

Reposisi Dialektis *Tafsir Lughawī*: Pergeseran Integratif Pendekatan Linguistik Dalam Wacana Tafsir Kontemporer

Muhammad Naufal Hakim

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya - Indonesia
naufalhakim.muh@gmail.com

Abd. Kholid

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya - Indonesia
a.kholid@uinsby.ac.id

Keywords :

Tafsir Lughawī;
Exegesis Style;
Exegesis
Method.

Abstract

This article aimed to re-read the position of *tafsir lughawī* in contemporary interpretation discourse. This research was driven by the assumption that there is a dialectical conformity of linguistic approach used in the mainstream of classical interpretation. Using the critical-analytic method and the historical-philosophical approach, three points are examined: 1.) typology which includes book mapping, commentator, and interpretation methods; 2.) genealogy from its inception to its development; 3.) existential reading of *tafsir lughawī*. This study inferred 20 mapped *tafsir lughawī* book not only use the *manhaj al-lughawī* but also the *manhaj al-adabī*, *al-balāghī*, and *al-bayānī*. The genealogy of the interpretation of the Qur'an using a linguistic approach has existed since the time of the Prophet, the Companions, and the Tabi'in, then continued until the emergence of interpretation books using *lughawī* style since the 2nd century Hijri. The main characteristic of *tafsir lughawī* is the use of *al-'ulūm al-'arabiyyah* as the interpreting device, such as *qawā'id al-lughah (nahw and ṣarf)*, *'ulūm al-balāghah (ma'ānī, bayān, and bādī')*, *qiraah*, and *Jāhili Arabic poetry*. In contemporary interpretation discourse, *tafsir lughawī* is repositioned, in which the rules of interpretation are still used, but the *lughawī* style is no longer the dominant one for its integration-interconnection with other disciplines to produce a more in-depth and contextual interpretation.

Kata Kunci :

Tafsir Lughawī;
Corak Tafsir;
Metode Tafsir.

Abstrak

Artikel ini bertujuan melakukan pembacaan ulang terhadap posisi *tafsir lughawī* dalam wacana penafsiran kontemporer. Penelitian ini didorong adanya asumsi bahwa terjadi persesuaian dialektis pendekatan kebahasaan yang *mainstream* digunakan pada tafsir klasik ke dalam metodologi tafsir kontemporer. Menggunakan metode kritik-analitis dan pendekatan historis-filosofis, terdapat tiga poin yang ditelaah: 1.) tipologi yang meliputi pemetaan kitab, mufasir, dan metode tafsir; 2.) genealogi dari awal kemunculan hingga perkembangan; 3.) pembacaan eksistensial *tafsir lughawī*. Penelitian ini menghasilkan ada 20 kitab *tafsir lughawī* yang terpetakan, yang menyatakan bahwa *tafsir lughawī* selain mengikuti *manhaj al-lughawī*, juga dapat mengikuti *manhaj al-adabī*, *al-balāghī*, dan *al-bayānī*. Genealogi penafsiran al-Qur'an menggunakan pendekatan kebahasaan telah ada sejak masa Nabi, Sahabat, dan Tabi'in, kemudian berlanjut hingga bermunculan kitab-kitab tafsir bercorak *lughawī* sejak abad 2 Hijriah. Karakteristik pokok *tafsir lughawī* yakni digunakannya *al-'ulūm al-'arabiyyah* sebagai perangkat penafsiran, seperti *qawā'id al-lughah (nahw dan ṣarf)*, *'ulūm al-balāghah (ma'ānī, bayān, dan bādī')*, *qiraah*, hingga syair Arab *Jāhili*. Pada wacana penafsiran kontemporer, *tafsir lughawī* mengalami reposisi, di mana kaidah penafsirannya tetap dipakai, namun corak *lughawī* bukan lagi corak dominan, sebab telah mengalami integrasi-interkoneksi dengan disiplin lainnya untuk menghasilkan penafsiran yang lebih mendalam dan kontekstual.

