

***IKHTILĀF AT-TAFSĪR ANTARA AS-SUYŪṬĪ DAN AL-
MAḤALLĪ (STUDI TAFSĪR AL-JALĀLAĪN)***



SKRIPSI

**Diajukan kepada Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora UIN Prof. K.H
Saifuddin Zuhri Purwokerto untuk Memenuhi Salah Satu Persyaratan
Memperoleh Gelar Sarjana Agama (S.Ag)**

oleh:

Mochamad Najmu Staqib

NIM. 1917501027

**PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN ADAB DAN HUMANIORA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI PROF. KH. SAIFUDDIN ZUHRI
PURWOKERTO**

2023

PERNYATAAN KEASLIAN

Dengan ini, saya:

Nama : Mochamad Najmu Staqib
NIM : 1917501027
Jenjang : S1
Fakultas : Ushuluddin Adab dan Humaniora (FUAH)
Jurusan : Studi Al-Qur'an dan Sejarah
Progam Studi : Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir

Menyatakan bahwa Naskah Skripsi berjudul “*Ikhtilāf at-Tafsīr Antara as-Suyūfī dan al-Mahallī (Studi Tafsīr Jalālāin)*” ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri. Bukan dibuatkan orang lain, bukan saduran, juga bukan terjemahan. Hal-hal bukan karya saya, diberi tanda citasi dan ditunjukkan daftar pustaka.

Apabila di kemudian hari terbukti pernyataan saya ini tidak benar, maka saya bersedia menerima sanksi akademik berupa percabutan skripsi dan gelar akademik yang telah saya peroleh.

Purwokerto, 18 Desember 2023

Saya yang menyatakan.



Mochamad Najmu Staqib
NIM.1917501027



**KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI**

**PROFESOR KIAI HAJI SAIFUDDIN ZUHRI PURWOKERTO
FAKULTAS USHULUDDIN, ADAB, DAN HUMANIORA**

Jalan Jenderal A. Yani, No. 40A Purwokerto 53126
Telepon (0281) 635634 Faksimili (0281) 636553 Website: www.uinsaizu.ac.id

PENGESAHAN

Skripsi Berjudul

Ikhtilāf at-Tafsīr Antara as-Suyūṭī dan al-Maḥallī (Studi Tafsīr Jalālaīn)

Yang disusun oleh Mochamad Najmu Staqib (NIM. 1917501027) Program Studi Ilmu Al-Quran dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora, UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto telah diujikan pada tanggal 04 Januari 2024 dan dinyatakan telah memenuhi syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Agama (S. Ag) oleh Sidang Dewan Penguji Skripsi.

Penguji I

A.M. Ismatullah, M.S.I
NIP. 198106152009121004

Penguji II

Laily Liddini, L.c., M.Hum
NIP. 198604122019032014

Ketua Sidang/Pembimbing

Dr. HM. Safwan Mabror AH, M.A
NIP. 197303062008011026

Purwokerto, 11 Januari 2024

Dekan

Dr. Hartono, M.S.I
NIP. 197205012005011004



**KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI**

**PROFESOR KIAI HAJI SAIFUDDIN ZUHRI PURWOKERTO
FAKULTAS USHULUDDIN, ADAB, DAN HUMANIORA**

Jalan Jenderal A. Yani, No. 40A Purwokerto 53126

Telepon (0281) 635634 Faksimili (0281) 636553 Website: www.uinsaizu.ac.id

NOTA DINAS PEMBIMBING

Purwokerto, 19 Desember 2023

Hal : Pengajuan Munaqosyah Skripsi
Sdr. Mochamad Najmu Staqib

Lamp. : -

Kepada Yth.

Dekan FUAH

Universitas Islam Negeri Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto
di Purwokerto

Assalamu 'alaikum Wr. Wb

Setelah melakukan bimbingan, telaah, arahan, dan koreksi, maka melalui surat ini, saya sampaikan bahwa :

Nama : Mochamad Najmu Staqib
NIM : 1917501027
Fakultas : Ushuluddin, Adab, dan Humaniora
Jurusan : Studi Al-Qur'an dan Sejarah
Program : Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Judul : *Ikhtilāf at-Tafsīr* antara as-Suyūṭī dan al-Maḥallī
(Studi *Tafsīr Jalālaīn*)

Sudah dapat diajukan kepada Dekan fakultas Ushuluddin, Adab, dan Humaniora, Universitas Islam Negeri Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto untuk dimunaqosyahkan dalam rangka memperoleh gelar sarjana Agama (S. Ag).

Demikian, atas perhatian Bapak/Ibu, saya mengucapkan terimakasih.
Wassalamu 'alaikum Wr. Wb.

Pembimbing

**Dr. HM. Safwan Maburr AH, M.A
NIP.19730306200801102**

MOTTO

قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ

(الزمر: ٩)

“Katakanlah, Apakah sama orang-orang yang mengetahui dengan orang-orang yang tidak mengetahui ?, Sebenarnya hanya orang yang berakal sempurna yang dapat menerima pelajaran.”

(Q.S az-Zumar: 9)



مَنْ لَمْ يَذُقْ ذُلَّ التَّعَلُّمِ سَاعَةً تَجَرَّعَ ذُلَّ الْجُهْلِ طُولَ حَيَاتِهِ

(إمام شافعي)

“Barang siapa yang tidak mau mencicipi pahitnya belajar sesaat, maka ia akan menenggak pahitnya kebodohan selama hidupnya.”

(Imam Syāfi'ī)

ABSTRAK

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh sebuah realita dinamika penafsiran yang berkembang diantara *mufasssirīn*. Dinamika tersebut tidak terlepas dari latar belakang keilmuan *mufasssir* dan juga latar belakang sosial yang melingkupi *mufasssir* saat menuliskan karya tafsir. Tentunya akan menjadi unik bilamana karya tafsir ditulis secara kolektif, mengingat penafsiran antar satu ulama dengan ulama yang lain itu memiliki dinamika yang berbeda. Dalam penelitian ini penulis menggunakan *Tafsīr Jalālaīn* sebagai objek penelitian, sebab tafsir ini ditulis secara kolektif serta utuh oleh al-Maḥallī dan as-Suyūṭī. Di sisi lain, as-Suyūṭī dalam akhir *khātimah*-nya mengungkapkan bahwa terdapat beberapa tempat yang terdapat *ikhtilāf* antara beliau dengan al-Maḥallī, yang mana perbedaan tersebut tidak sampai sepuluh.

Diantara tempat yang disebutkan as-Suyūṭī adalah Q.S al-Ḥijr: 29 dan Q.S Ṣad: 72 serta Q.S al-Baqarah: 62 dan Q.S al-Ḥajj: 17. Kemudian dalam konteks ini, penulis mendapati tiga tempat lainnya, yaitu Q.S an-Nisā': 1 dan Q.S az-Zumar: 6, Q.S al-Isrā': 23 dan Q.S al-Aḥqāf: 17 serta Q.S al-Baqarah: 5 dan Q.S Luqmān: 5. Letak perbedaan penafsiran dari kelima term tersebut secara berurutan adalah pemberian definisi terhadap term ruh, penambahan *aw an-naṣārā* oleh as-Suyūṭī, penyebutan asal muasal Siti Hawa secara jelas, perbedaan terkait cara membaca term *uffin* dan penyebutan as-Suyūṭī terhadap bentuk keberuntungan yang akan diperoleh oleh *al-muflihūn*.

Menggunakan pisau analisis wacana kritis Van Dijk, yang mana analisis ini dapat digunakan untuk membedah hal yang bersifat eksplisit maupun implisit dalam suatu wacana. Analisis wacana kritis Van Dijk terbagi menjadi tiga tahap, yakni tahap linguistik, kognisi sosial dan konteks sosial. Pada tahap analisis linguistik, penulis mendapati tiga unsur skematik dalam term pertama dan kedua. Sedangkan pada term ketiga sampai kelima, penulis mendapati dua skematik yang terbangun di dalamnya. Selanjutnya pada analisis kognisi sosial, terdapat tiga faktor yang mempengaruhi perbedaan penafsiran antara kedua imam, yakni latar belakang keilmuan dan pemahaman akan *siyāq al-kalām* dalam suatu ayat yang mengakar kuat, konsistensi dalam memegang *manhaj ijmālī* dalam penyusunan tafsir ini serta kecenderungan untuk menampilkan *aqwāl* dalam suatu permasalahan.

Terakhir, dalam analisis konteks sosial juga terdapat tiga faktor yang mempengaruhi. Faktor pertama adalah keterpengaruhan kedua imam oleh pendapat-pendapat yang disampaikan oleh imam madzhab, baik madzhab fikih maupun teologi dan juga keterpengaruhan keduanya oleh guru-guru beliau. Faktor kedua adalah masih terdapat *ikhtilāf al-qaūl* antar ulama terkait beberapa permasalahan dari lima term tersebut. Faktor ketiga adalah *marāji'* yang dijadikan landasan penukilan penafsiran oleh kedua imam.

Kata kunci: *Ikhtilāf at-Tafsīr, Tafsīr Jalālaīn, Analisis Wacana Kritis*

ABSTRACT

This research is motivated by the reality of the dynamics of interpretation that develop among interpreters. This dynamic cannot be separated from the *mufassir*'s scientific background and also the social background that surrounds the *mufassir* when writing the interpretive work. Of course, it would be unique if the interpretive work was written collectively, considering that interpretations between one cleric and another cleric have different dynamics. In this research, the author makes *Tafsīr Jalālaīn* the object of research, because this interpretation was written collectively and intact by al-Maḥallī and as-Suyūṭī. On the other hand, as-Suyūṭī in his closing statement revealed that there are several places where there are differences in interpretation between al-Maḥallī, where the difference is less than ten.

Among the places mentioned by as-Suyūṭī are Q.S al-Ḥijr: 29 and Q.S Ṣad: 72 as well as Q.S al-Baqarah: 62 and Q.S al-Ḥajj: 17. Then in this context, the author found three other places, namely Q.S an-Nisā': 1 and Q.S az-Zumar: 6, Q.S al-Isrā': 23 and Q.S al-Aḥqāf: 17 as well as Q.S al-Baqarah: 5 and Q.S Luqmān: 5. The differences in interpretation of the five terms respectively are the definition of the term *ar-rūḥ*, the addition of the sentence *aw an-naṣārā* by as-Suyūṭī, the clear mention of the origin of Siti Hawa, the difference regarding how to read the term *uffin* and the mention of as-Suyūṭī regarding the form of luck that will be obtained by *al-muflīḥūn*.

Using Van Dijk's critical discourse analysis, where this analysis can be used to dissect things that are explicit or implicit in a discourse. Van Dijk's critical discourse analysis is divided into three stages, namely the linguistic stage, social cognition and social context. At the linguistic analysis stage, the author found three schematic elements in the first and second terms. While in the third to fifth terms, the author finds two schematics built into it. Furthermore, in the analysis of social cognition, there are three factors that influence differences in interpretation between the two *imams*, namely scientific background and understanding of *siyāq al-kalām* in a verse that is deeply rooted, consistency in holding the *manhaj ijmālī* in compiling this interpretation and the tendency to display *aqwāl* in a verse problem.

Lastly, in the social context analysis there are also three influencing factors. The first factor is the influence of the two *imams* by the opinions expressed by *madzhab imams*, both *madzhab* of jurisprudence and theology, and also the influence of both by their teachers. The second factor is that there is still *ikhtilāf al-qaūl* between *ulama* regarding several issues from these five terms. The third factor is *marāji'* which is used as the basis for interpreting interpretations by the two priests.

Keyword: Differences Interpretation, Tafsīr Jalālaīn, Critical Discourse Analysis.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-INDONESIA

Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penyusunan skripsi ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama antara Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan R.I. Nomr: 158/1987 dan Nomor: 0543b/U/1987.

Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf latin	Nama
ا	Alif	Tidak Dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	b	be
ت	Ta	t	te
ث	Tsa	ts	te dan sa
ج	Jim	j	je
ح	Ḥa	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	kh	ka dan ha
د	Dal	d	de
ذ	Dzal	dz	de dan zet
ر	Ra	r	er
ز	Za	z	zet
س	Sin	s	es
ش	Syin	sy	es dan ye
ص	Ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	Ẓa	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘Ain	‘	koma terbalik di atas
غ	Ghin	gh	ge dan ha
ف	Fa	f	ef
ق	Qaf	q	qi
ك	Kaf	k	ka
ل	Lam	l	el
م	Mim	m	em
ن	Nun	n	en
و	Wawu	w	we

ه	Ha	h	ha
ء	Hamzah	'	apostrof
ي	Ya	y	ye

Konsonan Rangkap karena tasydīd ditulis rangkap

متعددة	ditulis	<i>muta'addidah</i>
عدة	ditulis	<i>'iddah</i>

Ta' Marbūṭah di akhir kata bila dimatikan tulis h

حكمة	ditulis	<i>ḥikmah</i>
جزية	ditulis	<i>jizyah</i>

(Ketentuan ini tidak diperlakukan pada kata-kata arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti zakat, salat dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya)

- a. Bila diikuti dengan kata sandang “al” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan h.

كرامة الأولياء	ditulis	<i>Karāmah al-auliya'</i>
----------------	---------	---------------------------

- b. Bila ta' marbūṭah hidup atau dengan harakat, fathah atau kasrah atau ḍammah, maka ditulis t.

زكاة الفطر	ditulis	<i>Zakāt al-fiṭr</i>
------------	---------	----------------------

Vokal Pendek

---- َ ----	fathah	ditulis	a
---- ِ ----	kasrah	ditulis	i
---- ُ ----	ḍammah	ditulis	u

Vokal Panjang

1.	Fathah + alif جاهلية	ditulis ditulis	ā <i>jāhiliyah</i>
2.	Fathah + ya' mati تنسى	ditulis ditulis	ā <i>tansā</i>
3.	Kasrah + ya' mati كريم	ditulis ditulis	ī <i>karīm</i>
4.	Ḍammah + wāwu mati فروض	ditulis ditulis	ū <i>furūd</i>

Vokal Rangkap

1.	Fathah + ya' mati بينكم	ditulis ditulis	ai <i>bainakum</i>
2.	Fathah + wawu mati قول	ditulis ditulis	au <i>qaul</i>

Vokal Pendek yang berurutan dalam satu kata dipisahkan dengan apostrof

أنتم	ditulis	<i>a'antum</i>
أعدت	ditulis	<i>u'iddat</i>
لئن شكرتم	ditulis	<i>la'in syakartum</i>

Kata Sandang Alif + Lam

a. Bila diikuti huruf Qamariyyah

القرآن	ditulis	<i>al-Qur'ān</i>
القياس	ditulis	<i>al-Qiyās</i>

b. Bila diikuti huruf Syamsiyyah ditulis dengan menggunakan huruf Syamsiyyah yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf *l* (el)-nya.

السماء	ditulis	<i>as-Samā'</i>
الشمس	ditulis	<i>asy-Syams</i>

Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat

ذوى الفروض	ditulis	<i>dzawī al-furūd</i>
أهل السنة	ditulis	<i>ahl as-sunnah</i>

PERSEMBAHAN

Alhamdulillah, saya bersyukur kepada Allah ‘Azza wa Jalla atas terselesaikannya skripsi ini dengan baik, sabar dan lancar. Skripsi ini saya persembahkan untuk:

1. Orang tua saya tercinta Bapak Giwanto dan Ibu Uswatun Chasanah yang telah mendidik saya, memberikan kasih sayangnya, selalu mendo’akan dan mendukung saya, penuh perhatian kepada saya agar tetap semangat dan tidak menyerah untuk menyelesaikan skripsi ini.

2. Almamater tercinta Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora, Universitas Islam Negeri Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto.

3. Dosen-dosen yang telah membimbing, memberikan arahan dan mengajarkan, memberi ilmunya dengan penuh keikhlasan dan kesabaran sehingga penulis dapat sampai pada tahap ini.

4. Adik kandung saya yang bernama Muhammad Qoidul Ghurriel Muhajjalain, semoga hafalan al-Qur’an-nya dipermudah dan dilancarkan, juga terkhusus kepada Bu lik Farichatut Thoyyibah dan Mba Khofifatul Azizah yang telah memberikan support, melambungkan doa dan memberikan bantuannya.

KATA PENGANTAR

Alḥamdulillāh, segala puji dan syukur penulis panjatkan kepada Allah SWT Dzat yang telah memberikan rahmat, karunia serta nikmat yang tiada batas, sehingga dalam penyusunan skripsi yang berjudul “*Ikhtilāf at-Tafsīr* antara as-Suyūṭi dan al-Maḥallī (Studi *Tafsīr Jalālān*)” ini dapat terselesaikan. Shalawat serta Salam semoga selalu tercurahkan kepada Baginda kita Nabi Muhammad SAW, sosok Nabi yang telah memberikan suri tauladan yang baik serta membimbing kita untuk merasakan nikmatnya iman dan islam, dan juga tercurahkan kepada para keluarga serta sahabatnya. Semoga kita semua tergolong umatnya yang kelak akan mendapatkan syafaatnya kelak di akhirat, *Aamiin*.

Penulis menyadari bahwa penyusunan skripsi ini dapat selesai berkat bantuan, bimbingan, dukungan serta doa dari semua pihak yang berada di sekitar penulis. Maka dari itu, dengan segala kerendahan hati penulis ingin menyampaikan ucapan terima kasih kepada:

1. Prof. Dr. K.H. Ridwan M.Ag, selaku Rektor UIN Prof. K.H Saifuddin Zuhri Purwokerto.
2. Dr. Hartono, M.Si, selaku Dekan Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora UIN Prof. K.H Saifuddin Zuhri Purwokerto.
3. A.M Ismatullah, M.Si, selaku ketua Program Studi Ilmu Qur'an dan Tafsir UIN Prof. K.H Saifuddin Zuhri Purwokerto.
4. Dr. Munawwir, S.Th.I, M.Si, selaku dosen pembimbing akademik Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora UIN Prof. K.H Saifuddin Zuhri Purwokerto.
5. Dr. HM. Safwan Mabur AH, M.A, selaku dosen pembimbing skripsi yang

telah meluangkan waktunya serta memberi arahan dalam proses penyusunan skripsi ini.

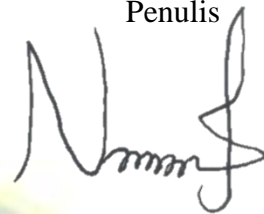
6. Segenap dosen dan staf di Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto yang telah banyak memberikan pelayanan dan ilmu pengetahuan kepada penulis.
7. Kedua orang tua penulis, Bapak Giwanto dan Ibu Uswatun Chasanah yang selalu mendoakan, mendukung dan memberikan banyak perhatian sebagai bentuk kasih sayang kepada penulis, semoga Allah SWT selalu memberikan kesehatan wal ‘afiyat kepada beliau berdua. *Aamiin.*
8. Bapak K.H. Masyhudi Munir, AH, dan Almarhumah Ibu Nyai Sangadah, selaku pengasuh Pondok Pesantren al-Mushafiyah Kaliputat Karanganyar Purbalingga yang telah banyak memberi asupan doa, arahan serta ridhanya, sehingga penulis bisa menyelesaikan skripsi ini. *Adāmallāhu ‘alainā min barakātihimā, Aamiin.*
9. Bapak Kyai Ahmad Sayyid dan Nyai Siti Fatimah, selaku pengasuh Pondok Pesantren Minhajut Thullab Kaliputat Karanganyar Purbalingga, yang juga telah memberikan banyak doa serta motivasi, sehingga penulis masih diberi kekuatan untuk menyelesaikan skripsi ini. *Adāmallāhu ‘alainā min barakātihimā, Aamiin.*
10. Bapak Kyai Hasan Basri, K.H. Mustansir Billah, K.H. Musta'idz Billah serta Kyai Nadzori yang juga telah memberikan banyak doa serta dorongan berupa nasihat motivasi, sehingga penulis diberi kemudahan serta kelancaran untuk menyelesaikan skripsi ini. *Adāmallāhu ‘alainā min barakātihim, Aamiin.*

11. Adik kandung saya yang bernama Muhammad Qoidul Ghurriel Muhajjalain, semoga hafalan al-Qur'an-nya dipermudah dan dilancarkan serta studi di SMA Ma'arif Karanganyar dilancarkan pula sehingga lulus dengan nilai terbaik dan mendapat ilmu yang manfaat dan barokah. *Aamiin*.
12. Bu lik Farichatut Thoyyibah, yang telah memberikan support, melambungkan doa dan memberikan bantuannya, semoga jenjang S2-nya dipermudah dan dilancarkan sampai lulus dengan nilai terbaik dan mendapat ilmu yang manfaat dan barokah, juga kepada Mba Khofifatul Azizah yang telah memberikan support, melambungkan doa dan memberikan bantuannya, semoga menjadi ahli Qur'an dan wanita sholehah. *Aamiin*.
13. Teman-teman santri dari PonPes al-Mushafiyah maupun Minhajut Thullab yang telah mendoakan, baik secara *sirran* maupun *'alāniah*, semoga semuanya dipermudah dan diperlancar dalam *thalabul 'ilmi* serta mendapatkan ilmu yang manfaat dan barokah. *Aamiin*.
14. Teman-teman seperjuangan kelas IAT A 2019 yang telah bersama-sama berjuang dalam pengembaraan ilmu di kampus ijo ini mulai dari semester pertama hingga sekarang, terima kasih telah banyak memberikan pengalaman dan ilmu baru ke penulis, terkhusus kepada Mba Naila, Kang Luthfi, Kang Unggul dan Kang Surya yang telah banyak membantu jika penulis meminta bantuan. *Jazākumullāhu Ahsanal Jazā'*, *Aamiin*.
15. Semua pihak yang telah membantu dan memberikan doa kepada penulis, baik secara langsung maupun tidak langsung, semoga perbuatan baik dibalas dengan kebaikan oleh Yang Maha Baik. *Aamiin*.

16. Dan kepada diri saya sendiri, terima kasih telah bertahan, bersabar dan berjuang sampai detik ini, tidak menyerah, sehingga skripsi ini bisa terselesaikan, semoga Allah SWT memberikan ilmu yang manfaat dan barokah. *Aamiin*.

Purbalingga, 22 Desember 2023

Penulis



Mochamad Najmu Staqib

NIM. 1917501027



DAFTAR ISI

IKHTILĀF AT-TAFSĪR ANTARA AS-SUYŪṬĪ DAN AL-MAḤALLĪ (STUDI *TAFSĪR JALĀLAĪN*)

PERNYATAAN KEASLIAN	i
PENGESAHAN	ii
NOTA DINAS PEMBIMBING	iii
MOTTO	iv
ABSTRAK	v
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	vii
PERSEMBAHAN	x
KATA PENGANTAR	xi
DAFTAR ISI	xv
BAB I	1
PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	5
C. Tujuan Penelitian	5
D. Manfaat Penelitian	5
E. Telaah Pustaka	7
F. Kerangka Teori	10
G. Metode Penelitian	16

H. Sistematika Penulisan	18
BAB II	20
<i>IKHTILĀF AT-TAFSĪR</i> DALAM <i>TAFSĪR JALĀLAĪN</i>	20
A. Sekilas Tentang <i>Tafsīr Jalālaīn</i>	20
1. Biografi Pengarang <i>Tafsīr Jalālaīn</i>	20
a. Jalāluddīn al-Maḥallī	20
b. Jalāluddīn as-Suyūṭī	24
2. Latar Belakang Penulisan <i>Tafsīr Jalālaīn</i>	29
3. Karakteristik Penulisan <i>Tafsīr Jalālaīn</i>	38
a. Sumber Penafsiran (<i>Manhaj at-Tafsīr</i>)	38
b. Metode Penafsiran (<i>Tarīqah at-Tafsīr</i>)	42
c. Corak Penafsiran (<i>Laūn at-Tafsīr</i>)	46
d. Orientasi Madzhab Penafsiran (<i>Ittijāh Madzhab at-Tafsīr</i>)	52
e. Sistematika Penulisan Tafsir	57
B. Term-Term yang Terdapat <i>Ikhtilāf at-Tafsīr</i> Dalam <i>Tafsīr Jalālaīn</i>	61
1. Term <i>ar-Rūḥ</i>	61
2. Term <i>aṣ-Ṣābiūn</i>	63
3. Term <i>Nafsin Wāḥidah</i>	64
4. Term <i>Uffin</i>	67
5. Term <i>al-Muflihūn</i>	68
C. Penafsiran Terhadap Term yang Terdapat <i>Ikhtilāf at-Tafsīr</i>	
Dalam <i>Tafsīr Jalālaīn</i>	71
1. Term <i>ar-Rūḥ</i>	71

2. Term <i>aş-Şābiin</i>	72
3. Term <i>Nafsin Wāhidah</i>	74
4. Term <i>Uffin</i>	76
5. Term <i>al-Muflihūn</i>	78
BAB III	82
ANALISIS WACANA KRITIS TERHADAP TERM YANG TERDAPAT <i>IKHTILĀF AT-TAFSĪR</i> DALAM <i>TAFSĪR JALĀLAĪN</i>	82
A. Term <i>ar-Rūḥ</i> dalam Q.S al-Ḥijr: 29 dan Q.S Ṣad: 72	82
1. Analisis Linguistik	82
2. Analisis Kognisi Sosial	86
3. Analisis Konteks Sosial	88
4. Analisis Penulis	89
B. Term <i>aş-Şābiin</i> dalam Q.S al-Baqarah: 62 dan Q.S al-Ḥajj: 17	92
1. Analisis Linguistik	92
2. Analisis Kognisi Sosial	96
3. Analisis Konteks Sosial	99
4. Analisis Penulis	101
C. Term <i>Nafsin Wāhidah</i> dalam Q.S an-Nisā': 1 dan Q.S az-Zumar: 6	104
1. Analisis Linguistik	104
2. Analisis Kognisi Sosial	111
3. Analisis Konteks Sosial	112
4. Analisis Penulis	116

D. Term <i>Uffin</i> dalam Q.S al-Isrā’: 23 dan Q.S al-Aḥqāf: 17	118
1. Analisis Linguistik	118
2. Analisis Kognisi Sosial	122
3. Analisis Konteks Sosial	125
4. Analisis Penulis	127
E. Term <i>al-Muflihūn</i> dalam Q.S al-Baqarah: 5 dan Q.S Luqmān: 5 ..	129
1. Analisis Linguistik	129
2. Analisis Kognisi Sosial	134
3. Analisis Konteks Sosial	136
4. Analisis Penulis	138
BAB IV	142
PENUTUP	142
A. Kesimpulan	142
B. Saran	143
Daftar Pustaka	145
Daftar Riwayat Hidup	153

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an sebagai sumber hukum normatif pertama dan utama dalam Islam itu tidaklah diturunkan untuk dibaca saja tanpa adanya unsur memahami. Sebab sebagaimana ter-*maktūb* dalam Q.S al-Baqarah ayat 185, tujuan utama diturunkannya al-Qur'an adalah sebagai *guide of life* (pedoman hidup) untuk seluruh umat manusia. Oleh karena itu, untuk mencapai tujuan utama diturunkannya al-Qur'an, maka selain dibaca hendaklah al-Qur'an itu dipahami setiap kandungan makna ayat-ayatnya. Akan tetapi, seluruh manusia yang ada di belahan bumi khususnya umat Islam itu tidaklah semuanya memiliki bahasa yang sama dengan al-Qur'an, yakni bahasa arab.

Realita itulah yang menjadikan ulama dan cendekiawan muslim melakukan suatu kegiatan yang bisa dijadikan piranti untuk memahami al-Qur'an, seperti halnya menerjemahkan al-Qur'an, menafsirkan al-Qur'an, serta membuat suatu metode atau pendekatan yang bisa digunakan untuk menafsirkan al-Qur'an. Sehingga sering kita dapati al-Qur'an yang dicetak bersamaan terjemahnya dengan bahasa yang variatif, antara lain seperti al-Qur'an terjemahan Indonesia, al-Qur'an terjemahan Melayu, al-Qur'an terjemahan Inggris. Demikian pula dalam kegiatan menafsirkan al-Qur'an, muncul banyak sekali kitab-kitab yang menafsirkan al-Qur'an dengan beragam corak, metode maupun pendekatan.

Suatu hasil karya berupa tafsir al-Qur'an itu tidaklah selalu berupa tafsir utuh tiga puluh juz. Sebab ada beberapa *mufassir* yang disitu menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan metode *mauḍū'i* (tematik), serta hanya menafsirkan beberapa juz saja yang ada dalam al-Qur'an atau bahkan beberapa surat saja, seperti contoh karya tafsir bertajuk "*al-Ḥubb fi al-Qur'ān*" karya Syaikh Sa'īd Ramaḍān al-Būṭi, tafsir dengan judul "*Durūsun fi Tafsīr Juz 'Amma*" karya Yūsuf al-Qarḍāwi, tafsir yang berjudul "*Tafsīr al-Mu'awwidzataīn*" karya K.H. Yasin Asymuni Kediri.

Selain itu, jumlah *mufassir* yang ikut andil dalam penyusunan karya tafsir juga beragam. Kendati mayoritas karya tafsir itu ditulis secara individual, namun ada juga yang ditulis secara kolektif oleh dua orang, bahkan lebih. Sebut saja misalnya pada periode tafsir pertengahan terdapat karya tafsir berupa *Tafsīr Jalālāīn*, suatu karya tafsir hasil kolaborasi antara guru dan murid, yakni Jalāluddīn al-Maḥallī dan Jalāluddīn as-Suyūṭi. Pada era kontemporer juga terdapat tafsir dengan judul "*Tafsīr al-Manār*" yang ditulis oleh Muhammad 'Abduh dan Rasyīd Riḍā, yang notabene-nya mereka adalah guru dan murid.

Di Indonesia juga terdapat karya tafsir kolektif lebih dari dua orang, misalnya saja seperti *Al-Qur'an dan Tafsirnya* yang ditulis oleh Kemenag Indonesia dengan penanggung jawab Dewan Penyelenggara Pentafsir al-Qur'an, yang ditulis dalam sepuluh jilid. Ada lagi karya tafsir yang berjudul "*at-Tanwīr*" disusun oleh Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah.

Hal tersebut tentunya menjadi keunikan tersendiri, mengingat produk tafsir yang dihasilkan oleh *mufasssir* itu tidak terlepas dari *background* yang melingkupinya, sebut saja misalnya *Tafsīr fi Zilāl al-Qur’ān* karya Sayyid Quṭb yang ditulis saat beliau dipenjara (Mustaqim, 2016: 6). Maka, nuansa konfrontatif dengan pihak penguasa yang memenjarakannya sangat nampak dalam tafsirnya. Oleh karenanya penulis tertarik meneliti karya tafsir yang ditulis secara kolektif oleh dua orang untuk meneliti lebih dalam apakah terdapat perbedaan penafsiran antar keduanya didasarkan pada *background* mereka.

Dalam penelitian ini, penulis akan menjadikan *Tafsīr Jalālaīn* karya kolektif antara al-Maḥallī dan as-Suyūṭī sebagai objek material penelitian. Alasan penulis menjadikan *Tafsīr Jalālaīn* objek material dalam penelitian ini ialah dikarenakan konten tafsir ini yang ditulis secara ringkas dan padat, dikarenakan menggunakan metode *ijmālī*, juga ditulis secara utuh tiga puluh juz berbeda dengan *Tafsīr al-Manār* yang tidak lengkap sampai tiga puluh juz. Selain itu, umumnya masyarakat para pengkaji kitab tafsir ini memiliki persepsi bahwa tidak terdapat *ikhtilāf at-tafsīr* antara kedua pengarang tafsir ini.

Hal ini dikarenakan as-Suyūṭī sendiri menyampaikan dalam bagian *muqaddimah* (pembukaan), bahwa ia akan menuliskan *takmilah* (penyempurnaan) atas tafsir yang pernah dikarang oleh gurunya dengan metode yang sama seperti gurunya. Namun ketika dianalisa lebih dalam lagi, ternyata terdapat beberapa tempat yang disitu as-Suyūṭī berbeda penafsiran dengan al-Maḥallī. Perbedaan penafsiran ini diperkuat dengan pernyataan as-

Suyūṭī sendiri sesuai menuliskan *takmilah* (penyempurnaan) terhadap tafsir yang sempat ditulis oleh gurunya, yakni al-Maḥallī.

As-Suyūṭī mengungkapkan bahwa terdapat beberapa tempat yang disitu beliau berbeda penafsiran dengan gurunya, namun perbedaan tersebut diungkapkannya tidak sampai sepuluh. Dari sinilah, penulis tertarik untuk menganalisis lima perbedaan penafsiran dari sepuluh perbedaan penafsiran yang diungkapkan as-Suyūṭī dalam *Tafsīr Jalālain*. Adapun lima perbedaan penafsiran tersebut ialah term *ar-rūḥ* dalam Q.S al-Ḥijr ayat 29 dan Q.S Ṣad ayat 72, term *aṣ-ṣābiṭ* dalam Q.S al-Ḥajj ayat 17 dan Q.S al-Baqarah ayat 62.

Kemudian term *nafsin wāḥidah* dalam Q.S an-Nisā' ayat 1 dan Q.S az-Zumar ayat 6, term *uffin* dalam Q.S al-Isrā' ayat 23 dan Q.S al-Aḥqāf ayat 17, serta term *al-mufliḥūn* dalam Q.S al-Baqarah ayat 5 dan Q.S Luqmān ayat 5. Oleh karenanya, penulis hendak menyajikan dan menganalisa kelima perbedaan tersebut dalam rangka memberikan informasi kepada para pengkaji tafsir ini bahwasanya didalam tafsir ini terdapat *ikhtilāf at-tafsīr*. Selain itu, dengan menyajikan dan menganalisa *ikhtilāf at-tafsīr* yang terdapat dalam tafsir ini akan memberikan gambaran terkait *background* dari kedua *mufassir*.

Di samping itu, juga akan memberikan suatu pemahaman terhadap para pengkaji tafsir, khususnya tafsir ini, bahwasanya hasil penafsiran dari seorang *mufassir* itu tidaklah terlepas dari konteks sosio-historis yang mengitarinya saat menulis tafsirnya. Perbedaan penafsiran yang terdapat dalam tafsir ini apabila dilihat dari sudut pandang analisis wacana kritis itu mengindikasikan bahwa suatu wacana dalam bentuk teks itu tidak hanya muncul dikarenakan pada

aspek pemahaman eksplisit berupa kebahasaan saja, namun juga dikarenakan aspek implisit berupa konteks sosial yang meliputinya.

Oleh karena itu, penelitian ini akan dikaji dengan menggunakan teori analisis wacana kritis Teun A. Van Dijk yang bisa mengungkapkan dua hal sekaligus, yakni aspek kebahasaan serta relasi dengan konteks sosial yang mengitarinya. Dari sisi kebahasaan, teori Van Dijk bisa membedah relasi antar kata, tema dalam teks, serta susunan teks secara lebih luas (Fajri, 2021: 8). Lalu dalam aspek konteks sosialnya, teori ini bisa mengungkapkan kecenderungan *mufassir* ketika menafsirkan yang menekankan pada aspek kognisi sosialnya dan latar belakangnya yang lain. Dengan demikian, teori ini bisa digunakan untuk mengungkapkan dan menjelaskan alasan dibalik terjadinya *ikhtilāf at-tafsīr* (perbedaan penafsiran) yang terdapat dalam *Tafsīr Jalālain*.

B. Rumusan Masalah

1. Apa saja term dan bagaimana penafsiran ayat-ayat dari term tersebut yang terdapat *ikhtilāf at-tafsīr* dalam *Tafsīr Jalālain* ?
2. Mengapa terjadi *ikhtilāf at-tafsīr* dalam ayat-ayat tersebut ?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah di atas, maka terdapat beberapa tujuan penelitian sebagai berikut:

1. Menyebutkan term dan menjelaskan bagaimana penafsiran ayat-ayat dari term tersebut yang terdapat *ikhtilāf at-tafsīr* dalam *Tafsīr Jalālain*.
2. Menganalisa alasan terjadinya *ikhtilāf at-tafsīr* dalam ayat-ayat tersebut.

Selanjutnya, diharapkan penelitian ini mampu memberikan manfaat baik secara teoritis maupun praktis, manfaat yang diperoleh dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Manfaat Teoritis

- a. Hasil penelitian ini dapat dijadikan sebagai salah satu bahan bacaan untuk penelitian dengan tema serupa.
- b. Hasil penelitian ini dapat dijadikan sebagai salah satu bahan pustaka di Perpustakaan Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora, Universitas Islam Negeri Prof. K.H Saifuddin Zuhri Purwokerto.

2. Manfaat Praktis

- a. Bagi penulis, penelitian ini bermanfaat untuk menambah khazanah keilmuan penulis terkait kajian kitab-kitab tafsir abad pertengahan, khususnya *Tafsir Jalālain*.
- b. Bagi akademisi, penelitian ini dapat dijadikan referensi dan saran pemikiran dalam menunjang penelitian selanjutnya dengan harapan bisa menjadi bahan perbandingan bagi penelitian yang lainnya.
- c. Bagi masyarakat umum, penelitian ini diharapkan dapat memberikan pemahaman kepada mereka terkait penafsiran al-Qur'an yang memiliki dinamika luas, sehingga antar *mufassir* satu dengan yang lainnya terkadang memiliki perbedaan interpretasi, dengan begitu mereka bisa bersikap tidak terlalu kaku maupun terlalu lentur dalam memahami al-Qur'an.

D. Telaah Pustaka

Penelitian dengan obyek material berupa *Tafsīr Jalālaīn* sebenarnya sudah banyak dikaji. Pada pembahasan ini, penulis akan menyebutkan beberapa penelitian sebelumnya untuk memposisikan penelitian ini dengan penelitian yang telah ada. Penulis menganalisa bahwa penelitian terdahulu dengan objek material berupa *Tafsīr Jalālaīn* itu cenderung pada lima aspek. *Pertama*, penelitian atas *Tafsīr Jalālaīn* dengan mengangkat tema tertentu. Seperti skripsi yang ditulis oleh Muhammad Firmansyah (2022) dengan judul “Munafik dalam *Tafsīr Jalālaīn* (Studi Kajian Surat al-Baqarah ayat 8-20)”.

Skripsi tersebut menghasilkan sebuah analisa tentang karakteristik orang-orang munafik pada era Nabi SAW berdasarkan penafsiran ayat tersebut dalam surat al-Baqarah lalu merelevansikannya ke era modern sekarang. Selain itu, juga terdapat tesis dengan judul “Nilai-Nilai Pendidikan Agama Islam (Analisis Kisah Nabi Yusuf dalam *Tafsīr Jalālaīn*)” oleh Muhammad Fadhli Robby (2022). Output dari tesis ini berupa pemaparan kisah-kisah Nabi Yusuf seperti perihal mimpi yang sering beliau alami, dibuang oleh saudara-saudaranya sendiri, serta nilai-nilai pendidikan islam yang ter-*maktūb* dalam cerita tersebut seperti nilai ketauhidan, kasih sayang, kesabaran dan syukur.

Kedua, penelitian yang berkaitan dengan konten *Tafsīr Jalālaīn*, baik berupa *qirāah*, orientasi madzhab penafsiran (*ittijāh at-Tafsīr*), maupun riwayat *isrāīliyyāt*. Contohnya penelitian oleh Nurul Afifah (2017) dengan judul “*Qirāat* dalam *Tafsīr Jalālaīn*”, yang hasilnya adalah bahwa al-Maḥallī sekaligus as-Suyūṭī dalam penafsirannya juga menjelaskan beragam *qirāah*

yang mengacu pada imam *qurrā'*, namun belum dijelaskan apakah terdapat celah perbedaan dalam konteks *qirāah* tersebut.

Penelitian dengan judul “*Ad-Dakhīl* dalam *Tafsīr Jalālaīn* Surat al-Kahfi Ayat 60-82” oleh Ita Purnama Sari (2021), dimana penelitian ini menyimpulkan bentuk *ad-Dakhīl* berupa riwayat *isrāīliyyāt* seperti nama sebuah negeri yang disinggahi Nabi Khidir dan Nabi Musa ialah Antakya, dinding rumah yang ditegakkan Nabi Khidir ialah sepanjang seratus hasta. Juga terdapat penelitian oleh Faqih (2021) dengan judul “Konstruksi Pemikiran Madzhab *Asy'arī* dalam *Tafsīr Jalālaīn*”, yang menyimpulkan bahwa pengarang tafsir ini mengikuti madzhab teologi *asy'ariyyah* sebagaimana dalam penafsirannya.

Namun yang dicantumkan dalam penelitian tersebut hanya penafsiran al-Maḥallī, yakni Q.S al-Qiyamah: 22-23 dan az-Zumar: 53, tanpa menyajikan penafsiran dari as-Suyūfī. *Ketiga*, penelitian dengan metode komparatif antara *Tafsīr Jalālaīn* dengan tafsir lainnya, maupun antara dua *mufassir* pengarang *Tafsīr Jalālaīn*. Diantaranya penelitian yang dilakukan oleh Maria Ulfah (2022) dengan judul “Studi Perbandingan Ayat-Ayat *Khamar* Antara *Tafsīr Ibnu Katsīr* dan *Tafsīr Jalālaīn*”. Penelitian ini memberikan kesimpulan bahwa terdapat empat kontradiksi dari kedua tafsir tersebut terkait ayat-ayat tentang *khamar*, yakni dilihat dari sisi metode penafsiran, segi corak penafsiran, segi saat menafsirkan ayat-ayat *khamar*, dan segi penjelasan *asbāb an-nuzūl*-nya.

Selanjutnya ada penelitian dengan judul “Persaksian dalam Hutang (Studi Komparatif Q.S al-Baqarah Ayat 282 Perspektif *Tafsīr Jalālaīn* dan *Tarjumān*

al-Mustafid) oleh Saiful Khair dan Nor Faridatunnisa (2023). Hasilnya adalah terdapat perbedaan dalam ranah persyaratan orang yang menjadi saksi dalam utang piutang. Dalam *Tafsir Jalālaīn* menyatakan harus orang islam yang *bāligh* dan berakal, sedangkan dalam *Tarjumān al-Mustafid* tidak memberikan syarat apapun. Namun, keduanya memiliki kesamaan dalam hal aturan jenis kelamin dan jumlah saksi yang dihadirkan dalam persaksian.

Selain itu, terdapat penelitian dengan judul “Kontradiksi Penafsiran Imam *Jalālaīn*: Analisa Perbandingan Penafsiran Imam Jalāluddīn al-Maḥallī dan Jalāluddīn as-Suyūṭī dalam *Tafsir Jalālaīn*” oleh Rifqatul Husna dan Putri Azizah (2022), yang hasilnya menyimpulkan bahwa terdapat tiga ranah kontradiksi dalam *Tafsir Jalālaīn*, yakni metode penafsiran, pengaruh *qirāah* yang dipakai, serta ranah teologi. Namun, dalam penelitian ini belum menyantumkan alasan kenapa dalam ranah tersebut dapat terjadi kontradiksi, serta tidak menggunakan kerangka teori analisis wacana Teun A. Van Dijk.

Keempat, penelitian tentang *Tafsir Jalālaīn* dengan pendekatan *Tafsir Syafahī* (lisan). Contohnya penelitian oleh Juniardi (2022) dengan judul “Beragama dengan Ceria dalam Pengajian *Tafsir Jalālaīn* Gus Baha: Kajian Tafsir Lisan”. Penelitian ini menghasilkan simpulan bahwa tafsir lisan Gus Baha dalam kajian *Tafsir Jalālaīn* memiliki corak *adabī ijtimāī* dengan menggunakan metode *tahlīlī*. Selain itu, dalam kajian *Tafsir Jalālaīn* tersebut, Gus Baha tidak hanya membahas apa yang ada di kitab, namun juga memberikan pesan betapa pentingnya hidup ceria, rileks, dan santai dalam menikmati ketaatan kepada Allah SWT.

Kelima, penelitian tentang *Tafsīr Jalālaīn* dengan pendekatan *living qur'an*. Seperti penelitian dengan judul “Pengajian *Tafsīr Jalālaīn* di Majelis Taklim Zawiyah al-Muttaqin Desa Pakapuran Kacil Kecamatan Daha Utara” oleh Nor Amalina (2019). Output dari penelitian ini adalah berupa informasi bahwa pengajian ini telah berjalan sejak 2015 dengan antusias yang sangat besar dari masyarakat. Pengajian ini dilakukan satu kali dalam seminggu, yakni pada Senin sore dengan pengampu K.H Abdushamad tanpa ada guru pengajian lain yang menggantikan beliau tatkala berhalangan.

Sebatas pengamatan penulis berdasarkan kajian literatur di atas, belum ditemukan penelitian yang mengkaji *ikhtilāf at-tafsīr* dalam *Tafsīr Jalālaīn* sebagai objek materialnya dan teori analisis wacana kritis Teun A. Van Dijk sebagai objek formalnya. Kerangka teori ini sendiri digunakan untuk membedah dan menganalisa alasan dibalik adanya *ikhtilāf at-tafsīr* dalam *Tafsīr Jalālaīn*. Oleh karenanya, penelitian ini menarik untuk dikaji lebih dalam dan harapannya bisa menjadi pengembangan terhadap penelitian-penelitian yang telah ada sebelumnya.

E. Kerangka Teori

Dalam penelitian ini, untuk mengungkap wacana dibalik perbedaan penafsiran (*ikhtilāf at-tafsīr*) yang terdapat dalam *Tafsīr Jalālaīn* penulis akan menggunakan objek formal (pendekatan) *critical discourse analysis* (analisis kritik wacana) Teun A. Van Dijk. Secara teoritis, analisis wacana kritis tidak hanya melihat wacana dari aspek linguistiknya yang eksplisit saja, namun juga mengaitkannya dengan konteks yang ada dibalik teks (implisit). Wacana dalam

sebuah teks (dalam hal ini penafsiran al-Qur'an) itu tidaklah lahir dari ruang kosong, akan tetapi wacana tersebut lahir dari bagian kecil struktur besar kelompok masyarakat penulisnya.

Hal tersebut kemudian diistilahkan oleh Van Dijk dalam bukunya "*Sociocognitive Discourse Studies*" dengan kognisi sosial (Van Dijk, 2016: 3). Dalam konteks ini, penulis akan menggunakan berbagai rujukan untuk mendalami teori analisis wacana kritis Teun A. Van Dijk. Diantaranya ialah buku-buku yang pernah ditulis oleh Van Dijk, seperti "*Sociocognitive Discourse Studies*", "*Critical Discourse Analysis*", dan "*Discourse and Context*". Penulis juga akan merujuk kepada jurnal maupun artikel ilmiah yang pernah melakukan penelitian dengan menggunakan teori analisis wacana kritis Van Dijk.

Selain itu, sebagai pembuka dalam memahami apa itu analisis wacana, penulis juga akan merujuk buku seperti "*Analisis Wacana, Teori, Metode dan Penerapannya pada Wacana Media*" karya Aris Badara dan buku karya Eriyanto yang berjudul "*Analisis Wacana Pengantar Analisis Teks Media*". Dalam KBBI, analisis dipahami sebagai penyelidikan terhadap suatu peristiwa (karangan, perbuatan dan sebagainya) guna mengetahui keadaan yang sebenarnya (sebab *musabbab*, duduk perkaranya, dan sebagainya) (Depdiknas, 2008: 59).

Sedangkan wacana adalah sesuatu yang membentuk konstruk tertentu yang membentuk realitas. Wacana sendiri dapat direalisasikan dalam bentuk karangan yang utuh, paragraf, kalimat atau kata yang mengkonstruksikan

persepsi (pandangan) kita tentang sesuatu (Rijal, 2021: 25-26). Dalam analisis wacana, setidaknya terdapat tiga sudut pandang mengenai bahasa (Eriyanto, 2006: 4-6). Pertama, bahasa dianggap sebagai jembatan yang menghubungkan antara manusia dengan objek diluar dirinya. Kedua, subjek atau peneliti dijadikan sebagai faktor pusat dalam kegiatan wacana serta hubungan-hubungan sosialnya.

Ketiga, bahasa diyakini sebagai representasi yang berperan dalam membentuk subjek tertentu, tema-tema wacana tertentu maupun strategi-strategi yang ada didalamnya. Berbeda dengan analisis wacana biasa, analisis wacana kritis tidak hanya menjadikan bahasa sebagai objek yang diteliti. Namun dalam analisis wacana kritis, selain meneliti tentang bahasa yang dipakai, konteks yang mengitari munculnya bahasa tersebut juga ikut diteliti (Rijal, 2021: 25). Oleh karenanya, menurut Eriyanto (2006: 7) terdapat lima ciri yang terdapat dalam analisis wacana kritis, yakni wacana dianggap sebagai suatu tindakan atau interaksi yang memiliki sebuah tujuan.

Kedua, salah satu fokus dalam analisis wacana kritis ialah konteks yang mengitarinya. Ketiga, memiliki historisitas (sejarah) dimana teks tersebut diciptakan. Keempat, wacana yang muncul memiliki keterpengaruhannya atas kekuasaan yang memerintah saat itu. Kelima, ideologi yang dianut oleh subjek yang mengutarakan wacana atau ideologi yang berkembang saat wacana dimunculkan juga mempengaruhi isi dari wacana yang muncul. Namun hal yang terpenting dalam analisis wacana kritis ialah pendekatannya yang memiliki sifat holistik dan kontekstual.

Sebab kualitas suatu analisis wacana kritis dilihat dari segi kemampuannya menempatkan teks dalam konteksnya yang utuh, holistik, serta melalui pertautan antara analisis pada jenjang teks dan analisis terhadap konteks pada jenjang berikutnya (Aris, 2014: 7). Dalam perkembangannya, analisis wacana kritis dijadikan metode pendekatan dalam suatu penelitian yang dikembangkan oleh banyak ilmuwan. Diantaranya ialah Norman Fairclough (1988), seorang professor ahli bahasa yang menerapkan analisis wacana kritis pada sosiolinguistik. Sebab menurutnya, bahasa merupakan salah satu dari praktik kekuasaan.

Lalu ada lagi seorang bahasawan berkebangsaan Belanda bernama Van Leeuwen (1986), menurutnya analisis wacana kritis ialah bagaimana suatu peristiwa dan pelaku sosial ditampilkan pada sebuah wacana pemberitaan tersebut. Oleh karenanya, teori analisis wacana kritis dari Leeuwen sering digunakan untuk menganalisa bahasa yang terdapat dalam teks-teks berita politik. Kemudian ada Sara Mills (1992), salah satu seorang filsuf wanita yang ikut mengembangkan teori analisis wacana kritis serta menjadikan feminis sebagai wacana utama yang dititikberatkan (Sarah, 2019: 28-29).

Selain ketiga ilmuwan diatas, terdapat ilmuwan lain bernama Teun Adrianus Van Dijk (1943) yang juga ikut mengembangkan teori analisis wacana kritis. Berbeda dengan yang lainnya, Teun A. Van Dijk menekankan tiga dimensi untuk menganalisa suatu wacana, yakni dimensi teks, kognisi sosial dan konteks. Pada analisis teks (kebahasaan), yang menjadi titik tekan analisisnya ialah bagaimana struktur teks dari aspek kebahasaannya didalam

menyampaikan sebuah ideologi atau gagasan. Dalam buku *Critical Discourse Analysis* (Van Dijk, 2015: 468), analisis teks itu terdapat tiga struktur yang saling berkaitan, yakni struktur makro, superstruktur dan struktur mikro.

Struktur makro disini merupakan penganalisaan terhadap makna global atau umum dari suatu teks yang dapat dipahami dengan melihat topik dari suatu teks. Tema yang terdapat dalam suatu wacana tidak hanya berdasarkan isi saja, melainkan juga berdasarkan sisi tertentu dari suatu peristiwa. Superstruktur ialah kerangka suatu teks tentang bagaimana struktur dan elemen wacana itu disusun secara utuh dalam suatu teks. Kemudian struktur mikro ialah proses penganalisaan makna wacana dengan mengamati kata, kalimat, preposisi, anak kalimat, parafrase yang dipakai dan sebagainya (Van Dijk, 2008: 154-200).

Adapun ketiga struktur dalam analisis linguistik tersebut (Fajri, 2021: 18), dapat dicermati pada tabel berikut :

Tabel 1. Elemen Analisis Linguistik Wacana Kritis Teun A. Van Dijk

Struktur Makro	Tematik	Topik
Superstruktur	Skematik	Skema
Struktur Mikro	Semantik	Latar, maksud, detail, pra-anggapan, nominalisasi
Struktur Mikro	Sintaksis	Bentuk kalimat, koherensi, kata ganti
Struktur Mikro	Stilistik	Leksikon
Struktur Mikro	Retoris	Grafis, metafora, ekspresi

Selanjutnya dimensi kognisi sosial sangatlah urgen menurut Van Dijk dalam analisa wacana. Hal ini dikarenakan wacana yang dimunculkan oleh individu itu tidaklah terlepas dari konteks yang mengitarinya. Oleh karenanya, meneliti *background* (latar belakang) dari pengarang wacana menjadi hal penting yang harus diperhatikan (Rijal, 2021: 33). Pada tahap ini, hendaklah peneliti menganalisa pengalaman dan pengetahuan individu penulis wacana serta relasinya dengan konteks sosial yang berkembang di masyarakat sehingga mempengaruhi bagaimana individu tersebut memproduksi sebuah teks wacana.

Kemudian pada dimensi konteks sosial, hal yang dianalisa ialah bagaimana kondisi sosial saat teks atau wacana diproduksi. Melalui analisis konteks sosial, maka akan nampak ideologi yang berkembang di masyarakat yang mempengaruhi atau membentuk individu dalam memproduksi teks atau wacana. Menurut Van Dijk (2016: 64), dalam menganalisa konteks sosial itu terdapat dua hal penting yang perlu diperhatikan, yakni kekuatan (*power*) dan akses (*access*). Kekuasaan dipahami sebagai sikap menguasai atau mengontrol satu kelompok terhadap kelompok yang lain.

Contohnya ialah penguasaan terhadap materi, status dan ilmu pengetahuan. Selanjutnya akses merupakan kesempatan yang lebih besar yang dimiliki oleh kelompok yang berkuasa dalam mengakses media dan mempengaruhi masyarakat. Oleh karenanya, ideologi yang dipegang oleh individu yang memproduksi wacana atau teks itu merupakan hasil kompromi dengan ideologi yang berkembang di masyarakat saat wacana atau teks tersebut diproduksi. Sehingga dalam konteks perbedaan penafsiran antara al-Maḥallī dan as-Suyūṭī

itu tidaklah terlepas dari ideologi yang dianut oleh keduanya dengan ideologi yang berkembang di masyarakat saat itu.

F. Metode Penelitian

Supaya suatu penelitian itu bisa lebih terarah dan sistematis, maka penulis harus mengetahui bagaimana metode penelitian yang jelas untuk memaparkan, mengkaji, memahami serta menganalisis data yang telah ada. Oleh karenanya, terdapat empat kata kunci yang harus diperhatikan dalam hal ini, yakni jenis penelitian, sumber data penelitian, metode pengumpulan data dan metode analisis data (Sugiyono, 2017).

1. Jenis Penelitian

Dalam penelitian ini, penulis akan menggunakan pendekatan kualitatif. Pendekatan kualitatif bisa dipahami sebagai pendekatan yang hasil datanya bersifat deskriptif berupa bahasa tertulis maupun lisan dari orang dan pelaku yang dapat diamati. Selain itu, penulis juga menggunakan jenis penelitian *library search* (studi pustaka). Penelitian kepustakaan (*library search*) dapat didefinisikan sebagai suatu jenis penelitian yang menjadikan literatur atau referensi yang ada sebagai bahan pustaka dalam penelitian.

2. Sumber Data

a. Sumber Data Primer

Sumber data primer adalah sumber data utama yang bisa memberikan informasi kepada penulis tentang data-data pokok yang dibutuhkan dan digunakan dalam penelitian ini. Data primer yang digunakan dalam penelitian ini ialah *Tafsīr Jalālaīn* itu sendiri yang terfokuskan pada lima

term yang ditafsirkan secara berbeda dalam *Tafsīr Jalālaīn*, yakni term *ar-rūḥ* dalam Q.S al-Ḥijr ayat 29 dan Q.S Ṣad ayat 72, term *aṣ-ṣābiīn* dalam Q.S al-Ḥajj ayat 17 dan Q.S al-Baqarah ayat 62, term *naḥsin wāḥidah* dalam Q.S an-Nisā' ayat 1 dan Q.S az-Zumar ayat 6, term *uffīn* dalam Q.S al-Isrā' ayat 23 dan Q.S al-Aḥqāf ayat 17, serta term *al-muflīḥūn* dalam Q.S al-Baqarah ayat 5 dan Q.S Luqmān ayat 5.

b. Sumber Data Sekunder

Sumber data sekunder adalah sumber data tambahan dan pelengkap dari data primer. Data-data sekunder dalam penelitian ini akan diambilkan dari *syurūḥ* (kitab-kitab *syarḥ* atau penjelas) terhadap *Tafsīr Jalālaīn*, antara lain *Hāsyiyah aṣ-Ṣāwī*, *Hāsyiyah al Futūḥāt al-Ilāhiyyah*. Juga akan mengambil dari kitab-kitab tafsir lain yang relevan dengan penelitian ini, kitab-kitab yang memuat *tarjamah* (biografi) dari pengarang tafsir ini serta buku-buku maupun artikel-artikel yang memiliki relevansi terhadap *Tafsīr Jalālaīn*.

3. Teknik Pengumpulan Data

Dalam penelitian ini, penulis akan mengumpulkan data dengan cara *searching* referensi-referensi yang digunakan sebagai sumber data dalam penelitian ini, baik yang primer maupun sekunder, bisa dalam bentuk kitab, buku, jurnal maupun artikel ilmiah lainnya. Lalu penulis akan menggunakan teknik baca dan catat, yakni membaca referensi-referensi yang telah terkumpulkan tersebut, kemudian mencatat bagian-bagian yang disitu memiliki relevansi dengan penelitian ini.

Selain itu, penulis juga akan menggunakan bentuk verbal simbolik, yakni dengan mencari dan mengumpulkan naskah-naskah yang disitu terhitung sebagai *syarḥ* daripada *Tafsīr Jalālaīn* yang masih minim dikaji oleh para pengkaji *Tafsīr Jalālaīn*. Dimana dalam hal ini, penulis bisa mengumpulkannya dengan menggunakan alat rekam, seperti halnya manuskrip-manuskrip *syarḥ* dari *Tafsīr Jalālaīn* yang sudah dilakukan digitalisasi dalam bentuk pdf serta sudah dilakukan *taḥqīq* (penelitian) dan *ta'liq* (memberikan catatan atau komentar).

4. Teknik Analisis Data

Setelah data-data terkait penelitian terkumpulkan, peneliti akan memproses data secara deksriptif-analitis. Metode deksriptif ini dilakukan dengan cara memaparkan data-data yang sudah terkumpulkan, meliputi sekelumit biografi pengarang *Tafsīr Jalālaīn* serta data berupa lima term yang terdapat perbedaan penafsiran dalam *Tafsīr Jalālaīn*. Setelah itu, aktifitas selanjutnya adalah menganalisa data-data tersebut dengan menggunakan metode analisis wacana kritis Teun A. Van Dijk. Metode ini dilakukan dengan melihat data dari sisi eksplisitnya (aspek linguistiknya) dan juga dari aspek implisitnya (konteks yang meliputi munculnya teks tersebut).

G. Sistematika Penulisan

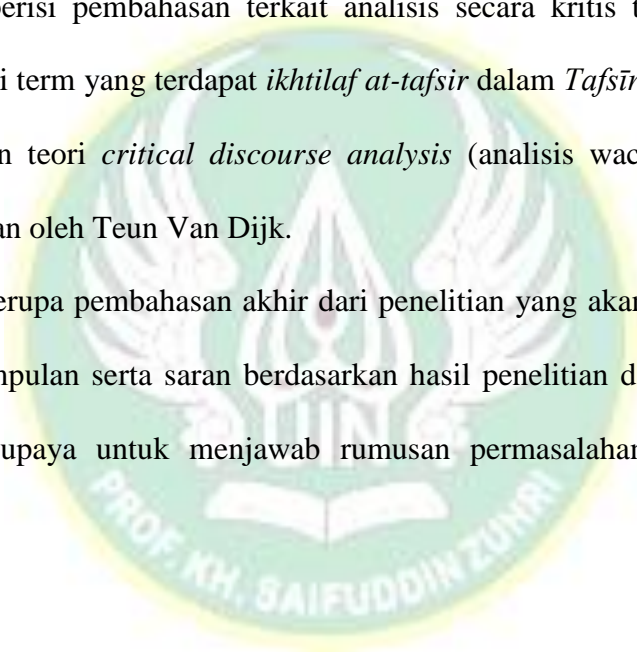
Bab I yang di dalamnya memuat pendahuluan, yaitu mencakup latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, telaah pustaka, kerangka teori, metode penelitian, dan sistematika penulisan.

Bab II berisi telaah secara umum terkait *Tafsīr Jalālaīn* yang meliputi

biografi singkat dari Imam Jalāluddīn al-Maḥallī dan Imam Jalāluddīn as-Suyūṭī, latar belakang dan sosio-historis lahirnya tafsir, *manhaj* (sumber penafsiran), *ṭarīqah* (metode penafsiran), *lawn* (corak penafsiran), *ittijāh* (orientasi madzhab penafsiran), serta sistematika penulisan tafsir. Dan juga menjawab rumusan masalah pertama dengan menyebutkan apa saja term dan menjelaskan bagaimana penafsiran ayat-ayat dari term tersebut yang terdapat *ikhtilāf at-tafsīr* dalam *Tafsīr Jalālāīn*.

Bab III berisi pembahasan terkait analisis secara kritis terhadap wacana ayat-ayat dari term yang terdapat *ikhtilāf at-tafsīr* dalam *Tafsīr Jalālāīn* dengan menggunakan teori *critical discourse analysis* (analisis wacana kritis) yang dikembangkan oleh Teun Van Dijk.

Bab IV berupa pembahasan akhir dari penelitian yang akan dikemas dalam bentuk kesimpulan serta saran berdasarkan hasil penelitian dari bab I sampai III sebagai upaya untuk menjawab rumusan permasalahan penelitian ini.



BAB II

IKHTILĀF AT-TAFSĪR DALAM TAFSĪR JALĀLAĪN

A. Sekilas Tentang *Tafsīr Jalālaīn*

1. Biografi Pengarang *Tafsīr Jalālaīn*

a. Jalāluddīn al-Maḥallī

Beliau memiliki nama lengkap Jalāluddīn Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ibrāhīm al-Maḥallī asy-Syāfi'ī. *Jalāluddīn* merupakan *laqab* (nama julukan) beliau dikarenakan keagungannya dalam bidang agama serta kemahirannya, kecakapannya, kepandaiannya dalam segala disiplin keilmuan, seperti fikih, tafsir, teologi, *uṣul fiqh*, *naḥwu*, logika, dan lain sebagainya. Lalu al-Maḥallī sendiri merupakan nisbat kepada tempat kelahirannya, yakni al-Maḥallah al-Kubra, suatu kota yang berada di sebelah barat Kairo dan tidak jauh dari Sungai Nil (Sulaimān, 2018: 10).

Kemudian asy-Syāfi'ī sendiri merupakan nisbat afiliasi madzhab fikih yang diikuti oleh beliau, yakni madzhab syafi'i yang didirikan oleh Abu Abdullāh Muhammad bin Idrīs asy-Syāfi'ī. Beliau lahir pada tahun 791 H atau bertepatan pada tahun 1389 M dan wafat pada pagi hari Sabtu di awal tahun 864 H atau sekitar tahun 1462 M (Al-Maḥallī, 2013: 50). Beliau dimakamkan berdekatan dengan makam ayahnya, yang mana sebelumnya beliau telah disholati terlebih dahulu di mushalla sekitar area *bāb an-naṣr*, salah satu dari tiga gerbang yang terkenal dan tersisa di tembok tua kota Kairo, Mesir, yang mana kedua gerbang lainnya ialah *bāb al-futūḥ* yang terletak di sebelah utara jalan *al-mu'izz* dan *bāb zuwayla* yang terletak di

sebelah selatan.

Semasa hidupnya beliau terkenal sebagai sosok yang sangat alim, sehingga tak khayal beliau memiliki *laqab* yang banyak sekali, diantaranya *al-imām*, *al-'allāmah*, *al-muhaqqiq* dan *jalāluddīn*. Kecerdasan beliau juga pernah mendapatkan pujian dari Imam Sakhāwī dalam kitabnya *aḍ-Ḍau al-Lāmi'* (As-Sakhāwī, 1992: 40), bahwa beliau adalah sosok imam yang sangat pandai, memiliki kemampuan berpikir jernih serta kecerdasannya di atas rata-rata kebanyakan orang. Bahkan ulama yang semasa dengan beliau juga memujinya dengan ungkapan “*inna dzahnahu yutsqibu al-māssa*” (kecerdasannya mampu melubangi berlian).

Di balik kealiman seseorang pasti ada guru dibelakangnya yang mencetak kealimannya. Termasuk al-Maḥallī sendiri, tercatat terdapat beberapa guru yang pernah mengajar dan mendidik beliau, diantaranya ialah Imam Syamsuddīn Abū Abdullāh al-Ghirāqī dan Imam al-Faqīh Burhānuddīn al-Anbāsī, keduanya ialah salah satu dari guru beliau dalam bidang fikih. Dalam bidang ilmu hadits, beliau berguru pada Imam al-Muhaddits Waliyuddīn Abū Zar'ah, sedangkan dalam bidang hadits berguru pada Imam Jalāl al-Bulqīnī. Lalu dalam bidang *naḥwu* berguru pada Syaikh Muhammad bin Syihābuddīn asy-Syatnūfī (Rifqatul, 2022: 113).

Sedangkan dalam bidang *manṭiq*, *jadal*, *bayān*, *ma'ānī*, *aruḍ* serta *uṣul fiqh* berguru pada Imam Badruddīn Maḥmūd. Dalam bidang *farāiḍ* dan *ḥisāb* berguru pada Imam Nāṣiruddīn Abū Abdullāh. Lalu dalam bidang

tafsir dan *uṣuluddīn* berguru pada Imam Syamsuddīn Abū Abdullāh Muhammad bin Ahmad al-Buṣṭāmī al-Mālikī, serta saat masih kecil beliau juga belajar membaca al-Qur'an kepada Syaikh Nāṣiruddīn Muhammad bin Muhammad bin Maḥmūd al-'Ajmī. Selain dikenal karena kealimannya, beliau juga terkenal sebagai sosok yang sangat mengabdikan kepada agama, khususnya dalam dunia pendidikan.

Hal tersebut nampak dari beberapa kariernya sebagai pengajar ilmu agama serta karya tulisnya dalam beragam disiplin keilmuan. Kontribusi beliau dalam dunia *ta'lim al-'ilmi* dapat dilihat sewaktu beliau menjadi pengajar fikih di Madrasah al-Burqūqiyyah menggantikan Imam Syihāb al-Kaurānī. Beliau juga mengajar di Madrasah al-Muayyidah setelah wafatnya Imam Ibnu Hajar al-'Asqalānī, salah satu guru beliau juga dalam bidang hadits dan sejarah, yang mana semenjak itu nama beliau menjadi masyhur dan didatangi oleh banyak orang guna dimintai fatwa dan juga keberkahannya (Adz-Dzahabi, tt: 237).

Selanjutnya dalam dunia *kitābah al-'ilmi wa ta'līf al-kutub*, beliau juga banyak menghasilkan karya tulis. Diantaranya ialah *kanzu ar-rāghibīn fī syarḥ minhāj aṭ-ṭālibīn* dan *is'āfu al-qāṣid liḥamī asy-syihāb az-zāhid* dalam bidang fikih *syāfi'iyyah*, *al-badru aṭ-ṭāli' fī ḥalli jam'i al-jawāmi'* *syarḥ al-waraqāt* dalam bidang *uṣūl fiqh*, *kanzu adz-dzakhāir fī syarḥ at-tāiyyah*, *syarḥ maqṣūrah ibnu ḥāzim*, *kitābun fī al-jihād*, *al-anwār al-maḍiyyah fī madḥi khairi al-bariyyah* yang menjadi *syarḥ* dari kitab *al-burdah* karangan al-Būṣīrī (Al-Maḥallī, 2013: 48-49).

Beliau juga pernah mengarang beberapa kitab yang belum sempat disempurnakan, diantaranya ialah *tafsīr jalālān* ini, yang mana kemudian disempurnakan oleh muridnya, yakni Imam Jalāluddīn as-Suyūṭī. Selanjutnya ada kitab *syarḥ asy-syamsiyyah* dalam bidang ilmu *manṭiq*, kitab *syarḥ al-i'rāb 'an qawāid al-i'rāb* dalam bidang *naḥwu*, *hāsiyyah 'ala jawāhir al-baḥraīn* dan *syarḥ tashīlu al-fawāid*. Dedikasi al-Maḥallī dalam dunia pendidikan tidak hanya nampak melalui karya tulisnya saja, namun juga nampak melalui murid-murid yang telah dididik olehnya sehingga menjadi sosok ulama yang memberi kontribusi besar dalam dunia pendidikan islam (Al-Maḥallī, 2013: 44-46).

Diantara murid-muridnya yang terkenal ialah Syaikh Kamāluddīn Abū Faḍl aṭ-Ṭarabīlisī, Syaikh Sirājuddīn 'Umar an-Nawāwī, cucu dari Muḥaddits Ibnu Ḥajar al-'Asqalānī, yakni Syaikh Jamāluddīn Yūsuf asy-Syāfi'ī, Syaikh Syamsuddīn Muhammad as-Sakhāwī, salah satu sosok sejarawan terkenal pada masanya, hal itu bisa dilihat dari karyanya yang berjudul *aḍ-ḍau al-lāmi' li ahli qarni at-tāsi'*, serta ada Syaikh Jalāluddīn Abdurrahman as-Suyūṭī, sosok murid al-Maḥallī yang menjadi *mukammil* (penyempurna) dari tafsir al-Maḥallī, yang mana hasil tafsir kolaborasi keduanya lebih terkenal dengan sebutan *Tafsīr Jalālān*.

Kendati beliau terkenal sebagai sosok ulama yang terkenal akan keluasan ilmunya, ketebalan karyanya, serta kualitas dan kuantitas murid-muridnya, beliau tetap menjadi ulama dengan kepribadian yang *tawaḍu'* dan *wara'* (As-Sakhāwī, 1992: 40). Bentuk ke-*tawaḍu'*-an dan ke-*wara'*-

an beliau nampak dari kesehariannya yang sangat sederhana, bahkan untuk mencukupi kebutuhan sehari-hari beliau mencari nafkah dari jalur perdagangan, yakni dengan cara berdagang kain. Lalu bentuk ke-*wara*'-an beliau bisa dilihat dari penolakannya tatkala ditawari jabatan sebagai hakim istana pemerintahan saat itu. Penolakan tersebut diikuti dengan perkataan beliau kepada murid-muridnya, yakni “aku tak sanggup untuk menahan pedihnya api neraka”.

b. Jalāluddīn as-Suyūṭī

Imam Jalāluddīn as-Suyūṭī dilahirkan di Mesir setelah maghrib malam Ahad pada awal Rajab 849 H atau bertepatan pada tanggal 3 Oktober 1445 M. Dalam suatu riwayat, beliau lahir saat ibunya sedang mengambilkan kebutuhan kitab di perpustakaan pribadi milik ayahnya, sehingga as-Suyūṭī kecil sudah dijuluki dengan “*ibnu al-kutub*” (anak yang lahir diantara tumpukan kitab-kitab) (Abdul Qādir, 2001: 54). Ayah beliau bernama Abu Bakar, sedangkan ibunya merupakan perempuan yang berdarah Turki. Adapun nama dan nasab as-Suyūṭī secara lengkap ialah al-Imām al-Ḥāfiẓ Abū Faḍl Jalāluddīn Abdurrahmān bin Kamāluddīn Abu Bakar al-Khuḍairī as-Suyūṭī asy-Syāfi’ī.

Julukan *Jalāluddīn* merupakan julukan yang diberikan oleh ayahnya. Adapun *kunyah* berupa Abu Faḍl, maka as-Suyūṭī dapati dari gurunya sekaligus sahabat karib ayahnya, yakni Syaikh Qāḍī al-Quḍāt ‘Izzuddin Aḥmad bin Ibrāhīm al-Kannānī al-Ḥanbālī. Nisbat al-Khuḍairī disandarkan pada suatu tempat yang berada di kota Baghdad, yakni tempat yang

menjadi salah satu asal dari beberapa leluhurnya. Namun ada yang berpendapat bahwa nisbat itu disandarkan pada masjid atau madrasah bernama al-Khudairiyah di kota Asyut yang dibangun oleh salah satu leluhurnya (Aṭ-Ṭibā', 1996: 31-35).

Lalu nisbat as-Suyūṭī yang mana beliau masyhur dengan nama ini merupakan penisbatan yang didasarkan pada suatu kota di bagian atas Mesir. Kota ini merupakan tempat dimana ayahnya dan kebanyakan leluhurnya dilahirkan. Sedangkan asy-Syāfi'ī merupakan nisbat afiliasi madzhab fikih beliau kepada Imam Muhammad bin Idrīs asy-Syāfi'ī. Karir intelektual as-Suyūṭī dimulai dari pengembaraan intelektualnya dari satu guru ke guru yang lain, tercatat ada sekitar 600 guru yang as-Suyūṭī pernah belajar kepada mereka (As-Suyūṭī, 1995: 45). Latar belakang guru-guru beliau itu sangatlah bermacam-macam.

Dari latar belakang keilmuan, guru-guru beliau tidak hanya berafiliasikan *syāfi'iyyah* saja, namun juga ada yang *aḥnāf* (madzhab Imam Ḥanafī), *mālikiyyah* (madzhab Imam Maliki) dan *ḥanābilah* (madzhab Imam Ḥanbali) (Aṭ-Ṭibā', 1996: 68-69). Asal tempatnya-pun beragam, ada yang berasal dari Makkah (*al-makki*), Madinah (*al-madani*), Damaskus (*ad-Dimasyqi*), halbi (*al-ḥalbi*), dan lainnya. Guru-guru beliau juga tidak hanya berasal dari kalangan laki-laki, namun dari kalangan perempuan beliau juga memiliki guru. Bahkan dikatakan seperlima dari jumlah guru beliau itu adalah perempuan.

Secara garis besar, rihlah ilmiah yang dilakukan as-Suyūṭī itu terbagi menjadi dua, yaitu *riḥlah ḥijāziyyah* dan *riḥlah miṣriyyah*. *Riḥlah ḥijāziyyah* dilakukan saat beliau melakukan ibadah haji tahun 869 H, yang mana as-Suyūṭī tidak hanya beribadah haji saja, namun juga menimba samudera keilmuan dari beberapa *masyāyikh* yang ada disana. Diantaranya ialah hakim madzhab *mālikī* Muḥyiddīn Abdul Qadīr bin Abul Qāsim bin an-Naḥwī Aḥmad bin Muhammad al-Anṣārī as-Sa'dī. Kemudian *riḥlah ḥijāziyyah* ini diabadikan oleh as-Suyūṭī dalam karyanya yang berjudul "*an-Naḥlah az-Zakiyyah fi ar-Riḥlah al-Makiyyah*" (As-Suyūṭī, tt: 79-80).

Selanjutnya *riḥlah miṣriyyah* ialah rihlah yang dilakukan oleh as-Suyūṭī saat belum melakukan ibadah haji dan saat kembali ke negara Mesir tahun 870 H pasca ibadah haji. Beliau melakukan perjalanan ilmiah ke beberapa kota di Mesir, seperti Iskandariyyah dan Dimyath, sehingga oleh beliau sendiri diabadikan dalam suatu karya berjudul "*al-Iḡtibāt fi ar-riḥlah ila al-iskandariyyah wa dimyaṭ*" (As-Suyūṭī, tt: 83). Selain mengabadikan kedua rihlah ilmiah tersebut dalam suatu karya, as-Suyūṭī juga menulis ensiklopedia (*al-mu'jam*) yang merekam sebagian dari guru-gurunya, dimana ensiklopedia tersebut diberi judul "*al-munjam fi al-mu'jam*".

Dari sekian banyaknya guru beliau, setidaknya terdapat beberapa guru yang sangat mempengaruhi background keilmuannya, diantaranya ialah Syaikh al-Kāfiyājī, Syaikh asy-Syūmunnī, Syaikh asy-Syarāmasahī, Syaikh al-Bulqīnī, Syaikh al-Munāwī, Syaikh Jalāluddīn al-Maḥallī (Aṭ-Ṭibā', 1996: 47). Rasa cinta dan haus akan ilmu inilah yang menjadikan

as-Suyūṭī bisa berguru dengan banyak *masyāyikh*. Di samping itu, kecintaan beliau terhadap ilmu tidak hanya nampak saat menimbanya dari guru-gurunya, namun nampak pula dalam karya tulisnya yang jumlahnya juga sangat banyak, bahkan dikatakan berkisar 600 kitab yang pernah beliau tulis.

Dalam bidang tafsir dan ‘*ulūmul qur’ān*, as-Suyūṭī menghasilkan karya diantaranya *Tafsīr Jalālaīn*, *Lubāb an-Nuqūl fi Asbāb an-Nuzūl*, *al-Itqān fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, *Durr al-Mantsūr fi at-Tafsīr bi al-Ma’tsūr*. Lalu bidang hadits dan ‘*ulūmul hadīts*’ diantara karya yang dihasilkannya ialah *al-Jāmi’ aṣ-Ṣāghīr fi Ahādītsi al-Basyīr wa an-Nadzīr*, *Asbāb al-Wurūd fi al-Ḥadīts*, *ad-Dibāj ‘ala Taṣḥīhi Muslim bin Ḥajjāj*, *Syarḥ Sunan Ibnu Majjah*. Dalam bidang fikih dan *uṣūl fiqh*, beliau menghasilkan karya diantaranya *al-Asybāh wa an-Nazāir*, *al-Ḥāwī li al-Fatāwa* (Firmansyah, 2022: 48-50).

Beliau juga menghasilkan karya dalam bidang *ṭabaqāt* dan *tārīkh*, diantaranya *Ṭabaqāt al-Mufasssirīn*, *Ṭabaqāt al-Uṣūliyyīn*, *Ṭabaqāt al-Fuqahā’ asy-Syāfi’iyyah*, *Husnu al-Muḥāḍarah fi Akhbāri Miṣra wa al-Qahirah*. Dalam bidang ilmu ‘*arabiyyah*’ seperti *naḥwu* dan *ṣaraf*, diantara karya yang dihasilkannya ialah *Jam’u al-Jawāmi*, *Alfiyyah as-Suyūṭī fi an-Naḥwi*, *Tuḥfah al-Gharīb fi Mughni al-Labīb*. Kemudian dalam bidang tasawwuf dan tauhid, diantara karya yang ditulis ialah *Bahjah an-Nadzīr wa Nuzḥah an-Nadzīr*, *al-Ayāt al-Kubrā fi Syarḥi Qiṣṣati al-Isrā’*.

Selain menghasilkan karya berupa tulisan, beliau juga menghasilkan karya berupa murid-muridnya yang kelak meneruskan kealimannya dalam ilmu agama. Diantara murid beliau yang menonjol ialah Muhammad bin Ali ad-Dāwūdī penulis *Ṭabaqāt al-Mufasssirīn*, Zainuddīn Umar bin Aḥmad penulis *al-Kawākib an-Nīrāt fī al-Arbaʿīn al-Buldāniyyat*, Muhammad bin Aḥmad bin Ilyās penulis *Badāʾi az-Zuhūr*, Muhammad bin Yūsuf al-Miṣrī, Ibnu Ṭulun bin Aḥmad, serta Abdul Wahāb asy-Syaʿrānī (Rohmi, 2019: 48-49). As-Suyūṭī tidak hanya terkenal menjadi sosok ulama yang mewarisi keilmuan para nabi saja, namun juga mewarisi akhlak-akhlak luhur para nabi.

Keluhuran akhlak yang dimiliki oleh beliau itu telah dibiasakannya semenjak umur tujuh tahun, sehingga tak khayal hal tersebut menjadi akhlak terpuji yang menempel dalam diri beliau sampai waktu senjanya. Diantara keluhuran akhlak beliau ialah mencintai kebaikan dan segala hal yang ada kaitannya dengan kebaikan berupa amal perbuatan, serta tak menyukai keburukan dan segala hal yang ada kaitannya dengan keburukan. Beliau juga memiliki *ḥusnu al i'tiqād* (kebaikan keyakinan) kepada siapapun, sehingga beliau selalu mengedepankan *ḥusnuẓan* terhadap semua manusia, walau manusia tersebut berbuat buruk kepadanya (Aṭ-Ṭibā', 1996: 77).

Beliau juga seorang figur yang hati-hati dalam segala hal, bahkan beliau sampai melakukan *tafakkur* dalam tempo waktu yang lama bilamana dalam hatinya masih kurang cocok dengan hal yang akan dilakukannya,

sampai hatinya benar-benar dibuka oleh Allah SWT untuk melakukannya. Sifat *zuhud* terhadap dunia juga tertancap dalam diri as-Suyūṭī. Hal ini nampak dari sikap beliau yang tidak melirik sama sekali dengan pemberian para sultan, walau para sultan tersebut sering menawarkan harta dan jabatan kepada beliau (Aṭ-Ṭibā', 1996: 78).

Ketika beliau memiliki hajat berupa nafkah keluarga, beliau hanya menjual hasil tulisan karya (kitab) beliau. Kemudian hasil penjualan kitab tersebut itu digunakan untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari beliau dan keluarganya. Imam as-Suyūṭī sendiri wafat di rumahnya, yakni Rauḍah al-Miqyās pada waktu sahur hari Jum'at 19 Jumadil Awwal tahun 911 H atau bertepatan dengan 1505 M (Adz-Dzahabī, tt: 180).

2. Latar Belakang Penulisan *Tafsīr Jalālān*

Menjadi suatu keniscayaan bahwasanya teks itu tidaklah muncul dalam ruang yang hampa akan konteks. Demikian pula dalam dunia tafsir, teks-teks penafsiran dari seorang *mufassir* tidaklah bisa terlepas dari konteks yang mengitarinya. Hal inilah yang menjadikan hasil dari pemahaman dan penafsiran terhadap teks al-Qur'an itu akan mengalami *diversity* (keragaman) pada setiap masanya, meskipun teks al-Qur'an sendiri bersifat tunggal. Bahkan tidak hanya beragam, bisa jadi akan nampak kontradiksi antara satu penafsiran dengan penafsiran lainnya.