Article History :

Received : 2022-08-17

Accepted : 2022-12-11

Published : 2022-12-30

MLA Citation Format

Hakim, M. N., and Abd. Kholid. "Reposisi Dialektis *Tafsir Lughawī*: Pergeseran Integratif Pendekatan Linguistik Dalam Wacana Tafsir Kontemporer". *QOF: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Tafsir*, vol. 6, no. 2, Dec. 2022, pp. 233-54, doi:10.30762/qof.v6i2.275.

APA Citation Format

Hakim, M. N., & Abd. Kholid. (2022). *Reposisi Dialektis Tafsir Lughawī: Pergeseran Integratif Pendekatan Linguistik dalam Wacana Tafsir Kontemporer*. *QOF: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Tafsir*, 6(2), 233–254. <https://doi.org/10.30762/qof.v6i2.275>

Pendahuluan

Kitab tafsir yang mengandung corak interpretatif linguistik paling dominan disebut *tafsir lughawī*. Secara terminologi *tafsir lughawī* didefinisikan dengan *bayānu ma'āni al-Qur'ān bimā warada fī lughah al-'Arab*, yang artinya menjelaskan makna-makna al-Qur'ān dengan apa yang datang dari bahasa Arab.¹ *Tafsir lughawī* lahir atas rentetan kesejarahan yang panjang dan benih-benih penafsirannya telah ada sejak masa Nabi Muhammad Saw. dengan Bahasa Arab sebagai entitas yang melekat padanya.² Penafsiran menggunakan perangkat ilmu-ilmu bahasa Arab pada wacana tafsir mengalami dinamika yang pelik. Perbedaan dalam menafsirkan al-Qur'ān menggunakan pendekatan ilmu bahasa, pada tataran tertentu melahirkan perdebatan substantif dalam Islam.³ Fakta tentang beragamnya qiraah dan adanya ambiguitas bahasa al-Qur'ān sehingga memiliki makna ganda (*mushtarak*),⁴ makin menegaskan bahwa pendekatan ilmu bahasa di dalam penafsiran merupakan satu keniscayaan.

Namun, sejak abad 19 Masehi hingga hari ini, paradigma dan orientasi penafsiran mengalami pergeseran seiring gelombang tajdid yang terjadi. Penafsiran yang mulanya kental dengan subjektivitas mufasir,⁵ ditangan Abduh dan murid-muridnya bertransformasi ke dalam paradigma antroposentris yang berorientasi pada sosial-kemasyarakatan.⁶ Fase berikutnya, muncul para pemikir tafsir kontemporer yang mengonstruksi metodologi penafsiran dan menempatkan konteks sosio-historis sebagai bagian terpenting dalam penggalian makna ayat. Salah satu tokoh utama, ialah Rahman dengan teori *double movement*.⁷ Oleh generasi setelah Rahman, teori *double movement* bukan hanya diaplikasikan dalam menafsirkan al-Qur'ān, sebagaimana yang dilakukan Wadud dalam *magnum opus*-nya yang berjudul *Qur'ān and Woman*,⁸ tetapi juga dikembangkan sehingga

¹Musā'id b. Sulaymān b. Nāṣir al-Ṭayyār, *al-Tafsīr al-Lughawī li al-Qur'ān al-Karīm*, cet. 1 (Riyāḍ: Dār Ibn Jawzī, 2002),38.

²Besse Wahida, Khaerun Nisa Nuur, and Ibnu Hajar Ansori. "TRACING ENTITIES OF ARABIC IN THE QUR'AN." *Jurnal Adabiyah* 21.1 (2021): 1-25.