Secara teoritik (Mustaqim, 2016: 14-18), setidaknya terdapat dua faktor yang menyebabkan munculnya produk tafsir yang beragam, yakni faktor internal (*'awāmil ad-dākhiliyyah*) dan faktor eksternal (*'awāmil al-*

khārijīyyah). Faktor internal sendiri terbagi menjadi dua, yakni kondisi objektif al-Qur'an yang memungkinkan dibaca secara beragam (*tanawwu' al-qirā'ah*). Hal ini mengingat bahwa al-Qur'an sendiri diturunkan dengan *sab'atu aḥruf* (tujuh huruf), sehingga faktor ini berimplikasi pada kemungkinan beragamnya penafsiran pada aspek morfologi (*ṣaraf*) dan sintaksis (*naḥwu*).

Kedua, kondisi objektif al-Qur'an yang mana setiap katanya bisa dimaknai secara beragam (*tanawwu' al-ma'nā*). Karena dalam al-Qur'an terkadang ada satu kata yang mempunyai makna banyak (*musytarak*), seperti kata *al-qur'u* yang dapat bermakna suci dan dapat pula bermakna haid. Selain itu, juga terdapat kata-kata yang bisa dimaknai secara hakiki ataupun majaz. Contohnya kata *a'mā* yang dapat berarti buta secara fisik (*haqīqī*), tapi bisa juga berarti buta mata hatinya (*majāzī*). Kemudian faktor eksternal sendiri ialah faktor-faktor yang berada di luar teks al-Qur'an itu sendiri, yakni situasi dan kondisi yang melingkupi *mufassir* saat menuliskan tafsirnya.

Faktor eksternal ini bisa meliputi kondisi sosio-kultural, konteks politik, pra-anggapan, paradigma, sumber dan metodologi yang dipakai dalam menafsirkan al-Qur'an, bahkan bisa juga latar belakang ilmu yang ditekuni. Kemunculan *Tafsīr Jalālaīn* tidaklah bisa dilepaskan dari kedua faktor tersebut. Apalagi tafsir ini ditulis oleh dua *mufassir* yang berbeda, yang mana awal mulanya tafsir ini ditulis oleh Imam Jalāluddīn al Maḥallī, mulai dari awal surat al-Kahf sampai akhir surat an-Nās. Namun beliau wafat terlebih dulu ketika beliau selesai menafsirkan al-Fātiḥah dan hendak

menyempurnakan tafsirnya mulai dari al-Baqarah.

Lalu pasca enam tahun wafatnya al-Maḥallī, muridnya yang bernama Imam Jalāluddīn as-Suyūṭī menyempurnakan penafsiran dari gurunya mulai dari al-Fātiḥah sampai dengan akhir surat al-Isrā' sesuai dengan model dan metode penafsiran gurunya (Sulaimān, 2018: 10). Oleh karenanya, kendati keduanya tidak menyebutkan secara spesifik nama tafsir yang ditulisnya ini, namun hasil tafsir dari kolaborasi antara murid dan guru ini lebih dikenal dengan nama *Tafsīr Jalālaīn* (dua *jalāl*), yang mana penamaan tersebut dinisbatkan pada kedua *laqab* (julukan) dari al-Maḥallī dan as-Suyūṭī, yakni *jalāluddīn*.

Adapun as-Suyūṭī sendiri mengungkapkan bahwa beliau menyelesaikan *takmilah at-tafsīr*-nya ini dalam kurun waktu *miqdār al-mī'ādi al-kalīm*, yakni 40 hari, bahkan bisa jadi kurang dari 40 hari. Sebab beliau menuliskan tafsirnya mulai dari awal Ramadhan tahun 870 H, dan selesai pada tanggal 10 Syawal di tahun yang sama (Sulaimān, 2018: 10). Dan tafsir ini sendiri bisa diasumsikan merupakan karya tafsir pertama beliau. Sebab melihat biografi as-Suyūṭī, beliau sendiri setidaknya pernah menulis tiga tafsir, yakni *takmilah Tafsīr Jalālaīn* ini sendiri, lalu *Tarjumān al-Qur'ān* dan *Durru al-Mantsūr fi Tafsīr bi al-Ma'tsūr* (Adz-Dzahabī, tt: 180).

Asumsi ini juga didasarkan pada informasi dari *khātimah* (kata penutup) as-Suyūṭī setelah selesai menuliskan *takmilah* atas tafsir al-Maḥallī, yang mana usia beliau kala itu masih terhitung muda, yakni 22 tahun, bahkan bisa jadi kurang dari 22 tahun dengan selisih beberapa bulan saja (Sulaimān, 2018:

10). Berbeda dengan as-Suyūṭī, al-Maḥallī sendiri tidak menuliskan penjelasan terkait kapan beliau memulai dan mengakhiri penafsiran beliau, sehingga pembaca dan penganalisa tafsir ini tidak bisa memastikan rentang waktu yang digunakan oleh al-Maḥallī dalam menuliskan tafsirnya.

Adapun alasan dibalik penulisan tafsir ini, maka penulis menemukan dua alasan teoritik (internal dan eksternal) dibalik penulisannya. Alasan internal dari penulisan tafsir ini sebenarnya tidak jauh dari dua hal yang telah disebutkan diatas, yakni faktor objektivitas al-Qur'an untuk dibaca secara beragam dan objektivitas al-Qur'an untuk dimaknai secara beragam setiap katanya. Hal ini nampak dari metode *ijmālī* yang dipakai oleh kedua imam, yang mana diantara titik berat penyajian tafsir secara global dari keduanya ini ialah menampilkan aspek keragaman baca (*qirā'ah*) dan aspek keragaman makna kata dalam al-Qur'an.

Sebagai contohnya ialah bisa dilihat dari beberapa penafsiran yang terdapat dalam tafsir ini. Diantaranya ialah kata *wailun* yang terdapat dalam ayat pertama Q.S al-Humazah, dimana kata ini memiliki dua makna, yakni bisa bermakna kalimat azab (siksaan) atau bisa juga bermakna suatu jurang yang berada di neraka jahannam. Lalu ada lagi term *wa al- 'aṣr* dalam Q.S al- 'Aṣr ayat pertama, dalam *Tafsīr Jalālaīn* term ini dimaknai dengan tiga makna, yakni masa, waktu setelah tergelincirnya matahari sampai terbenamnya, serta shalat ashar (Al-Maḥallī, 1991: 446).

Adapun ragam cara baca yang juga mempengaruhi pemahaman kata dalam al-Qur'an itu bisa dilihat dalam penafsiran Q.S al-Baqarah ayat 222 dan 259.

Dalam *Tafsīr Jalālaīn*, term *ḥatta yaṭhurn* yang terdapat dalam ayat 222 surat al-Baqarah itu bisa dibaca dengan dua *qirā'ah*. Pertama, dengan membaca *sukun* pada *ṭa'*-nya dan *ḍommah* pada *ha'*-nya (*yaṭhurna*). Lalu kedua, dengan membaca *tasydīd ṭa'* dan *ha'*-nya (*yuṭahhirna*). *Qirā'ah* yang pertama berimplikasi pada hukum kebolehan menggauli istri yang sudah berhenti darah haidnya (suci), walau belum mandi besar (As-Suyūṭī. 1996: 31).

Sedangkan *qirā'ah* yang kedua memunculkan implikasi hukum yang sebaliknya, yakni walau darah haid sudah berhenti, seorang istri tidak boleh digauli sampai dia selesai melakukan mandi besar. Selanjutnya ada lagi term *nunsyizuhā* dalam Q.S al-Baqarah ayat 259. Dalam *Tafsīr Jalālaīn*, term ini memiliki dua *qirā'ah*, yakni *qirā'ah* dengan bentuk *fi'il muḍāri'* yang tercetak dari *tsulātsī mujarrad* (*nasyaza*) dan *qirā'ah* dengan bentuk *fi'il muḍāri'* yang tercetak dari *tsulātsī mazīd fīh rubā'ī* (*ansyaza*). *Qirā'ah* pertama memberikan pemaknaan “menghidupkan kembali tulang belulang dari khimar tersebut”.

Sedangkan *qirā'ah* kedua tidak hanya memberikan pemaknaan menghidupkan saja, namun dijelaskan tentang prosesi hidupnya kembali tulang belulang dari khimar yang telah meninggal selama 100 tahun, yakni dengan menggerak-gerakkan tulang belulang tersebut, lalu mengangkatnya dan menyusunnya sehingga membentuk khimar kembali. Kemudian diberilah daging pada tulang belulang yang sudah tersusun tersebut, lalu ditiupkan kepadanya ruh sehingga khimar tersebut bisa hidup kembali (As-Suyūṭī, 1996: 38).

Adapun faktor eksternal yang mempengaruhi penulisan tafsir ini bisa dilihat pada kondisi kultur masyarakat saat itu. Pada masa penulisan tafsir ini telah terjadi peristiwa *zuyūgh al-lahn*, yakni suatu peristiwa dimana terjadi banyak penyimpangan yang berkaitan dengan tata cara mengucapkan bahasa arab dengan baik dan benar sesuai kaidah *nahwu* dan *şaraf* (Firmansyah, 2022: 52-53). Hal ini nampak dari keseharian masyarakat pada saat itu, dimana banyak dari mereka yang lebih memilih menggunakan kalimat sederhana tanpa mengindahkan struktur gramatikal arab yang baik dan benar, sehingga menyebabkan hilangnya citra bahasa arab asli dalam percakapan mereka setiap harinya.

Peristiwa ini disebabkan karena meluasnya hubungan masyarakat arab dengan orang *'ajam* (non arab), seperti Turki dan Persia. Hubungan antar masyarakat yang semakin luas tersebut mengakibatkan banyaknya kosa kata ajam yang masuk ke dalam bahasa arab, serta terpengaruhnya struktur bahasa arab oleh struktur bahasa ajam. Oleh karenanya tak khayal jikalau di era sekarang muncul dua istilah dalam penggunaan bahasa arab, yakni bahasa arab *fushā* (sesuai dengan struktur gramatikal bahasa arab asli) dan *'ami* (tidak sesuai dengan struktur gramatikal arab asli dan sering digunakan untuk percakapan keseharian).

Namun peristiwa tersebut dibarengi dengan kondisi baik dalam sektor pendidikan yang diselenggarakan pemerintahan pada masa kedua imam. Perlu diketahui bahwa kedua imam hidup pada masa kekuasaan Dinasti Mamluk, yakni suatu dinasti yang didirikan dan dipelopori oleh para tawanan budak.

Dinasti ini sendiri muncul menjelang tumbanganya Daulah Abbasiyyah, dimana dinasti ini berkuasa di Mesir selama 267 tahun. Dinasti Mamluk sendiri terpecah menjadi dua (karena disebabkan konflik internal), yakni Mamluk Bahri dan Mamluk Burji (Rifqatul, 2022: 111-112).

Kedua imam pengarang tafsir ini sama-sama hidup di era Mamluk Burji atau yang lebih dikenal dengan Mamālik Jarākisyah. Namun keduanya hidup pada era pemerintahan raja yang berbeda. Al-Maḥallī sendiri hidup di masa Sultan Haji sampai masa Sultan Asyrāf Sayfuddīn Ināl, sedangkan as-Suyūṭī hidup pada masa Sultan Dhahir Sayfuddīn Jaqmaq sampai masa Sultan Asyrāf Qanṣūh. Walaupun kedua imam hidup pada masa dinasti mamluk yang sistem pemerintahannya berupa oligarki, sehingga sering terjadi pergolakan internal berupa perebutan kekuasaan, namun dinasti ini mampu membangun peradaban yang peninggalannya bisa dirasakan sampai sekarang.

Diantara peradaban yang dibangun pada masa itu ialah ilmu pengetahuan dan teknologi serta militer. Kemajuan IPTEK pada masa Dinasti Mamluk disebabkan oleh jatuhnya kota Baghdad sebagai pusat IPTEK dunia, sehingga menjadikan sebagian ilmuwan melarikan diri ke Mesir sebagai kota terdekat dan dianggap aman. Karena di Mesir inilah para ilmuwan tersebut mendapatkan perlindungan, sehingga mereka dapat mengembangkan ilmu pengetahuan. Hal inilah yang menyebabkan berkembang pesatnya ilmu pengetahuan di Mesir saat itu serta banyaknya bermunculan bibit ulama dan ilmuwan seperti al-Maḥallī dan as-Suyūṭī.

Selain faktor kondisi masyarakat dan pemerintahan, faktor keilmuan yang

dimiliki oleh kedua imam juga menyebabkan munculnya *Tafsīr Jalālaīn* ini. Melihat biografi kedua imam diatas, dapat dipahami bahwa kedua imam sama-sama berguru kepada ulama yang ahli dalam ilmu gramatikal bahasa arab, baik *nahwu* maupun *ṣaraf*. Terlebih lagi sosok as-Suyūṭī, dimana dalam kitabnya *at-Taḥadduts bi Ni'matillāh*, beliau mengungkapkan bahwa telah mencapai derajat *tabaḥḥur* (mendalami dan menyelami) tujuh cabang ilmu, yakni tafsir, hadits, fikih, *nahwu*, *ma'āni*, *bayān*, dan *badī'* dengan menggunakan metode arab yang asli, bukan metode *mutaakhirīn* berupa ajam dan ahli filsafat.

Adapun ilmu seperti *uṣūl fiqh*, *jadal*, *taṣrīf*, *farā'id*, *insyā'* dan *tarassul* itu beliau mengakui tidak se-*tabaḥḥur* ketujuh ilmu diatas (Aṭ-Ṭibā', 1996: 73-74). Oleh karenanya, tak khayal jikalau karya beliau dalam bidang gramatikal bahasa arab seperti *nahwu* itu melebihi dari 30 karya, bahkan *maṣādir* (sumber-sumber) yang digunakan untuk menyusun kitab dalam bidang tersebut itu kebanyakan merupakan mashadir yang *nawādir* (sangat jarang sekali ditemukan, sebab masih berbentuk manuskrip).

Tidak hanya itu, beliau juga banyak memberikan ijtihad-ijtihad baru dalam ilmu 'arabiyyah. Oleh sebab itu, tidak ada ulama yang alim dalam bidang 'arabiyyah pasca Ibnu Hisyam sebagaimana 'ālim-nya Imam as-Suyūṭī. Selain itu dalam kitab *Bughyatu al-Wu'āh fi Tarājim al-Lughawiyyīn wa an-Nuḥāh*, as-Suyūṭī menyampaikan bahwa gurunya al-Maḥallī menyusun tafsirnya dengan berpedoman pada karya tafsir *aṣ-Ṣaghīr* dan *al-Kabīr*, yang keduanya ditulis oleh Syaikh Aḥmad bin Yūsuf al-Kawāsyī. Kedua tafsir

tersebut merupakan tafsir yang menyajikan pembahasan *i'rāb* dan macamnya *waqaf* dalam al-Qur'an dengan susunan yang indah dan rapi.

Oleh karenanya, as-Suyūṭī-pun mengikuti gurunya di dalam mengambil sumber untuk menyusun *takmilah* tafsir ini, di samping beliau juga mengambil sumber dari kitab tafsir lain seperti *Tafsīr al-Wajīz* karya al-Wāḥidī, *Tafsīr Asrāru at Ta'wīl wa Anwāru at Tanzīl* karya al-Baiḍāwī dan *Tafsīr al Qur'ān al 'Aẓīm* karya Ibnu Katsīr (Hisyam, 2015: 9). Melihat sumber-sumber tersebut, nampaklah dengan jelas alasan kenapa *Tafsīr Jalālaīn* memiliki penafsiran yang ringkas namun padat, ialah karena berpijak pada *Tafsīr al-Wajīz* yang metode penafsirannya juga *ijmālī* (global).

Selain itu, fokus pembahasan dalam *Tafsīr Jalālaīn* itu lebih ditekankan pada aspek bahasa seperti *qirā'ah*, *naḥwu* dan *ṣaraf*. Hal tersebut mengingat *Tafsīr al-Baiḍāwī* yang menjadi salah satu sumber dari tafsir ini itu menyebutkan juga pembahasan terkait ilmu *'arabiyyah*, yang mana *Tafsīr al-Baiḍāwī* sendiri menukil pembahasan tersebut dari *Tafsīr al-Kasysyāf*. Kendati demikian, dalam *Tafsīr Jalālaīn* juga disajikan beberapa penafsiran dengan menggunakan riwayat, baik al Qur'an maupun hadits. Hal tersebut dikarenakan salah satu sumber dari tafsir ini ialah *Tafsīr Ibnu Katsīr* yang notabene-nya masuk dalam kategorisasi tafsir dengan sumber *riwāyah* bukan *dirāyah*.

Selain sumber-sumber kitab tafsir yang menjadi bahan pijakan dalam penyusunan *Tafsīr Jalālaīn*, hal lain yang menyebabkan aspek linguistik sangat mendominasi dalam tafsir ini ialah pra-anggapan (*al-āfāq al-*

musbiqah) berupa keyakinan bahwa al-Qur'an merupakan sumber bahasa arab yang paling autentik (Rohmi, 2019: 50-51). Hal ini juga dipertegas dalam Q.S az-Zukhruf ayat 3 dan Q.S Fuṣṣilat ayat 44, dimana kedua ayat tersebut menjelaskan bahwa al-Qur'an dijadikan dan diturunkan menggunakan bahasa arab. Oleh karenanya, pengkajian dan pemahaman al-Qur'an dengan menekankan pada aspek linguistik menjadi suatu keniscayaan agar nantinya diperoleh kaidah-kaidah bahasa arab yang baik dan benar.

3. Karakteristik Penulisan *Tafsīr Jalālaīn*

a. Sumber Penafsiran (*Manhaj at-Tafsīr*)

Berdasarkan sumber penafsiran, para ulama membagi kitab-kitab tafsir yang ada menjadi tiga klasifikasi (Shihab, 2019: 297-299). Pertama yang bersumber dari riwayat (*tafsīr bi al-ma'tsūr*), kedua menggunakan nalar pikir (*tafsīr bi ar-ra'yi*), dan ketiga bersumber dari kesan yang diperoleh *mufasssir* dari teks yang dibacanya (*tafsīr al-isyāriy*). *Tafsīr bi al-ma'tsūr* merupakan suatu penafsiran yang sumbernya didasarkan pada ayat-ayat al-Qur'an, sabda Nabi Muhammad SAW (hadits), keterangan-keterangan para sahabat, dan ada pula yang menambahkan pendapat para *tābi'in* (generasi pasca sahabat) sebagai *tafsīr bi al-ma'tsūr*.

Kemudian *tafsīr bi ar-ra'yi* merupakan tafsir yang sumbernya didasarkan pada nalar pikir dan ijtihad seorang *mufasssir*, yang mana tafsir ini sendiri dibagi menjadi menjadi dua (Dimyaṭi, 2016: 129), yakni *tafsīr bi ar-ra'yi al-mahmūd* (tafsir berdasar nalar yang terpuji) dan *tafsīr bi ar-ra'yi al-madzmūm* (tafsir berdasar nalar yang tercela). Pengklasifikasian

tafsīr bi ar-ra'yi menjadi dua ini didasarkan kepada dua kelompok ulama yang masing-masing dari mereka ada yang menolak (*al-māni'ūn*) dan ada yang membolehkan (*al-mujīzūn*).

Tafsir bi ar-ra'yi dihukumi boleh bilamana masuk pada klasifikasi *al-mahmūd* (terpuji), yakni nalar pikir dan ijtihad yang dibangun oleh *mufassir* itu selaras dan berpijak pada al-Qur'an, hadits Nabi, serta ilmu-ilmu yang sudah dibakukan oleh ulama sebagai piranti untuk menafsirkan al-Qur'an, seperti ilmu bahasa arab (*al-lughah*), ilmu sintaksis arab (*nahwu*), ilmu morfologi arab (*ṣaraf*), ilmu derivasi kata (*isytiqāq*), ilmu *qirāat*, ilmu *uṣūluddīn*, ilmu *uṣūl fiqh*, dan masih banyak lagi (Nūruddīn, 1996: 87-88).

Sebaliknya, jikalau masuk pada klasifikasi *al-madzmūm* (tercela), yakni menafsirkan al-Qur'an hanya dengan menggunakan nalar pikir semata tanpa dibarengi dengan pondasi keilmuan yang telah dibakukan ulama sebagai syarat atau piranti untuk menafsirkan, maka itu dihukumi tidak boleh. Selanjutnya *tafsīr al-isyāriy* didefinisikan sebagai makna-makna yang ditarik dari ayat-ayat al-Qur'an yang tidak diperoleh dari bunyi lafadz ayatnya, namun dari kesan yang timbul dari lafadz tersebut ke dalam benak penafsir yang memiliki kecerahan hati dan atau pikiran tanpa membatalkan makna lafadz-nya.

Oleh karenanya, *tafsīr isyāriy* ini banyak dihasilkan oleh para pengamal tasawuf yang memiliki kebersihan hati, sehingga tak khayal *tafsīr isyāriy* juga dikenal dengan istilah *tafsīr ṣūfi* (Shihab, 2019: 314-315). Adapun

tafsīr jalālaīn sendiri dinilai oleh Imam az-Zarqānī dalam kitab *Manāhi al-'Irfān* (az-Zarqānī, 1995: 57) sebagai *tafsīr bi ar-ra'yi*. Senada dengan beliau, adz-Dzahabī dalam *at-Tafsīr wa al-Mufasssirūn* juga memasukkan *Tafsīr Jalālaīn* ke dalam contoh *tafsīr bi ar-ra'yi*. Hal itu dikarenakan mayoritas konten dari tafsir ini berisi tentang pengungkapan sinonimitas dari term-term ayat yang ditafsirkan, lalu menafsirkannya secara global.

Kemudian juga penyebutan terkait *i'rāb-i'rāb*, *qirāah*, bacaan-bacaan *gharīb*, yang mana kesemuanya itu merupakan ijihad kedua imam pengarang tafsir ini yang bersumber dari *al-kutub al-'arabiyyah* (kitab-kitab yang menjelaskan bahasa arab), serta menyelaraskan penafsiran secara global tersebut dengan ayat al-Qur'an dan hadits Nabi SAW (adz-Dzahabī, tt: 237-240). Oleh karenanya, kendati *tafsīr jalālaīn* digolongkan *tafsīr bi ar-ra'yi*, namun ditemukan pula di dalamnya penafsiran yang bersumber dari riwayat Nabi SAW. Hal itu dilakukan agar nalar ijihad yang dibangun untuk menafsirkan itu tergolong terpuji (*ar-ra'yu al-mahmūd*).

Penafsiran dalam *Tafsīr Jalālaīn* dengan menggunakan *ar-ra'yu al-mahmūd* tersebut dapat dicermati dari penafsiran Jalāluddīn al-Maḥallī dalam Q.S an-Nūr ayat 2 berikut,

(الرَّائِيَةُ وَالرَّايِي) أَي غَيْرِ الْمُحْصِنِينَ لِرَجْمِهِمَا بِالسَّنَةِ وَأَلْ فِيمَا ذَكَرَ مَوْصُولَةٌ وَهُوَ مَبْتَدَأٌ وَلِشَبْهِهِ بِالْشَّرْطِ دَخَلَتْ الْفَاءُ فِي خَبْرِهِ وَهُوَ (فَأَجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) أَي ضَرْبَةٌ يَقَالُ جَلَدَهُ ضَرْبٌ جَلْدُهُ وَيَزَادُ عَلَى ذَلِكَ بِالسَّنَةِ تَغْرِيبٌ عَامٌ وَالرَّقِيقُ عَلَى النِّصْفِ مِمَّا ذَكَرَ

Ayat tersebut membahas tentang hukuman bagi orang yang melakukan perzinahan, baik disitu laki-laki maupun perempuan. Adapun yang

dimaksud zina disini menurut al-Maḥallī ialah zina *ghairu muḥṣan* (di luar pernikahan) didasarkan pada penjelasan hadits mengenai hal tersebut. Selain hukuman berupa penderaan sebanyak 100 kali, berdasarkan keterangan dalam hadits juga dihukum dengan hukuman berupa pengasingan selama setahun. Ketentuan hukuman tersebut diperuntukkan untuk orang merdeka, sedangkan budak (menurut al-Maḥallī) itu dihukum dengan ketentuan separuh dari hukuman orang merdeka (al-Maḥallī, 1991: 254).

Sebagaimana al-Maḥallī, penggunaan *ar-ra'yu al-mahmūd* juga dapat dilihat dari penafsiran as-Suyūṭī terhadap Q.S an-Nisā' ayat 23 berikut,

(وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ) قَبْلَ اسْتِكْمَالِ الْوَالِدِينَ خَمْسَ رَضَعَاتٍ كَمَا بَيْنَهُ الْحَدِيثُ (وَأَخَوَاتُكُمْ مِّنَ الرِّضَاعَةِ) وَيَلْحَقُ بِذَلِكَ بِالسِّنَةِ الْبَنَاتُ مِنْهَا وَهِيَ مَنْ أَرْضَعْتَهُنَّ مَوْطِئَاتِهِ وَالْعَمَاتُ وَالْخَالَاتُ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ مِنْهَا لِحَدِيثٍ يَحْرِمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يَحْرِمُ مِنَ النَّسَبِ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ

Ayat tersebut membahas tentang *mahram* dari jalur sepersusuan. As-Suyūṭī mengungkapkan bahwa seorang ibu yang menyusui itu bisa menjadi *mahram* bagi si bayi yang disusui bilamana bayi tersebut disusui sebelum sepenuhnya umur dua tahun dengan kuantitas sebanyak lima kali susuan, sebagaimana yang diterangkan dalam hadits (al-Maḥallī, 1991: 66-67). Di samping itu, berdasarkan hadits riwayat bukhārī muslim, ketentuan *mahram* dari jalur nasab itu juga diberlakukan untuk *mahram* dari jalur sepersusuan. Seperti contoh dalam *mahram* nasab terdapat saudara perempuan, maka saudara perempuan sepersusuan-pun juga termasuk *mahram* (orang yang haram dinikahi).

b. Metode Penafsiran (*Tarīqah at-Tafsīr*)

Secara umum, metode penafsiran yang dikenal dalam dunia tafsir itu ada empat dengan aneka macam hidangannya (Shihab, 2019: 321), yakni metode *tahlīlī* (analisis), metode *ijmālī* (global), metode *muqārin* (perbandingan), dan metode *mauḍū'i* (tematik). Tafsir dengan metode *tahlīlī* (analisis) dipahami sebagai suatu tafsir yang berusaha menjelaskan isi kandungan ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai seginya, mulai dari menelisik *mufradāt*-nya (kosa kata), *i'rāb*, *qirāah*, *munāsabah*, *sabab an-nuzūl*, makna global ayat, serta menganalisis hukum-hukum yang terkandung dalam ayat, sehingga tak khayal memunculkan aneka ragam pendapat ulama, baik dalam lingkup satu madzhab maupun lintas madzhab.

Metode *ijmālī* (global) didefinisikan sebagai suatu penafsiran dengan menguraikan makna-makna al-Qur'an dengan uraian yang global. Uraian yang global tersebut dihidangkan dalam bentuk singkat dan padat tanpa menyingkap terlalu dalam segala hal yang berkaitan dengan kandungan ayat yang ditafsirkan, seperti *munāsabah*, menelisik *mufradāt* ayat, *sabab an-nuzūl*, dan lain sebagainya (Dimyaṭi, 2016: 131). Lalu metode tafsir *muqārin* adalah suatu penafsiran yang dilakukan oleh mufassir dengan cara membandingkan produk penafsiran *mufassir* yang satu dengan yang lainnya.

Proses membandingkan penafsiran ini tidak hanya sebatas pada membandingkan pendapat para *mufassir* dalam menafsirkan suatu ayat.

Namun lebih luas lagi, bahwa proses membandingkan penafsiran ini juga bisa dilakukan pada ayat yang berbeda kandungan informasinya dengan hadits Nabi SAW, serta bisa juga antara ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki persamaan atau kemiripan redaksi dalam dua kasus atau lebih dan atau memiliki redaksi bagi satu kasus yang sama (Mustahidin, 2023: 19). Kemudian tafsir *maudū'i* didefinisikan sebagai suatu produk tafsir yang dihasilkan melalui metode tematik.

Maksudnya ialah metode yang digunakan untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an itu dilakukan dengan cara membahas ayat-ayat yang telah dihimpun berdasarkan tema atau judul tertentu. Metode ini dilakukan dengan mengarahkan pandangan kepada satu tema tertentu, lalu mencari serta menghimpun ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan tema tersebut. Setelah itu, ayat-ayat yang telah dihimpun dilakukan analisis secara rinci dan tuntas, serta didukung dengan dalil-dalil atau fakta yang dapat dipertanggungjawabkan (Shihab, 2019: 385). Lebih lanjut lagi, menurut Farmawi sebagaimana dikutip oleh Nashruddin Baidan, bahwa metode tafsir *maudū'i* ini memiliki beberapa langkah (Nashruddin, 2011: 152-153).

Pertama, menghimpun ayat-ayat yang berkenaan dengan judul yang telah ditetapkan sesuai dengan kronologis urutan turunnya ayat-ayat tersebut. *Kedua*, menelusuri latar belakang turunnya ayat-ayat yang telah dihimpun. *Ketiga*, meneliti dengan cermat semua kata-kata atau kalimat yang terdapat dalam ayat tersebut, terutama kosa kata dari ayat tersebut

yang menjadi pokok permasalahan di dalam tema yang sedang dibahas. *Keempat*, mengkaji pemahaman ayat-ayat tersebut dari pemahaman berbagai aliran dan pendapat para penafsir, baik yang klasik maupun yang kontemporer. *Kelima*, kesemuanya itu dikaji secara tuntas dan teliti dengan menggunakan penalaran yang objektif.

Adapun metode tafsir yang dipakai dalam *Tafsīr Jalālaīn* ialah *ijmālī*, hal ini dipertegas oleh as-Suyūfī dalam *muqaddimah* ketika hendak menuliskan *takmilat at-tafsīr* dari gurunya, yakni al-Maḥallī. As-Suyūfī mengatakan bahwa akan menyempurnakan penafsiran dari gurunya tersebut dengan metode yang sama, yakni *wajhun laṭīf* (model yang lembut), *ta'birun wajīz* (menggunakan redaksi penafsiran yang ringkas), *tarku at-taṭwīl* (meninggalkan bertele-tele) dengan menyebutkan banyak pendapat dan juga *i'rāb* (As-Suyūfī, 1991: 1-3). Bahkan karena sangat ringkas dan globalnya, dikatakan bahwa jumlah huruf dalam *Tafsīr Jalālaīn* itu hampir menyamai jumlah huruf dari al-Qur'an.

Hal tersebut sebagaimana dituturkan oleh pengarang kitab *Kasyfu az-Zunūn*, yakni Muṣṭafā bin Abdullah al-Ḥanafī yang mengutip dari sebagian ulama Yaman, bahwasanya ketika dihitung jumlah huruf al-Qur'an dan *Tafsīr Jalālaīn* itu sama sampai pada surat al-Muzammil. Dan dari surat al-Mudatstsir, jumlah huruf *Tafsīr Jalālaīn* lebih banyak dari huruf al-Qur'an, oleh karenanya boleh membawa kitab tafsir tersebut tanpa memiliki wudhu (Al-'Aṭārī, 2011: 7). Namun, untuk lebih *iḥtiyāt* (hati-hati) dikarenakan bagian awal dari tafsir ini memiliki kesamaan dengan al-

Qur'an dalam jumlah huruf, maka dianjurkan berwudhu terlebih dahulu jika mau memegang dan membawa tafsir ini.

Metode *ijmālī* yang dipakai dalam *Tafsīr Jalālaīn* dapat dilihat dari penafsiran as-Suyūfī dalam Q.S al-Fātiḥah ayat 3, yang mana beliau menafsirkan ayat tersebut dengan mengungkapkan *dzī ar-raḥmah* (Dzat yang memiliki kasih sayang). Kemudian beliau melanjutkan dengan hanya menjelaskan definisi dari *ar-raḥmah* saja, yakni *irādat al-khaīr li ahlihi* (menghendaki kebaikan kepada pemiliknya), tanpa menambahkan penafsiran apapun seperti *isytiqāq* dari term *ar-raḥmah*, *sabab an-nuzūl* dari ayat ini, ataupun yang lainnya (As-Suyūfī, 1991: 3). Demikian pula al-Maḥallī, misalnya ketika menafsirkan ayat ke-1 Q.S aḍ-Ḍuḥā, beliau hanya menafsirkan *awwali an-nahāri aw kullīhi* (permulaan siang atau keseluruhannya), tanpa memberikan penafsiran lebih lanjut lagi (al-Maḥallī, 1991: 440).

c. Corak Penafsiran (*Laūn at-Tafsīr*)

Menurut Nashruddin Baidan, corak penafsiran dibagi menjadi tiga macam, yaitu corak umum, corak khusus, dan corak kombinasi. Apabila dalam sebuah kitab tafsir mengandung banyak corak dan semuanya tidak ada yang mendominasi, maka corak tafsir semacam ini disebut corak umum. Namun bila corak yang dominan dalam suatu kitab tafsir itu hanya satu, maka disebut corak khusus. Kemudian jika yang dominan itu merupakan dua corak secara bersamaan dan memiliki porsi yang sama, maka dinamakan corak kombinasi (Nashruddin, 2005: 388). Dalam hal ini,

corak penafsiran yang dihasilkan antara satu *mufassir* dengan *mufassir* yang lain tentu berbeda.

Perbedaan ini diakibatkan karena perbedaan *background* masing-masing *mufassir*, baik latar belakang berupa akademik, maupun sosio-kultural masyarakat. Sebenarnya secara historis, kemunculan corak (kecenderungan) dalam tafsir itu bermula pada masa kodifikasi tafsir (*at-tafsir fi 'uṣūr at-tadwīn*), yakni akhir pemerintahan Bani Umayyah dan awal pemerintahan Bani Abbasiyyah (Mustaqim, 2016: 35). Pada masa itu, peradaban islam telah mengalami perkembangan yang sangat pesat. Cabang-cabang keilmuan seperti ilmu fikih dan *nahwu* mulai dikodifikasikan, demikian pula aliran-aliran madzhab, seperti mu'tazilah, khawārij juga mulai berkembang.

Oleh karenanya, muncullah beragam corak tafsir serta pengkodifikasian kitab-kitab tafsir mulai dilakukan. Diantara corak tafsir yang muncul dan berkembang ialah seperti *lughawī* (corak bahasa), *fiqhī* (fikih), *i'tiqādī* (teologi), *falsafī* (filsafat), *ṣūfī* (tasawwuf). Tafsir linguistik (*lughawī*) adalah tafsir yang dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an itu lebih didominasi oleh uraian terkait aspek kebahasaan, seperti *i'rāb*, *qirāah*, makna *lughawī* (kebahasaan), makna *mufradāt* (kosakata), *murādif* kata (sinonimitas), ketimbang pada aspek pesan pokok dari ayat yang ditafsirkan (Mustaqim, 2016: 113-114).

Tafsir dengan corak *fiqhī* (fikih) adalah corak penafsiran al-Qur'an dengan menitikberatkan penafsirannya pada diskusi-diskusi tentang

problematika hukum fikih. Maksudnya adalah tafsir ini merupakan suatu bentuk produk tafsir yang lebih menitikberatkan pada aspek hukum fikih, terutama pada *al-āyāt al-aḥkām* (ayat-ayat yang memuat hukum-hukum fikih). Penitikberatan pada aspek hukum fikih ini tidak lepas dari disiplin ilmu fikih yang banyak ditekuni oleh ulama abad pertengahan, yang kemudian mereka mencoba melakukan deduksi (*istidlāl*) dari ayat-ayat al-Qur'an. Hal tersebut dilakukan untuk menggali teori-teori hukum fikih (*al-adillah al-fiqhiyyah*), maupun untuk membela madzhab fikih tertentu (*al-intiṣār li ṣālihi madzhabin mu'ayyanin*) (Dimyaṭi, 2016: 131).

Lalu tafsir teologis (*i'tiqādī*) adalah satu bentuk produk penafsiran al-Qur'an yang lebih banyak (cenderung) membicarakan tema-tema teologis dibanding mengedepankan pesan-pesan pokok al-Qur'an, sebagaimana diskursus-diskursus yang dikembangkan dalam literatur ilmu kalam. Pada realitanya, tafsir ini tidak hanya ditulis oleh simpatisan kelompok teologis tertentu, namun lebih jauh lagi bahwa tafsir ini sering kali dimanfaatkan untuk membela sudut pandang teologis tertentu (Mustaqim, 2016: 121). Kemudian tafsir filsafat (*falsafī*) dipahami sebagai suatu produk tafsir al-Qur'an yang dikaitkan dengan persoalan-persoalan filsafat.

Sebagai konsekuensinya, tafsir *falsafī* banyak didominasi oleh teori-teori filsafat sebagai paradigmanya ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Sebenarnya terdapat dua model yang dilakukan untuk membentuk tafsir *falsafī*, yakni dengan cara mentakwilkan teks-teks keagamaan (al-Qur'an) sesuai dengan pandangan para filosof. Kedua, dengan cara

menjelaskan teks-teks keagamaan dengan menggunakan berbagai pandangan dan teori filsafat. Kedua model ini ditempuh dalam rangka untuk mengkompromikan (mengintegrasikan) antara agama dengan filsafat, yang mana pada intinya adalah dengan bentuk pemberian takwil pada teks al-Qur'an yang tertentu dan memberikan kejelasan sesuai dengan pola pemikiran nalar filosofis (Adz-Dzahabī, tt: 309).

Selanjutnya tafsir sufistik (*ṣūfī*) adalah menafsirkan al-Qur'an berdasarkan metode para *ṣūfī* yang ahli *mujāhadah* (bersungguh-sungguh dalam beribadah) dan telah mencapai *aḥwāl* (pengalaman spiritual, karena kesungguhan mereka dalam beribadah). Dengan *mujāhadah* dan pengalaman *aḥwāl*, seorang *ṣūfī* bisa memperoleh *kasyf*, sehingga terbukalah makna-makna esoteris yang berada di balik makna lahir ayat al-Qur'an (Al-Qusyairī, 1981: 22). Selain kelima corak tersebut, di era modern-kontemporer juga muncul beberapa corak baru, seperti corak *'ilmī* (saintifik atau ilmiah), corak *al-adabī al-ijtimā'ī* (sosio-humanis), corak feminis, dan corak ekologis.

Tafsir Saintifik (*scientific exegsis*) merupakan corak penafsiran al-Qur'an yang menggunakan pendekatan teori-teori ilmiah untuk menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an. Selain itu, tafsir ini juga dimaksudkan untuk melakukan deduksi teori-teori ilmu pengetahuan dan pemikiran filosofis dari ayat-ayat al-Qur'an (Mustaqim, 2016: 136-137), seperti contoh *Tafsīr al-Jawāhir* karya Syaikh Ṭanṭāwī Jauhāri. Tafsir dengan corak *al-adabī al-ijtimā'ī* merupakan upaya menafsirkan al-Qur'an dengan

memperhatikan nilai-nilai humanis dan sosial.

Penafsiran ini dilakukan dengan cara mengaplikasikan ayat-ayat yang ditafsirkan terhadap fenomena atau problematika yang terjadi di tengah masyarakat dengan memperhatikan aspek sosio-humanis, seperti contoh *Tafsīr al-Manār* karya Muhammad Abduh dan Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Marāghī* karya Ahmad Muṣṭafā al-Marāghī (Dimiyati, 2016: 131). Lalu tafsir feminis merupakan tafsir yang berupaya membaca ayat-ayat relasi laki-laki dan perempuan dengan perspektif gender. Corak ini muncul sebagai bentuk kritik terhadap tafsir-tafsir klasik yang dinilai bias terhadap perempuan. Secara umum, terdapat lima prinsip yang dipegang atas kemunculan tafsir ini.

Pertama, keadilan (*al-'adālah*), kedua kesetaraan (*al-musāwah*), ketiga kemaslahatan (*al-maṣlahah*), keempat kepantasan (*al-ma'rūf*), dan kelima musyawarah (*asy-syūrā*). Kelima prinsip ini bertujuan untuk menghasilkan tafsir yang setara gender, yang menjadi salah satu langkah penting untuk menghentikan tindakan kekerasan terhadap perempuan melalui jalan kritik ideologi patriarki yang masih menjadi *common sense* di sebagian masyarakat (Faqihuddin, 2019: 195). Kemudian tafsir ekologis merupakan produk tafsir yang mengarahkan penafsirannya dari sudut pandang (perspektif) ekologis (Saddad, 2017: 49).

Oleh karenanya, gagasan penafsiran dari tafsir ini akan selalu mencerminkan keberpihakan terhadap persoalan ekologi dan ingin memberikan kontribusi serta solusi terhadap problem ekologi yang

menimpa masyarakat modern dewasa ini (Saddad, 2017: 49). Dari beragamnya corak tafsir yang berkembang, *Tafsīr Jalālaīn* sendiri menurut penulis memiliki corak khusus berupa corak *lughawī* (linguistik). Hal ini didasarkan pada latar belakang munculnya tafsir, yang mana pada saat itu kosakata bahasa arab sudah banyak yang berubah dikarenakan semakin meluasnya jaringan hubungan antara orang arab dan non-arab (*'ajam*), sehingga terjadilah percampuran bahasa antara keduanya yang mengakibatkan bahasa arab sendiri mulai banyak penyimpangan (Firmansyah, 2022: 52).