³Contoh perdebatan "membasuh" atau "mengusap" kedua kaki dalam wudu yang menjadi syarat sahnya salat. Ulama yang berpendapat "mengusap" berargumen bahwa kata *wa arjulakum* pada QS. al-Māidah [5]: 8 harusnya dibaca dengan *wa arjulikum*, sebab ia di-*aṭaf*-kan pada kata *biruūsikum* atas dasar bahwa ini merupakan bagian dari qiraah al-Qur'ān yang sah-mutawatir. Namun pendapat yang mengatakan "mengusap" bertentangan dengan hadis nabi, sehingga dianggap *ta'wīl ba'īd*. Lihat Khālid 'Abd al-Raḥmān al-'Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhu*, cet. 2 (Bayrūt: Dār al-Nafāis, 1986): 61-62.

⁴Abd. Kholid, *Corak Interpretatif Teologis Wahbah al-Zuhailī*, cet. 1 (Jombang: Fakultas Pertanian Universitas KH. A. Wahab Hasbullah, 2022): 6-8.

⁵Dalam kajian tafsir, munculnya subjektivitas penafsiran lekat dengan faktor-faktor eksternal yang membentuk seorang mufasir, mulai dari kepakaran, kondisi sosial-politik, tendensi ideologi, hingga persinggungan peradaban Islam dengan peradaban Barat. Pada perkembangannya, subjektivitas mufasir ini akan membentuk beragamnya corak dan jenis penafsiran, seperti corak *fiqhī*, *lughawī*, *falsafī*, *ṣufī*, *'ilmī*, hingga *i'tiqadī*. Kholid, *Corak Interpretatif Teologis*...., 8-10.

⁶Andi Rosa, *Tafsir Kontemporer: Metode dan Orientasi Modern dari Para Ahli dalam Menafsirkan Ayat al-Qur'an*, cet. 2 (Banten: Depdikbud Banten Press, 2015),41.

⁷Muhammad Sakti Garwan, "Relasi Teori *Double Movement* dengan Kaidah *al-Ibrah bi Umumil-Lafdz la bi Khusus as-Sabab* dalam Interpretasi QS. al-Ahzab [33]: 36-38," *Jurnal Ushuluddin* 28, no. 1 (29 Juni, 2020): 62-63. <http://dx.doi.org/10.24014/jush.v28i1.8103>

⁸Charles Kurzman, *Liberal Islam a Sourcebook* (New York: Oxford University Prees, 1998), 129.

melahirkan teori-teori penafsiran baru, sebagaimana yang dilakukan Saeed dengan teori tafsir kontekstual⁹ dan di Indonesia ada Sahiron dengan teori *ma'nā-cum-maghzā*.¹⁰ Kedua fase termaksud pada wacana tafsir kemudian dikenal dengan masa kontemporer.¹¹

Sejak masa kontemporer, *al-lawn al-lughawī* dalam kitab-kitab tafsir mulai tergantikan dengan *al-lawn al-adabī*. Meski keduanya secara prinsipil sama-sama menjadikan analisis kebahasaan sebagai “tulang punggung” memahami al-Qur'an, namun dalam praktik penafsirannya, ilmu-ilmu bahasa Arab akan digunakan dengan porsi dan tujuan yang berbeda. Fenomena pergeseran corak penafsiran ini dapat dilihat melalui literatur mazhab tafsir yang mengacu pembahasannya pada tiga domain, yakni *al-manhaj* (metode), *al-ittijāh* (orientasi), dan *al-lawn* (corak). Sebagaimana pemetaan al-Riḍāi di dalam kitab *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuhu* yang menuliskan tujuh *alwān al-tafsīr*, yang mana, salah satu coraknya menggunakan term *al-adabī*, yakni *al-lawn al-fiqhī*, *al-adabī*, *al-falsafī*, *al-ijtimā'ī*, *al-akhlāqī*, *al-tārikhī*, dan *al-'ilmī*.¹² Menariknya, pada salah satu sub bahasan, ia menggabungkan *al-ittijāh al-adabī wa al-lughawī*, dengan dibaginya aspek-aspek *tafsīr lughawī* ke dalam delapan poin, di antaranya: 1.) penjabaran terkait *naḥw* dan *ṣarf*; 2.) penjabaran terkait *balāghah* dan *faṣāḥah*; 3.) penjabaran terkait *i'jāz al-adabī*; 4.) penjabaran terkait makna *gharīb* dan *mushkīl*; 5.) penjabaran terkait akar kata yang berasal dari bahasa Arab dan non-Arab; 6.) perbedaan qiraah al-Qur'an; 7.) penjabaran melalui syair-syair khusus *Jāhili*; 8.) penjabaran terkait makna, baik berupa *wujūh wa al-nazāir*, *haqīqah*, atau *majāz*.¹³

Penyatuan aspek-aspek oleh al-Riḍāi di atas, lantas mengindikasikan terdapat hubungan erat antara *al-ittijāh al-adabī* dengan *al-ittijāh al-lughawī*. Sehingga ada satu dinamisitas metode tafsir (*manāhij al-tafsīr*) di mana *tafsīr lughawī* terbentuk bukan hanya sebatas digunakannya *manhaj al-lughawī*, tetapi juga *al-manāhij* lain, yang masih di bawah ruang lingkup ilmu-ilmu bahasa Arab, yang pada tahapan berikutnya dapat melahirkan corak penafsiran baru. Kemudian pada literatur yang lain, juga akan ditemukan penggunaan istilah *al-adabī* yang sama-sama menyasar pada corak kitab-kitab tafsir kontemporer. Sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Dhahabī di dalam kitab *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, yang menuliskan ada empat *alwān al-tafsīr* periode modern, yakni *al-lawn al-'ilm*, *al-madhhabī*, *al-ilḥādī*, dan *al-adab al-ijtimā'ī*.¹⁴ Pada pemetaan *alwān al-tafsīr* ini, al-Dhahabī menggunakan istilah *al-lawn al-adab al-ijtimā'ī* (sastra, sosial-kemasyarakatan). Kitab tafsir dengan corak sastra, sosial-kemasyarakatan tidak dapat dikategorikan sebagai *tafsīr lughawī*.

⁹M. K. Ridwan, “Metodologi Penafsiran Kontekstual; Analisis Gagasan dan Prinsip Kunci Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed,” *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities* 1, no. 1 (2016): 7-8. <https://doi.org/10.18326/mlt.v1i1.1-22>

¹⁰Sahiron Syamsuddin dkk., *Pendekatan Ma'nā-cum-Maghzā atas al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, cet. 1 (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata & Asosiasi Ilmu Alquran & Tafsir se-Indonesia, 2020),17.

¹¹Rosa, *Tafsir Kontemporer: Metode...*, 17-18.

¹²Muḥammad 'Alī al-Riḍāi, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuhu Dirāsah Muqāranah fī Manāhij Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*, cet. 3 (Bayrūt: Markaz al-Ḥaḍārah li Tanmiyah al-Fikr al-Islāmī, 2011),32.

¹³Tiga dari delapan aspek *tafsīr lughawī* menurut al-Riḍāi, poinnya sama dengan aspek-aspek *tafsīr lughawī* yang dituliskan al-'Ak. Adapun ketiga poin termaksud adalah penjelasan tentang *i'rāb*, makna *gharīb*, dan penafsiran melalui syair *Jāhili*. Lihat al-'Ak, *Uṣūl al-Tafsīr...*, 142-159; al-Riḍāi, *Manāhij al-Tafsīr...*, 289.

¹⁴Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, vol. 2 (Kairo: Maktabah Wahbah, 1976),364.

Tetapi pada titik ini, didapati bahwa embrio untuk menginterkoneksi pendekatan ilmu bahasa dengan ilmu-ilmu lainnya¹⁵ sebagai perangkat penafsiran telah dimulai.