Di sisi lain, penulis mencermati bahwa analisis linguistik (*lughawī*) yang meliputi aspek *qirāah*, *i'rāb*, makna *mufradāt*, dan lain sebagainya itu sangat mendominasi penafsiran di setiap surat yang ada dalam al-Qur'an. Kendati pemaparan terkait linguistik disampaikan secara global (karena memang tafsir ini tergolong *ijmālī*), namun pemaparan linguistik yang mendominasi tersebut dapat menggolongkan *Tafsīr Jalālaīn* ke dalam tafsir yang bercorak *lughawī*. Beberapa nuansa linguistik dalam *Tafsīr Jalālaīn* dapat dilihat dari berbagai penafsiran berikut,

ذَلِكَ أَي هَذَا (الْكِتَابُ) الَّذِي يَقْرُوهُ مُحَمَّدٌ (لَا رَيْبَ) شَكَّ (فِيهِ) أَنَّهُ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَجَمَلَةُ النَّفْيِ خَيْرٌ
مَبْتَدُؤُهُ ذَلِكَ وَالْإِشَارَةُ بِهِ لِلتَّعْظِيمِ

As-Suyūṭī ketika menafsirkan ayat ke-2 surat al-Baqarah, beliau mengatakan bahwa kalimat *lā raiba* merupakan *jumlah an-naft* yang menjadi *khobar* dari *mubtadā'* berupa *dzālika*, yang mana *isim isyārah* berupa *dzālika* dalam ayat tersebut memiliki faedah *li at-ta'zīm*

(mengagungkan) terhadap al-Qur'an (As-Suyūṭī, 1991: 4). Dalam ayat yang lain, yakni ayat 3-4 surat Ali Imran, beliau memaparkan terkait alasan dibalik penggunaan term *anzala* untuk Taurat dan Injil dan term *nazzala* untuk al-Qur'an.

وعبر فيهما بأنزل وفي القرآن ينزل المقتضى للتكرير لأنهما أنزلا بدفعة واحدة بخلافه

As-Suyūṭī menjelaskan bahwa alasan term *nazzala* dipakai untuk al-Qur'an ialah karena prosesi turunnya al-Qur'an yang terjadi secara berangsur-angsur. Hal ini berbeda dengan Taurat dan Injil yang diturunkan satu kali turun (*daf'atan wāḥidah*), oleh sebab itu keduanya menggunakan term *anzala* (As-Suyūṭī, 1991: 42-43). Sang guru yakni al-Maḥallī juga banyak menafsirkan dengan nuansa linguistik, diantaranya ialah ketika menafsirkan ayat ke-44 surat al-Kahfi, beliau menuturkan sebagai berikut (al-Maḥallī, 1991: 215),

هُنَالِكَ أَي يَوْمَ الْقِيَامَةِ (الْوَلَايَةُ) بفتح الواو النصره وبكسرها الملك (لِلَّهِ الْحَقُّ) بالرفع صفة الولاية وبالجر صفة الجلالة

Beliau menuturkan bahwa pada hari kiamat *al-wilāyah* atau *al-walāyah* itu milik Allah SWT. Term *al-wilāyah* (dengan dibaca *kasrah wawu-nya*) itu memiliki makna kekuasaan, sedangkan jika dibaca *al-walāyah* (dengan dibaca *fathah wawu-nya*) maka memiliki makna pertolongan. Adapun term *al-haqq* dengan dibaca *rafa'* maka menjadi *ṣifat* dari *al-wilāyah*, sedangkan jika dibaca *jer* maka menjadi *ṣifat* dari kata *jalālah*.

Tidak hanya perihal *i'rāb*, al-Maḥallī juga menyinggung soal *qirāah*. Misalnya ialah seperti kata *āmantum* dalam surat Ṭaha ayat 71 (al-Maḥallī,

1991: 229), yang mana kata beliau bisa dibaca dua model, yakni *tahqīq al-hamzataīn* (memperjelas bacaan kedua hamzah) dan *ibdāl ats-tsāniyah alifan* (mengganti hamzah kedua dengan alif).

d. Orientasi Madzhab Penafsiran (*Ittijāh Madzhab at-Tafsīr*)

Orientasi sendiri dalam KBBI bermakna mempunyai kecenderungan pandangan atau menitikberatkan pandangan (Depdiknas, 2008: 1094). Dalam bahasa arab, orientasi diistilahkan dengan *ittijāh*, yang mana dalam kamus *Arabic-English Dictionary* kata tersebut memiliki arti *direction* (arah), *inclination* (kecenderungan), *tendency* (kecenderungan), *orientation* (orientasi) (Hans, 1976: 1054). Kemudian term *madzhab* menurut Raghīb al-Aṣfihānī dalam *Mu'jam*-nya berarti jalan yang dilalui atau dilewati, sesuatu yang menjadi tujuan seseorang, baik konkrit maupun abstrak (al-Aṣfihānī, tt: 184).

Sementara itu, dalam kamus *Arabic-English Dictionary*, kata *madzhab* berarti *manner followed* (cara yang diikuti), *adobted procedur or policy* (prosedur atau kebijakan yang diikuti), *road entered upon* (jalan masuk pada), *opinion* (pendapat), *belief* (keyakinan), *teaching* (ajaran), *doctrine school* (doktrin aliran) (Hans, 1976: 313). Oleh karena itu, dapat dipahami bahwa orientasi madzhab tafsir yang dimaksud disini ialah kecenderungan pandangan yang diikuti dalam sebuah produk tafsir, sehingga menjadi ciri khas tersendiri bagi tafsir tersebut.

Dalam kajian tafsir, pengklasifikasian madzhab tafsir memang memiliki keberagaman tinjauan (Mustaqim, 2016: 30-38). Ada yang meninjau

berdasarkan kronologis waktunya, seperti yang pernah dilakukan oleh adz-Dzahabi dalam karyanya *at-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. Lalu ada yang mengkategorisasikan berdasarkan konten tafsir dalam ruang lingkup wilayah tertentu, seperti yang pernah dilakukan oleh J.J.G Jansen ketika mengkaji tafsir modern yang berkembang di Mesir dalam risetnya yang berjudul “*The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*”.

Kemudian ada pula tokoh bernama Ignaz Goldziher yang memetakan madzhab tafsir menjadi lima berdasarkan uraian tentang kecenderungan dalam menafsirkan al-Qur’an. Pemetaan tersebut dapat dilihat dalam karyanya yang berjudul *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, yang kemudian diterjemah oleh Ali Hasan Abdul Qādir menjadi *Madzāhib at-Tafsīr al-Islāmī*. Lalu ada lagi kategorisasi madzhab tafsir yang dilakukan oleh Abdul Mustaqim, yang mana beliau memetakannya berdasarkan historis-kronologis serta nalar epistemologis yang dibangun.

Jika meminjam kategorisasi yang dilakukan oleh Abdul Mustaqim, maka berdasarkan historis-kronologis, *Tafsīr Jalālaīn* masuk pada periode pertengahan. Hal ini didasarkan pada historisitas munculnya tafsir ini, yang mana tafsir ini dikarang oleh dua ulama yang hidup sekitar abad 14-15 M. Sedangkan secara kronologis, tafsir ini dikarang saat terjadi peristiwa *zuyūgh al-laḥn* yang dibarengi dengan kemajuan positif dalam bidang IPTEK. Oleh karenanya disamping untuk menghindari tersebarnya *zuyūgh al-laḥn*, dikarangnya tafsir ini juga untuk memperkaya khazanah keilmuan Islam, khususnya dalam bidang tafsir.

Kemudian secara epistem, tafsir ini mengikuti nalar epistem yang terbangun pada periode tafsir pertengahan, yakni nalar ideologis (Mustaqim, 2016: 196). Oleh sebab itu, orientasi madzhab yang dianut dalam tafsir ini juga sangatlah nampak. Kendati demikian, kedua imam pengarang tafsir ini tidaklah *ta'aşşub* (fanatik) dalam memunculkan madzhab yang mereka anut dalam tafsir ini. Diantara orientasi madzhab yang sangat nampak dalam *Tafsir Jalālaīn* ialah madzhab fikih dan madzhab teologi.

Adapun orientasi madzhab fikih yang terdapat dalam *Tafsir Jalālaīn* ialah madzhab *syāfi'iyyah*. Hal ini nampak dari beberapa bukti eksternal, diantaranya ialah beberapa *tarjamah* (biografi) yang memuat kedua pengarang tafsir ini, yang mana keduanya menggunakan nama *asy-syāfi'iyyu* (yang berafiliasikan madzhab syafi'i) dibelakang nama aslinya. Di samping itu, beberapa karya tulis yang pernah ditulis oleh keduanya dalam cabang keilmuan fikih itu lebih didominasi atau hampir keseluruhannya itu bermadzhabkan *syāfi'iyyah*.

Sedangkan bukti internalnya ialah dapat dilihat dari beberapa ayat-ayat hukum dalam *Tafsir Jalālaīn*, yang mana keduanya lebih sering mendasarkan pendapat hukum fikihnya pada madzhab syafi'i seraya mengatakan *wa 'alaihi asy-syāfi'iyyu* (dan hukum tersebut merupakan pendapat madzhab syafi'i). Contohnya ialah ketika menafsirkan kalimat *aw lamastum an-nisā'* dalam Q.S an-Nisā' ayat 43,

(أَوْ لَمْسْتُمْ التِّسَاءَ) وفي قراءة بلا ألف وكلاهما بمعنى اللمس وهو الحس باليد قاله ابن عمر وعليه الشافعي وألحق به الحس بباقي البشرة وعن ابن عباس هو الجماع

...dalam *qirāah* yang lain dengan tanpa alif (*aw lamastum*), kedua-duanya (baik yang menggunakan alif ataupun tidak) itu memiliki makna *al-lams*, yakni menyentuh dengan tangan sebagaimana riwayat pendapat Ibnu Umar, yang mana hal tersebut juga menjadi pendapat madzhab syafi'i. Dan disamakan dengan tangan ialah menyentuh dengan bagian kulit yang lain. Sedangkan riwayat dari Ibnu Abbās, yang dimaksud *al-lams* ialah *al-jimā'* (berhubungan badan).

Kalimat *wa 'alaihi asy-syāfi'iiyyu* juga tidak hanya ditemukan dalam penafsiran as-Suyūṭī, akan tetapi al-Maḥallī dalam penafsirannya juga menggunakan kalimat tersebut. Hal tersebut bisa dilihat dalam penafsirannya terhadap Q.S al-Aḥzāb ayat 49,

(فَمَتَّعُوهُمْ) أعطوهم ما يستمتعون به أي إن لم يسم لهم أصدقة وإلا فلهم نصف المسمى فقط قاله ابن عباس وعليه الشافعي

Kedua contoh tersebut bisa menjadi bukti bahwa dalam fikih, orientasi madzhab keduanya cenderung berafiliasi kepada imam syāfi'ī. Kendati demikian, keduanya tidak *ta'aṣṣub* (fanatik) dalam berafiliasi kepada madzhab syāfi'ī. Hal itu nampak misalnya dari penafsiran atas Q.S an-Nisā' ayat 43 diatas, yang mana beliau tidak hanya menyebutkan pendapat yang dipegang oleh *syāfi'iiyyah* saja, namun juga menyebutkan pendapat yang lain (dalam konteks ini ialah *ḥanafiiyyah*).

Kemudian orientasi madzhab teologi yang terdapat dalam *Tafsīr Jalālaīn* itu lebih cenderung berafiliasiakan kepada *ahlussunnah wal jamā'ah* yakni *asy'ariyyah* (madzhab teologi Imam Abū Ḥasan al-Asy'arī). Afiliasi *asy'ariyyah* dalam tafsir ini bisa dilihat dari beberapa ayat yang membicarakan tentang topik teologi. Diantara ayat tersebut ialah

Q.S al-Qiyāmah ayat 23 (al-Maḥallī, 1991: 421), dimana dalam ayat tersebut al-Maḥallī menafsirkan ayat *ilā rabbihā nāẓirah* dengan *yarawnallāha subḥānahu wata'ālā fi al-ākhirah* (orang-orang mukmin akan bisa melihat Allah SWT besok di akhirat).

Penafsiran al Maḥallī ini selaras dengan salah satu konsep teologi yang diusung oleh Imam Abū Ḥasan al-Asy'arī terkait *ru'yatullah* (melihat Allah SWT). Beliau berpendapat bahwasanya orang *mu'minīn* bisa melihat Allah SWT dengan mata kepala mereka besok di akhirat (Imaduddin, tt: 234-235) Hal ini berbeda dengan orang-orang kafir, yang mana mereka semua terhibab untuk bisa melihat Allah SWT di akhirat. Kemudian contoh lain ialah dalam Q.S adz-Dzāriyāt ayat 47. Dalam ayat tersebut, term *bi aydin* yang memiliki makna hakiki tangan itu ditafsirkan sejara majazi menjadi kekuatan (al-Maḥallī, 1991: 377).

Selaras dengan penafsiran tersebut, bahwa dalam konsep teologi *asy'ariyyah*, ayat-ayat yang bersifat *mutasyābihāt* itu merupakan bentuk majaz dari makna *ẓāhir*-nya. Oleh karenanya dalam teologi *asy'ariyyah*, setiap ada term seperti *yadun* (tangan), *wajhun* (muka), *istiwā'* (bersemayam) yang dinisbatkan pada Allah SWT dalam al-Qur'an itu ditafsirkan secara *majāzī*. Maka kata *yadun* merupakan bentuk majaz dari kekuatan, *wajhun* merupakan majaz dari wujud, dan kata *istiwā'* itu merupakan majaz dari menguasai (Imaduddin, tt: 237).

e. Sistematika Penulisan Tafsir

Jika ditinjau dari sisi penulisan *Tafsīr Jalālaīn* secara utuh, maka

sistematika penulisan yang digunakan dalam *Tafsīr Jalālaīn* ialah *tartīb muṣḥafī*, yakni sesuai dengan urutan surat dalam al-Qur'an, mulai dari al-Fātiḥah sampai an-Nās. Namun jikalau dilihat dari masing-masing penafsiran dari kedua pengarang, maka penafsiran yang dilakukan oleh al-Maḥallī tidak menganut sistem *tartīb muṣḥafī*. Hal itu dikarenakan penafsiran beliau dimulai dari surat al-Kahfī sampai an-Nās, lalu dilanjutkan surat al-Fātiḥah. Namun beliau meninggal dunia pasca menyelesaikan penafsirannya atas surat al-Fātiḥah, dan hendak melanjutkan ke surat al-Baqarah.

Oleh karena itu, as-Suyūṭī melakukan penyempurnaan atas penafsiran dari al-Maḥallī. Penyempurnaan yang dilakukan oleh as-Suyūṭī tergolong menggunakan sistematika *tartīb muṣḥafī*, sebab beliau menyempurnakan penafsiran dari al-Maḥallī secara urut mulai dari awal surat al-Baqarah sampai akhir surat al-Isrā'. Sistem penulisan yang dilakukan oleh keduanya memang terlihat ringkas, hal ini karena tafsir ini memang dikarang dengan metode *ijmālī* (global). Kendati ringkas, namun konten penafsirannya sangatlah padat.

Oleh karena itu, semenjak ditulisnya tafsir ini sampai sekarang, banyak pengkaji tafsir yang menjadikan *Tafsīr Jalālaīn* sebagai kajian awal dalam dunia tafsir, sebelum mengkaji tafsir-tafsir lain yang jumlah ketebalannya sampai berjilid-jilid. Bahkan di Indonesia sendiri, *Tafsīr Jalālaīn* dijadikan kurikulum utama dan pertama di pesantren-pesantren Indonesia, khususnya dalam disiplin keilmuan tafsir. Ada yang dikaji dengan

menggunakan metode *qirāah al-mukasysyafah* (baca: bandongan), dan ada yang mengkajinya dengan metode *qirāah al-musarra'ah* (baca: kilatan).

Sistem penulisan yang digunakan oleh kedua pengarang diawali dengan penyebutan nama surat, lalu diikuti dengan penjelasan terkait tempat yang menjadi turunnya surat tersebut, yakni *makiyyah* (untuk surat yang turun di kota Makkah) dan *madaniyyah* (untuk surat yang turun di kota Madinah). Setelah itu, kedua pengarang menyebutkan jumlah ayat yang terdapat dalam surat tersebut. Dalam penjelasan terkait *makiyyah* dan *madaniyyah*, kedua pengarang juga menyebutkan *khilāf* (perbedaan) pendapat yang terdapat di dalamnya.

Maknanya adalah jika dalam surat yang ditafsirkan itu terdapat dua pendapat, maka keduanya akan menyebutkan *makiyyatun aw madaniyyatun*. Demikian pula jikalau *khilāf* yang terjadi itu hanya di bagian ayat-ayat tertentu, maka keduanya akan menyebutkan *makiyyatun illā* atau *madaniyyatun illā*. Tidak hanya dalam hal *makiyyah madaniyyah*, jumlah ayat-pun ketika terdapat *khilāf*, maka keduanya akan menyebutkannya dengan menambahkan huruf *'aṭaf* berupa *aw* sebagai tanda dari adanya *khilāf* tersebut.

Misalnya Surat at Tīn yang terdapat dua pendapat terkait tempat turunnya (*makān an-nuzūl*), maka dalam *Tafsīr Jalālaīn* disebutkan *sūrah at-tīn makiyyatun aw madaniyyatun* (Surat at Tīn termasuk golongan surat yang diturunkan di Makkah atau ada yang berpendapat termasuk golongan surat yang diturunkan di Madinah). Lalu contoh perbedaan *makān an-*

nuzūl yang hanya terdapat pada sebagian ayat saja bisa dilihat dalam Surat asy Syu'arā, dimana disana disebutkan *sūrah asy-syu'arā makiyyatun illā wa asy-syu'arāu ila ākhirihā fa madaniyyun* (Surat asy Syu'arā itu diturunkan di Mekkah kecuali ayat *wa asy syu'arāu* sampai akhir surat itu turun di Madinah).

Kemudian contoh *khilāf* dalam jumlah ayat bisa dilihat dalam Surat al Baqarah, yang mana dalam *Tafsīr Jalālaīn* disebutkan *sūrah al baqarah madaniyyatun miatāni wa sittun aw sab'un wa tsamānūna āyatan* (Surat al Baqarah termasuk surat yang diturunkan di Madinah, yang terdiri dari 286 atau ada yang berpendapat 287 ayat). Kemudian setelah menyebutkan nama, tempat turun, dan jumlah ayat dari surat yang hendak ditafsirkan, Imam Jalālaīn melanjutkan penafsiran ayat demi ayat sesuai urutan *tartīb muṣḥafī*, yang mana untuk membedakan antara ayat dan tafsir, beliau memisahkannya dengan tanda kurung.

Ayat yang ditafsirkan diberi tanda kurung, sedangkan penafsirannya diletakkan di luar tanda kurung tersebut. Sebagaimana yang telah disinggung di atas, bahwa penafsiran kedua Imam Jalālaīn itu menggunakan metode *ijmālī*, sehingga penafsirannya bersifat ringkas. Selain itu, tafsir ini juga lebih sering mengungkapkan sinonimitas kata dari ayat yang ditafsirkan serta ragam baca dan bentuk asli dari kata yang ditafsirkan. Kendati penafsirannya bersifat global, banyak ulama yang menaruh perhatian terhadap tafsir ini (Hisyām, 2015: 10-11).

Hal ini bisa dilihat dari banyaknya *ḥāsiyah* (ulasan) yang memberikan

penjelasan lebih mendalam terhadap *Tafsīr Jalālaīn*. Diantara *ḥāsiyyah* dari *Tafsīr Jalālaīn* ialah *Qabas an Nayyirān ‘ala Tafsīr al Jalālaīn* karya Syaikh Muḥammad bin ‘Abdurrahmān al ‘Alqamī, *Majma’ al Bahraīn wa Maṭli’ al Badraīn ‘ala al Jalālaīn* karya Syaikh Muḥammad bin Muḥammad al Kurkhī, *al Futūḥāt al Ilāhiyyah bi Tauḍīḥ Tafsīr al Jalālaīn li ad Daqāiq al Khaḥfiyyah* karya Syaikh Sulaimān bin Umar, *Hāsiyyah aṣ Ṣāwi ‘ala al Jalālaīn* karya Syaikh Aḥmad bin Muḥammad al Khalwātī aṣ Ṣāwi.

B. Term-Term yang Terdapat *Ikhtilāf at-Tafsīr Dalam Tafsīr Jalālaīn*

1. Term *ar-Rūḥ* (الروح)

Kata *ar-rūḥ* sendiri dalam al-Qur’an memiliki keragaman bentuk derivasi. Dalam kitab *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfādz al-Qur’ān* derivasi dari kata *ar-rūḥ* itu terdapat lima macam (al-Bāqī, 1950: 326). Pertama, ada yang berbentuk *ma’rifat* dengan tanda berupa kemasukan *al* maupun di-*idāfah*-kan pada isim yang kemasukan *al* serta berbentuk *marfū’*, *majrūr* dan *manṣūb*. Kedua, ada yang berbentuk *isim nakirah* dengan dibaca *naṣab* (*manṣūb*). Ketiga, memiliki derivasi berupa *idāfah*, dimana dalam hal ini di-*idāfah*-kan pada *isim ḍamīr muttaṣil* berupa *nā* (*ḍamīr muttaṣil* yang menunjukkan makna kita).

Selanjutnya memiliki bentuk yang sama yakni *idāfah* kepada *isim ḍamīr muttaṣil* yang berupa *hi* (*ḍamīr muttaṣil* yang menunjukkan makna orang ketiga laki-laki satu). Dan kelima adalah derivasi yang berbentuk *idāfah* pada *isim ḍamīr* berupa *yā’ mutakallim* (*yā’* yang menunjukkan makna saya).

Untuk derivasi kata *ar-rūḥ* yang pertama itu terdapat pada dua belas tempat. Dimana dari dua belas tempat diperinci lagi menjadi empat, yakni *ma'rifat* dengan kemasukan *al* serta dibaca *jer* (*majrūr*) terdapat pada dua tempat, yaitu Q.S an-Naḥl: 2 dan Q.S al-Isrā': 85.

Perincian kedua ialah yang kemasukan *al* dan dibaca *rafa'* (*marfū'*) itu terdapat pada lima tempat, yakni Q.S al-Isrā': 85, Q.S asy-Syu'arā': 193, Q.S al-Ma'ārij: 4, Q.S an-Naba': 38 dan Q.S al-Qadr: 4. Selanjutnya adalah kemasukan *al* serta dibaca *naṣab* (*manṣūb*), dimana yang ketiga ini hanya terdapat pada satu tempat yaitu Q.S Ghāfir: 15. Lalu perincian yang terakhir ialah *ma'rifat* karena di-*idāfah*-kan pada *isim* yang kemasukan *al* yang terdapat pada empat tempat, dimana kata *ar-rūḥ* dalam konteks ini di-*muḍāf*-kan pada kata berupa *al-quḍus*.

Keempat tempat tersebut adalah Q.S al-Baqarah: 87 dan 253, Q.S al-Māidah: 110, Q.S an-Naḥl: 102. Pada derivasi yang kedua itu hanya terletak pada satu tempat yaitu Q.S asy-Syūrā: 52. Selanjutnya derivasi ketiga terletak pada tiga tempat, dimana satu tempat terbaca *manṣūb* yakni Q.S Maryam: 17 dan dua tempat lainnya terbaca *majrūr* yakni Q.S al-Anbiyā': 91 dan Q.S at-Taḥrīm: 12. Bentuk derivasi keempat dari term *ar-rūḥ* yang berupa *rūḥihi* itu hanya bertempat pada satu tempat yaitu Q.S as-Sajdah: 9. Derivasi terakhir dari term *ar-rūḥ* itu terletak pada dua ayat.

Dua ayat tersebut adalah Q.S al-Ḥijr: 29 dan Q.S Ṣad: 72, dimana dalam kedua ayat inilah yang terdapat perbedaan penafsiran antara al-Maḥallī dan as-Suyūṭī. Hal tersebut berbeda dengan derivasi kata *ar-rūḥ* lainnya yang

tersebar di beberapa tempat, dimana dalam hal ini penulis tidak mendapati perbedaan penafsiran antara kedua imam. Perbedaan penafsiran dalam dua ayat diatas juga dikonfirmasi oleh as-Suyūṭī dalam *khātimah* dari *takmilah*-nya atas tafsir ini. Beliau mengatakan bahwa letak perbedaan penafsirannya terletak pada pemberian definisi ruh atau tidaknya (as-Suyūṭī, 1991: 209).

Ayat pertama yang akan dianalisis penulis dalam term *ar-rūḥ* ini adalah Q.S al-Hijr: 29 sebagai berikut,

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (الحجر: ٢٩)

maka apabila Aku telah menyempurnakan (kejadian)-nya, dan Aku telah meniupkan **roh (ciptaan)-Ku** ke dalamnya, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud.

Kemudian ayat selanjutnya adalah Q.S Ṣad: 29 sebagai berikut,

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (ص: ٧٢)

kemudian apabila telah Aku sempurnakan kejadiannya dan Aku tiupkan **roh (ciptaan)-Ku** kepadanya, maka tunduklah kamu dengan bersujud kepadanya.

2. Term *aṣ-Ṣābiin* (الصَابِئِينَ)

Berdasarkan penelusuran penulis menggunakan kitab *Mu'jam*, kata *aṣ-ṣābiin* itu hanya disebutkan sebanyak tiga kali dalam al-Qur'an (al-Bāqī, 1950: 399). Penyebutan tersebut terbagi dalam dua pembagian, yakni ada yang dibaca *marfū'* dan ada yang dibaca *manṣūb*. Penyebutan kata tersebut secara *rafa'* (*aṣ-ṣābiūn*) itu terdapat hanya pada satu tempat, yaitu Q.S al-Māidah: 69. Dalam ayat ini, kata *aṣ-ṣābiūn* dibaca *rafa'* karena di-*'ataf*-kan pada kalimat *walladzīna hādū* yang dijadikan *mubtadā'*. Hal tersebut berbeda dengan penyebutan pada dua tempat yang lain.

Sebab pada dua tempat yang lainnya, penyebutan kata tersebut itu dibaca

naṣab (*aṣ-ṣābiin*), karena ‘*aṭaf* kepada *innalladzīna āmanū*. Kedua tempat tersebut adalah Q.S al-Baqarah: 62 dan Q.S al-Ḥajj: 17. Pada kedua ayat ini pula, kedua imam berbeda dalam menafsirkan kata *aṣ-ṣābiin*. Lain halnya dengan kata *aṣ-ṣābiin* yang terdapat pada Q.S al-Māidah: 69, dimana dalam ayat tersebut as-Suyūṭī tidak berbeda dengan al-Maḥallī dalam menafsirkan term tersebut. Perbedaan dalam kedua ayat ini juga menjadi perbedaan penafsiran yang dikonfirmasi pula oleh as-Suyūṭī dalam *khātimah*-nya.

Beliau mengatakan bahwa bentuk perbedaan penafsiran yang lainnya antara beliau dan gurunya al-Maḥallī itu terletak pada Q.S al-Baqarah: 62 dan Q.S al-Ḥajj: 17 (as-Suyūṭī, 1991: 209). Adapun redaksi dari Q.S al-Ḥajj: 17 dapat dilihat di bawah ini,

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (الحج: ١٧)

sesungguhnya orang-orang beriman, orang Yahudi, **orang Ṣābiin**, orang Nasrani, orang Majusi dan orang musyrik, Allah pasti memberi keputusan diantara mereka pada hari kiamat. Sungguh, Allah menjadi saksi atas segala sesuatu.

Sedangkan redaksi dari Q.S al-Baqarah: 62 adalah seperti di bawah ini,

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (البقرة: ٦٢)

sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan **orang-orang Ṣābiin**, siapa saja (diantara mereka) yang beriman kepada Allah dan hari akhir, dan melakukan kebajikan, mereka mendapat pahala dari Tuhannya, tidak ada rasa takut pada mereka dan mereka tidak bersedih hati.

3. Term *Nafsin Wāḥidah* (نفس واحدة)

Melalui penelusuran penulis menggunakan kitab *Mu'jam*, secara garis besar kata *nafsin* dengan beragam derivasinya dalam al-Qur'an itu memiliki

tiga bentuk derivasi, yaitu *nafs*, *nufūs* dan *anfus*. Derivasi yang pertama sendiri (*nafs*) itu disebutkan sebanyak 140 kali dalam al-Qur'an. Penyebutan yang banyak tersebut memiliki keragaman bentuk, yakni *nafsun* dan *an-nafsu* (*marfū'*) serta *nafsin* dan *an-nafsi* (*majrūr*) yang disebutkan sebanyak 61 kali. Lalu ada *nafsan* (*manšūb*) sebanyak 14 kali. Kemudian *nafsuka*, *nafsaka* dan *nafsika* (*muḍāf* pada *ḍamīr kāf mukhāṭab* laki-laki satu) ada 10 kali.

Selanjutnya ada *nafsuhu*, *nafsahu* dan *nafsihi* (*muḍāf* pada *ḍamīr hu* dan ataupun *hi ghāib* laki-laki satu) sebanyak 40 kali. Kemudian ada lagi *nafsahā* (*muḍāf* pada *ḍamīr hā ghāibah* perempuan satu) yang disebutkan hanya 2 kali, yakni Q.S an-Nahl: 111 dan Q.S al-Aḥzāb: 50. Dan terakhir ada kata berupa *nafsī* (*muḍāf* pada *ḍamīr yā' mutakallim*) yang disebutkan sebanyak 13 kali. Selanjutnya derivasi kedua (*nufūs*) itu hanya disebutkan dua kali dalam al-Qur'an, yakni Q.S at-Takwīr: 7 dengan bentuk *isim* yang *marfū'* (*an-nufūsu*) dan Q.S al-Isrā': 25.

Dimana penyebutan yang kedua ini memiliki bentuk berupa *muḍāf* pada *ḍamīr kum* (*mukhāṭab* laki-laki banyak). Derivasi yang terakhir (*anfus*) itu disebutkan sebanyak 153 kali dalam al-Qur'an. Dari banyaknya penyebutan tersebut, derivasi ketiga ini memiliki keragaman bentuk, yaitu *al-anfusu*, *al-anfusa* dan *al-anfusi* sebanyak 6 kali. Selanjutnya ada *anfusukum*, *anfusakum* dan *anfusikum* (*muḍāf* pada *ḍamīr kum mukhāṭab* laki-laki banyak beserta dengan keragaman *i'rāb*) sebanyak 49 kali. Lalu *anfusanā* dan *anfusinā* yang disebutkan sebanyak 3 kali.

Kedua bentuk tersebut (*anfusanā* dan *anfusinā*) merupakan bentuk *muḍāf*

pada *ḍamīr nā* bermakna saya dan ataupun kita serta dibaca *naṣab* dan *jer*. Kemudian ada *anfusihinna* (*muḍāf* pada *ḍamīr hinna ghāibah* perempuan banyak serta dibaca *jer*) sebanyak 4 kali. Yang terakhir ada *anfusahum*, *anfusuhum* dan *anfusihim* (*muḍāf* pada *ḍamīr him* dan atau *hum ghāib* laki-laki banyak beserta dengan keragaman *i'rāb*) sebanyak 91 kali (al-Bāqī, 1950: 710-714). Dari sekian banyaknya derivasi kata dari *nafs*, penulis sendiri memilih salah satu dari bentuk term pada derivasi pertama.

Term tersebut berupa *nafsin* (dibaca *jer*) yang disifati dengan kata berupa *wāḥidah*. Penyebutan term ini (*nafsin wāḥidah*) sebenarnya disebutkan pada empat tempat, yakni Q.S an-Nisā': 1, Q.S al-An'ām: 98, Q.S al-A'rāf: 189, dan Q.S az-Zumar: 6. Akan tetapi dalam penelitian *ikhtilāf at-tafsīr* antara al-Maḥallī dan as-Suyūṭī terhadap term *nafsin wāḥidah* itu penulis cenderung memilih menggunakan dua ayat, yakni Q.S an-Nisā' ayat 1 dan Q.S az-Zumar ayat 6. Pemilihan tersebut didasarkan pada *siyāq al-kalām*, sebab dari empat tempat, hanya tiga tempat yang memiliki *siyāq al-kalām* sama.

Ketiga tempat selain dua ayat yang dipilih penulis adalah Q.S al-A'rāf: 189. Akan tetapi dalam ayat tersebut, as-Suyūṭī tidak memiliki penafsiran yang berbeda dengan al-Maḥallī terkait term *nafsin wāḥidah* (as-Suyūṭī, 1991: 130). Penafsirannya yang berbeda justru muncul dalam Q.S an-Nisā': 1, sehingga penulis lebih memilih ayat tersebut dibandingkan yang terdapat dalam surat al-A'rāf. Q.S an-Nisā': 1 yang dijadikan objek analisis pertama dalam konteks ini bisa dilihat redaksi ayatnya di bawah ini,

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا
وَنِسَاءً ... الآية (النساء: ١)

wahai manusia! Bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari **diri yang satu**, dan (Allah) menciptakan pasangannya dari (dirinya), dan dari keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak ...

Lalu Q.S az-Zumar: 6 yang dijadikan objek analisis kedua juga bisa dilihat redaksi ayatnya di bawah ini,

خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا ... الآية (الزمر: ٦)

dia menciptakan kamu dari **diri yang satu**, kemudian darinya Dia jadikan pasangannya ...

4. Term *Uffin* (أف)

Dalam kitab *Mu'jam al-Mufahras* (al-Bāqī, 1950: 34), penelusuran kata *uffin* didapati pada tiga tempat. Ketiga tempat tersebut memiliki bentuk kata yang sama, yakni sama-sama dibaca *uffin*. Tiga tempat yang terdapat penyebutan kata *uffin* adalah Q.S al-Isrā': 23, Q.S al-Anbiyā': 67 dan Q.S al-Aḥqāf: 17. Akan tetapi dalam konteks ini, penulis lebih cenderung menggunakan dua ayat sebagai objek analisa terkait *ikhtilāf at-tafsīr* terhadap term *uffin*. Kedua ayat tersebut adalah Q.S al-Isrā': 23 dan Q.S al-Aḥqāf: 17. Hal tersebut dikarenakan kedua ayat ini memiliki titik fokus yang sama dalam hal tema.

Tema yang terkandung dalam kedua ayat tersebut terkait term *uffin* adalah mengenai tentang larangan berkata kasar terhadap orang tua. Topik ini berbeda dengan apa yang terkandung dalam Q.S al-Anbiyā': 67. Sebab ayat tersebut membahas mengenai peristiwa Nabi Ibrāhīm menghancurkan berhala-berhala Raja Namrūd, yang kemudian beliau dibakar di alun-alun

dengan disaksikan oleh masyarakat yang banyak. Akan tetapi api yang membakar beliau tidak memunculkan sifat aslinya, yakni panas dan membakar (as-Suyūṭī, 1991: 237).

Sebab Allah SWT telah menyuruh api tersebut bersifat dingin dan menyelamatkan Nabi Ibrāhīm AS dari terbakar sebagai bentuk mukjizat-Nya kepada Nabi Ibrāhīm AS. Redaksi dari Q.S al-Isrā': 223 yang menjadi analisa pertama terkait *ikhtilāf at-tafsīr* term *uffin* adalah sebagai berikut,

... فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفٌّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ هُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (الإسراء: ٢٣)

...maka sekali-kali janganlah engkau mengatakan kepada keduanya perkataan “ah” dan janganlah engkau membentak keduanya, dan ucapkanlah kepada keduanya perkataan yang baik.

Kemudian redaksi dari Q.S al-Aḥqāf: 17 yang menjadi analisa kedua terkait *ikhtilāf at-tafsīr* term *uffin* adalah sebagai berikut,

وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَا أَتَعِدَانِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِي ... الآية (الأحقاف:

(١٧)

dan orang yang berkata kepada kedua orang tuanya “ah”, apakah kamu berdua memperingatkan kepadaku bahwa aku akan dibangkitkan (dari kubur), padahal beberapa umat sebelumku telah berlalu? ...

5. Term *al-Mufliḥūn* (المفلحون)

Kata *al-mufliḥūn* merupakan bentuk derivasi kata dari *aflaḥa*, dimana kata *aflaḥa* dengan beragam derivasinya itu disebutkan sebanyak 40 kali dalam al-Qur'an (al-Bāqī, 1950: 526). Penyebutan sebanyak 40 tersebut itu terbagi menjadi tujuh bentuk derivasi kata. Pertama berbentuk *fi'il tsulātsī mazīd fih rubā'ī (aflaḥa)* yang disebutkan sebanyak empat tempat, yakni Q.S Tāhā: 64, Q.S al-Mu'minūn: 1, Q.S al-A'lā: 14 dan Q.S asy-Syams: 9. Selanjutnya memiliki bentuk *fi'il muḍāri'* dengan *wāqi'* (kedudukan) orang kedua laki-

laki banyak yang *manṣūb* oleh '*āmil nāṣib* berupa *lan (lan tuflihū)*.

Bentuk derivasi kedua ini hanya terletak pada satu tempat yaitu Q.S al-Kahfi: 20. Lalu derivasi ketiga berupa *fi'il muḍāri'* yang dibaca *rafa'* serta memiliki kedudukan (*wāqi'*) orang kedua laki-laki banyak (*tuflihūna*). Dimana bentuk derivasi ini disebutkan sebanyak 11 kali dalam al-Qur'an. Sebelas tempat tersebut ialah Q.S al-Baqarah: 189, Q.S Ali Imrān: 130 dan 200, Q.S al-Māidah: 35, 90 dan 100, Q.S al-A'rāf: 69, Q.S al-Anfāl: 45, Q.S al-Ḥajj: 77, Q.S an-Nūr: 31, Q.S al-Jumu'ah: 10. Derivasi keempat berbentuk *fi'il muḍāri' marfū'* yang memiliki *wāqi'* orang ketiga laki-laki satu (*yuflihu*).

Derivasi ini disebutkan sebanyak sembilan kali dengan selalu disertai *lā nafti* sebelumnya, sehingga berbunyi *lā yuflihu*. Sembilan tempat tersebut adalah Q.S al-An'ām: 21 dan 135, Q.S Yūnus: 17, dan 77, Q.S Yūsuf: 23, Q.S Ṭāhā: 69, Q.S al-Mu'minūn: 17, Q.S al-Qaṣaṣ: 37 dan 82. Sebagaimana derivasi keempat, pada derivasi kelima juga selalu disertai *lā nafti* penyebutannya, dimana derivasi ini memiliki bentuk *fi'il muḍāri' marfū'* yang memiliki *wāqi'* orang ketiga laki-laki banyak (*lā yuflihūna*). Derivasi berupa *lā yuflihūna* ini disebutkan sebanyak dua kali dalam al-Qur'an.

Dua kali tersebut ialah terletak pada Q.S Yūnus: 69 dan Q.S an-Nahl: 116. Lalu pada derivasi keenam itu berbunyi *al-muflihūn*, suatu bentuk derivasi berupa *isim jama' mudzakkar sālim* yang *marfū'*, dimana derivasi ini disebutkan sebanyak 12 kali, yaitu Q.S al-Baqarah: 5, Q.S Ali Imrān: 104, Q.S al-A'rāf: 8 dan 157, Q.S at-Taubah: 88, Q.S al-Mu'minūn: 102, Q.S An-Nūr: 51, Q.S ar-Rūm: 38, Q.S Luqmān: 5, Q.S al-Mujādalah: 22, Q.S al-

Ḥasyr: 9, Q.S at-Taghābun: 16. Bentuk derivasi yang terakhir ialah berupa *isim jama' mudzakkar sālim* yang *manṣūb* (*al-mufliḥīn*).

Derivasi terakhir ini hanya terdapat pada satu tempat yaitu Q.S al-Qaṣaṣ: 67. Diantara ketujuh bentuk derivasi kata dari *aflaḥa*, penulis mendapati satu bentuk derivasi yang ditafsirkan berbeda oleh kedua imam, yakni derivasi berupa *al-mufliḥīn*. Kendati derivasi ini disebutkan sebanyak 12 kali, akan tetapi penulis lebih cenderung menggunakan Q.S al-Baqarah: 5 dan Q.S Q.S Luqmān sebagai ayat yang dijadikan analisis untuk mengungkap *ikhtilāf at-tafsīr* antara kedua imam. Hal itu karena faktor analisis penulis yang mendapati di kedua tempat tersebut kedua imam menafsirkan secara berbeda.

Di sisi lain, *siyāq al-kalām* dari kedua ayat tersebut memiliki kesamaan. Kesamaan tersebut dilihat dari pembahasan sifat-sifat yang menempel pada *al-muttaqīn* yang disebutkan dalam Q.S al-Baqarah: 5 dan *al-muḥsinīn* yang disebutkan dalam Q.S Luqmān: 5. Dimana kedua kelompok inilah yang nantinya akan masuk kategori *al-mufliḥīn* (orang-orang yang beruntung). *Siyāq al-kalām* dari kedua ayat di atas tentu berbeda dengan ayat-ayat lain yang terdapat term *al-mufliḥīn* di dalamnya. Oleh karena itu, penulis menganalisa kedua ayat tersebut.

Redaksi dari Q.S al-Baqarah: 5 yang di dalamnya terdapat perbedaan penafsiran terhadap term *al-mufliḥīn* itu bisa dilihat di bawah ini,

أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (البقرة: ٥)

merekalah yang mendapat petunjuk dari Tuhannya, dan mereka itulah **orang-orang yang beruntung**.

Demikian pula redaksi dari Q.S Luqmān: 5 itu bisa dilihat redaksinya sebagai berikut,

أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (لقمان: ٥)

merekalah orang-orang yang tetap mendapat petunjuk dari Tuhannya dan mereka itulah **orang-orang yang beruntung**.

C. Penafsiran Terhadap Term yang Terdapat *Ikhtilāf at-Tafsīr* Dalam *Tafsīr*

Jalālaīn

1. Term *ar-Rūḥ* (الروح)

Sebagaimana yang telah disinggung di atas, bahwasanya kata *ar-rūḥ* beserta derivasinya dalam al-Qur'an itu disebutkan sebanyak 19 kali. Dimana dari 19 kali tersebut itu terbagi menjadi lima macam derivasi kata. Salah satu bentuk derivasi kata *ar-rūḥ* yang ada lima macam tersebut adalah *rūḥī*, berupa bentuk *muḍāf* pada *yā' mutakallim* yang memiliki makna saya. Penyebutan derivasi kata berupa *rūḥī* sendiri disebutkan dalam dua tempat saja, yakni Q.S al-Ḥijr: 29 dan Q.S Ṣad: 72. Adapun *ḍamīr yā' mutakallim* yang terdapat pada kedua ayat tersebut itu kembalinya pada Allah SWT.

Derivasi berupa *rūḥī* yang terdapat pada dua tempat inilah yang nantinya akan menjadi objek analisis penulis dalam meneliti *ikhtilāf at-tafsīr* antara al-Maḥallī dan as-Suyūṭī terkait makna *ar-rūḥ*. Selain karena faktor penulis tidak mendapati perbedaan penafsiran tentang ruh antara kedua imam dari banyaknya derivasi kata *ar-rūḥ* yang lain, juga karena faktor konfirmasi dari sang *muallif* sendiri, yakni as-Suyūṭī. Beliau menyatakan dalam akhir *khātimah*-nya, bahwa diantara perbedaan penafsiran antara beliau dengan al-Maḥallī itu terletak pada Q.S al-Ḥijr: 29 dan Q.S Ṣad: 72 yang membahas

tentang ruh (as-Suyūṭī, 1991: 209).

Konfirmasi ini tentu menjadi alasan terkuat untuk menganalisa lebih dalam terkait alasan dibalik munculnya *ikhtilāf at-tafsīr* diantara mereka berdua. Imam Jalāluddīn al-Maḥallī sendiri menafsirkan term *ar-rūḥ* dalam Q.S Ṣad ayat 72 dengan penafsiran sebagai berikut:

(وَنَفَخْتُ) أَجْرِي (فِيهِ مِنْ رُوحِي) فَصَارَ حَيًّا وَإِضَافَةَ الرُّوحِ إِلَيْهِ تَشْرِيفٌ لِأَدَمَ وَالرُّوحَ جَسْمَ لَطِيفٍ
يَحْيَا بِهِ الْإِنْسَانَ بِنَفْوَذِهِ فِيهِ

maka manusia tersebut (Adam) itu menjadi hidup, penyandaran lafadz *ar-rūḥ* kepada Adam itu merupakan bentuk memuliakan kepada Nabi Adam AS. Ruh sendiri adalah *jisim* lembut yang manusia bisa hidup dengan lestarinya (masih adanya) ruh tersebut di dalam tubuh manusia.

Interpretasi dari al-Maḥallī terkait *ar-rūḥ* sendiri itu berbeda dengan as-Suyūṭī, yang mana as-Suyūṭī hanya menyamai penafsiran gurunya dalam konteks kemuliaan Nabi Adam AS dengan disandarkannya term *rūḥī* (roh ciptaan-Ku) kepada beliau. Namun dalam hal *ta'rīf* (definisi) terhadap term ruh, as-Suyūṭī lebih memilih diam tidak mendefinisikan term tersebut. Hal tersebut nampak dari penafsiran beliau terhadap term *ar-rūḥ* dalam Q.S al-Hijr ayat 29 sebagai berikut:

(وَنَفَخْتُ) أَجْرِي (فِيهِ مِنْ رُوحِي) فَصَارَ حَيًّا وَإِضَافَةَ الرُّوحِ إِلَيْهِ تَشْرِيفٌ لِأَدَمَ

maka manusia tersebut (Adam) itu menjadi hidup, penyandaran lafadz *ar-rūḥ* kepada Adam itu merupakan bentuk memuliakan kepada Nabi Adam AS.

2. Term *aṣ-ṣābiṭn* (الصائبين)

Telah disinggung sebelumnya bahwa term *aṣ-ṣābiṭn* ini disebutkan sebanyak 3 kali dalam al-Qur'an. Penyebutan tersebut hanya dibagi menjadi dua, yakni ada yang disebutkan *aṣ-ṣābiṭn (marfū')* dan ada yang *aṣ-ṣābiṭn*

(*manṣūb*). Adapun yang disebutkan *marfū'* itu hanya satu, yakni Q.S al-Māidah: 69. Sedangkan yang dibaca *manṣūb* itu ada dua, yakni Q.S al-Baqarah: 62 dan Q.S al-Ḥajj: 17, dimana kedua ayat inilah yang nantinya akan penulis analisa *ikhtilāf at-tafsīr* antara kedua imam mengenai term *aṣ-ṣābiin*.

Alasan penulis menganalisis kedua ayat tersebut ialah karena konfirmasi juga dari sang *muallif*, bahwa perbedaan penafsiran kedua adalah terdapat dalam Q.S al-Baqarah: 62 dan Q.S al-Ḥajj: 17 yang membahas mengenai definisi dari *aṣ-ṣābiin* (as-Suyūṭī, 1991: 209). Selain alasan ini, penulis juga mengamati bahwa dalam Q.S al-Māidah: 69, term *aṣ-ṣābiin* itu tidak ditafsirkan secara berbeda oleh as-Suyuti (as-Suyūṭī, 1991: 93). Sebab dalam ayat tersebut, beliau menafsirkan term *aṣ-ṣābiin* seperti berikut,

(إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا) هُم الْيَهُودُ مَبْتَدَأُ (وَالصَّابِئُونَ) فِرْقَةٌ مِنْهُمْ (وَالنَّصَارَى) وَيَبْدَلُ مِنَ الْمَبْتَدَأِ (مَنْ أَمَنَ) مِنْهُمْ (بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) فِي الْآخِرَةِ خَيْرَ الْمَبْتَدَأِ وَدَالَ عَلَى خَيْرِ إِنْ

(Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan orang-orang yang menepati agama Yahudi) yakni umat Yahudi, lafadz *walladzīna hādū* itu menjadi *mubtadā'* (dan orang-orang *Ṣābiin*) yakni suatu kelompok yang berasal dari umat Yahudi (dan orang-orang Nasrani) kalimat sesudah *wa an-naṣārā* dijadikan *badal* dari *mubtadā'* berupa *walladzīna hādū* (yakni barang siapa yang beriman) dari mereka semua (kepada Allah SWT, hari akhir dan beramal saleh maka tidak ada rasa takut atas mereka dan tidak pula mereka semua itu bersedih) di akhirat, kalimat *falā khaufun* dan *yaḥzanūna* itu menjadi *khabar-nya mubtadā'* serta menunjukkan *khabar-nya inna*.

Penafsiran dari as-Suyūṭī di atas itu sama seperti al-Maḥallī menafsirkan term *aṣ-ṣābiin* dalam Q.S al-Ḥajj: 17 (al-Maḥallī, 1991: 242),

(إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا) هُم الْيَهُودُ (وَالصَّابِئِينَ) طَائِفَةٌ مِنْهُمْ

(sesungguhnya orang-orang yang beriman dan orang-orang yang menepati agama Yahudi) yakni umat Yahudi (dan orang-orang *Ṣābiīn*) yakni suatu kelompok yang berasal dari umat Yahudi.

Penafsiran yang berbeda justru muncul ketika as-Suyūṭī menafsirkan term *aṣ-ṣābiīn* dalam Q.S al-Baqarah: 62 (as-Suyūṭī, 1991: 4),

(وَالَّذِينَ هَادُوا) هُم الْيَهُودُ (وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ) طَائِفَةٌ مِنَ الْيَهُودِ أَوْ النَّصَارَى

dan orang-orang yang menepati agama Yahudi, yakni umat Yahudi, dan orang-orang Nasrani serta orang-orang *Ṣābiīn*, yakni suatu kelompok yang berasal dari umat Yahudi atau bisa juga dari umat Nasrani.

Oleh karenanya dalam hal ini, penulis hendak meneliti alasan dibalik kenapa as-Suyūṭī menafsirkan secara berbeda term *aṣ-ṣābiīn* dalam Q.S al-Baqarah: 62, yang mana beliau menafsirkannya dengan *ṭāifatun min al-yahūdi aw an-naṣārā* (suatu kelompok yang berasal dari umat Yahudi atau bisa juga dari umat Nasrani). Padahal dalam Q.S al-Māidah: 69, beliau menafsirkan term *aṣ-ṣābiūn* dengan penafsiran yang sama dengan gurunya yang terdapat dalam Q.S al-Ḥajj: 17, yakni suatu kelompok yang termasuk bagian dari umat Yahudi.

3. Term *Nafsin Wāḥidah* (نفس واحدة)

Telah dijelaskan sebelumnya, bahwasanya term *nafsin wāḥidah* itu disebutkan sebanyak empat kali dalam al-Qur'an. Penyebutan tersebut berada pada Q.S an-Nisā': 1, Q.S al-An'ām: 98, Q.S al-A'rāf: 189, dan Q.S az-Zumar: 6. Dalam analisis kali ini, penulis hanya menggunakan dua ayat yang menjadi objek dalam *ikhtilāf at-tafsīr* antara kedua imam mengenai *nafsin wāḥidah*. Kedua ayat tersebut adalah Q.S an-Nisā': 1 dan Q.S az-

Zumar: 6. Alasan penulis tidak memilih Q.S al-An'ām: 98 adalah karena *siyāq al-kalām* yang berbeda dengan dua ayat di atas.

Dalam Q.S al-An'ām: 98, penyebutan *nafsin wāḥidah* tidak dibarengi dengan term *zaujahā* (as-Suyūṭī, 1991: 108). Lain halnya dengan apa yang terdapat pada Q.S al-A'rāf: 189. Kendati pada ayat ini memiliki kesamaan *siyāq al-kalām* dengan dua ayat di atas, akan tetapi as-Suyūṭī tidak memunculkan perbedaan penafsiran di dalamnya (as-Suyūṭī, 1991: 129-130). Dalam ayat tersebut, as-Suyūṭī menafsirkan term *nafsin wāḥidah* sebagai berikut,

(هُوَ) أَيُّ اللَّهِ (الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ) أَيُّ أَدَمَ (وَجَعَلَ) خَلْقَ (مِنْهَا زَوْجَهَا) حَوَاءَ (لَيْسَكُنْ
إِيَّهَا) وَيَأْتِيهَا

](Dialah) Allah SWT (Dzat yang telah menciptakan kalian semua dari jiwa yang satu) yakni Nabi Adam AS (dan Dia menjadikan) yakni menciptakan (istrinya dari diri Nabi Adam) yakni Siti Hawa (agar dia merasa tenang kepadanya) condong kepadanya.

Penafsirannya tersebut memiliki kesamaan dengan penafsiran term *nafsin wāḥidah* oleh al-Maḥallī dalam Q.S az-Zumar ayat 6 (al-Maḥallī, 1991: 332). Dimana titik kesamaannya adalah sama-sama menafsirkan term *nafsin wāḥidah* dengan Siti Hawa,

(خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ) أَيُّ أَدَمَ (ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا) حَوَاءَ

(Dia telah menciptakan kalian semua dari jiwa yang satu) yakni Nabi Adam AS (lalu menjadikan dari dirinya seorang istrinya) yakni Siti Hawa.

Penafsiran yang berbeda dari as-Suyūṭī itu penulis dapati dalam Q.S an-Nisā': 1, dimana dalam penafsirannya tersebut beliau tidak hanya mencukupkan pada kalimat *ḥawā'* saja. akan tetapi menjelaskan bahwa bagian dari Nabi Adam AS yang digunakan oleh Allah SWT untuk

menciptakan Siti Hawa (istrinya) adalah tulang rusuk bagian kiri dari Nabi Adam (as-Suyūṭī, 1991: 63),

(يَا أَيُّهَا النَّاسُ) أَيُّ أَهْلِ مَكَّةَ (اتَّقُوا رَبَّكُمْ) أَيُّ عِقَابِهِ بِأَنْ تَطِيعُوهُ (الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ) أَدَمَ (وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا) حَوَاءَ بِالْمَدِّ مِنْ ضَلَعٍ مِنْ أَضْلَاعِهِ الْيَسْرَى

(wahai manusia) yakni penduduk Makkah (bertakwalah kalian semua kepada Tuhan-mu) yakni takut akan siksaan-Nya dengan cara melakukan ketaatan kepada-Nya (yaitu Dzat yang telah menciptakan kalian semua dari jiwa yang satu) yakni Nabi Adam AS (dan menciptakan dari dirinya istrinya) yakni Siti Hawa, lafadz *hawā'* itu dengan dibaca *mad* atau panjang, yakni menciptakan dari sebuah tulang rusuk dari tulang-tulang rusuknya bagian kiri.

Oleh sebab itu dalam penelitian ini, penulis lebih cenderung menggunakan Q.S an-Nisā': 1 dari pada Q.S al-A'rāf: 189 untuk dibandingkan penafsirannya dengan yang terdapat pada Q.S az-Zumar: 6. Sebab dalam Q.S an-Nisā': 1 itulah, as-Suyūṭī memiliki perbedaan penafsiran dengan al-Maḥallī mengenai term *nafsin wāḥidah*. Sehingga harapannya bisa terungkap alasan di balik *ikhtilāf at-tafsīr* tersebut.

4. Term *Uffin* (أَف)

Telah disebutkan di atas, bahwasanya kata *uffin* disebutkan sebanyak 3 kali dalam al-Qur'an, yaitu pada Q.S al-Isrā': 23, Q.S al-Anbiyā': 67 dan Q.S al-Aḥqāf: 17. Kendati disebutkan tiga kali, akan tetapi penulis tidak menggunakan ketiganya dalam penelitian ini. Memang kalau peneliti membaca, penafsiran term *uffin* dalam Q.S al-Anbiyā': 67 itu ditafsirkan secara sama oleh al-Maḥallī sebagaimana beliau menafsirkan term tersebut dalam Q.S al-Aḥqāf: 17 (al-Maḥallī, 1991: 237). Hal itu bisa dilihat dalam *Tafsīr Jalālaīn* bagian Q.S al-Anbiyā': 67 sebagai berikut,

(أُفٍّ) بكسر الفاء وفتحها بمعنى مصدر أي نتنا وقبحا (لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ) أي غيره

(أَفَلَا تَعْقِلُونَ) أن هذه الأصنام لا تستحق العبادة ولا تصلح لها وإنما يستحقها الله تعالى

...dengan dibaca *kasrah fā'*-nya dan (bisa) dibaca *fathah fā'*-nya, merupakan term yang memiliki makna *maṣdar*, yakni busuk sekali dan buruk sekali.

Penafsiran dari al-Maḥallī di atas juga disebutkan secara sama ketika menafsirkan term *uffin* dalam Q.S al-Aḥqāf: 17 sebagai berikut (al-Maḥallī, 1991: 361),

(وَالَّذِي قَالَ لَوْلَا دَيْهٍ) وفي قراءة بالإدغام أريد به الجنس (أُفٍّ) بكسر الفاء وفتحها بمعنى مصدر أي

نتنا وقبحا

...dengan dibaca *kasrah fā'*-nya dan (bisa) dibaca *fathah fā'*-nya, merupakan term yang memiliki makna *maṣdar*, yakni busuk sekali dan buruk sekali.

Walau sama secara penafsiran, akan tetapi topik yang dibahas dalam keduanya itu berbeda. Q.S al-Anbiyā': 67 itu membahas mengenai peristiwa Nabi Ibrāhīm AS yang menghancurkan berhala-berhala Raja Namrūd, lalu beliau berdebat dengannya mengenai berhala-berhala yang mereka sembah. Sedangkan Q.S al-Aḥqāf: 17 itu berbicara tentang orang yang berbicara kasar kepada kedua orang tua. Topik yang termuat dalam Q.S al-Aḥqāf: 17 ini memiliki kolerasi dengan topik berupa larangan berkata kasar kepada kedua orang tua yang terdapat dalam Q.S al-Isrā': 23.

Contoh kata-kata kasar yang dilarang dalam Q.S al-Isrā': 23 juga teredaksikan dengan term *uffin* (as-Suyūṭī, 1991: 202). Selain itu, penafsiran as-Suyūṭī terhadap term *uffin* dalam ayat ini itu berbeda dengan penafsiran al-Maḥallī dalam dua ayat di atas. Penafsiran as-Suyūṭī tersebut dapat dicermati di bawah ini,

(فَلَا تُقُلْ لَهُمَا أَفٍ) بفتح الفاء وكسرها منونا وغير منون مصدر بمعنى تبا وقبحا

...dengan dibaca *fathah fā'*-nya dan (bisa) dibaca *kasrah fā'*-nya dalam keadaan bisa di-*tanwīn* (*fā'*-nya) dan bisa tidak di-*tanwīn* (*fā'*-nya), merupakan *ṣīghat* (bentuk) *maṣdar* dengan pemaknaan berupa celaka sekali dan buruk sekali.

Oleh karenanya dalam konteks ini, penulis lebih memilih Q.S al-Aḥqāf: 17 dari pada Q.S al-Anbiyā': 67 untuk selanjutnya dianalisis lebih dalam lagi dengan penafsiran *uffin* oleh as-Suyūṭī yang terdapat dalam Q.S al-Isrā': 23. Tujuannya adalah untuk mengetahui alasan di balik *ikhtilāf at-tafsīr* antara kedua imam terkait term *uffin* dalam Q.S al-Isrā': 23 dan Q.S al-Aḥqāf: 17.

5. Term *al-Mufliḥūn* (المفلحون)

Term *al-mufliḥūn* merupakan sebagian dari bentuk derivasi kata *aflaḥa* yang memiliki tujuh macam bentuk derivasi kata dalam al-Qur'an. Sebagaimana telah dijelaskan, bahwa kata *aflaḥa* beserta derivasi katanya itu disebutkan sebanyak 40 kali dalam al-Qur'an. Dari tujuh macam derivasi kata *aflaḥa*, penulis mendapati satu derivasi yang kedua imam menafsirkan secara berbeda, yakni *al-mufliḥūn*. Sebenarnya kata *al-mufliḥūn* sendiri itu disebutkan pada 12 tempat dalam al-Qur'an. Dari 12 penyebutan tersebut, penulis mendapati 6 tempat yang memiliki bentuk struktur ayat yang sama.

Keenam tempat tersebut adalah Q.S al-Baqarah: 5 dan Q.S Luqmān: 5, Q.S al-A'rāf: 8 dan Q.S al-Mu'minūn: 102 serta Q.S al-Ḥasyr: 9 dan Q.S at-Taghābun: 16 (Al-'Aydūrūs, 1989: 6). Dalam hal ini, penulis tidak menggunakan semua enam ayat untuk menganalisa *ikhtilāf at-tafsīr* antara kedua imam terkait *al-mufliḥūn*. Sebab berdasarkan pengamatan penulis, dari keenam tempat tersebut itu hanya dua ayat yang terdapat *ikhtilāf at-tafsīr*,

yaitu Q.S al-Baqarah: 5 dan Q.S Luqmān: 5. Pada Q.S al-A'rāf: 8 dan Q.S al-Mu'minūn: 102 itu kendati memiliki bentuk ayat yang sama, namun tidak terjadi *ikhtilāf* antara kedua imam.

Hal tersebut dapat dicermati pada penafsiran term *al-mufliḥūn* oleh as-Suyūṭī dalam Q.S al-A'rāf: 8 (as-Suyūṭī, 1991: 115) berikut ini,

(فَمَنْ تَقَلَّتْ مَوَازِينُهُ بِالْحَسَنَاتِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) الْفَائِزُونَ

Dalam ayat tersebut, as-Suyūṭī menafsirkan kata *mawāzīnuhu* dengan *bi al-ḥasanāti* serta menafsirkan kata *al-mufliḥūn* dengan *al-fāizūna*. Penafsirannya tersebut sama dengan gurunya al-Maḥallī dalam Q.S al-Mu'minūn: 102 (al-Maḥallī, 1991: 253),

(فَمَنْ تَقَلَّتْ مَوَازِينُهُ بِالْحَسَنَاتِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) الْفَائِزُونَ

Lalu keadaan yang sama juga terdapat pada Q.S al-Ḥasyr: 9 dan Q.S at-Taghābun: 16. Dalam dua ayat tersebut tidak ada perbedaan penafsiran yang nampak, karena memang dua ayat tersebut merupakan bagian penafsiran dari al-Maḥallī. Satu hal yang penulis cermati dan dapatkan dari dua ayat tersebut adalah adanya saling menguatkan penafsiran antara satu ayat dengan ayat yang lain. Karena dalam Q.S al-Ḥasyr: 9, al-Maḥallī menafsirkan sebagai berikut (al-Maḥallī, 1991: 396),

(وَمَنْ يُوقِ شَحْمَةَ نَفْسِهِ حَرَصَهَا عَلَى الْمَالِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)

Dalam penafsirannya tersebut, al-Maḥallī menafsirkan *syuḥḥa nafsihī* dengan *ḥirṣahā 'ala al-māl* (sangat cintanya dirinya akan harta benda) serta tidak menafsirkan kata *al-mufliḥūn*. Kemudian dalam Q.S at-Taghābun: 16 (al-Maḥallī, 1991: 404), al-Maḥallī hanya menafsirkan term *al-mufliḥūn*

dengan *al-fāizūna* dan tidak menafsirkan kata *syuḥḥa nafsihī*. Hal tersebut dapat dilihat dalam penafsirannya di Q.S at-Taghābun: 16 berikut ini,

(وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) الفائزون

Melihat penafsiran al-Maḥallī tersebut, penulis berasumsi bahwa beliau hendak menguatkan antara penafsiran satu ayat dengan ayat lain yang memiliki kesamaan redaksi. Penguatan tersebut adalah dengan tidak menyebutkan apa yang sudah ditafsirkan pada ayat sebelumnya serta menambahi pada ayat sesudahnya penafsiran yang belum disebutkan pada ayat sebelumnya. Di sisi lain, beliau sangat konsisten dalam memegang metode *ijmālī* mulai dari awal penafsiran, sehingga dalam konteks ini beliau tidak ingin bertele-tele dengan menyebutkan apa yang telah disebutkan pada penafsiran sebelumnya.

Oleh karenanya, untuk menganalisa *ikhtilāf at-tafsīr* antara kedua imam mengenai term *al-mufliḥūn*, penulis menggunakan dua ayat, yakni Q.S al-Baqarah: 5 dan Q.S Luqmān: 5. Sebab dalam dua ayat tersebut, redaksi yang digunakan sama, akan tetapi dalam hal penafsiran berbeda. Al-Maḥallī dalam Q.S Luqmān: 5, menafsirkan term *al-mufliḥūn* dengan *al-fāizūna* saja,

(أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) الفائزون

Penafsiran tersebut berbeda dengan as-Suyūṭī yang tidak hanya berhenti pada ungkapan *al-fāizūna* saja, akan tetapi menambahi penafsirannya dengan *bi al-jannah an-nājūna min an-nāri*. Hal tersebut dapat dilihat dalam penafsirannya terhadap term *al-mufliḥūn* di Q.S al-Baqarah: 5,

(أُولَئِكَ) الموصوفون بما ذكر (عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) الفائزون بالجنة الناجون

من النار

(mereka semua) yang telah disifati dengan sifat-sifat yang telah disebutkan (itu tetap mendapatkan petunjuk dari Tuhannya, dan mereka semua termasuk orang-orang yang beruntung) yakni orang-orang yang beruntung dengan mendapatkan surga serta selamat dari neraka.



BAB III

ANALISIS WACANA KRITIS TERHADAP TERM YANG TERDAPAT

IKHTILĀF AT-TAFSĪR DALAM TAFSĪR JALĀLAĪN

A. Term *ar-Rūḥ* dalam Q.S al-Ḥijr: 29 dan Q.S Ṣad: 72

1. Analisis Linguistik

Dalam analisis linguistik wacana kritis Van Dijk itu dibagi menjadi tiga struktur yang saling berkaitan, yakni struktur makro, superstruktur dan struktur mikro. Pada struktur makro yang digali ialah unsur tema yang dibahas dalam wacana tersebut. Lalu pada superstruktur dibahas mengenai hubungan hierarki antara teks wacana tersebut, sehingga menampilkan unsur skematik dalam penyusunan teks wacana tersebut. Kemudian pada struktur mikro yang dianalisa ialah teks maupun kalimat yang digunakan dalam wacana tersebut yang didasarkan pada tema dalam struktur makro.

Dalam konteks kedua ayat ini, tema yang dibahas ialah terkait ruh yang ditiupkan ke dalam jasad manusia. Pembahasan mengenai ruh sendiri merupakan salah satu pembahasan yang dibahas dalam disiplin ilmu *tauḥīd* (teologi). Hal ini dikarenakan ruh merupakan sesuatu yang masuk pada klasifikasi *as-sam'iyāt*, yakni sesuatu yang belum pernah nampak oleh mata, namun keberadaannya diketahui berdasarkan dalil *naqlī* yang bersumber dari al-Qur'an maupun hadits. Sebab dalam disiplin ilmu teologi, terdapat tiga topik besar yang dibahas didalamnya, yakni *al-ulūhiyyāt*, *an-nubuwwāt* dan *as-sam'iyāt* (Al-Kurdī, 1991: 114-115).

Tema terkait ruh dalam kedua ayat ini tentu akan mengkonstruksikan

bangunan pemikiran teologi dari kedua imam. Sebab walau keduanya berlandaskan *asy'ariyyah* dalam teologi, namun pada kedua ayat ini, beliau berdua memiliki pandangan berbeda terkait ruh. Perbedaan pandangan terkait ruh tersebut diturunkan pada superstruktur yang dibangun oleh keduanya guna menjelaskan wacana tentang ruh. As-Suyūṭī sendiri dalam Q.S al-Ḥijr ayat 29 menyebutkan dua skematik dalam wacana tersebut, yakni prosesi penciptaan Nabi Adam AS sehingga menjadi makhluk hidup serta alasan dibalik penyandaran term *rūḥī* kepada beliau.

Bangunan skematik dari as-Suyūṭī berbeda dengan al-Maḥallī, dimana selain dua skematik diatas, al-Maḥallī menambahkan satu lagi berupa definisi dari ruh. Sehingga dalam konteks superstruktur ini, terdapat tiga skematik yang dibangun, dimana kedua imam memiliki kesamaan dalam dua skematik yang pertama, dan memiliki perbedaan pada skematik yang ketiga. Dalam stuktur mikro, skematik pertama menggunakan term *ajraitu* yang menjadi tafsir daripada term *wa nafakhtu* (as-Suyūṭī, 1991: 187).

Hal tersebut mengindikasikan bahwa yang dimaksud dengan *an-nafkh* dalam kedua ayat tersebut bukanlah *an-nafkh* dalam hakikatnya, sebab hal tersebut merupakan *muhāl* bagi Allah SWT. Namun *an-nafkh* disini merupakan perumpamaan untuk memberikan kuasa terhadap suatu materi yang mampu melakukan sesuatu, yakni bisa memunculkan hidup yang sebenarnya (Al-Jamal, 2018: 405). Karena diantara materi-materi yang ada di dunia ini yang telah diciptakan oleh Allah SWT, ruh adalah materi yang bisa menyebabkan sesuatu menjadi hidup di dunia.

Oleh sebab itu, diakhir skematik pertama ini, diungkapkanlah struktur mikro berupa kalimat *faṣāra ḥayyan* (maka Nabi Adam AS menjadi hidup pasca dimasukkannya ruh ke dalam jasadnya). Selanjutnya pada skematik kedua, dibahas mengenai alasan penyandaran term *rūḥī* kepada Nabi Adam AS. Sebagai pembuka, dalam skematik ini digunakanlah term *idāfah ar-rūḥ* (penyandaran term ruh). *Idāfah* sendiri memiliki makna menyandarkan suatu kalimat ke kalimat yang lain sehingga memiliki satu makna yang utuh (Al-Hāsyimī, 2007: 209).

Dalam konteks kedua ayat ini, penyandaran term ruh-Nya Allah SWT kepada Nabi Adam AS itu bukan berarti Allah SWT memiliki ruh (nyawa) yang kemudian ditiupkan atau dileburkan menjadi satu kepada jasadnya Nabi Adam AS. Sebab Allah SWT memiliki sifat wajib berupa *al-ḥayāt* (Maha Hidup) dan memiliki sifat *muḥāl* berupa *al-maūt* (mati). Akan tetapi alasan penyandaran term *rūḥī* kepada Nabi Adam AS ialah sebagai bentuk *tasyrīf* (memuliakan) kepadanya. Hal ini sebagaimana term *baitullāh* yang disandarkan kepada kakkah maupun *nāqatullāh* yang disandarkan kepada untanya Nabi Shaleh AS (Al-Jamal, 2018: 181).

Kemudian pada skematik ketiga yang dimunculkan oleh al-Maḥallī itu menjelaskan tentang definisi dari ruh. Struktur mikro yang menyusun skematik ketiga ini ialah term *jismun laṭīfun*, *yahyā*, serta *bi nufūdzihi*. *Jismun laṭīfun* merupakan term yang digunakan oleh al-Maḥallī untuk mendefinisikan ruh, dimana *jism* sendiri dipahami sebagai sesuatu yang memiliki panjang, lebar, tebal, susunan, bentuk serta rangkaian (At-Tamīmī,

2001: 45). Ruh sendiri menurut beliau *jismun laṭīfun*, maknanya *jism* yang bersifat lembut sehingga tak nampak oleh mata, sebab term *laṭīf* ditujukan untuk makna kecil dalam sesuatu hal (Ibnu Fāris, tt: 250)

Lalu keberadaan ruh dalam jasad manusia bisa menjadikannya hidup, selama ruh tersebut masih lestari didalamnya (al-Maḥallī, 1991: 331). Hal itulah yang dimaksud dengan ungkapan al-Maḥallī berupa *yaḥyā bihi al-insān*, dimana term *fi'il* berupa *yaḥyā* memiliki *ta'alluq* dengan susunan *jār majrūr* berupa *bi nufūdzihi fīhi*. Karena dalam ilmu *naḥwu*, setiap huruf *jār* pastilah memiliki *ta'alluq* yang bisa berupa kalimat *fi'il* (Kholiq, tt: 15). Oleh karenanya, status hidup yang dimiliki manusia selama di dunia itu tidaklah selamanya. Ketika status *nufūdz ar-rūḥ* hilang dalam jasad manusia, maka status *yaḥyā*-nya akan hilang dan berbalik menjadi *yamūt* (mati).

Adapun analisis linguistik terhadap term *ar-rūḥ* dalam *Tafsīr Jalālaīn* Q.S al-Ḥijr ayat 29 dan Q.S Ṣad ayat 72 dapat dicermati secara ringkas pada tabel berikut ini,

Tabel 1.2 Analisis Linguistik Term *ar-Rūḥ*

Struktur Makro	Superstruktur	Struktur Mikro
Pembahasan mengenai ruh dalam jasad manusia	Prosesi Penciptaan Nabi Adam AS sehingga menjadi makhluk hidup	- Penggunaan term <i>ajraitu</i> untuk menafsirkan term <i>wa nafakhtu</i> . - Penyebutan kalimat <i>faṣāra ḥayyan</i> sebagai bekas akibat dari <i>fi'il</i> berupa <i>wa nafakhtu</i> .
	Alasan dibalik	Penyandaran term <i>rūḥī</i> kepada Nabi Adam

	penyandaran term <i>rūḥī</i> kepada Nabi Adam AS	AS merupakan bentuk memuliakan (<i>tasyrīf</i>) kepada beliau.
	Definisi tentang term <i>ar-rūḥ</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Memberikan definisi ruh dengan <i>jismun laṭīfun</i>. - Status hidup manusia di dunia yang tidak abadi, dilandaskan pada fungsi ruh yang bisa menjadikan manusia itu hidup memiliki <i>ta'alluq</i> kepada term <i>binufūdzihi fīhi</i> (lestarinya ruh dalam tubuh manusia).

2. Analisis Kognisi Sosial

Tafsīr Jalālāin yang disusun secara kolektif oleh al-Maḥallī dan as-Suyūṭī memiliki perbedaan di dalam memberikan interpretasi tentang ruh. Perbedaan tersebut bisa dilihat dalam penafsiran keduanya, yakni Q.S al-Ḥijr ayat 29 dan Q.S Ṣad ayat 72. Titik perbedaan keduanya terletak pada pemberian definisi dari ruh dan tidaknya, al-Maḥallī memberikan pandangannya mengenai ruh dengan cara memberikan definisi terhadapnya. Berbeda dengan as-Suyūṭī yang lebih memilih melakukan *as-sukūt* (diam) tanpa memberikan definisi yang lebih dalam terhadap term ruh.

Walaupun pada awalnya, as-Suyūṭī mengikuti gurunya di dalam menafsirkan kata *rūḥī*, namun beliau meninggalkan untuk memberikan *ḥaddu ar-rūḥ* (pendefinisian term ruh) secara lebih dalam. Sebagaimana yang disampaikan as-Suyūṭī diakhir setelah menyelesaikan *takmilah* tafsir ini, bahwasanya hal tersebut dilakukan oleh beliau dikarenakan berpijak

pada Q.S al-Isrā': 85 (as-Suyūṭī, 1991: 209). Ayat tersebut sangatlah dan atau seperti jelas memberikan penjelasan terkait ruh, dimana hakikat dari pada ruh itu hanyalah Allah SWT yang mengetahuinya. Oleh karenanya menurut beliau *al-imsāk 'an ta'rīfihā aulā* (mencegah untuk mendefinisikan ruh adalah yang paling utama).

Realita ini tentu tidak lepas dari sosok as-Suyūṭī yang memiliki latar belakang keilmuan tafsir dengan berpegang pada *manhaj ar-riwāyah* bukan *ad-dirāyah*. Oleh sebab itu, setelah menyusun *takmilah* tafsir ini, beliau menyusun dua kitab tafsir yang kesemuanya ditafsirkan dengan *manhaj ar-riwāyah* (Adz-Dzahabī, tt: 180-182). Kedua kitab tersebut ialah *Tarjumān al-Qur'ān* dan *Durru al-Mantsūr fī Tafsīr bi al-Ma'tsūr*. Kendati *Tafsīr Jalālāin* yang disempurnakan as-Suyūṭī ber-*manhaj*-kan *ad-dirāyah*, namun *manhaj ad-dirāyah* yang terdapat didalamnya bersifat *maḥmūdah* (terpuji), karena tetap diawali dengan berpijak pada *riwāyah*.

Penafsiran yang ditulis oleh as-Suyūṭī tersebut berbeda dengan al-Maḥallī, dimana beliau memberikan definisi ruh berupa *jismun laṭīfun*. Penafsiran yang dilakukan oleh al-Maḥallī tentu tidak terlepas dari ciri khas keilmuan beliau, yang mana beliau suka mengungkapkan beragam pendapat ketika membahas suatu permasalahan dalam beberapa karyanya. Oleh karenanya beliau mendefinisikan term ruh dengan *jismun laṭīfun*, yang mana pendapat ini merupakan pendapat yang dipegang oleh *jumhūr al-mutakallimīn* (mayoritas ulama ilmu kalam) (Al-Jamal, 2018: 405).

3. Analisis Konteks Sosial

Konteks sosial yang melatarbelakangi as-Suyūṭī memilih diam tidak memberikan definisi terhadap term ruh ialah *ittibā'* (mengikuti)-nya beliau kepada sosok Tājuddīn as-Subkī. Hal tersebut disampaikan oleh as-Suyūṭī bahwasanya menurut Imam Tājuddīn 'Abdul Wahāb bin 'Alī as-Subkī dalam kitabnya *Jam'ul Jawāmi'* (as-Subkī, 2003: 127). Nabi Muhammad SAW tidak berbicara (memberikan pendapat) mengenai hakikat ruh, maka kami-pun mencegah untuk memberikan definisi terhadap ruh. Pendapat dari as-Subkī itulah yang menjadikan as-Suyūṭī juga tidak memberikan definisi dari ruh.

Imam Tājuddīn as-Subkī merupakan sosok yang berpengaruh bagi as-Suyūṭī dalam konteks ini. Oleh karenanya, as-Suyūṭī memberikan *laqab* kepada as-Subkī dengan *al-mutakallim* (ahli ilmu kalam) dalam kitab-nya *Husnu al-Muḥāḍarah fi Tārīkh Miṣra wa al-Qāhirah* (as-Suyūṭī, 1967: 322). Realita tersebut berbeda dengan al-Maḥallī, kendati beliau pernah memberikan *syarḥ* (ulasan komentar) kepada karya as-Subkī yang diberi judul *al-Badru at-Ṭāli' fi Ḥalli Jam'i al-Jawāmi'*, namun beliau tetap memberikan komentar dengan menyebutkan beragam pendapat mengenai definisi dari ruh.

Setidaknya terdapat tiga pendapat yang dinukil oleh beliau dalam *syarah*-nya tersebut (al-Maḥallī, 2005: 441). Pendapat pertama dinukil dari *jumhūr al-mutakallimīn*, bahwasanya ruh adalah *jismun laṭīfun* (*jism* yang lembut) yang terjalin dengan tubuh. Pendapat kedua menurut kebanyakan dari

kalangan *mutakallimīn*, bahwasanya ruh adalah *'ard* (sifat-sifat *jism*), yakni kehidupan yang menjadikan tubuh itu hidup pasca wujudnya didalam tubuh tersebut. Pendapat ketiga menurut golongan filsuf dan kebanyakan dari kalangan *ṣūfī*, bahwasanya ruh bukanlah *jism* maupun *'ard*.

Namun ruh sendiri adalah *jauharun* (unsur pembentuk *jism*) yang murni dan melekat dengan dirinya sendiri tanpa memiliki batasan fisik serta memiliki keterkaitan dengan tubuh untuk pengelolaan dan pergerakan, baik di dalam maupun luarnya. Apa yang dilakukan oleh al-Maḥallī tentu tidak terlepas dari realita berupa perdebatan dan perbedaan pendapat mengenai hakikat ruh di kalangan ulama ilmu kalam. Dalam konteks ini, al-Maḥallī ingin menyuguhkan sebuah pendapat mengenai hakikat ruh yang dipegang oleh *jumhūr al-mutakallimīn* dalam *Tafsīr Jalālaīn*.

4. Analisis Penulis

Analisis *ikhtilāf at-tafsīr* terhadap term *ar-rūḥ* dalam Q.S al-Ḥijr: 29 dan Q.S Ṣad: 72 itu terbagi dalam tiga analisis, yakni linguistik, kognisi sosial dan konteks sosial. Analisis linguistik dalam hal ini juga terbagi menjadi tiga, yakni makro, superstruktur dan mikro. Dimensi makro dalam analisis linguistik term *ar-rūḥ* Q.S al-Ḥijr: 29 dan Q.S Ṣad: 72 adalah pembahasan mengenai ruh yang terdapat dalam jasad manusia. Lalu dari dimensi makro tersebut terbangun dalam tiga unsur skematik (superstruktur). Skematik pertama mengenai proses penciptaan Nabi Adam AS.

Skematik kedua membahas tentang alasan penyandaran term *rūḥī* kepada Nabi Adam AS. Selanjutnya pada skematik ketiga dibahas mengenai

definisi dari makna ruh. Perbedaan penafsiran antara kedua imam terlihat pada skematik ketiga. Adapun pada skematik pertama dan kedua, penafsiran al-Maḥallī dan as-Suyūṭī tersusun dalam unsur mikro yang sama. Pada skematik pertama, kedua imam sama-sama menafsirkan kalimat *wa nafakhtu* dengan menggunakan kalimat *ajraitu*. Lalu menggunakan ungkapan *faṣāra ḥayyan* sebagai bentuk akibat dari *fi 'il* berupa *wa nafakhtu*.

Ungkapan tersebut memiliki makna maka Nabi Adam AS itu menjadi hidup setelah ditiupkannya ruh kepada jasad beliau. Selanjutnya unsur kesamaan mikro antara kedua imam juga terlihat pada skematik kedua. Dalam skematik ini, kedua imam sama-sama memberikan alasan dibalik penyandaran term *rūḥī* terhadap Nabi Adam AS, dimana *ḍamīr* yang tersimpan dalam kalimat *rūḥī* tersebut kembali kepada Allah SWT. Alasan tersebut berupa *tasyrīf* (memuliakan)-nya Allah SWT kepada Nabi Adam AS. Hal tersebut sebagaimana term *baitullāh* yang disandarkan pada kakbah.

Perbedaan penafsiran antara kedua imam yang terletak pada skematik ketiga itu nampak dari penyebutan definisi ruh atau tidaknya. Imam as-Suyūṭī lebih memilih diam, yakni tidak memberikan definisi terlalu dalam terkait hakikat daripada ruh. Berbeda dengan gurunya yakni Imam al-Maḥallī yang memberikan definisi ruh dengan *jismun laṭīfun yaḥyā bihi al-insānu bi nufūdzihī fīhi*, yakni *jisim* lembut yang manusia bisa hidup dengan lestarinya (masih adanya) *jisim* lembut tersebut di dalam tubuh manusia. Secara kognisi sosial, sikap diam yang diambil oleh as-Suyūṭī tidak terlepas

dari karakteristik beliau dalam menafsirkan ayat.