Beranjak dari asumsi bahwa terjadi pergeseran dialektis *tafsir lughawī* dengan adanya upaya menginterkoneksi keilmuan sebagai perangkat penafsiran, serta adanya dinamisitas *manāhij al-tafsir*. Penelitian ini akan melakukan pembacaan ulang terhadap posisi *tafsir lughawī* dalam wacana penafsiran kontemporer. Metode tafsir yang membentuk *al-lawān al-lughawī* secara eksistensial memiliki pengaruh signifikan dalam khazanah tafsir hingga hari ini. Sebab banyak kitab-kitab tafsir yang pasti menyisipkan sisi-sisi linguistiknya, meskipun sisi linguistik tersebut bukan corak dominan. Hal ini diperkuat dengan satu kenyataan bahwa bahasa al-Qur'an adalah bahasa Arab,¹⁶ yang kemudian mewajibkan syarat-syarat bagi mufasir untuk menguasai ilmu-ilmu bahasa Arab.¹⁷ Pada konteks tersebut, dari wajibnya syarat menguasai ilmu-ilmu bahasa Arab -baik secara langsung maupun tidak-, maka pengaruh keilmuan bahasa Arab akan turut mewarnai corak *lughawī* di dalam sebuah produk tafsir.

Berkenaan dengan hal ini, terdapat sejumlah penelitian yang memiliki keterkaitan dengan topik penelitian ini, di antaranya : artikel Syafrijal yang berjudul "Tafsir *Lughawī*",¹⁸ artikel Ali Mahfudz yang berjudul "Tafsir *al-Lughawī*: Histori dan Penerapannya",¹⁹ dan artikel Abdul Mustaqim yang berjudul "Tafsir Linguistik (Studi atas *Ma'anil Qur'an* Karya al-Farra')".²⁰ Baik artikel Syafrijal maupun Mahfudz hanya sampai pada pembahasan karakteristik *tafsir lughawī* secara umum. Hal ini berbeda dengan artikel Mustaqim yang secara khusus mengkaji tafsir *Ma'anil Qur'an* karya al-Farra'. Ketiga artikel ini sama-sama menuliskan tinjauan historis, tetapi pembacaannya tidak sampai pada eksistensi *tafsir lughawī* pada wacana penafsiran kontemporer. Historisitas yang ditulis Mahfudz juga belum matang, sebab ia menuliskan 18 *tafsir lughawī*, namun tidak menjelaskan serta memasukannya ke dalam periodisasi yang dibuat. Oleh karenanya, selain akan melakukan pembacaan eksistensial dan mematangkan historisitas, penelitian ini juga memetakan secara tipologis *tafsir lughawī*, karena tidak semua kitab tafsir yang bercorak *lughawī*, *pure* pembahasannya hanya berkuat pada analisis kebahasaan. Hal yang menjadi penting untuk dijawab di dalam penelitian ini adalah tentang hubungan antara *al-ittijāh al-lughawī* dengan *al-ittijāh al-adabī*. Sebagaimana telah disebut, bahwa term *al-adabī* hari ini

¹⁵Bentuk interkoneksi keilmuan pada corak sastra, sosial-kemasyarakatan dalam tafsir, ini dapat dilihat melalui hasil penelitian dari Jansen terhadap tafsir *al-Manār* yang menyimpulkan bahwa sebuah tafsir modern setidaknya harus memenuhi tiga ulasan, yakni filologi, sains, dan sosial-kemasyarakatan. Lihat J. J. G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, terj. Syarif Hidayatullah dan Hairussalim, cet. 1 (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997), 156-157.

¹⁶Sebagaimana dapat ditemukan pada QS. Yūsuf [12]: 2, QS. al-Ra'd [13]: 37, QS. al-Zumar [39]: 27-28, dan QS. al-Shūrā [42]: 194-195

¹⁷Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*, cet. 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2019), 336-337.

¹⁸Syafrijal, "Tafsir *Lughawī*," *al-Ta lim Journal* 20, no. 2 (2013), 421-430. 10.15548/jt.v20i2.39.

¹⁹Ali Mahfudz, "Tafsir *al-Lughawī*: Histori dan Penerapannya," *el-Furqania: The Ushuluddin Journal and Islamic Sciences* 4, no. 2 (2018): 184-201. <https://doi.org/10.54625/elfurqania.v4i02.3294>.

²⁰Abdul Mustaqim, "Tafsir Linguistik (Studi atas *Ma'anil Qur'an* Karya al-Farra')," *QOF: Jurnal Studi al-Qur'an dan Tafsir* 3, no. 1 (2019): 4. <https://doi.org/10.30762/qof.v3i1.722>.

telah menjadi istilah populer yang digunakan para sarjana dalam mengkaji tafsir pada masa kontemporer.²¹

Untuk mencapai tujuan penelitian, serta mengisi *gap* yang ditemukan pada kajian terdahulu, artikel ini akan menggunakan metode kritik-analitik dan pendekatan historis-filosofis. Sebagai penelitian mazhab tafsir, penulis melihat masih terjadi khilafiah di antara sarjana terkait penggunaan term dari jenis-jenis *manāhij al-tafsīr*. Dalam pemetaan tipologis, penelitian ini membatasi *al-manāhij* (dari sisi pendekatan) dengan mengikuti pemetaan Iyāzī dalam *al-Mufassirūn Hayātuhum wa Manhajuhum*. Sedangkan *al-manāhij* (dari sisi penjelasan) akan mengikuti pemetaan al-Farmāwī dalam *al-Bidāyah fī Tafsīr al-Mauḍūʿī*. Untuk melakukan pembacaan atas eksistensi *tafsir lughawī*, penelitian ini akan menempatkan dua literatur tafsir yang lahir pada masa kontemporer untuk dianalisis, yakni kitab *al-Tafsīr al-Bayān li al-Qurʾān al-Karīm* karya Bint al-Shāṭiʿ dan kitab tafsir *Fī Zilāl al-Qurʾān* karya Sayd Quṭb. Selain itu, analisis atasnya juga ditempatkan dalam dua teori penafsiran yang diasumsikan sarat dengan *framework* kebahasaan di dalam pemikirannya, yakni teori kritik sastra al-Qurʾān Amīn al-Khūli dan teori semantik al-Qurʾān Toshihiko Izutsu.

Dinamisitas Metode dan Pemetaan *Tafsir Lughawī*

Prinsip fundamental sebelum memetakan kajian mazhab tafsir adalah memahami tiga terminologi utama: yakni *al-manhaj*, *al-ittijāh*, dan *al-lawṇ*. Iyāzī menjelaskan secara dinamis tiga term tersebut. *Al-manhaj* (metode tafsir) merupakan jalan yang ditempuh mufasir dalam menafsirkan al-Qurʾān. Metode tafsir jika dikaitkan dengan penjelasan, maka yang dimaksud adalah *taḥlīlī*, *mauḍūʿī*, *muqārin*, *ijmalī*. Sedangkan jika dikaitkan dengan pendekatan, maka yang dimaksud adalah kategorisasi *lughawī*, *balāghī*, *tārīkhī* hingga *ḥarakī*. Sedang, *al-ittijāh*, atau orientasi tafsir merupakan sikap mufasir tentang persoalan tertentu: ada yang bersifat *tajdīd* dan ada yang bersifat *taqlīdī*. Orientasi tafsir juga dapat berkaitan dengan teologi yang dianut mufasir, yang kemudian turut mempengaruhi penafsiran pada bagian tertentu. Adapun *al-lawṇ* (corak tafsir) merupakan hasil akhir dari akumulasi antara *al-manhaj* dan *al-ittijāh* yang digunakan.²² Untuk menilai corak penafsiran, ada satu logika dasar yang dipakai, yakni *min bāb al-taghlīb* (dari bagian yang paling dominan).²³