Beliau memiliki karakteristik berupa berpegangan pada *riwāyah* di dalam menafsirkan. Oleh karenanya dalam akhir dari *takmilah* atas *Tafsīr Jalālaīn* ini, beliau mengungkapkan bahwa dalam Q.S al-Isrā': 85 memuat suatu kandungan yang sangatlah dan atau seperti jelas tentang hakikat ruh yang hanya diketahui oleh Allah SWT. Oleh sebab itu, menurut beliau melakukan sikap *sukūt* (diam) untuk tidak mendefinisikan ruh itu lebih utama. Berbeda dengan karakteristik al-Maḥallī yang suka menampilkan *aqwāl* (pendapat-pendapat) dalam beberapa permasalahan.

Termasuk permasalahan tersebut ialah mengenai term *ar-rūḥ* yang terdapat dalam Q.S Ṣad: 72. Dimana dalam ayat tersebut, beliau menampilkan *qaūl* yang masyhur di kalangan *al-mutakallimīn* terkait definisi dari ruh, yakni *jismun laṭīfun* (*jisim* yang lembut). Sebab dalam konteks ini (definisi ruh), setidaknya terdapat tiga *qaūl*. *Qaūl* pertama mengatakan bahwa ruh adalah *jismun laṭīfun* (*jisim* yang lembut), *qaūl* kedua mengatakan bahwa ruh itu *'arḍ* (sifat-sifat dari *jisim*) dan *qaūl* ketiga mengatakan bahwa ruh bukanlah *jisim* maupun *'arḍ*.

Banyaknya *aqwāl* diantara ulama ini juga menjadi salah satu faktor konteks sosial yang mempengaruhi al-Maḥallī mendefinisikan ruh dengan *jismun laṭīfun*. Lain halnya dengan as-Suyūṭī yang dalam konteks sosial cenderung terpengaruhi oleh as-Subkī sebagaimana diungkapkan oleh beliau dalam akhir *takmilah*-nya atas tafsir ini. Beliau mengungkapkan bahwa as-Subkī dalam kitab *Jam'ul Jawāmi'* mengatakan bahwa Rasulullah SAW

sendiri tidak berbicara (tidak memberikan pendapat) mengenai hakikat ruh, maka kami-pun mencegah untuk tidak mendefinisikan ruh. Pendapat as-Subkī inilah yang kemudian dikutip oleh as-Suyūṭī dalam *Tafsīr Jalālaīn*.

B. Term *aṣ-Ṣābiīn* dalam Q.S al-Baqarah: 62 dan Q.S al-Ḥajj: 17

1. Analisis Linguistik

Analisis linguistik term *aṣ-Ṣābiīn* dalam Q.S al-Baqarah ayat 62 dan Q.S al-Ḥajj ayat 17 akan digali melalui tiga unsur analisis, yakni unsur makro, superstruktur dan mikro. Hal yang digali dalam analisis unsur makro ialah tema yang dibangun dalam sebuah wacana yang dianalisis. Dalam konteks ini, tema yang dibangun adalah definisi dari term *aṣ-ṣābiīn*. Pembahasan mengenai *aṣ-ṣābiīn* merupakan suatu pembahasan yang dikaji dalam kajian *al-milal wa an-niḥal*, yakni kajian yang membahas agama-agama serta aliran teologi yang diyakini oleh manusia (Asy-Syahrastānī, 1993: 307).

Kemudian dalam ranah superstruktur yang digali adalah unsur skematik yang terbangun dalam wacana tersebut. Dalam konteks ini, terdapat tiga unsur skematik yang terbangun. Pertama penafsiran dari kalimat *alladzīna ḥādū*, kedua penafsiran dari term *an-naṣārā* dan ketiga adalah penafsiran dari term *aṣ-ṣābiīn*. Unsur skematik yang pertama dan kedua terbangun secara sama antara as-Suyūṭī dan al-Maḥallī dalam *Tafsīr Jalālaīn*. Perbedaan yang nampak dari keduanya ialah terletak pada unsur skematik yang ketiga, yakni ketika menafsirkan term *aṣ-ṣābiīn*.

Analisis linguistik selanjutnya ialah menurunkan ketiga unsur skematik tersebut ke unsur mikro untuk menganalisis teks atau kalimat yang

digunakan untuk membangun ketiga skematik dalam superstruktur tersebut. Pada skematik pertama, kalimat *alladzīna hādū* itu sama-sama ditafsirkan oleh kedua imam dengan ungkapan *hum al-yahūdu* (mereka adalah orang-orang Yahudi). Term *hum* dimunculkan dalam konteks ini dikarenakan menjadi tafsir dari *alladzīna*, dimana term tersebut merupakan *isim mauṣūl* yang diperuntukkan bagi *jama' mudzakkar ghāib* (laki-laki ketiga yang berjumlah banyak).

Oleh karenanya, term *hum* dijadikan tafsir dari *alladzīna*, karena term *hum* sendiri merupakan *isim ḍamīr* yang memiliki kedudukan (*wāqi'*) berupa *jama' mudzakkar ghāib* (laki-laki ketiga yang berjumlah banyak). Dalam kaidah bahasa arab sendiri dijelaskan ('Abdul Hamīd, 2003: 32), bahwa *ṣilah*-nya *isim mauṣūl* yang berupa *jumlah*, baik *ismiyyah* maupun *fi'liyyah* itu harus mengandung *ḍamīr* yang sesuai dengan *isim mauṣūl*-nya, yakni sesuai dari sisi *ifrād* (tunggal), *tatsniyyah* (dua), dan *jama'* (banyak), maupun dari sisi *mudzakkar* (laki-laki) dan *muannats* (perempuan).

Selanjutnya term *al-yahūdu* merupakan tafsir dari term *hādū*, yang mana term *hādū* merupakan bentuk *fi'il* (kata kerja) yang mengikuti wazan *fa'ala yaf'ulu* (*hāda yahūdu*). Lalu ada juga yang mengatakan mengikuti wazan *fa'ala yaf'ilu* (*hāda yahīdu*), namun pendapat yang pertama itu lebih utama. Alasan kenapa kaum Yahudi dijadikan tafsir dari term *hādū* ialah karena memang term *al-yahūdu* itu *musytaq* (tercetak) dari term *hādū* (Manzūr, tt: 4718). Kemudian pada skematik kedua, term *wa an-naṣārā* tidak ditafsiri dengan menggunakan ungkapan apapun oleh kedua imam.

Hal tersebut dikarenakan term *an-naṣārā* sendiri memang merupakan bentuk *jama'* dari term Nasrani. Berbeda dengan term *hādū* yang masih berbentuk *fi'il* yang mencetak term berupa Yahudi, sehingga perlu ditafsirkan dengan term *al-yahūdu*. Selain Nasrani, bentuk *mufrad* lain yang memiliki *jama'* berupa *an-naṣārā* ialah *naṣranah*, sebagaimana lafadz *nadmānī* dan *nadmanah* yang memiliki bentuk *jama'* berupa *nadāmā* (Abū Ḥayyan, 1993: 401). Selanjutnya pada skematik ketiga, terdapat perbedaan penafsiran dalam menjelaskan term *aṣ-ṣābiīn*.

Perbedaan dari keduanya nampak ketika telah sama-sama memberikan penafsiran term *aṣ-ṣābiīn* dengan term *ṭāifatun*. Al-Maḥallī sendiri hanya mencukupkan penafsiran *aṣ-ṣābiīn* tersebut dengan menambahkan term *min al-yahūdi*, sehingga menjadi *ṭāifatun min al-yahūdi* (Al-Maḥallī, 1991: 242). Berbeda dengan as-Suyūṭī yang menambahkan *aw an-naṣārā*, sehingga lengkapnya penafsiran as-Suyūṭī terhadap *aṣ-ṣābiīn* adalah *ṭāifatun min al-yahūdi aw an-naṣārā* (as-Suyūṭī, 1991: 10-11). Term *ṭāifah* sendiri yang sama-sama dijadikan penafsiran awal untuk term *aṣ-ṣābiīn* oleh kedua imam itu memiliki makna dasar etimologi berupa mengelilingi atau mengitari.

Secara leksikologis, term *ṭāifah* memiliki makna jamaah (*firqah*), yakni sekelompok manusia yang dikumpulkan berdasarkan suatu madzhab atau pandangan tertentu, serta memiliki arti bagian dan sepotong. Jika ditelusuri secara semantik, term *ṭāifah* dengan beragam derivasinya itu disebutkan sebanyak 26 kali dalam al-Qur'an. Penyebutan tersebut bermuara pada suatu kesimpulan makna berupa kelompok-kelompok sosial kecil yang merupakan

bagian dari komunitas sosial yang berskala besar, namun terkadang juga digunakan untuk menunjuk sebuah komunitas sosial yang identik dengan komunitas sosial yang ditunjuk oleh term *qaūm* (Kafrawi, 2021: 40).

Oleh karenanya, dapat dipahami bahwa makna *aṣ-ṣābiīn* menurut al-Maḥallī ialah suatu kelompok kecil yang merupakan bagian dari kelompok umat beragama dalam skala besar berupa kaum Yahudi. Sebab term *min* yang ada dalam kalimat *min al-yahūdi* itu merupakan huruf *jer* yang memiliki faedah makna *tab'īd* (sebagian). Sedangkan makna *aṣ-ṣābiīn* menurut as-Suyūṭī adalah suatu kelompok kecil yang merupakan bagian dari kaum Yahudi atau bisa juga merupakan bagian dari kaum Nasrani. Sebab *aw* yang ada dalam kalimat *aw an-naṣārā* itu merupakan huruf '*aṭaf* yang memiliki faedah makna *takhyīr* (memilih).

Secara ringkas, analisis linguistik terhadap term *aṣ-ṣābiīn* dalam *Tafsīr Jalālaīn* Q.S al-Baqarah ayat 62 dan Q.S al-Ḥajj ayat 17 dapat dilihat pada tabel di bawah ini,

Tabel 1.3 Analisis Linguistik Term *aṣ-ṣābiīn*

Struktur Makro	Superstruktur	Struktur Mikro
Definisi kelompok <i>aṣ-ṣābiīn</i>	Penafsiran term <i>alladzīna hādū</i>	- Menggunakan <i>ḍamīr hum</i> dan kalimat <i>isim</i> berupa <i>al-yahūdu</i>
	Penafsiran term <i>wa an-naṣārā</i>	Tidak muncul penafsiran, karena term <i>an-naṣārā</i> merupakan bentuk <i>jama'</i> dari

		<i>an-naṣrānī</i>
	Penafsiran term <i>aṣ-ṣābiīn</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Al-Maḥallī menafsirkan dengan kalimat <i>ṭāifatun min al-yahūdi</i> - As-Suyūṭī menafsirkan dengan <i>ṭāifatun min al-yahūdi aw an-naṣārā</i> - Huruf <i>jer min</i> pada penafsiran tersebut berfaedah <i>tab'īd</i> (sebagian) - Huruf <i>'aṭaf aw</i> dalam penafsiran as-Suyūṭī berfaedah <i>takhyīr</i> (memilih)

2. Analisis Kognisi Sosial

Imam Jalāluddīn al-Maḥallī dan Imam Jalāluddīn as-Suyūṭī memiliki perbedaan interpretasi mengenai term *aṣ-ṣābiīn* dalam kedua ayat ini, yakni Q.S al-Baqarah ayat 62 dan Q.S al-Ḥajj ayat 17. Perlu diketahui, bahwasanya telah terjadi beragam pendapat dalam kalangan ulama mengenai tafsir daripada term *aṣ-ṣābiīn*. Diantaranya ada yang mengemukakan bahwa mereka adalah sekelompok umat yang menyembah bintang dan malaikat serta ada lagi yang mengatakan bahwa mereka adalah suatu kelompok yang menetapi agama Ṣābi' bin Syīts bin 'Ādam.

Selanjutnya ada yang mengatakan bahwa mereka adalah kaum yang

berada diantara Yahudi dan Majusi. Lalu ada lagi yang mengatakan bahwa mereka adalah kaum yang berpindah dari satu agama ke agama yang lain. Al-Maḥallī sendiri berpendapat dalam Q.S al-Ḥajj: 17 bahwa mereka adalah suatu kelompok yang berasal dari umat Yahudi. Penafsirannya tersebut berbeda dengan as-Suyūfī yang tidak hanya menginterpretasikan *aṣ-ṣābiīn* sebagai kelompok yang berasal dari Yahudi, namun juga bisa jadi berasal dari umat Nasrani (Al-Jamal, 2018: 89).

Memang dari beragamnya pendapat mengenai interpretasi dari *aṣ-ṣābiīn*, kedua pendapat terakhir inilah yang paling unggul, yakni pendapat yang mengatakan bahwa *aṣ-ṣābiīn* adalah kelompok dari Yahudi dan atau kelompok dari Nasrani. Akan tetapi dari kedua pendapat ini, yang paling diunggulkan pendapatnya oleh kalangan ulama ialah pendapat yang mengatakan bahwa *aṣ-ṣābiīn* merupakan kelompok dari umat Nasrani. Nampaknya alasan dibalik al-Maḥallī lebih memilih term *aṣ-ṣābiīn* ditafsirkan dengan kelompok dari Yahudi adalah ciri khas beliau yang sangat memperhatikan *siyāq al-kalām* (susunan struktur kalimat).

Sebab *siyāq al-kalām* dalam Q.S al-Ḥajj: 17 itu berbeda dengan *siyāq al-kalām* dalam Q.S al-Baqarah: 62, dimana penyebutan kalimat *aṣ-ṣābiīn* dalam ayat 17 Q.S al-Ḥajj itu terletak setelah kalimat *alladzīna hādū* saja. Sedangkan *siyāq al-kalām* dalam Q.S al-Baqarah ayat 62 menunjukkan penyebutan kalimat *aṣ-ṣābiīn* itu terletak setelah kalimat *alladzīna hādū* dan *an-naṣārā*. Di sisi lain, sebagai penguat bahwasanya al-Maḥallī sangat memperhatikan *siyāq al-kalām* ketika memberikan tafsir pada suatu ayat

maupun ulasan (*syarḥ*) pada suatu karya ulama itu terlihat dalam karyanya yang lain dengan judul *Kanzu ar-Rāghibīn fī Syarḥ Minhāj aṭ-Ṭālibīn*.

Karya tersebut merupakan sebuah ulasan atas kitab *Minhāj* yang ditulis oleh Imam Nawāwī ad-Dimasyqī. Dalam karya tersebut (al-Maḥallī, 2013: 253), beliau mendefinisikan term *aṣ-ṣābiūn* yang disebutkan oleh Imam an-Nawāwī dengan *hum ṭāifatun tu'addu min an-naṣārā*, yakni mereka adalah suatu kelompok yang diperhitungkan sebagai bagian dari Umat Nasrani. Tentu pendefinisian *aṣ-ṣābiūn* oleh al-Maḥallī dalam karyanya ini berbeda dengan yang disebutkan dalam *Tafsīr Jalālāin*. Perbedaan tersebut sekali lagi bukan karena sikap tidak konsistennya beliau, namun karena *siyāq al-kalām* dari redaksi yang ditafsirkan maupun diberikan penjelasan (*syarḥ*) oleh beliau.

Sebab dalam kitab *Minhāj aṭ-Ṭālibīn* (an-Nawāwī, tt: 88), term *aṣ-ṣābiūn* disebut dalam bab nikah, yakni ketika menjelaskan tentang pernikahan dengan kafir *kitābī*, dimana penyebutan tersebut beriringan dengan penyebutan term *an-naṣārā*. Imam an-Nawāwī menyebutkan “*wa in khālafat as-sāmirah al-yahūda wa aṣ-ṣābiūn an-naṣārā fī aṣli dīnihim ḥurimna wa illā falā*”, yakni ketika kelompok *Sāmirah* berbeda dengan umat Yahudi dan kelompok *Ṣābiūn* berbeda dengan umat Nasrani di dalam pokok agama mereka, maka mereka diharamkan (untuk dinikahi), ketika tidak demikian maka tidak haram (untuk dinikahi).

Adapun Imam Jalāluddīn as-Suyūṭī, selain karena faktor *siyāq al-kalām* yang terdapat dalam Q.S al-Baqarah: 62, juga dikarenakan posisi beliau

sebagai seorang pakar hadits, sehingga sangat mempertimbangkan beberapa riwayat yang membahas mengenai kelompok *ṣābiūn*. Hal tersebut nampak dari salah satu karya tafsirnya berupa *Durr al-Mantsūr fi Tafsīr bi al-Ma'tsūr*. Dalam karyanya tersebut (as-Suyūṭī, 2003: 396-397), beberapa riwayat yang dikutip oleh beliau mengarah pada suatu kesimpulan bahwa *aṣ-ṣābiūn* adalah kelompok *ahlu kitab* serta berada diantara Yahudi, Nasrani dan Majusi.

3. Analisis Konteks Sosial

Perbedaan penafsiran antara kedua imam terkait definisi dari *aṣ-ṣābiūn* dalam Q.S al-Baqarah: 62 dan Q.S al-Ḥajj: 17 itu tidak terlepas dari konteks sosial berupa madzhab fikih *syāfi'iyah* yang dianut oleh beliau berdua. Imam as-Syāfi'ī sendiri sebagai sosok pencetus lahirnya madzhab *syāfi'iyah* dalam disiplin ilmu fikih itu berpendapat bahwasanya *aṣ-ṣābiūn* itu merupakan sebuah kelompok yang termasuk bagian dari umat Nasrani. Pendapat inilah yang kemudian dimunculkan oleh as-Suyūṭī tatkala menafsirkan term *aṣ-ṣābiūn* dalam Q.S al-Baqarah: 62.

Sebagaimana yang diungkapkan oleh as-Suyūṭī dalam akhir *khātimah*-nya, bahwa penyebutan *aw an-naṣārā* ketika menafsirkan term *aṣ-ṣābiūn* dalam Q.S al-Baqarah: 62 itu dalam rangka mempertimbangkan pendapat kedua mengenai siapa sebenarnya *aṣ-ṣābiūn*. Dan pendapat kedua inilah yang paling masyhur di kalangan ulama fikih *syāfi'iyah*. Bahkan pendapat bahwa *aṣ-ṣābiūn* itu merupakan bagian dari umat Nasrani itu dipegang oleh

Imam Syāfi'ī sebagaimana diterangkan dalam beberapa *syarah* kitab *Minhāj at-Ṭālibīn*.

Di sisi lain, as-Suyūṭī terkenal sebagai sosok *mujtahid* dalam madzhab *syāfi'iyyah*. Hal ini nampak dari beberapa kitab yang menjelaskan biografi dari beliau, bahwasanya beliau sudah sampai pada level ulama *mujtahid* dan *mujaddid* pada masanya. Oleh karenanya tak khayal jikalau beliau menyebutkan pendapat yang kedua dari definisi *aş-şābiīn* berupa *hum tāifatun min an-naşārā*, yang mana pendapat kedua inilah yang paling masyhur dan *ma'rūf* (terkenal) di kalangan *fuqahā' as-syāfi'iyyah* (as-Suyūṭī, 1991: 209).

Berbeda dengan al-Maḥallī, dimana beliau dalam menafsirkan term *aş-şābiīn* dalam Q.S al-Ḥajj: 17 itu hanya mencukupkan dengan penafsiran bahwasanya mereka termasuk bagian dari Yahudi, tanpa menyebutkan pendapat kedua yang juga masyhur di kalangan *syāfi'iyyah*. Hal ini tentu bukan karena beliau hendak berbeda pendapat dengan pendapat yang masyhur dalam madzhab syāfi'ī. Akan tetapi beliau ingin mencoba menyebutkan pendapat yang lain (walau tidak masyhur di kalangan *syāfi'iyyah*).

Hal ini didasarkan pada masih *ikhtilāf*-nya definisi *aş-şābiīn* di kalangan ulama lintas *madzāhib*. Bahkan dalam *Ḥāsyiyah Qurratul 'Ainān 'alā Tafṣīr al-Jalālaīn* (Aḥmad, 1997: 151-152) disebutkan bahwasanya *aş-şābiīn* ini bukanlah bagian dari Yahudi maupun Nasrani. Akan tetapi mereka adalah sekelompok orang yang menyembah malaikat dan

mengingkari adanya *nubuwwah* dari para nabi. Oleh karenanya dalam hukum fikih, perempuan dari kalangan mereka tidak halal untuk dinikahi umat muslim dan juga hasil sembelihan mereka tidak halal untuk dikonsumsi umat muslim.

Di samping itu, salah satu kitab tafsir yang dijadikan rujukan dalam penyusunan kitab tafsir ini ialah *Tafsīr Ibnu Katsīr*, sebagaimana dituturkan oleh as-Suyūfī dalam karya-nya "*Bughyatu al-Wu'āh*". *Tafsīr Ibnu Katsīr* terkenal sebagai tafsir yang dalam penyusunannya membubuhkan beberapa riwayat untuk menafsirkan ayat. Dalam konteks ini, beberapa riwayat-riwayat yang dicantumkan oleh Ibnu Katsīr menyebutkan bahwasanya mereka merupakan bagian dari *ahlu kitab*, termasuk di dalamnya ialah umat Yahudi (Ibnu Katsīr, 1997: 287).

4. Analisis Penulis

Perbedaan penafsiran antara al-Maḥallī dan as-Suyūfī terhadap term *aṣ-ṣābiin* dalam Q.S al-Baqarah: 62 dan Q.S al-Ḥajj: 17 itu dilakukan melalui tiga tahap analisis, yaitu analisis linguistik, kognisi sosial dan konteks sosial. Dalam analisis linguistik itu terdapat tiga tahap berupa makro, superstruktur dan mikro. Tahap makro dalam analisis linguistik tersebut menemukan sebuah tema global yang termuat dalam kedua ayat berupa definisi dari *aṣ-ṣābiin*. Tema global tersebut terbangun dalam tiga skematik berdasarkan analisis superstruktur dari kedua ayat.

Skema pertama membahas tentang umat Yahudi yang diredaksikan dengan kalimat *alladzīna hādū*. Lalu skematik kedua diredaksikan dengan

wa an-naṣārā yang membahas tentang umat Nasrani. Kemudian skematik ketiga itu membahas tentang kelompok *aṣ-ṣābiin* yang diredaksikan dengan *wa aṣ-ṣabiina*. Dalam analisis linguistik mikro, kedua imam memberikan penafsiran yang sama pada skematik pertama dan kedua. Skematik pertama ditafsirkan oleh kedua imam dengan *hum al-yahūdu*. Sedangkan skematik kedua tidak ditafsirkan oleh kedua imam.

Adapun skematik ketiga itu pada mulanya ada kesamaan antara kedua imam di dalam menafsirkan, akan tetapi setelah itu terdapat perbedaan diantara keduanya. Persamaan tersebut nampak ketika kedua imam sama-sama memulai menafsirkan term *aṣ-ṣābiin* dengan ungkapan *ṭāifatun*. Selanjutnya al-Maḥallī hanya mencukupkan ungkapan tersebut dengan *min al-yahūdi*. Sedangkan as-Suyūṭī menambahkannya dengan *aw an-naṣārā*. Oleh karenanya, penafsiran lengkap dari al-Maḥallī atas term *aṣ-ṣābiin* ialah *ṭāifatun min al-yahūdi* (suatu kelompok dari umat Yahudi).

Kemudian penafsiran lengkap as-Suyūṭī terhadap term *aṣ-ṣābiin* ialah *ṭāifatun min al-yahūdi aw an-naṣārā* (suatu kelompok dari umat Yahudi atau bisa juga umat Nasrani). Secara kognisi sosial, perbedaan penafsiran keduanya tidak terlepas dari individu masing-masing imam yang sangat memperhatikan *siyāq al-kalām* (struktur kalimat) dari kedua ayat. Dalam Q.S al-Baqarah: 62, term *aṣ-ṣābiin* disebutkan setelah kalimat *alladzīna ḥādū* dan *wa an-naṣārā*. Berbeda dengan Q.S al-Ḥajj: 17, dimana term tersebut disebutkan setelah kalimat *alladzīna ḥādū* saja.

Hal tersebut yang nampaknya membuat al-Mahallī lebih memilih menafsirkan term *aṣ-ṣābiīn* sebagai suatu kelompok yang menjadi bagian umat Yahudi. Berbeda dengan as-Suyūṭī yang menambahkan tidak hanya umat Yahudi saja, namun bisa juga masuk golongan umat Nasrani. Di sisi lain, as-Suyūṭī merupakan figur ulama yang *tabaḥḥur* (mendalami) ilmu hadits, sehingga beliau sangat mempertimbangkan riwayat-riwayat yang ada kaitannya dengan *aṣ-ṣābiīn*.

Diantara riwayat-riwayat tersebut dikumpulkan oleh beliau dalam tafsirnya yang ber-*manhaj riwāyah* berjudul “*Durr al-Mantsūr fi at-Tafsīr bi al-Ma’tsūr*”. Dalam riwayat yang dikumpulkan oleh beliau tersebut, itu mengerucut pada pendapat yang mengatakan bahwa *aṣ-ṣābiīn* ini masih diperselisihkan diantara masuk kelompok umat Yahudi, Nasrani ataupun Majusi. Oleh karenanya, dalam *Tafsīr Jalālaīn* beliau menambahkan ungkapan *aw an-naṣārā* setelah menyebutkan *tāīfatun min al-yahūdi* sebagai interpretasi akan pendapat kedua terkait masalah tersebut.

Adapun secara konteks sosial, selain karena faktor *ikhtilāf* antar ulama terkait definisi dari *aṣ-ṣābiīn*, juga terdapat faktor *madzhabī*. Sebab dalam madzhab *syāfi’iyyah*, pendapat yang mengatakan bahwa *aṣ-ṣābiīn* termasuk bagian dari umat Nasrani itu merupakan pendapat yang *ma’rūf* (terkenal) di kalangan *fuqahā’ asy-syāfi’iyyah*. Hal tersebut yang menjadikan as-Suyūṭī menambahkan penafsirannya. Sebab dalam madzhab *syāfi’ī* beliau menempati sebagai sosok *mujtahid* dan *mujaddid*.

Keadaan tersebut berbeda dengan al-Mahallī, kendati beliau memiliki madzhab fikih berupa *syāfi'iyyah*, bahkan beliau juga memiliki posisi penting dalam madzhab tersebut. Akan tetapi beliau cenderung menafsirkan term *aṣ-ṣābiīn* dalam *Tafsīr Jalālaīn* dengan *min al-yahūdi* saja. Hal ini selain faktor masih ada *ikhtilāf* ulama, mungkin juga karena faktor tafsir yang dijadikan *marji'* (sumber referensi). Salah satu *marji'* dari tafsir ini adalah *Tafsīr Ibnu Katsīr*, dimana dalam tafsir ini disebutkan bahwa *aṣ-ṣābiīn* itu kelompok yang terkategoriikan sebagai *ahlu kitab*, termasuk di dalamnya adalah umat Yahudi.

C. Term *Nafsin Wāḥidah* dalam Q.S an-Nisā': 1 dan Q.S az-Zumar: 6

1. Analisis Linguistik

Dalam penelusuran analisis linguistik terhadap term *nafsin wāḥidah* yang terdapat dalam Q.S an-Nisā' ayat 1 dan Q.S az-Zumar ayat 6 itu dilakukan dalam tiga tahap, yakni tahap makro, superstruktur dan tahap mikro. Pada tahap makro ini yang dianalisis adalah tema global dari term *nafsin wāḥidah* yang termuat dalam kedua ayat tersebut. Tema global yang dibahas dalam term tersebut ialah tentang asal muasal penciptaan Siti Hawa. Proses penciptaan Siti Hawa sendiri bermula dari rasa kesepian yang melanda hati Nabi Adam AS, dimana saat itu beliau menginginkan sosok yang bisa menemaninya di surga.

Maka diciptakanlah Siti Hawa untuk menemaninya, sekaligus untuk menjadi istri yang mendampingi hidupnya. Bersatunya mereka berdua sebagai sepasang kekasih itu menjadi tonggak awal munculnya peradaban

manusia. Proses penciptaan Siti Hawa sendiri juga masuk dalam pembahasan ilmu *tauḥīd*. Hal ini dikarenakan *iḥwāl ghāib* (keadaan samar) yang terkandung dalam penciptaan tersebut. Jika dikerucutkan lebih sempit lagi, maka pembahasan ini masuk pada kategori *as-sam'īyyāt* dalam ilmu *tauḥīd*.

Selanjutnya tahap superstruktur, dimana dalam tahap ini akan dilakukan analisis mengenai skematik yang terbangun dalam bangunan wacana berupa penciptaan Siti Hawa yang terkandung dalam term *nafsin wāḥidah* Q.S an-Nisā' ayat 1 dan Q.S az-Zumar ayat 6. Dalam analisis superstruktur terhadap wacana tersebut, penulis mendapati dua skematik yang terbangun, yakni skematik tentang asal muasal manusia yang berasal dari Nabi Adam AS dan skematik tentang penciptaan Siti Hawa sebagai sosok istri Nabi Adam AS.

Tahap seterusnya ialah menganalisis dimensi mikro yang terdapat dalam wacana ini. Pada tahap ini akan diturunkan kepada analisis kata maupun kalimat yang digunakan dalam setiap skematik yang terbangun dalam wacana tersebut. Dalam skematik pertama, yakni asal muasal manusia yang berasal dari Nabi Adam AS itu terbangun dalam struktur yang hampir sama dalam kedua ayat tersebut. Satu kalimat yang membedakan (sehingga dikatakan hampir sama, bukan sama) diantara keduanya ialah penyebutan *isim mauṣūl*. Penyebutan tersebut terdapat dalam Q.S an-Nisā' ayat 1, sehingga dalam ayat ini terbangun stuktur kalimat berupa *alladzī khalaqakum min nafsin wāḥidah*.

Penyebutan *isim mauṣūl* tersebut tidak didapati pada Q.S az-Zumar ayat 6, dimana struktur kalimat yang terbangun dalam ayat ini ialah *khalaqakum min nafsin wāḥidah*. Adapun untuk penafsirannya, kedua imam sama-sama menggunakan kalimat *ādam* sebagai interpretasi dari kedua ayat tersebut, dimana interpretasi berupa *ādam* tersebut digunakan untuk menafsiri kalimat *nafsin wāḥidah*. Alasan dibalik tidak adanya penyebutan *isim mauṣūl* dalam ayat 6 Q.S az-Zumar ialah dikarenakan *jumlah* (susunan kalimat) yang terdapat dalam ayat tersebut menjadi *ibtidā'* (permulaan ayat).

Hal tersebut berbeda dengan ayat 1 Q.S an-Nisā', dimana kalimat *khalaqakum* merupakan penjelas dari kalimat *rabbakum* serta menyimpan *ḍamīr* yang kembali juga kepada *rabbakum*. Oleh karenanya diperlukan *isim mauṣūl* sebagai *rābiṭ* (penyambung yang mengikat) diantara keduanya, yakni *jumlah fi'liyyah* berupa *khalaqakum* dengan *isim* yang berupa *rabbakum* (Al-Hāsyimī, 2007: 79-80). Selanjutnya pada skematik kedua, yakni penciptaan Siti Hawa sebagai istri Nabi Adam AS itu terdapat perbedaan struktur kalimat yang terbangun, baik dalam ayatnya maupun penafsirannya.

Dalam ayatnya, Q.S an-Nisā' ayat 1 terbangun dalam struktur berupa *wakhalaqa minhā zaujahā*. Sedangkan dalam penafsirannya berupa *ḥawā' bi al-madd min ḍal'in min aḍlā'ihī al-yusrā*. Kemudian Q.S az-Zumar ayat 6 memiliki struktur ayat berupa *tsumma ja'ala minhā zaujahā*. Sedangkan penafsirannya hanya mencukupkan dengan kalimat berupa *ḥawā'* saja. Perbedaan struktur ayat dari keduanya terletak pada huruf *'aṭaf* dan *fi'il*

yang dipakai. Dalam ayat 1 Q.S an-Nisā' memakai *wawu* sebagai huruf 'aṭaf dan *khalaqa* sebagai kata kerja (*fi'il*) yang dipakai.

Berbeda dengan ayat 6 Q.S az-Zumar yang memakai *tsumma* sebagai huruf 'aṭaf serta *ja'ala* sebagai *fi'il*-nya. Penggunaan huruf 'aṭaf berupa *wawu* dalam Q.S an-Nisā' ayat 1 memiliki makna *li muṭlaq al-jam'i*, yakni asal muasal penciptaan Siti Hawa itu sama seperti seluruh umat manusia, yaitu berasal dari Nabi Adam AS. Adapun penggunaan huruf 'aṭaf berupa *tsumma* dalam Q.S az-Zumar ayat itu tidaklah memiliki faedah makna *li at-tartīb fi al-ijād*, sehingga akan memunculkan interpretasi bahwa penciptaan umat manusia lebih dahulu daripada ibunya, yakni Siti Hawa (Al-Jamal, 2018: 415).

Namun *tsumma* disitu berfaedah makna *li at-tartīb fi al-ikhbār*, yakni tertib dalam hal penyampaian berita saja. Lalu ada juga yang berpendapat bahwa kalimat sesudah *tsumma (ja'ala)* itu di-'aṭaf-kan kepada *khalaqakum*, sehingga bisa memiliki makna bahwa penciptaan umat manusia itu lebih dulu daripada Siti Hawa. Namun penciptaan tersebut ketika *yaum akhdzi al-mitsāq* (hari pengambilan janji pengakuan dari seluruh umat manusia bahwa Allah SWT adalah Tuhan mereka semua), bukan penciptaan saat ini, yakni penciptaan dengan proses kelahiran dan saling menurunkan keturunan.

Hal tersebut dikarenakan Allah SWT setelah menciptakan Nabi Adam AS, Allah SWT mengeluarkan seluruh keturunannya dari punggungnya layaknya butiran yang sangat kecil seperti partikel atom (*adz-dzurr*).

Kemudian Allah SWT mengambil *al-mītsāq* (janji) dari mereka semua, lalu setelah itu mereka semua dikembalikan ke punggung Nabi Adam AS, yang kemudian setelah itu Allah SWT menciptakan Siti Hawa dari Nabi Adam AS dengan rentan waktu yang tidak dekat. Sebab faedah tertib yang dimiliki oleh *tsumma* itu berbeda dengan *fa' 'aṭaf*, yang mana perbedaan keduanya terletak pada rentan waktu yang terjadi (Mustofa, tt: 271).

Perbedaan selanjutnya dari kedua ayat tersebut ialah bentuk kata kerja (*fi'il*) yang dipakai. Pada dasarnya dalam kajian *al-wujūh wa an-nazāir*, kata kerja berupa *khalaqa* dan *ja'ala* memiliki perbedaan makna. Dalam al-Qur'an, penggunaan *khalaqa* diperuntukkan untuk proses penciptaan tanpa ada bahannya, sehingga kalimat ini menunjuk pada satu objek saja. Seperti contoh ketika Allah SWT meredaksikan penciptaan langit dan bumi dalam Q.S Hūd ayat 7 dengan term *khalaqa*. Selanjutnya term *ja'ala* sendiri memiliki makna menciptakan sesuatu dengan bahan yang sudah ada, sehingga variabel dari term ini menunjuk pada dua objek.

Sebagai contohnya adalah redaksi *ja'ala* yang terdapat dalam Q.S an-Naba' ayat 10 dan 11, dimana dalam kedua ayat tersebut Allah SWT menciptakan malam menjadi pakaian dan siang menjadi tempat mencari penghidupan. Namun tidak jarang juga ditemukan dalam al-Qur'an beberapa ayat yang menggunakan term *khalaqa* yang menunjuk pada dua objek dan ataupun sebaliknya, terdapat pula beberapa ayat yang menggunakan term *ja'ala* yang menunjuk pada satu variabel objek saja (Shihab, 2019: 116).

Termasuk dalam konteks kedua ayat ini, dimana proses penciptaan yang dilakukan oleh Allah SWT itu menunjuk pada dua objek, yakni berasal dari objek pertama berupa Nabi Adam AS. Kemudian darinya, Allah SWT menciptakan objek kedua, yakni berupa seluruh umat manusia dan Siti Hawa. Kendati memiliki perbedaan dalam struktur ayat, namun terdapat pula unsur kesamaan struktur kedua ayat yang terletak pada huruf *jer* serta *maf'ūl bih* yang dipakai, yakni sama-sama menggunakan *minhā* (huruf *jer*) dan *zaujahā* (*maf'ūl bih*).

Huruf *jer* berupa *min* yang terdapat dalam kedua ayat memiliki faedah makna *ibtidā' al-ghāyah* (permulaan suatu tujuan) (as-Samīn, tt: 551). Maknanya adalah seluruh umat manusia serta Siti Hawa itu semuanya diciptakan oleh Allah SWT dari Nabi Adam AS. Sedangkan term *zaujahā* yang terdapat dalam kedua ayat itu sama-sama ditafsirkan oleh kedua imam dengan Siti Hawa. Dalam bahasa arab sendiri, penyebutan untuk istri itu bisa menggunakan *az-zaūj* maupun *az-zaujah*. Namun pendapat yang *afṣah* mengatakan bahwa istri diistilahkan dengan term *az-zaūj*, sebab disesuaikan dengan tradisi al-Qur'an yang mana mengistilahkan istri dengan *az-zaūj*.

Selanjutnya struktur penafsiran yang dilakukan oleh kedua imam dalam skematik yang kedua ini juga berbeda. Al-Maḥallī hanya mencukupkan penafsiran *zaujahā* dengan *ḥawā'*. Sedangkan as-Suyūṭī menambahkan penafsirannya dengan tidak hanya mencukupkan pada term *ḥawā'*. Akan tetapi beliau menambahkan penafsiran berupa cara membaca term *ḥawā'* serta bagian dari Nabi Adam AS yang digunakan untuk menciptakan Siti

Hawa. As-Suyūṭī mengatakan bahwa kalimat *ḥawā'* dibaca dengan *al-madd* (panjang) (as-Suyūṭī, 1991: 63).

Aṣ-Ṣawī menambahkan bahwasanya, penamaan istri Nabi Adam AS dengan nama berupa Hawa itu dikarenakan beliau diciptakan dari sesuatu yang hidup, yakni Nabi Adam AS (aṣ-Ṣawī, tt: 266). Selanjutnya as-Suyūṭī menjelaskan bahwasanya Siti Hawa diciptakan dari beberapa tulang rusuk bagian kiri Nabi Adam AS. Secara lebih ringkas, analisis linguistik terhadap term *nafsin wāḥidah* dalam *Tafsīr Jalālaīn* Q.S an-Nisā' ayat 1 dan Q.S az-Zumar ayat 6 dapat dilihat pada tabel di bawah ini,

Tabel 1.4 Analisis Linguistik Term *Nafsin Wāḥidah*

Struktur Makro	Superstruktur	Struktur Mikro
Asal Muasal Penciptaan Siti Hawa	Penciptaan Manusia dari Nabi Adam AS	<ul style="list-style-type: none"> - Penyebutan <i>isim mausūl</i> berupa <i>alladzī</i> dalam Q.S an-Nisā': 1. - Penggunaan huruf <i>jer</i> berupa <i>min</i> dalam kedua ayat. - Kedua imam sama-sama menafsirkan <i>nafsin wāḥidah</i> dengan <i>ādam</i>.
	Penciptaan Siti Hawa dari	<ul style="list-style-type: none"> - Dalam Q.S an-Nisā': 1 menggunakan huruf <i>'ataf</i> berupa <i>wawu</i> dan <i>fi'il</i> berupa <i>khalaqa</i>. - Dalam Q.S az-Zumar: 6 menggunakan huruf <i>'ataf</i> berupa <i>tsumma</i> dan <i>fi'il</i> berupa <i>ja'ala</i>.

	diri Nabi Adam AS sebagai sosok istrinya	<p>- Al-Maḥallī mencukupkan penafsiran <i>nafsin wāḥidah</i> yang tersimpan dalam <i>ḍamīr hā</i> kalimat <i>zaujahā</i> dengan <i>ḥawā'</i> saja.</p> <p>- As-Suyūṭī menambahkan penafsirannya dengan <i>bi al-madd min ḍal'in min adlā'ihī al-yusrā</i>.</p>
--	--	--

2. Analisis Kognisi Sosial

Kedua imam menafsirkan secara berbeda atas term *nafsin wāḥidah* yang terdapat dalam kalimat *zaujahā*, dimana *ḍamīr hā* dalam kalimat tersebut itu kembali kepada kalimat *nafsin wāḥidah*. Perbedaan penafsiran terletak pada kedua ayat, berupa Q.S an-Nisā': 1 dan Q.S az-Zumar: 6. Imam al-Maḥallī menafsirkan term *zaujahā* dalam Q.S az-Zumar: 6 dengan *ḥawā'* saja. Sedangkan imam as-Suyūṭī dalam Q.S an-Nisā': 1 menambahkan penafsirannya dengan penyebutan bagian tubuh Nabi Adam AS yang digunakan untuk menciptakan Siti Hawa.

Secara kognisi sosial, penafsiran dari as-Suyūṭī tidak terlepas dari pribadi beliau yang memang sangat *tabaḥḥur* (memiliki keluasan ilmu) dalam bidang hadits. Dalam kitabnya "*at-Taḥadduts bi Ni'matillāh*" (as-Suyūṭī, tt: 203-204). beliau mengungkapkan ada tujuh cabang ilmu yang beliau diberi nikmat *tabaḥḥur* di dalamnya, yakni tafsir, hadits, fikih, *naḥwu*, *ma'āni*, *bayān* dan *badī'*. Bahkan kealiman beliau dalam ilmu hadits dipuji langsung oleh Rasulullah SAW. Dalam kitab "*al-Mauqizah fi Ru'yah ar-Rasūl*

Ṣallallāhu ‘Alaihi Wasallam fi al-Yaqzah” disebutkan bahwasanya Imam as-Suyūṭī pernah bertemu Rasul SAW secara langsung sebanyak lebih dari 70 kali (al-Ālūsī, tt: 23).

Dalam kitab tersebut, salah satu murid beliau bernama Syaikh ‘Abdul Qādir asy-Syādzilī menukil riwayat cerita dari Imam as-Suyūṭī. As-Suyūṭī mengatakan bahwa dirinya melihat Rasul SAW secara sadar, lalu Rasul SAW menyapa beliau “Ya Syaikh al-Ḥadīth” (wahai gurunya ilmu hadits). Kemudian as-Suyūṭī bertanya, “Ya Rasulullah apakah saya termasuk ahli surga?”. Rasul SAW menjawab “ya”. As-Suyūṭī kembali bertanya, “apakah tanpa siksa yang mendahuluinya?”. Rasul SAW menjawab “untukmu yang demikian itu”.

Oleh sebab itu, dua karya tafsir yang ditulis oleh beliau pasca *Tafsīr Jalālāin* itu ber-manhaj-kan *riwāyah*, yakni *Tarjumān al-Qur’ān* dan *Durr al-Mantsūr fi at-Tafsīr bi al-Ma’tsūr*. Tidak hanya dua karya tafsir tersebut, namun dalam *Tafsīr Jalālāin*-pun beliau sering mengutip beberapa riwayat ketika menafsirkan, termasuk dalam Q.S an-Nisā’: 1 ini. Oleh karenanya, tafsir ini terkategoriikan sebagai tafsir yang memiliki *manhaj dirāyah al-mahmūdah* (nalar pikir yang terpuji).

Hal tersebut tentu berbeda dengan al-Maḥallī yang tidak terlalu panjang lebar di dalam menafsirkan term *nafsin wāḥidah* yang tersimpan dalam *ḍamīr hā* kalimat *zaujahā*. Realita ini tentu tidak terlepas dari metode *ijmālī* yang digunakan oleh al-Maḥallī dalam tafsir ini. Penggunaan metode *ijmālī* oleh al-Maḥallī diperkuat dengan pernyataan as-Suyūṭī dalam pembukaan

takmilah-nya atas tafsir ini (as-Suyūṭī, 1991: 3). As-Suyūṭī meredaksikannya dengan ungkapan *wajhun laṭīf* (model yang lembut), *ta'bīrun wajīz* (redaksi yang ringkas) dan *tarku at-taṭwīl* (meninggalkan bertele-tele).

3. Analisis Konteks Sosial

Telah terjadi perbedaan pendapat mengenai asal muasal penciptaan Siti Hawa. Perbedaan tersebut terjadi pada kalangan *mufassirīn*, mulai dari *mutaqaddimīn* sampai *mu'aṣṣirīn*. Hal yang melatarbelakangi terjadinya perbedaan di dalam menafsirkan ayat terkait penciptaan Siti Hawa itu terletak pada pemahaman atas riwayat-riwayat yang membahas mengenai penciptaan Siti Hawa tersebut. Salah satu riwayat yang ada kaitannya dengan tema ini ialah riwayat dari Imam Bukhārī dalam kitabnya *Ṣaḥīḥ Bukhārī* (al-Bukhārī, tt: 133).

Riwayat tersebut diletakkan oleh Imam Bukhārī pada *Kitāb Ahādīts al-Anbiyā' Ṣalawātullāhi 'Alaihim*, tepatnya bab *khalqu ādam ṣalawātullāhi 'alaihi wa dzurriyyatihi* dengan nomor hadits 3331. Dimana hadits tersebut diriwayatkan dari Abū Hurairah yang berbunyi :

حدثنا أبو كريب وموسى بن حزام قالوا حدثنا حسين بن علي عن زائدة عن ميسرة الأشجعي عن أبي حازم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم استوصوا بالنساء فإن المرأة خلقت من ضلع (رواه البخاري)

Abū Kuraīb dan Mūsa bin Ḥizām berkata, Husaīn bin 'Alī mengatakan kepada kami dari Zāidah dari Maisarah al-Asyja'ī dari Abī Ḥāzim dari Abū Hurairah RA, beliau berkata, Rasulullah SAW bersabda: berwasiatlah kalian semua (dengan sesuatu yang baik) terhadap wanita, maka sesungguhnya wanita itu diciptakan dari tulang rusuk.

Dalam memahami riwayat tersebut ada yang memahaminya secara tekstual dan ada yang kontekstual. Imam Ibnu Hajar al-‘Asqalānī dalam *syarah*-nya atas *Ṣaḥīḥ Bukhārī* memahami hadits diatas secara tekstual, dimana beliau mengatakan bahwa hadits diatas memberikan isyarat bahwasanya Siti Hawa diciptakan dari tulang rusuk Nabi Adam AS bagian kiri dan ada lagi yang mengatakan bagian tulang rusuknya yang pendek, sebagaimana riwayat dari Ibnu Ishāq (al-‘Asqalānī , 2005: 613). Namun ada pula yang memahaminya secara kontekstual dengan cara mengkompilasikan (*al-jam’u*) dengan riwayat hadits yang lain.

Dalam hadits lain yang diriwayatkan Imam Muslim pada *Kitab ar-Raḍa’ bab iṣṭausu bi an-nisā’* dengan nomor hadits 1468 itu disebutkan *المرأة كالضلع* bukan *المرأة خلقت من ضلع* (an-Naisābūrī, tt: 265). Jika dicermati, perbedaan pemahaman terkait penciptaan Siti Hawa itu terletak pada sisi *dzikru māddatihā mu’ayyanatan aw ghaira mu’ayyanatan* (penyebutan asal muasal penciptaan Siti Hawa secara spesifik atau tidak secara spesifik). Penyebutan asal muasal penciptaan Siti Hawa secara spesifik itu dilatarbelakangi oleh pemahaman tekstual terhadap hadits diatas, sehingga memberikan kesimpulan bahwa Siti Hawa tercipta dari tulang rusuk kiri atau tulang rusuk yang kecil Nabi Adam AS.

Sedangkan penyebutan asal muasal penciptaannya secara tidak spesifik itu dilatarbelakangi oleh pemahaman kontekstual terhadap hadits diatas, sehingga memberikan kesimpulan bahwa wanita itu memiliki karakteristik seperti tulang rusuk dan penciptaan Siti Hawa itu berasal dari Nabi Adam

AS dengan tanpa memberikan spesifikasi bagian mana dari Nabi Adam AS yang digunakan untuk menciptakan Siti Hawa. Demikian pula dalam penafsiran kedua ayat ini, yakni Q.S an-Nisā': 1 dan Q.S az-Zumar: 6, dimana al-Maḥallī dan as-Suyūṭī memiliki interpretasi yang berbeda.

Perbedaan keduanya selain dikarenakan konteks sosial berupa keragaman interpretasi di kalangan *mufasssīrīn*, yang mana keragaman tersebut disebabkan oleh berbedanya pemahaman atas riwayat-riwayat terkait penciptaan Siti Hawa. Juga dikarenakan *marji 'u at-tafāsīr* (sumber referensi kitab-kitab tafsir) yang dijadikan rujukan dalam penyusunan kitab *Tafsīr Jalālāīn* ini. Sebagaimana yang telah disinggung, bahwa *ijmālī*-nya penyusunan tafsir ini tidak terlepas dari salah satu *marji'* dari tafsir ini yang juga memiliki metode *ijmālī*, yakni *al-Wajīz fi Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*.

Kitab *Tafsīr al-Wajīz* dikarang oleh ulama bernama Abu al-Ḥasan 'Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī atau yang masyhur dengan sebutan Imam al-Wāḥidī. Dalam penyusunan karya tafsirnya ini, memang beliau susun secara ringkas namun padat. Hal ini berbeda dengan dua karya tafsirnya yang lain berupa *Tafsīr al-Wasīṭ* yang dikarang dengan metode pertengahan (tidak terlalu ringkas dan tidak pula luas) serta *Tafsīr al-Basīṭ* yang dikarang dengan metode komprehensif. Dalam Q.S an-Nisā': 1, beliau memberikan interpretasi *nafsin wāḥidah* dengan *ḥawā' khuliqat min ḍal'in min aḍlā'ihī* (al-Wāḥidī, 1995: 251).

Sedangkan dalam Q.S az-Zumar: 6, beliau memberikan interpretasi *nafsin wāḥidah* dengan hanya mencukupkannya pada kalimat *ḥawā'* saja

(al-Wāhidī, 1995: 929). Menurut penulis, nampaknya hal inilah yang juga menjadikan alasan dibalik perbedaan penafsiran antara kedua imam atas kedua ayat tersebut. Adapun ungkapan as-Suyūṭī dalam penafsirannya atas *nafsin wāḥidah* berupa *min adlā'ihī al-yusrā* (dari tulang-tulang rusuk yang kiri) itu tidak terlepas dari beberapa riwayat-riwayat yang ada. Sehingga dalam konteks ini, selain menukil pendapat al-Wāhidī, beliau juga membubuhkan sedikit pemahamannya atas term *nafsin wāḥidah* berdasarkan riwayat-riwayat yang ada.

4. Analisis Penulis

Analisis perbedaan penafsiran antara al-Mahallī dan as-Suyūṭī terhadap term *nafsin wāḥidah* dalam Q.S an-Nisā': 1 dan Q.S az-Zumar: 6 itu dibagi menjadi tiga tahap, yakni analisis linguistik, kognisi sosial dan konteks sosial. Analisis linguistik dilakukan dalam tiga tahap pula, yakni makro, superstruktur dan mikro. Dimensi makro yang terdapat dalam penafsiran *nafsin wāḥidah* kedua ayat itu berupa penciptaan Siti Hawa yang berasal dari Nabi Adam AS. Lalu dimensi superstruktur dari kedua ayat itu terbangun atas dua struktur, yakni asal muasal manusia itu berasal dari Nabi Adam AS.

Kemudian yang kedua ialah asal muasal Siti Hawa sebagai sosok istrinya itu juga berasal dari diri Nabi Adam AS sendiri. Selanjutnya dimensi mikro dari superstruktur yang pertama itu terdapat perbedaan dari segi penyebutan *isim mauṣūl*. Penyebutan *isim mauṣūl* tersebut hanya terdapat pada Q.S an-Nisā': 1, tidak pada Q.S az-Zumar: 6. Adapun perbedaan dimensi mikro dari

superstruktur yang kedua itu terdapat pada penggunaan huruf '*aṭaf*' dan '*fi'il*' dalam kedua ayat serta penafsiran dari kedua ayat. Dalam Q.S an-Nisā': 1, huruf '*aṭaf*' yang digunakan adalah *wawu* dan '*fi'il*' yang digunakan adalah *khalaqa*.

Sedangkan dalam Q.S az-Zumar: 6, huruf '*aṭaf*' yang digunakan adalah *tsumma* dan '*fi'il*' yang digunakan adalah *ja'ala*. Kemudian dari sisi penafsiran, superstruktur kedua antara Q.S an-Nisā': 1 dan Q.S az-Zumar: 6 itu juga terdapat perbedaan. Perbedaan tersebut terletak pada penyebutan secara spesifik bagian dari Nabi Adam AS yang digunakan untuk menciptakan Siti Hawa. Dalam Q.S an-Nisā': 1 dijelaskan bahwa bagian tersebut adalah salah satu dari tulang rusuk bagian kiri Nabi Adam AS. Penafsiran tersebut berbeda dengan ayat 6 Q.S az-Zumar, dimana penafsiran seperti itu tidak disebutkan.

Perbedaan penafsiran terhadap term *nafsin wāḥidah* dalam Q.S an-Nisā': 1 dan Q.S az-Zumar: 6 antara kedua imam itu tidak terlepas dari konteks sosial dan kognisi sosial yang meliputi keduanya. Secara kognisi sosial, Imam as-Suyūṭī terkenal sebagai sosok yang ahli hadits. Bahkan ilmu hadits merupakan salah satu dari disiplin ilmu yang beliau kuasai selain enam disiplin ilmu lainnya, yakni tafsir, fikih, *ma'ānī*, *bayān*, *badī'*, dan *naḥwu*. Oleh karenanya, beliau menafsirkan term *nafsin wāḥidah* Q.S an-Nisā': 1 dengan menjelaskan bagian yang digunakan untuk menciptakan Siti Hawa.

Sebab bagian tersebut banyak disebutkan di dalam beberapa riwayat hadits. Hal ini berbeda dengan kognisi sosial al-Maḥallī, dimana beliau

menyusun tafsir ini dengan metode *ijmālī*. Oleh sebab itu, beliau tidak ingin terlalu panjang lebar membahas bagian dari Nabi Adam AS yang digunakan untuk menciptakan Siti Hawa, sehingga al-Maḥallī mencukupkan penafsiran *naḥsin wāḥidah* dalam Q.S az-Zumar: 6 dengan kalimat *ḥawā'* saja. Adapun secara konteks sosial, kedua imam nampaknya agak terpengaruhi dengan salah satu *marji' at-tafāsīr* dari tafsir ini, yaitu *Tafsīr al-Wajīz*.

Tafsīr al-Wajīz ini dikarang oleh salah seorang ulama bernama Imam al-Wāḥidī. Dalam kedua ayat tersebut, al-Maḥallī dan as-Suyūṭī memiliki kesamaan penafsiran dengan imam al-Wāḥidī. Di sisi lain, adanya konteks sosial berupa keragaman pemahaman di kalangan ulama terhadap riwayat-riwayat yang membahas tentang penciptaan perempuan dari tulang rusuk. Sebagian dari mereka ada yang memahaminya secara tekstual dan ada lagi sebagian dari mereka yang memahaminya secara kontekstual. Pemahaman yang beragam inilah yang kemungkinan secara konteks sosial menjadi salah satu penyebab berbedanya penafsiran antara kedua imam.

D. Term *Uffin* dalam Q.S al-Isrā': 23 dan Q.S al-Aḥqāf: 17

1. Analisis Linguistik

Analisis pertama yang dilakukan untuk meneliti *ikhtilāf at-tafsīr* antara al-Maḥallī dan as-Suyūṭī terhadap term *uffin* dalam *Tafsīr Jalālaīn* yang terdapat pada Q.S al-Isrā': 23 dan Q.S al-Aḥqāf: 17 adalah analisis linguistik. Dalam analisis ini, teori analisis wacana kritis Van Dijk membaginya menjadi tiga tahap, yaitu tahap makro, superstruktur dan mikro. Tahap makro merupakan tahap yang menganalisa tema yang terdapat

dalam suatu wacana. Dalam konteks ini, tema yang terkandung dalam term *uffin* Q.S al-Isrā': 23 dan Q.S al-Aḥqāf: 17 ialah larangan berkata kasar terhadap kedua orang tua.

Selanjutnya adalah tahap superstruktur, yakni tahap yang menganalisa skematik yang terbangun dalam tema dari wacana tersebut. Adapun dalam analisis tema dari term *uffin* ini, terdapat dua skematik yang membangun tema tersebut. Skematik pertama ialah mengenai cara membaca term *uffin* dan skematik kedua adalah tentang makna yang terkandung dalam term *uffin*. Dari dua skematik ini selanjutnya akan diturunkan pada tahap mikro, yakni suatu tahap yang menganalisa teks maupun kalimat yang menyusun kedua skematik ini.

Pada skematik pertama, unsur mikro yang menyusunnya memiliki persamaan dan juga perbedaan. Penyebutan tafsir dari al-Maḥallī berupa *bi kasri al-fā' wa fathihā* (dengan dibaca *kasrah fā'*-nya dan bisa dibaca *fathah fā'*-nya) dalam Q.S al-Aḥqāf: 17 itu diikuti oleh as-Suyūṭī dalam Q.S al-Isrā': 23 dengan menyebutkan *bi fathī al-fā' wa kasrihā* (dengan dibaca *fathah fā'*-nya dan dibaca *kasrah fā'*-nya). Kendati secara penyebutan berbeda, namun substansi dari cara membaca term *uffin* ini sama, yakni dengan dibaca *fathah fā'*-nya dan bisa juga dibaca *kasrah fā'*-nya (al-Maḥallī, 1991: 361).

Hal di atas merupakan bentuk persamaan unsur mikro antara kedua imam pada skematik pertama ini. Perbedaan muncul ketika as-Suyūṭī menambahkan penafsirannya dengan ungkapan *munawwanan wa ghaira*

munawwanin, dimana ungkapan tersebut tidak disebutkan oleh al-Maḥallī dalam penafsirannya. Adapun ungkapan as-Suyūṭī tersebut memiliki makna bahwa kedua wajah cara membaca kata *uffin*, yakni *fathah* dan *kasrah* itu bisa dibaca menggunakan *tanwīn* dan bisa juga tanpa *tanwīn*. Aṣ-Ṣāwī sendiri membahas dalam *Hāsiyah*-nya dengan lebih terperinci masalah ini (aṣ-Ṣāwī, tt: 429).

Beliau mengungkapkan bahwa jikalau *uffin* itu dibaca *fathah fā'*-nya maka itu tanpa *tanwīn* (*uffa*). Sedangkan jika dibaca *kasrah fā'*-nya maka boleh di-*tanwīn* (*uffin*) dan juga boleh tidak di-*tanwīn* (*uffi*). Sehingga dalam hal ini, cara membaca *uffin* itu ada tiga, dimana ketiga cara inilah yang masuk kategori *qirāah sab'ah*. Akan tetapi dari ketiga cara baca ini, pembacaan dengan *kasrah ma'a at-tanwīn* itulah yang umum dipakai. Dalam konteks ini, aṣ-Ṣāwī juga menyebutkan bahwa kata *uffin* memiliki empat ragam cara baca lainnya yang masuk kategori *syadz*.

Keempat cara baca tersebut adalah dengan dibaca *rafa' fā'*-nya serta di-*tanwīn* (*uffun*), dibaca *rafa' fā'*-nya namun tidak di-*tanwīn* (*uffu*), dibaca *fathah fā'*-nya serta di-*tanwīn* (*uffan*), dan yang terakhir adalah dibaca *sukūn fā'*-nya (*uff*). Selanjutnya pada skematik kedua yang membahas mengenai makna dari kata *uffin* itu tersusun dalam unsur mikro yang sama antara kedua imam. Dimana dalam hal ini, kedua imam menafsirkan bahwasanya *uffin* memiliki makna *maṣdar*. Al-Maḥallī menyebutkan dalam Q.S al-Aḥqāf: 17 *bi ma'nā maṣdarin ayy natnan wa qabḥan*.

Ungkapan dari al-Maḥallī tersebut memuat arti dengan menggunakan

makna *maṣḍar*, yakni busuk sekali dan buruk sekali (al-Maḥallī, 1991: 361). Adapun as-Suyūṭī sendiri menafsirkannya dalam Q.S al-Isrā': 23 (as-Suyūṭī, 1991: 202) dengan ungkapan *maṣḍarun bi ma'nā tabban wa qabḥan* (kata *uffin* merupakan bentuk *maṣḍar* dengan memiliki makna celaka sekali dan buruk sekali). Kendati dalam hal ini kedua imam ada sedikit perbedaan dalam meredaksikan makna *tafsīriyyah* dari bentuk *maṣḍar* ini, sebab al-Maḥallī menyebutkan *natnan wa qabḥan*, sedangkan as-Suyūṭī menyebutkan *tabban wa qabḥan*.

Akan tetapi substansi makna *tafsīriyyah* dari kedua imam adalah sama. Sebab substansi dari semua makna tersebut adalah rasa tidak suka, menentang serta berkata kasar maupun kotor terhadap orang tua maupun segala perbuatan yang keluar dari mereka berdua. Dalam konteks ini, aṣ-Ṣāwī sendiri menandakan bahwasanya *uffin* itu bisa memiliki tiga bentuk makna. Pertama bisa memiliki makna *maṣḍar*, sebab *uffin* merupakan bentuk *maṣḍar* dari *affa yauffu uffan*. Kedua, kata *uffin* bisa juga merupakan bentuk *isim ṣaūtin*, yakni segala kalimat *isim* yang menunjukkan suara tertentu (aṣ-Ṣāwī, tt: 99).

Dalam konteks ini menunjukkan suara (nada) menentang kepada kedua orang tua. Ketiga, dapat juga merupakan bentuk *isim fi'il* yang memiliki makna *ataḍajjaru* (saya menentang). Akan tetapi menurut aṣ-Ṣāwī, *qaūl* yang *auḍah* mengatakan bahwasanya kata *uffin* merupakan bentuk *isim fi'il*, yakni *fi'il muḍāri'* yang memiliki makna saya menentang terhadap segala sesuatu yang keluar dari kalian berdua (orang tua). Secara ringkas, analisis

linguistik terhadap term *uffin* dalam Q.S al-Isrā': 23 dan Q.S al-Aḥqāf: 17 dapat dicermati pada tabel berikut ini,

Tabel 1.5 Analisis Linguistik Term *Uffin*

Struktur Makro	Superstruktur	Struktur Mikro
Larangan berkata kasar kepada kedua orang tua	Cara baca kalimat <i>uffin</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Al-Maḥallī membacanya dengan <i>bi kasri al-fā' wa fatḥihā</i>. - Sedangkan as-Suyūṭī menambahinya dengan <i>munawwanan wa ghaira munawwanin</i>.
	Makna dari kalimat <i>uffin</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Kedua imam sama-sama menafsirkannya dengan <i>bi ma'na maṣḍarin</i> (memiliki makna <i>maṣḍar</i>). - Makna yang terkandung dalam kalimat <i>uffin</i> adalah <i>tabban</i> (celaka sekali), <i>natnan</i> (busuk sekali) dan <i>qabḥan</i> (buruk sekali).

2. Analisis Kognisi Sosial

Penafsiran yang dilakukan oleh al-Maḥallī dan juga as-Suyūṭī itu tidak terlepas dari dua individu yang sangat mendalami unsur bahasa. Oleh karena

itu sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, tafsir ini disusun menggunakan corak *lughawī*. Hal itu dikarenakan nuansa *lughawi* yang sangat nampak sekali dalam setiap penafsirannya. Salah satu corak *lughawī* tersebut bisa dilihat dalam penafsiran kedua imam terhadap term *uffīn*. Dimana dalam konteks ini, kedua imam tidak hanya menyebutkan cara baca dari *uffīn*, namun juga makna yang terkandung di dalamnya.

Secara garis besar berdasarkan analisis linguistik di atas, nuansa *lughawī* yang dimunculkan oleh kedua imam dalam menafsirkan term *uffīn* pada Q.S al-Isrā': 23 dan Q.S al-Aḥqāf: 17 itu memiliki persamaan dan juga perbedaan. Persamaannya terletak dari makna yang terkandung dalam term *uffīn*, dimana kedua imam sama-sama menafsirkan bahwa term *uffīn* merupakan bentuk *maṣdar* yang memuat substansi makna kata-kata kasar dan kotor yang ditujukan kepada orang tua. Persamaan yang lain juga terlihat dari ragam baca term *uffīn* yang diungkapkan kedua imam.

Dimana dalam hal ini, kedua imam sama-sama mengungkapkan bahwasanya term *uffīn* bisa dibaca *fathah fā*'-nya dan juga bisa dibaca *kasrah fā*'-nya. Namun tidak sampai itu as-Suyūṭī menafsirkan, beliau menambahkan dengan ungkapan *munawwanan wa ghaira munawwanin* (Hilmi, 2018: 13), dimana ungkapan beliau disini menjadi titik perbedaan penafsiran antara beliau dan gurunya al-Maḥallī. Secara kognisi sosial, ungkapan tambahan dari as-Suyuti tersebut tidak terlepas dari individu as-Suyūṭī yang sangat *tabaḥḥur* dalam ilmu *naḥwu*.

Sehingga dalam konteks ini, beliau ingin menguatkan penafsiran dari gurunya dengan menambahkan ungkapan tersebut yang sangat penting untuk dimunculkan. Sebab *tanwīn* dan tidaknya *fā'* pada term *uffin* itu sangat berkaitan dengan pembacaan *fā'* secara *fathah* maupun *kasrah*. Selain itu, dengan mengungkapkan seperti itu, menjadi jelas antara *qirāah* yang boleh untuk dibaca dan juga *syadz* untuk dibaca. *Tabaḥḥur*-nya as-Suyūṭī dalam ilmu *naḥwu* juga telah dikonfirmasi oleh beliau dalam kitabnya "*Ḥusnu al-Muḥāḍarah*".

Konfirmasi dari as-Suyūṭī tersebut bukanlah bentuk sombong, akan tetapi bentuk bersyukur nikmat Allah SWT dengan cara mengungkapkan nikmat tersebut atau yang sering diistilahkan dengan *taḥadduts bi an-ni'mah*. Dimana istilah tersebut sama seperti judul kitab as-Suyūṭī yang lain yang mengkonfirmasi hal tersebut, yakni "*at-Taḥadduts bi Ni'matillāh*". Konfirmasi dari beliau juga dibuktikan dengan sikap produktivitasnya beliau dalam disiplin ilmu *naḥwu*. Dimana salah satu *masterpiece* beliau dalam ilmu *naḥwu* adalah *Jam'u al-Jawāmi' fi an-Naḥwi*.

Selain itu ada lagi berupa *al-Asybāh wa an-Nazāir fi an-Naḥwi*. Beliau juga tidak hanya produktif dengan mengarang banyak kitab, akan tetapi beliau sangat hafal dan mendalami *nuṣūṣ* (redaksi-redaksi) dari para imam nahwu seperti Imam Sībawāih. Bahkan beliau sangat hafal syair-syair arab dari berbagai macam *dīwān* (buku kumpulan syair-syair). Selain itu, yang menjadi unik dari beliau adalah *maṣādir* (sumber-sumber rujukan) tatkala

mengarang kitab *naḥwu*. Dimana kebanyakan dari *maṣādir* beliau sangatlah bersifat *nādir* (jarang ditemukan dan dijumpai) di era sekarang.

Hal tersebut dikarenakan kebanyakan *maṣādir* tersebut masih berbentuk manuskrip dan belum diterbitkan secara luas. Akan tetapi tidak sedikit pula dari *maṣādir* tersebut yang sudah ditemukan di era sekarang. Realita ini menunjukkan bahwa beliau sangatlah kaya akan literasi, termasuk dalam disiplin ilmu *naḥwu*. Adapun al-Maḥallī sebagai gurunya as-Suyūṭī juga memiliki sifat *tabaḥḥur* dalam ilmu *naḥwu*. Hal tersebut diakui oleh ulama pada masanya dengan ungkapan “*inna dzahnahu yutsqibu al-māssa*” (kecerdasannya mampu melubangi berlian).

Kemungkinan yang bisa diasumsikan dalam hal ini adalah penyebutan beliau yang bersifat *uṣūl* (pokok). Sebab penambahan ungkapan *munawwanan wa ghaira munawwanin* itu bersifat *far’ī* (cabang). Sehingga dalam hal ini, beliau mencukupkan dengan menyebut yang bersifat *uṣūl* saja, tanpa menyebutkan yang bersifat *far’ī*. Di sisi lain, beliau sangat konsisten dengan *manhaj ijāmī*, sehingga tidak menambahkan penafsirannya tersebut, walau penambahan tersebut sebenarnya sedikit. Namun dalam hal ini, beliau hendak mencukupkannya pada *fathah* dan *kasrah fā’*-nya term *uffin*.

3. Analisis Konteks Sosial

Perbedaan penafsiran antara al-Maḥallī dan as-Suyūṭī terkait term *uffin* dalam Q.S al-Isrā’: 23 dan Q.S al-Aḥqāf: 17 itu tidak hanya dipengaruhi oleh aspek kognisi sosial masing-masing imam. Sebab secara konteks sosial,

as-Suyūṭī juga terpengaruhi oleh kedua gurunya yang sangat alim dalam ilmu *naḥwu* pada masanya. Kedua gurunya tersebut adalah Imam Taqiyuddīn asy-Syumunnī dan Imam Muhyiddīn al-Kāfiyajī. Dari mereka berdua, as-Suyūṭī *mulāzamah* dalam tempo waktu yang lama, yakni selama 16 tahun. As-Suyūṭī belajar ilmu *naḥwu* dengan gurunya tersebut secara *dirāyah* dan *riwāyah*.

Sehingga dari gurunya yang bernama asy-Syumunnī, beliau mendapatkan ijazah yang banyak dalam disiplin ilmu *naḥwu*. Bahkan melalui gurunya yang satu ini, sanad beliau menyambung sampai sahabat Abū Aswad ad-Duālī, sang pencetus ilmu *naḥwu*. Sedangkan dari gurunya berupa al-Kāfiyajī beliau banyak belajar pula kitab-kitab *naḥwu* induk seperti karangan Imam Sibawaiḥ (aṭ-Ṭiba', 1996: 291-224). Oleh karenanya melalui dua gurunya ini, as-Suyūṭī sangatlah suka kepada ilmu *naḥwu*, bahkan menjadikannya menjadi salah satu prioritasnya, sehingga beliau mencapai derajat *mujtahid* dan *mujaddid* dalam ilmu ini.

Tak khayal jikalau ulama semasanya berkomentar bahwasanya tidak ada yang lebih alim dalam ilmu *naḥwu* pasca Ibnu Hisyām *muallif* kitab *Mughni al-Labīb* seperti halnya alimnya as-Suyūṭī. Selain itu, penafsiran kedua imam juga cenderung terpengaruhi oleh Imam al-Baiḍāwī dalam tafsirnya *Asrāru at-Ta'wīl wa Anwāru at-Tanzīl*. Dimana dalam tafsirnya tersebut, beliau menafsirkan term *uffin* dengan menyebutkan *qirāah* yang melekat pada term *uffin*. Al-Baiḍāwī mengungkapkan bahwasanya *uffin* merupakan

isim mabnī, yang mana *mabnī*-nya bisa berupa *kasrah* karena *iltiqāu as-sākināin* (al-Baidāwī, 2001: 571).

Namun ada yang membaca *kasrah* dengan *tanwīn* untuk *tanwīr* (keumuman), sebagaimana *qirāah* Nāfi' dan Ḥafṣ. Ada pula yang membaca *mabnī fathah* karena *fathah* merupakan *ḥarakat* yang paling ringan, sebagaimana *qirāah* Ibnu Katsīr, Ibnu 'Āmir dan Ya'qūb. Ada lagi yang membacanya dengan *mabni ḍammah* karena *ittibā'* (mengikuti) *ḥarakat ḍammah* pada *hamzah*-nya. Dan siapa saja yang membaca *tanwīn* pada *uffin* maka menghendaki keumuman, sedangkan jika tidak di-*tanwīn* maka menghendaki kekhususan.

4. Analisis Penulis

Dalam menganalisis *ikhtilāf at-tafsīr* tentang *uffin* yang terdapat dalam *Tafsīr Jalālaīn* pada Q.S al-Isrā': 23 dan Q.S al-Aḥqāf: 17, penulis melakukan analisis linguistik terlebih dahulu, dimana dalam analisis ini penulis membaginya menjadi tiga tahap, yaitu makro, superstruktur dan mikro. Dalam tahap makro, penulis menemukan sebuah tema berupa larangan berkata kasar kepada kedua orang tua. Tema ini kemudian diturunkan pada tahap superstruktur untuk menyingkap skematik yang terbangun di dalamnya. Penulis sendiri menemukan dua skematik yang terbangun.

Skematik pertama membahas mengenai cara membaca term *uffin* dan skematik kedua tentang makna yang terkandung dalam *uffin*. Selanjutnya penulis menurunkan tahap superstruktur ini pada tahap mikro untuk mencari

unsur penyusun dari dua skematik yang ada. Pada skematik pertama, al-Maḥallī menyusunnya dengan unsur mikro berupa *bi kasri al-fā' wa fathihā*. Seperti halnya al-Maḥallī, as-Suyūṭī juga memiliki unsur mikro yang sama dengan menggunakan redaksi kebalikan dari al-Maḥallī, yakni *bi fathī al-fā' wa kasrihā*.

Akan tetapi, as-Suyūṭī menambahkan penafsirannya tersebut dengan ungkapan *munawwanan wa ghaira munawwanin*. Tentu ungkapan dari beliau ini menjadi titik perbedaan penafsiran antara beliau dengan al-Maḥallī. Perbedaan beliau ini secara kognisi sosial tidak terlepas dari ilmu *naḥwu* yang sangat digemarinya, sehingga beliau sangat *tabaḥḥur* di dalamnya. Hal tersebut berbeda dengan al-Maḥallī yang cenderung lebih ringkas di dalam menafsirkan, karena memang beliau konsisten dalam memegang *manhaj ijma'ī* dalam tafsir ini.

Kendati demikian, penambahan tafsir dari as-Suyūṭī sebenarnya melengkapi daripada penafsiran al-Maḥallī. Adapun secara konteks sosial, as-Suyūṭī terpengaruhi oleh kedua gurunya yakni asy-Syumunnī dan al-Kāfiyajī. Dua gurunya inilah yang menempa beliau sehingga menginspirasinya di dalam menggeluti ilmu *naḥwu*. Di samping itu, kedua imam juga terpengaruhi oleh penafsiran al-Baiḍāwī, dimana beliau juga membahas cara baca pada term *uffin*. Menurut aṣ-Ṣāwī sendiri, term *uffin* bisa dibaca dengan tiga model, yakni *uffin* (*kasrah* disertai *tanwīn* pada *fā'*-nya).

Wajah kedua adalah *uffi* (*kasrah fā*'-nya dengan tanpa *tanwīn*) dan *uffa* (*fathah fā*'-nya dengan tanpa *tanwīn*). Ketiga *wajah* inilah yang masuk kategori *qirāah sab'ah* serta boleh untuk dibaca. Sebab ada empat *wajah* lainnya tentang cara membaca *uffin*, yang mana keempat *wajah* ini terkategori sebagai *wajah* yang *syadz*. Keempat model tersebut ialah *uffan* (*fathah* disertai *tanwīn* pada *fa*'-nya), *uffun* (*dammah* disertai *tanwīn* pada *fā*'-nya), *uffu* (*dammah fā*'-nya dengan tanpa *tanwīn*) dan *uff* (*fā*'-nya dibaca *sukūn*).

Selanjutnya pada skematik kedua, al-Maḥallī dan as-Suyūṭī memiliki unsur mikro penyusun yang sama. Mereka berdua sama-sama menafsirkan *uffin* sebagai bentuk *maṣḍar*. Kendati dalam mengungkapkan makna dari *maṣḍar* tersebut agak berbeda, akan tetapi substansi makna *tafsīriyyah* dari kedua imam itu sama, yakni memiliki makna rasa tidak suka, menentang serta berkata kasar maupun kotor terhadap orang tua maupun segala perbuatan yang keluar dari mereka berdua. Lebih lanjut lagi, aṣ-Ṣāwī menjelaskan tiga macam makna yang kemungkinan terkandung dalam *uffin*.

Selain makna *maṣḍar*, karena memang *uffin* tercetak dari bentuk *affa yauffu uffan*, term ini juga bisa memuat makna *isim ṣaūt* (nada) yang menunjukkan kepada nada menentang kepada kedua orang tua. Lalu yang ketiga juga bisa memiliki makna *isim fi'il*, yakni *fi'il muḍāri'*. Dimana dalam hal ini, *uffin* memuat makna *atadajjaru* (saya menentang). Maksudnya adalah menentang dan mengucapkan kata-kata kasar dan kotor

kepada kedua orang tua. Dan yang ketiga inilah menurut aṣ-Ṣāwī merupakan pendapat yang *auḍah* (lebih jelas).

E. Term *al-Mufliḥūn* dalam Q.S al-Baqarah: 5 dan Q.S Luqmān: 5

1. Analisis Linguistik

Imam al-Maḥallī dan imam as-Suyūfī memiliki perbedaan interpretasi terkait term *al-mufliḥūn* yang terdapat dalam Q.S al-Baqarah: 5 dan Q.S Luqmān: 5. Perbedaan penafsiran tersebut akan dianalisa secara linguistik terlebih dahulu dengan membaginya ke dalam tiga tahap, yakni tahap makro, superstruktur dan tahap mikro. Dalam tahap makro yang dianalisis adalah topik atau tema yang terkandung dalam suatu wacana, dimana dalam konteks ini adalah tema yang terkandung dalam term *al-mufliḥūn*. Tema yang terkandung dalam term tersebut ialah mengenai definisi dari orang yang beruntung berdasarkan Q.S al-Baqarah: 5 dan Q.S Luqmān: 5.

Tema yang terkandung dalam term *al-mufliḥūn* tersebut kemudian terbagi dalam beberapa unsur skematik yang akan dianalisis dalam tahapan superstruktur. Dalam tahap superstruktur ini terdapat dua unsur skematik yang terbangun, yakni sifat-sifat orang yang akan memperoleh keberuntungan dan bentuk keberuntungan yang akan diperoleh oleh orang tersebut. Selanjutnya untuk menganalisa linguistik lebih dalam lagi, maka tahap superstruktur diturunkan kepada tahap mikro, dimana dalam tahap ini akan dibahas mengenai unsur-unsur yang membangun skematik yang telah ada.

Pada skematik pertama, terdapat perbedaan unsur mikro antara kedua ayat. Dalam Q.S al-Baqarah: 5 (as-Suyūṭī, 1991: 4), sifat-sifat orang yang akan memperoleh keberuntungan (*al-muflihūn*) itu menempel pada sifatnya orang-orang yang bertakwa (*al-muttaqīn*). Dimana dalam beberapa ayat sebelum ayat tersebut telah dijelaskan karakteristik orang-orang yang bertakwa yang ada lima, yakni *al-īmān bi al-ghaīb* (iman kepada sesuatu yang gaib), *iqāmah aṣ-ṣalāh* (mendirikan sholat), *al-infāq bimā razaqallāhu ‘alaihim* (menginfakkan sebagian harta yang telah Allah SWT berikan rizki kepada mereka).

Lalu *al-īmān bi al-qur’ān wa mā unzila min qablihi* (iman kepada al-Qur’an dan kitab-kitab sebelumnya) dan *al-īqān bi al-ākhirah* (meyakini akan adanya akhirat). Hal tersebut berbeda dengan yang ter-*maktūb* dalam Q.S Luqmān: 5, dimana dalam ayat tersebut sifat-sifat orang yang akan memperoleh keberuntungan itu menempel pada orang-orang yang berbuat baik (*al-muḥsinīn*). Adapun karakteristik dari *al-muḥsinīn* tersebut dijelaskan sebelum Q.S Luqmān: 5 ini, yang mana karakteristik tersebut hampir sama dengan karakteristik *al-muttaqīn* yang disebutkan sebelum Q.S al-Baqarah: 5.

Karakteristik dari *al-muḥsinīn* tersebut terdapat tiga (al-Maḥallī, 1991: 297), yakni *al-iqāmah bi aṣ-ṣalāh* (mendirikan shalat), *al-ītā’ bi az-zakāh* (menunaikan zakat) dan *al-īqān bi al-ākhirah* (meyakini adanya hari akhirat). Kedua term ini (*al-muttaqīn* dan *al-muḥsinīn*) merupakan unsur mikro yang menyusun skematik pertama berupa sifat-sifat orang yang akan

memperoleh keberuntungan. Kendati kedua term ini berbeda, namun sifat dari kedua term ini juga memiliki unsur kesamaan pada tiga titik, yakni shalat, zakat dan iman terhadap kehidupan akhirat.

Selanjutnya skematik kedua membahas tentang bentuk keberuntungan yang akan diperoleh oleh orang-orang tersebut. Dalam skematik kali ini kedua imam memiliki penafsiran yang berbeda, walaupun orang-orang yang beruntung dalam Q.S al-Baqarah: 5 dan Q.S Luqmān: 5 itu diredaksikan dengan term yang sama, yakni *al-mufliḥūn*. Dimana dalam penafsirannya, al-Maḥallī hanya menafsirkan term tersebut dengan ungkapan *al-fāizūna* (al-Maḥallī, 1991: 297). Lain halnya as-Suyūṭī yang menafsirkannya dengan *al-fāizūna bi al-jannah an-nājūna min an-nāri* (as-Suyūṭī, 1991: 4).

Sebenarnya dalam konteks ini, kedua imam memiliki kesamaan dan perbedaan. Kesamaan tersebut terletak pada sama-sama menafsirkan *al-mufliḥūn* dengan *al-fāizūna*. Sebab kalimat *al-mufliḥūn* sendiri merupakan bentuk *isim marfū'* (kalimat *isim* yang dibaca *rafa'*) dengan bentuk *isim* berupa *jama' mudzakkar sālim*, sehingga dialamati dengan *wawu*. Oleh karenanya, penafsirannya yang berupa *al-fāizūna* itupun memiliki bentuk yang sama, yakni *isim jama' mudzakkar sālim* yang dibaca *marfū'*.