Telah disinggung dimuka, bahwa al-Ṭayyār mendefinisikan *tafsir lughawī* dengan *bayānu maʿāni al-Qurʾān bimā warada fī lughah al-ʿArab*. Terdapat dua poin, pertama *bayānu maʿāni al-Qurʾān*, yakni menjelaskan makna-makna al-Qurʾān, yang mencangkup semua sumber dalam ilmu al-Qurʾān dan tafsir, seperti: *asbāb al-nuzūl*, *nasīkh-mansūkh*, *munāsabah*, penafsiran al-Qurʾān dengan al-Qurʾān, ataupun dengan hadis. Poin kedua, *bimā warada fī lughah al-ʿArab*, yakni menjelaskan dengan apa yang datang dari bahasa Arab, yang mencangkup : pengungkapan

²¹al-Riḍāī, *Manāhij al-Tafsīr...*, 32; Fahd b. ʿAbd al-Raḥmān b. Sulaymān al-Rūmī, *Buḥuth fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu* (t.t: Maktabah al-Tawbah, 1998): 86-110; Nur Kholis Setiawan, *al-Qurʾān Kitāb Sastra Terbesar*, cet. 2 (Yogyakarta: eLSAQ Prees, 2006), 129-147.

²²Muḥammad ʿAlī Iyāzī, *al-Mufassirūn Hayātuhum wa Manhajuhum*, cet. 1 (Teherān: Wizārah al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī, 1895), 31-34.

²³Mustaqim, "Tafsir Linguistik" ..., 4.

lafal dan gaya bahasa al-Qur'ān melalui perangkat ilmu-ilmu bahasa Arab.²⁴ Oleh al-Riḍāī, hal ini kemudian dikerucutkan menjadi delapan aspek yang masuk ke dalam penjabaran *tafsīr lughawī*, di antaranya: penjabaran terkait *naḥw* dan *ṣarf*, *balāghah* dan *faṣāḥah*, makna *gharīb* dan *mushkīl*, *i'jāz al-adabī*, akar kata dari bahasa Arab dan non-Arab, qiraah al-Qur'ān, syair *Jāhili*, *wujūh wa al-naẓāir*, hingga *ḥaqīqah* dan *majāz*.²⁵ Maka ketika menggunakan logika *min bāb al-taghlīb*, yang dimaksud dengan *tafsīr lughawī* adalah kitab tafsir yang dalam penggalan makna ayatnya banyak menguraikan penafsirannya menggunakan perangkat ilmu-ilmu bahasa Arab, sehingga corak kebahasaan menjadi dominan.

Oleh al-Ghalāyāynī, ilmu-ilmu bahasa Arab dibaginya ke dalam 13 cabang, yaitu *i'rāb*, *ṣarf*, *bayān*, *badī'*, *ma'ānī*, *rasm*, *'arūd*, *inshā'*, *qawāfī*, *matn al-lughah*, *qarḍ al-shi'ri*, *tārikh al-'adab*, dan *khiṭābah*.²⁶ Jika 13 cabang ilmu-ilmu bahasa Arab tersebut didialogkan dengan pembagian *manāhij al-tafsīr* menurut Iyāzī, maka terdapat empat *manāhij al-tafsīr* yang ruang lingkupnya masih berada di bawah ilmu-ilmu bahasa Arab, yakni *manhaj al-lughawī*, *manhaj al-balāghī*, *manhaj al-bayānī*, dan *manhaj al-adabī*. *Pertama*, *manhaj al-lughawī*, merupakan metode tafsir yang fokus pada aspek kebahasaan al-Qur'ān, seperti asal kata, akar kata dan bentuk lafal. Selain itu, juga termasuk penjabaran tentang keterkaitan antara ilmu-ilmu bahasa Arab yang digunakan untuk menjelaskan makna ayat, seperti *naḥw*, *ṣarf*, *hujjah*, hingga qiraah al-Qur'ān, dan pada proses penjabarannya diselingi dengan *shahīd* dari bait-bait syair. *Kedua*, *manhaj al-balāghī*, merupakan metode tafsir yang fokus mengungkapkan keindahan bahasa al-Qur'ān, baik dari sisi lafalnya maupun maknanya, sehingga dapat mengungkap keistimewaan khusus dari *uṣlūb* al-Qur'ān, perangkatnya meliputi tiga disiplin, yakni *'ilm al-ma'ānī*, *'ilm al-bayān*, dan *'ilm al-badī'*. *Ketiga*, *manhaj al-bayānī*, tujuannya sama dengan *manhaj al-balāghī*, hanya saja ruang lingkup yang dikaji sebatas *'ilm al-bayān*, seperti makna *ḥaqīqah*, *majāz*, *tashbīh*, *isti'ārah*, *tamthīl*, *kināyah*, *waṣāl*, dan *faṣāl* beserta cabangnya.²⁷