Adapun perbedaannya terletak pada penyebutan sesuatu yang akan diperoleh dari orang-orang yang beruntung tersebut. Kalau al-Maḥallī tidak menyebutkan, akan tetapi as-Suyūṭī menyebutkan, yakni bentuk keberuntungan yang akan didapat adalah berupa surga dan selamat dari neraka. Sebenarnya dalam konteks ini, as-Suyūṭī menggunakan dua term

untuk menafsirkan *al-mufliḥūn*. Selain menggunakan term *al-fāizūna*, juga menggunakan term *an-nājūna*. Berbeda dengan al-Maḥallī yang hanya menggunakan *al-fāizūna* saja sebagai tafsir dari *al-mufliḥūn*.

Sehingga dalam skematik kedua ini, al-Maḥallī lebih cenderung menafsirkan *al-mufliḥūn* dengan *murādif*-nya, yakni berupa *al-fāizūna*. Lain halnya dengan as-Suyūṭī yang menambahkan *al-fāizūna* dengan *an-nājūna*. Kemudian menambahkan *al-fāizūna* dengan *jār majrūr* berupa *bi al-jannah* dan *an-nājūna* dengan *min an-nāri*, karena memang kedua kalimat tersebut aslinya merupakan bentuk *lāzim* yang kemudian diubah menjadi *muta'addī*, sehingga memerlukan *jār majrūr* sebagai *muta'alliq*-nya. Sebab ketika tidak ditambahkan *jār majrūr* maka maknanya kurang sempurna.

Dalam suatu kaidah *ṣaraf* dikatakan bahwa ketika ingin menjadikan suatu kalimat berfaedah *lāzim* menjadi berfaedah *muta'addī* maka salah satunya adalah dengan menambahkan *jār majrūr* (al-Kailānī, 2021: 259). Sebab kalimat yang berfaedah *muta'addī* itu didefinisikan sebagai suatu kalimat yang maknanya tidak akan bisa dipahami secara sempurna jikalau tidak mendatangkan *maf'ūl bih* dan atau *jār majrūr*. Dalam konteks ini sendiri, kalimat *al-fāizūna bi al-jannah* memuat makna bahagia dengan memperoleh surga. Sedangkan *an-nājūna min an-nāri* memiliki makna selamat dari neraka.

Adapun analisis linguistik *ikhtilāf at-tafsīr* terhadap term *al-mufliḥūn* dalam Q.S al-Baqarah: 5 dan Q.S Luqmān: 5 dapat dilihat secara ringkas pada tabel berikut ini,

Tabel 1.6 Analisis Linguistik Term *al-Muflihūn*

Struktur Makro	Superstruktur	Struktur Mikro
<p>Definisi dari <i>al-muflihūn</i> (orang-orang yang beruntung)</p>	<p>Sifat-sifat orang yang akan memperoleh keberuntungan</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Dalam Q.S al-Baqarah: 5, sifat-sifat <i>al-muflihūn</i> itu menempel pada sifatnya <i>al-muttaqīn</i> yang ada lima, yakni <i>al-īmān bi al-ghaīb, iqāmah aṣ-ṣalāh, al-infāq bimā razaqallāhu ‘alaihim, al-īmān bi al-qur’ān wa mā unzila min qablihi, al-īqān bi al-ākhirah.</i> - Dalam Q.S Luqmān: 5, sifat-sifat <i>al-muflihūn</i> itu menempel pada sifatnya <i>al-muḥsinīn</i> yang ada tiga, yakni <i>iqāmah aṣ-ṣalāh, al-ītā’ bi az-zakāh,</i> dan <i>al-īqān bi al-ākhirah.</i>
	<p>Bentuk keberuntungan yang akan diperoleh oleh <i>al-muflihūn</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> - Al-Maḥallī menafsirkannya dengan hanya menyebutkan <i>murādif</i> dari <i>al-muflihūn</i> saja, yakni <i>al-fāizūna.</i> - Sedangkan as-Suyūṭī menambahkannya dengan <i>bi al-jannah an-nājūna min an-nāri.</i>

2. Analisis Kognisi Sosial

Sebagaimana yang telah dijelaskan dalam analisis linguistik, bahwasanya perbedaan penafsiran antara al-Maḥallī dan as-Suyūṭī terkait term *al-muflihūn* dalam Q.S al-Baqarah: 5 dan Q.S Luqmān: 5 itu terletak pada penafsiran kedua imam terhadap term tersebut. Al-Maḥallī memilih menafsirkan term *al-muflihūn* dengan *al-fāizūna* saja dengan tanpa menambahkan ungkapan apapun. Hal tersebut mengingat kedua term tersebut masih memiliki ikatan *murādif* (sinonimitas), sehingga mempunyai makna yang sama dan tidak perlu dijelaskan lebih lanjut lagi.

Hal tersebut berbeda dengan as-Suyūṭī, selain menafsirkannya dengan *al-fāizūna*, beliau juga menambahkan penafsirannya tersebut dengan ungkapan *bi al-jannah an-nājūna min an-nāri*. Hal tersebut dikarenakan bentuk kata *al-fāizūna* sudah tidak *lāzim* lagi, namun sudah berubah menjadi *muta'addī*. Oleh karenanya kendati *al-fāizūna* merupakan sinonim dari *al-muflihūn*, kata tersebut tetap memerlukan penambahan tafsir setelahnya. Hal itu mengingat bahwasanya kalimat yang berfaedah *muta'addī* itu tidak dapat dipahami secara sempurna jikalau tidak mendatangkan *maf'ūl bih* atau *jār majrūr*.

Menurut penulis, perbedaan penafsiran antara kedua imam itu tidak bisa dilepaskan dari dinamika kognisi sosial dari keduanya. Dalam hal ini, al-Maḥallī bukanlah tidak memahami struktur kalimat *al-fāizūna* yang agar maknanya menjadi sempurna perlu diubah ke *muta'addī* dengan salah satunya mendatangkan *jār majrūr*. Akan tetapi beliau lebih memilih

berpegang pada aspek konsistensi terhadap *manhaj* tafsir yang digunakan oleh beliau dalam *Tafsīr Jalālaīn* ini. Sehingga dalam konteks ini, beliau lebih memilih menafsirkan secara global terhadap term *al-mufliḥūn*.

Karena memang diantara konsep menafsirkan secara *ijmālī* adalah menafsirkan dengan menyingkap makna-makna secara umum, yakni menyebutkan *murādif-murādif* dari ayat yang ditafsirkan dengan sedikit tambahan penafsiran sebagai penjelas maupun penguat. Di sisi lain dalam kedua ayat tersebut, orang-orang yang terkategori beruntung (*al-mufliḥūn*) ialah mereka yang memiliki sifat-sifatnya *al-muttaqīn* maupun *al-muḥsinīn*. Dalam beberapa ayat yang lain semisal Q.S az-Zumar: 21 dan Q.S Maryam: 63 dijelaskan bahwa balasan dari keduanya adalah selamat dari neraka dan bahagia dengan surga.

Oleh karenanya dalam konteks ini, al-Maḥallī mencukupkan penafsirannya dengan *al-fāizūna* saja, karena memang balasan dari mereka sudah *mafhūm* di beberapa ayat. Penafsiran al-Maḥallī tentu berbeda dengan as-Suyūṭī yang menambahkan kata *al-fāizūna* dengan ungkapan *bi al-jannah an-nājūna min an-nāri*. Penambahan tafsir tersebut tentu tidak terlepas dari pribadi as-Suyūṭī yang sangat menekuni ilmu ‘*arabiyyah*, termasuk ilmu *ṣaraf*. Kendati ilmu *ṣaraf* yang ditekuni oleh as-Suyūṭī tidak *se-tabahḥur* ilmu *naḥwu*, namun beliau terkenal sebagai sosok *mujtahid* dalam disiplin ilmu ‘*arabiyyah*.

Oleh karenanya dalam konteks ini, beliau menambahkan penafsirannya dengan ungkapan diatas. Sebab secara kaidah *ṣaraf*, kalimat *al-fāizūna*

jikalau ingin memiliki makna yang utuh perlu diubah bentuk ke *muta'addī* dengan menambahkan *jār majrūr*. Penambahan *jār majrūr* yang dilakukan oleh as-Suyūṭī juga tidak serta merta menghilangkan konsistensi beliau dalam melanjutkan penafsiran al-Maḥallī yang dilakukan dengan *manhaj ijāmālī*. Sebab dalam konteks ini, penambahan yang dilakukannya tidaklah panjang serta hanya sekedar sebagai penguat dan penyempurna dari term *al-fāizūna*.

3. Analisis Konteks Sosial

Perbedaan penafsiran terkait term *al-muflīḥūn* dalam *Tafsīr Jalālaīn* Q.S al-Baqarah: 5 dan Q.S Luqmān: 5 tidak hanya dilatarbelakangi oleh kognisi sosial dari kedua imam. Namun perbedaan tersebut juga tidak terlepas dari konteks sosial yang mengitari kedua imam saat penulisan *Tafsīr Jalālaīn*. Peneliti mengamati bahwa konteks sosial yang mempengaruhi perbedaan penafsiran antara kedua imam terhadap term *al-muflīḥūn* ialah sumber rujukan tafsir yang dikutip oleh kedua imam. Diantara sumber rujukan tafsir tersebut ialah *Tafsīr al-Wajīz* karya Imam al-Wāḥidī dan *Tafsīr Ibnu Katsīr*.

Imam Ibnu Katsīr sendiri dalam tafsirnya menafsirkan term *al-muflīḥūn*, baik yang terdapat dalam Q.S al-Baqarah: 5 dan Q.S Luqmān: 5 dengan ungkapan *fi ad-dunyā wa al-ākhirah* (Ibnu Katsīr , 1997: 172). Selain ungkapan tersebut juga terdapat penafsiran lainnya dari Ibnu Katsīr terhadap term *al-muflīḥūn* dengan menukil beberapa riwayat, dimana riwayat tersebut mengarah kepada makna berupa perolehan pahala dan kebahagiaan abadi di surga serta selamat dari kejelekan dan siksaan Allah SWT. Lalu Imam al-

Wāḥidī sendiri menafsirkan term tersebut secara global dengan ungkapan *al-bāqūna fi an-na'īm al-muqīm* (al-Wāḥidī, 1995: 91).

Ungkapan al-Wāḥidī tersebut memuat makna berupa orang-orang yang akan kekal dalam kenikmatan yang tetap (permanen). Imam al-Baidāwī sendiri dalam *Tafsīr Asrāru at-Ta'wīl*-nya menafsirkan secara komprehensif ayat tersebut (al-Baidāwī, 2001: 26). Dimana diantara penafsiran beliau, bahwasanya term *al-mufliḥūn* itu memiliki mufrad berupa *al-mufliḥ* yang memiliki makna *al-fāiz bi al-maṭlūb* (orang yang beruntung dengan memperoleh apa yang dicarinya). Selain ketiga tafsir diatas, ada lagi tafsir berupa *Tafsīr al-Kawāsyī* karya Syaikh Muwaffiq ad-Dīn Abu al-'Abbās Aḥmad bin Yūsuf al-Kawāsyī.

Dalam tafsirnya tersebut, al-Kawāsyī menafsirkan term *al-mufliḥūn* secara global dengan ungkapan *an-nājūna wa al-fāizūna* (orang-orang yang selamat dan beruntung). Kemudian setelah kedua term tersebut, al-Kawāsyī menambahkan *fāzū bi al-jannah wa najau min an-nāri*, yakni mereka beruntung dengan surga dan selamat dari neraka (al-Kawāsyī, 2006: 164). Dari beberapa *marāji'* tafsir ini, peneliti berasumsi bahwa penafsiran-penafsiran dari *marāji'* tersebut terhadap term *al-mufliḥūn* sangat mempengaruhi penafsiran kedua imam dalam *Tafsīr Jalālaīn*.

Hal ini nampak dari penafsiran al-Maḥallī yang hanya menafsirkan term *al-mufliḥūn* dengan *al-fāizūna* saja. Dimana kemungkinan hal tersebut terpengaruhi oleh penafsiran al-Wāḥidī (dari sisi ringkasnya) dan juga al-Kawāsyī (dari sisi kalimat yang dipakai). Demikian pula as-Suyūṭī yang

kemungkinan terpengaruhi al-Baidāwī, Ibnu Katsīr dan juga al-Kawāsyī (dari sisi penyebutan *jār majrūr* sebagai penguat serta penyebutan kata *an-nājūna* sebagai tafsir dari *al-mufliḥūn*), sehingga beliau menambahkan term *al-fāizūna* dengan *bi al-jannah an-nājūna min an-nāri*.

4. Analisis Penulis

Analisis *ikhtilāf at-tafsīr* terhadap term *al-mufliḥūn* dalam *Tafsīr Jalālaīn* yang terdapat pada Q.S al-Baqarah: 5 dan Q.S Luqmān: 5 itu dimulai dengan menganalisisnya dari aspek linguistik. Dalam aspek linguistik, analisis terbagi menjadi tiga, yaitu analisis makro, superstruktur dan mikro. Peneliti menemukan sebuah tema berupa “definisi orang-orang yang beruntung” dari analisis makro tersebut. Dari tema tersebut, kemudian diturunkan pada tahap analisis superstruktur dengan mencari skematik yang terbangun dari tema terkait.

Peneliti sendiri menemukan dua skematik yang terbangun, yakni sifat-sifat orang yang akan memperoleh keberuntungan dan bentuk keberuntungan yang akan diperoleh oleh orang-orang tersebut. Pada skematik pertama, unsur mikro yang terbangun antara kedua surat memiliki perbedaan dan juga persamaan. Dalam Q.S al-Baqarah: 5, *al-mufliḥūn* (orang-orang yang beruntung) itu adalah mereka yang memiliki sifat-sifatnya orang bertaqwa (*al-muttaqīn*). Lain halnya dalam Q.S Luqmān: 5, dimana *al-mufliḥūn* ialah mereka yang memiliki sifatnya *al-muḥsinīn* (orang-orang yang berbuat baik).

Walaupun term yang digunakan dalam kedua surat itu berbeda, akan tetapi karakteristik dari orang-orang yang diredaksikan oleh kedua term tersebut memiliki kesamaan. Kesamaan tersebut terletak pada tiga sifat, yakni senantiasa mendirikan shalat (*al-iqāmah bi aṣ-ṣalāh*), menunaikan zakat (*al-ītā' bi az-zakāh*) dan mengimani akan keberadaan akhirat (*al-īqān bi al-ākhirah*). Selanjutnya pada skematik kedua yang berupa bentuk keberuntungan yang akan didapat oleh *al-mufliḥūn* itu memiliki unsur mikro yang berbeda antara kedua imam.

Perbedaan tersebut terletak saat kedua imam menafsirkan term *al-mufliḥūn*. Al-Maḥallī sendiri lebih memilih untuk tidak menyebutkan bentuk keberuntungan dari *al-mufliḥūn* tersebut, sehingga menafsirkannya dengan *al-fāizūna* saja. Penafsirannya dengan menggunakan *al-fāizūna* merupakan bentuk penafsiran yang *ijmālī*, sebab kata *al-fāizūna* sendiri merupakan *murādif* dari *al-mufliḥūn*. Berbeda dengan as-Suyūṭī, dimana dalam hal ini, beliau menyebutkan bentuk keberuntungan tersebut, yakni menambahkan kata *al-fāizūna* dengan *bi al-jannah an-nājūna min an-nāri*.

Dimana dari penambahan tersebut dapat dipahami bahwa bentuk keberuntungan yang akan diperoleh oleh *al-mufliḥūn* adalah bahagia dengan surga dan selamat dari neraka. Penambahan yang dilakukan oleh as-Suyūṭī tentu tidak terlepas dari pribadi beliau yang sangat mendalami ilmu 'arabiyyah, salah satunya *ṣaraf*. Dalam konteks ini, *al-fāizūna* sendiri merupakan bentuk *lāzim* dan hendak disempurnakan maknanya dengan cara

merubahnya ke bentuk *muta'addī*. Maka dalam hal ini perlu penambahan *jār majrūr* setelahnya.

Sebab dalam kaidah *ṣaraf*, suatu kalimat yang berfaedah *lāzim* itu ketika ingin diubah menjadi berfaedah *muta'addī* maka salah satu caranya adalah dengan menambahkan *jār majrūr* setelahnya. Hal ini bukan berarti al-Maḥallī tidak memahami akan kaidah tersebut, sehingga hanya mencukupkan penafsirannya dengan *al-fāizūna* saja. Akan tetapi secara kognisi sosial, beliau telah memulai tafsir ini dengan menggunakan *ṭarīqah ijmālī*, sehingga untuk menjaga konsistensinya beliau menafsirkan *al-mufliḥūn* dengan hanya menyebutkan *murādif*-nya saja, yakni *al-fāizūna*.

Penambahan yang dilakukan oleh as-Suyūṭī juga tidak bisa menafikan metode *ijmālī* yang beliau gunakan untuk menyempurnakan tafsir dari gurunya ini, dimana komitmen akan menggunakan metode *ijmālī* tersebut telah beliau sebutkan dalam *muqaddimah*-nya. Sebab penambahan beliau tersebut hanya bersifat menguatkan saja sehingga diperoleh makna yang sempurna. Berbeda halnya jikalau beliau menambahkan penafsirannya dengan banyak riwayat, tentu itu akan menghilangkan konsistensi metode *ijmālī* yang telah dipakai oleh beliau.

Di sisi lain, penafsiran kedua imam terhadap term *al-mufliḥūn* tidaklah terlepas dari konteks sosial berupa *mufassirīn* yang karya-karyanya dijadikan rujukan dalam penyusunan *Tafsīr Jalālaīn* ini. Diantara *mufassirīn* tersebut ialah Imam al-Baiḍāwī dan Ibnu Katsīr. Karya tafsir dari Imam al-Baiḍāwī berupa *Asrāru at-Ta'wīl wa Anwāru at-Tanzīl* dan tafsir dari Ibnu

Katsīr berupa *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* menjadi salah satu rujukan dari as-Suyūṭī di dalam menafsirkan term *al-muflihūn*. Karena dalam konteks ini, al-Baidāwī dan Ibnu Katsīr menyebutkan *jār majrūr* dalam penafsirannya.

Di samping itu, as-Suyūṭī juga kemungkinan terpengaruhi oleh penafsiran dari al-Kawāsyī, dimana beliau memiliki tafsir berjudul “*aṣ-Ṣaghīr*”. Dalam penafsirannya tersebut beliau menafsirkan *al-muflihūn* dengan *an-nājūna* dan juga *al-fāizūna*. Kemudian menambahkan kedua kalimat tersebut dengan ungkapan *fāzū bi al-jannah wa najau min an-nāri*. Tidak hanya as-Suyūṭī, tapi al-Maḥallī juga kemungkinan mendapatkan pengaruh dari al-Kawāsyī, sehingga menafsirkan *al-muflihūn* dengan mengambil kata *al-fāizūna*-nya saja.



BAB IV

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan analisis yang telah dilakukan penulis pada bab-bab sebelumnya, terdapat lima term yang ditafsirkan secara berbeda oleh kedua imam, yakni term *ar-rūh* dalam Q.S al-Ḥijr: 29 dan Q.S Ṣad: 72, term *aṣ-ṣābiin* dalam Q.S al-Baqarah: 62 dan Q.S al-Ḥajj: 17, term *nafsin wāḥidah* dalam Q.S an-Nisā': 1 dan Q.S az-Zumar: 6, term *uffin* dalam Q.S al-Isrā': 23 dan Q.S al-Aḥqāf: 17 dan term *al-mufliḥūn* dalam Q.S al-Baqarah: 5 dan Q.S Luqmān: 5. Letak perbedaan penafsiran terkait term *ar-rūh* adalah pemberian definisi terhadap term ruh. Lalu perbedaan penafsiran terhadap *aṣ-ṣābiin* itu terletak pada penambahan *aw an-naṣārā* oleh as-Suyūṭī. Pada penafsiran term *nafsin wāḥidah*, perbedaannya terletak pada penyebutan asal muasal Siti Hawa secara jelas. Selanjutnya pada term *uffin*, kedua imam berbeda penafsiran terkait cara membaca term tersebut. Dan term terakhir, letak perbedaannya adalah penyebutan as-Suyūṭī terhadap bentuk keberuntungan yang akan diperoleh oleh *al-mufliḥūn*.

Berdasarkan analisis wacana kritis Teun Van Dijk, analisis linguistik pada term pertama memiliki tiga bentuk skematik, term kedua memiliki tiga bentuk skematik, term ketiga memiliki dua bentuk skematik, term keempat memiliki dua bentuk skematik dan term kelima memiliki dua bentuk skematik. Kemudian dilihat dari analisis kognisi sosial, perbedaan penafsiran antara kedua imam dalam kelima term tersebut disebabkan oleh tiga faktor, yakni

latar belakang keilmuan dan pemahaman akan *siyāq al-kalām* dalam suatu ayat yang mengakar kuat, konsistensi dalam memegang *manhaj ijmālī* dalam penyusunan tafsir ini serta kecenderungan untuk menampilkan *aqwāl* dalam suatu permasalahan. Sedangkan secara analisis konteks sosial, juga terdapat tiga faktor yang mempengaruhi perbedaan penafsiran dalam lima term tersebut. Ketiga faktor tersebut adalah keterpengaruhan kedua imam oleh pendapat-pendapat yang disampaikan oleh imam madzhab, baik madzhab fikih maupun teologi dan juga keterpengaruhan keduanya oleh guru-guru beliau. Faktor kedua adalah masih terdapat *ikhtilāf al-qaūl* antar ulama terkait beberapa permasalahan dari lima term tersebut. Dan faktor terakhir adalah *marāji'* yang dijadikan landasan penukilan penafsiran oleh kedua imam.

B. Saran

Melalui penelitian ini, penulis hendak menguraikan analisis di balik *ikhtilāf at-tafsīr* yang terdapat dalam *Tafsīr Jalālaīn* antara Imam Jalāluddīn al-Maḥallī dan Imam Jalāluddīn as-Suyūṭī dengan menggunakan teori analisis wacana kritis Teun A. Van Dijk. *Ikhtilāf at-Tafsīr* memang menjadi suatu keniscayaan, apalagi dalam suatu tafsir yang dikarang secara kolektif antara dua orang atau lebih. Hal tersebut mengingat bahwa suatu produk tafsir itu tidak terlepas dari latar belakang *mufassir* dan kecenderungan *mufassir* saat menafsirkan suatu ayat. Dalam konteks ini, penulis mendapatinya dalam *Tafsīr Jalālaīn*.

Ikhtilāf at-Tafsīr yang terdapat pada *Tafsīr Jalālaīn* juga dikonfirmasi oleh as-Suyūṭī dalam *khātimah*-nya atas *takmilah* tafsir ini. Beliau mengungkapkan ada beberapa tempat yang beliau memiliki perbedaan

penafsiran dengan al-Maḥallī, dua diantaranya adalah dalam Q.S al-Ḥijr: 29 dan Q.S Ṣad: 72 mengenai permasalahan definisi ruh dan Q.S al-Baqarah: 62 dan Q.S al-Ḥajj: 17 mengenai permasalahan definisi *aṣ-ṣābiin*. Lalu penulis pun melakukan penelitian guna mencari letak *ikhtilāf at-tafsīr* lainnya. Dari pencarian tersebut, penulis mendapati tiga tempat.

Ketiga tempat tersebut adalah Q.S an-Nisā': 1 dan Q.S az-Zumar: 6 tentang makna *nafsin wāḥidah*, Q.S al-Isrā': 23 dan Q.S al-Aḥqāf: 17 tentang cara baca *uffin* serta Q.S al-Baqarah: 5 dan Q.S Luqmān: 5 yang membahas seputar *al-mufliḥūn*. Penulis berharap dengan adanya penelitian ini bisa menambah khazanah ilmu tafsir serta memberi pengetahuan kepada khalayak umum untuk tidak kaku dalam memahami ayat al-Qur'an, karena memang penafsiran antara *mufasssirin* itu memiliki dinamika yang sangat luas. Terakhir, penulis yakin bahwa tiada gading yang tak retak.

Oleh sebab itu, dalam penelitian ini penulis masih merasa banyak kesalahan dan kekurangan. Sebab sebenarnya, as-Suyūṭī sendiri menjelaskan dalam akhir *khātimah*-nya, bahwa perbedaan tersebut mencapai hitungan tidak sampai sepuluh. Akan tetapi penulis hanya sanggup mencari tiga ditambah dua yang telah dikonfirmasi oleh as-Suyūṭī. Oleh karenanya, penulis meminta maaf atas kekurangan tersebut dan berharap bagi siapa saja untuk bisa membenarkan dan melengkapi dari penelitian ini *ba'da taammul ṣaḥīḥ*.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Ḥāmid, Muḥammad. 2003. *Ṭarīq al-Hudā ilā Taisīri Syarḥi Qaṭri an-Nadā wa Ballus Ṣadā*. Mesir: Maktabah al-Azhariyyah li at-Turāts.
- Abū Ḥayyan, Muḥammad. 1993. *Tafsīr al-Baḥru al-Muḥīt*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Adz-Dzahabī. Muḥammad Ḥusaīn. tt. *At-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. Mesir: Maktabah Waḥbah.
- Afifah, Nurul. 2017. “*Qirāat dalam Tafsīr Jalālaīn (Studi Atas Qirāat yang Dipaparkan dengan Pola Qurīa dan Implikasinya Terhadap Penafsiran)*” dalam *Tesis*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Ali, Rijal, dkk. 2021. *Tafsir Al-Qur’an Dengan Pendekatan Interdisipliner dan Multidisipliner*. Yogyakarta: Zahir Publishing.
- Al-Ālūsī, Hisyām bin Abdul Karīm. tt. *Al-Mauqizah fī Ru’yah ar-Rasūl Ṣallallāhu ‘Alaihi Wasallam fī al-Yaqzah*. Baghdād: Muntadā aṣ-Ṣūfiyyah.
- Al-Aṣfihānī, Ḥusaīn bin Muḥammad ar-Rāghib. tt. *Mu’jam Mufradāt Alfaz al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-‘Asqalānī, Ibnu Ḥajar. 2005. *Fathu al-Bārī bi Syarḥi Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Riyād: Dār Ṭayyibah li an-Nasyr wa at-Tauzī’.
- Al-‘Aṭārī, Muḥammad Fārūq. 2011. *Ḥāsiyyah Anwār al-Ḥaramaīn ‘alā Tafsīr Jalālaīn*. Pakistan: Maktabah al-Madīnah.
- Al-‘Ayd rūṣ, Muḥammad bin ‘Alawī. 1989. *Kitāb al-Ayāt al-Mutamātsilāt al-Mutaqāribāt al-Mutasyābihāt min al-Qur’ān al-Karīm*. Singapura: Maṭba’ah Karjāy al-Maḥdūdah.

- Al-Baiḍāwī, ‘Abdullāh bin Umar. 2001. *Asrāru at-Ta’wīl wa Anwāru at-Tanzīl*.
Beirūt: Dār Ṣādir.
- Al-Bantanī, Imaduddin. tt. *Al-Fikrah an-Nahḍiyyah fī Uṣūli wa Furū’i Ahli as-Sunnah wa al-Jamā’ah*. Banten: Ma’had Nahdlatul Ulum.
- Al-Bāqī, Muḥammad Fuād. 1950. *Al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur’ān al-Karīm*. Mesir: Dār al-Hadīts.
- Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā’īl. tt. *Ṣaḥīḥ Bukhārī*. Mesir: Maṭba’ah al-Kubrā al-Amīriyyah.
- Al-Hāsyimī, Sayyid Aḥmad. 2007. *Al-Qawāid al-Asāsiyyah li al-Lughah al-‘Arabiyyah*. Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Jamal, Sulaimān bin Umar. 2018. *Ḥāsiyyah al-Futūhāt al-Ilāhiyyah*. Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Kailānī, Ali bin Hisyām. 2021. *Syarḥ al-Kailānī ‘alā Matni Taṣrīf al-‘Izzī*. Mesir. Dār Mīrāts an-Nubuwwah.
- Al-Kawāsyī, Aḥmad bin Yūsuf. 2006. *At-Talkhīs fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Mesir: Markaz li al-Buḥūts wa ad-Dirāsāt al-‘Arabiyyah wa al-Islāmiyyah.
- Al-Kurdī, Muḥammad Amīn. 1991. *Tanwīr al-Qulūb fī Mu’āmalati ‘Allām al-Ghuyūb*. Damaskus: Dār al-Qalam al-‘Araby.
- Al-Maḥallī, Jalāluddīn dan as-Suyūfī. 1991. *Tafsīr Jalālāin*. Bojonegoro: Hidayatul Mubtadiin.
- Al-Maḥallī, Jalāluddīn. 2005. *Al-Badru at-Ṭāli’ fī Ḥalli Jam’i al-Jawāmi’*. Damaskus: Muassasah ar-Risālah.

- Al-Mahallī, Jalāluddīn. 2013. *Kanzu ar-Rāghibīn Syarḥ Minhāj at-Ṭālibīn*. Beirut: Dār al-Minhāj.
- Al-Qusyairī, Abdul Karīm bin Hawāzin. 1981. *Laṭāif al-Isyārāt: Tafsīr Ṣūfī Kāmil li al-Qur’ān*. Mesir: Markaz Taḥqīq at-Turāts.
- Al-Wāhidī, Ali bin Aḥmad. 1995. *Al-Wajīz fi Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*. Damaskus: Dār al-Qalam.
- Al-Yamanī, Abdul Qādir. 2001. *Tārikh an-Nūr as-Sāfir ‘an Akhbāri al-Qarni al-‘Āsyir*. Beirut: Dār Ṣādir.
- Amalina, Nor. 2019. “Pengajian *Tafsīr Jalālaīn* di Majelis Taklim Zawiyah al-Muttaqin Desa Pakapuran Kacil Kecamatan Daha Utara” dalam *Skripsi*. Banjarmasin: UIN Antasari.
- An-Naisābūrī, Muslim bin Ḥajjāj. tt. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Surabaya: Dār al-‘Ilmi.
- An-Nawawī, Yaḥyā bin Syaraf. tt. *Minhāj at-Ṭālibīn wa ‘Umdatul Muftīn*. Indonesia: Haramaīn.
- As-Sakhāwī, Muḥammad bin Abdurrahman. 1992. *Aḍ-Ḍau al-Lāmi’ li Ahli al-Qarni at-Tāsi’*. Juz VII. Beirut: Dār al-Jaīl.
- As-Samīn, Aḥmad bin Yūsuf. tt. *Ad-Durru al-Maṣūn fi ‘Ulūm al-Kitāb al-Maknūn*. Damaskus: Dār al-Qalam.
- Aṣ-Ṣāwī, Aḥmad bin Muḥammad. tt. *Ḥāsyiyah aṣ-Ṣāwī ‘ala Tafsīr Jalālaīn*. Beirut: Dār al-Jaīl.
- As-Subkī, Abdul Wahhāb. 2003. *Jam’ul Jawāmi’ fi Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

- As-Suyūṭī, Jalāluddīn. 1967. *Husnu al-Muhāḍarah fi Tārīkh Miṣra wa al-Qāhīrah*. Mesir: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah.
- As-Suyūṭī, Jalāluddīn. 1995. *Al-Munjam fi al-Mu'jam*. Beirut: Dār Ibnu Hazm.
- As-Suyūṭī, Jalāluddīn. 2003. *Durr al-Mantsūr fi Tafsīr bi al-Ma'tsūr*. Mesir: Markaz li al-Buhūts wa ad-Dirāsāt al-'Arabiyyah wa al-Islāmiyyah.
- As-Suyūṭī, Jalāluddīn. tt. *At-Taḥadduts bi Ni'matillāh*. Yerusalem: Maṭba'ah al-'Arabiyyah al-Hadītsah.
- Asy-Syahaḥarastānī, Muḥammad. 1993. *Al-Milal wa an-Niḥal*. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- At-Tamīmī, Abdul Wāḥid. 2001. *I'tiqād al-Imām al-Munabbal Abī 'Abdillāh Aḥmad bin Ḥanbal*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Aṭ-Ṭībā', Iyād Khālīd. 1996. *Jalāluddīn as-Suyūṭī Ma'lamatu al-'Ulūm al-Islāmiyyah*. Damaskus: Dār al-Qalam.
- Az-Zarqānī, Muḥammad Abdul 'Aẓīm. 1995. *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabiyy.
- Badara, Aris. 2014. *Analisis Wacana: Teori, Metode dan Penerapannya Pada Wacana Media*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Baidan, Nashruddin. 2005. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Baidan, Nashruddin. 2011. *Metode Penafsiran al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat yang Beredaksi Mirip*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Departemen Agama RI. 2006. *Al-Qur'an dan Terjemah Bahasa Indonesia*. Kudus: Penerbit Menara Kudus.

- Departemen Pendidikan Nasional RI. 2008. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional RI.
- Dijk, Teun Van. 2008. *Discourse and Context: A Sociocognitive Approach*. New York: Cambridge University Press.
- Dijk, Teun Van. 2015. *Critical Discourse Analysis*. United Kingdom. Blackwell Publisher.
- Dijk, Teun Van. 2016. *Sociocognitive Discourse Studies*. London: Routledge.
- Dimiyathi, Afifuddin. 2016. *Mawārid al-Bayān fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Sidoarjo: Maktabah Lisan Arabi.
- Eriyanto. 2006. *Analisis Wacana Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LKIS.
- Fajri, Muhammad. 2021. "Analisis Wacana Kritis Teun A. Van Dijk dalam al-Qur'an dan Terjemahannya Kementerian Agama RI Edisi 2019: Studi Ayat-Ayat Kontroversial" dalam *Skripsi*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- Faqih, Muhammad I. 2021. "Kontruksi Pemikiran Madzhab Asy'ari dalam *Tafsīr Jalālaīn*" dalam *Aqwal Journal of Qur'an and Hadits Studies* Vol 2 No 2.
- Firmansyah, Muhammad. 2022. "Munafik dalam *Tafsīr Jalālaīn* (Studi Kajian Surat al-Baqarah ayat 8-20)" dalam *Skripsi*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah.
- Hilmi, Abdul Qadir. 2018. *Nur Sayyid al-Kaunaīn fi Qirāati al-Imamaīn al-Jalālaīn*. Beirut: Dār Zaīn al-'Ābidīn.
- Husna, Rifqatul dan Putri Azizah A. 2022. "Kontradiksi Penafsiran Imam *Jalālaīn*: Analisa Perbandingan Penafsiran Imam Jalāluddīn al-Maḥallī dan

- Jalāluddīn as-Suyūṭī dalam *Tafsīr Jalālaīn*” dalam *Dirosat: Jurnal of Islamic Studies* Vol. 7 No. 2 Juli-Desember 2022.
- Ibnu Fāris, Aḥmad. tt. *Mu’jam Maqāyīs al-Lughah*. Beirut: Dār al-Jaīl.
- Ibnu Katsīr, Abū al-Fidā’. 1997. *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*. Riyāḍ: Dār Ṭayyibah li an-Nasyr wa at-Tauzī’.
- Juniardi, Andi Alfian. 2022. “Beragama dengan Ceria dalam Pengajian *Tafsīr Jalālaīn* Gus Baha: Kajian Tafsir Lisan” dalam *Skripsi*. Jember: UIN K.H Achmad Siddiq.
- Kafrawi, Muhammad. 2021. “Konsep Tentang Masyarakat Perspektif *al-Qur’ān al-Karīm*” dalam *Perada: Jurnal Studi Islam Kawasan Melayu* Vol. 4 No. 1 Januari-Juni 2021.
- Kan’ān, Muḥammad Aḥmad. 1997. *Hāsyiyah Qurratul ‘Ainaīn ‘alā Tafsīr al-Jalālaīn*. Beirut: Dār al-Basyāir al-Islāmiyyah.
- Kariminah, Rohmi. 2019. “Penafsiran Ayat-Ayat *Ṭahārah* Dalam Kitab *Tafsīr Jalālaīn* (Studi Tafsir Tematik)” dalam *Skripsi*. Bengkulu: IAIN Bengkulu.
- Khair, Muhammad Saiful dan Nor Faridatunnisa. 2023. “Persaksian dalam Hutang (Studi Komparatif Q.S al-Baqarah Ayat 282 Perspektif *Tafsīr Jalālaīn* dan *Tarjumān al-Mustafīd*)” dalam *International Conference on Quranic Studies* Vol. 1 No. 1.
- Kholiq, Abdul. tt. *Qawāid al-I’rāb dan Terjemahannya serta Penjelasannya*. Nganjuk: Pondok Pesantren Darussalam.
- Kodir, Faqihuddin Abdul. 2019. *Qira’ah Mubadalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD.

- Manzūr, Ibnu. tt. *Lisān al-Arab*. Mesir: Dār al-Ma'ārif.
- Malula, Mustahidin dan Reza Adeputra Tohis. 2023. “Metodologi Tafsir Al-Qur'an (dari Global ke Komparatif)” dalam *al-Mustafid: Jurnal of Qur'an and Hadith Studies* Vol. 2 No. 1 (Januari-Juni) 2023. Manado: Institut Agama Islam Manado.
- Mustaqim, Abdul. 2016. *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*. Yogyakarta: Idea Press.
- Mustofa, Bisri. tt. *Ausatu al-Masālik li Alfīyah Ibni Malik*. Kudus: Penerbit Menara Kudus.
- Nūriddīn, 'Itr. 1996. *'Ulūmul Qur'ān*. Damaskus: Maktabah aṣ-Ṣābah.
- Robby, Muhammad Fadhli. 2022. “Nilai-Nilai Pendidikan Agama Islam (Analisis Kisah Nabi Yūsuf dalam *Tafsīr Jalālaīn*)” dalam *Tesis*. Kediri: IAIN Kediri.
- Saddad, Ahmad. 2017. “Paradigma Tafsir Ekologi” dalam *Jurnal Kontemplasi* Vol 05 No 01 Agustus 2017. Tulungagung: IAIN Tulungagung.
- Sa'īd, Hisyām Muḥammad. 2015. *Ḥāsyiyah Hidāyatul Muwahḥidīn 'ala Tafsīr al Jalālaīn*. Riyāḍ: Madār al Waṭan.
- Sarah, Nur. 2019. “Analisis Wacana Kritis Perspektif Teun A. Van Dijk Terhadap Media Sosial Pada Akun Instagram @Indonesia Tanpa Pacaran” dalam *Skripsi*. Surabaya: UIN Sunan Ampel Surabaya.
- Sari, Ita Purnama. 2021. “*Ad-Dakhīl* dalam *Tafsīr Jalālaīn* Surat al-Kahfi Ayat 60-82” dalam *Skripsi*. Surakarta: Universitas Muhammadiyah Surakarta.

Shihab, Quraish. 2019. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*. Tangerang: Penerbit Lentera Hati.

Sugiyono. 2017. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R & D*. Bandung: Alfabeta.

Ulfah, Maria. 2022. “Urgensi Asbabun Nuzul dalam al-Qur’an (Studi Perbandingan Ayat-Ayat Hukum Khamar Antara *Tafsir Ibnu Katsir* dan *Tafsir Jalalaan*” dalam *Skripsi*. Banten: UIN Sultan Maulana Hasanuddin.

Wehr, Hans. 1976. *Arabic-English Dictionary*. New York: Spoken Language Service.



DAFTAR RIWAYAT HIDUP

A. Identitas Diri

Nama : Mochamad Najmu Staqib

NIM : 1917501027

Tempat/Tgl Lahir : Purbalingga, 27 Agustus 2001

Alamat Rumah : Mergasana RT 01 RW 01, Kertanegara, Purbalingga

Nama Ayah : Giwanto

Nama Ibu : Uswatun Chasanah

Email : mqoidulghurri@gmail.com

B. Riwayat Pendidikan

1. Pendidikan Formal

- a. SD/MI tahun lulus : SDN 1 Mergasana (2013)
- b. SMP/MTS tahun lulus : MTS Negeri Karanganyar Purbalingga (2016)
- c. SMA/MA tahun lulus : SMA MA'ARIF NU Karanganyar Purbalingga (2019)
- d. S1 Purwokerto tahun masuk : UIN Prof. K.H Saifuddin Zuhri Purwokerto (2019)

2. Pendidikan Non-Formal

- a. Pondok Pesantren Tahfidzul Qur'an al-Mushafiyah Kaliputat Karanganyar Purbalingga
- b. Pondok Pesantren Minhajut Thullab Kaliputat Karanganyar Purbalingga



**KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI**

**PROFESOR KIAI HAJI SAIFUDDIN ZUHRI PURWOKERTO
FAKULTAS USHULUDDIN, ADAB, DAN HUMANIORA**

Jalan Jenderal A. Yani, No. 40A Purwokerto 53126
Telepon (0281) 635634 Faksimili (0281) 636553 Website: www.uinsaizu.ac.id

PENGESAHAN

Skripsi Berjudul

Ikhtilāf at-Tafsīr Antara as-Suyūfī dan al-Mahallī (Studi Tafsīr Jalālaīn)

Yang disusun oleh Mochamad Najmu Staqib (NIM. 1917501027) Program Studi Ilmu Al-Quran dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora, UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto telah diujikan pada tanggal 04 Januari 2024 dan dinyatakan telah memenuhi syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Agama (S. Ag) oleh Sidang Dewan Penguji Skripsi.

Penguji I

A.M. Ismatullah, M.S.I
NIP. 198106152009121004

Penguji II

Laily Liddini, L.c., M.Hum
NIP. 198604122019032014

Ketua Sidang/Pembimbing

Dr. HM. Safwan Mabror AH, M.A
NIP. 197303062008011026

Purwokerto, 11 Januari 2024
Dekan

Dr. Hartono, M.S.I
NIP. 197205012005011004