Keempat, *manhaj al-adabī*, merupakan bentuk pengembangan dari ketiga metode sebelumnya. Jika *manhaj al-lughawī* cenderung berkuat pada persoalan gramatika dengan perangkat utamanya *naḥw* dan *ṣarf*, serta *manhaj al-balāghī* dan *al-bayānī* cenderung berkuat pada persoalan keindahan bahasa dengan perangkat utama *'ilm al-balāghah*. Maka *manhaj al-adabī* hendak mengintegrasikan dua metode tersebut. *Manhaj al-adabī* fokus pada kajian sastra, yang pada tahapan berikutnya akan melahirkan produk tafsir bercorak sastra. Pada konteks ini, maka *manhaj al-adabī* akan menjadi benang merah dalam melakukan pembacaan eksistensial *tafsīr lughawī* pada wacana tafsir kontemporer. Terdapat dua domain dalam *manhaj al-adabī*, domain pertama pengetahuan seputar al-Qur'ān, yang meliputi pembahasan tentang bagaimana al-Qur'ān disampaikan kepada umat, dikodifikasi, dibaca, dan dihafal, kemudian siapa khitabnya, serta apa saja prinsip-prinsip yang termuat di dalamnya. Domain kedua merupakan pembahasan tentang kesusastraan bahasa al-Qur'ān, dapat dilakukan dengan cara melihat kosa kata dan

²⁴al-Ṭayyār, *al-Tafsīr al-Lughawī...*, 38.

²⁵al-Riḍāī, *Manāhij al-Tafsīr...*, 289.

²⁶Mustafā al-Ghalāyāynī, *Jāmi'u al-Durūs* (Bayrūt: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1984), 5.

²⁷Iyāzī, *al-Mufassirūn Hayātuhum...*, 44-47.

penjabaran tentang susunan kalimat. Oleh karenanya, dalam *manhaj al-adabī* dibutuhkan juga beberapa ilmu bantu, seperti *nahw*, *ṣarf*, *lughah*, dan *balāghah*.²⁸

Tabel 1. Ruang Lingkup *Manāhij al-Tafsir* yang Membentuk *Tafsir Lughawī*

No.	<i>Manāhij al-Tafsir</i>	Ruang Lingkup
1.	<i>Manhaj al-Lughawī</i>	Setidaknya ada tujuh, meliputi: <ul style="list-style-type: none"> • <i>Istiqāq</i> (asal kata) • <i>Judhūr</i> (akar kata) • <i>Ṣighāh</i> (bentuk kata) • <i>Ṣarf</i> (morfologi) • <i>Nahw</i> (sintaksis) • <i>Qirā'ah</i> (ragam bacaan) • <i>Hujjah</i> (bukti, atau tanda)
2.	<i>Manhaj al-Balāghī</i>	Meliputi tiga disiplin, yakni: <ul style="list-style-type: none"> • <i>'Ilm al-Ma'ānī</i> (mengkaji cara mengurai makna kalam Arab dengan benar) • <i>'Ilm al-Bayān</i> (mengkaji cara mengungkapkan makna kalam Arab dengan redaksi yang berbeda-beda) • <i>'Ilm al-Badī'</i> (mengkaji keindahan lafal dan makna kalam Arab)
3.	<i>Manhaj al-Bayānī</i>	Setidaknya ada sepuluh, meliputi: <ul style="list-style-type: none"> • <i>Tashbīh</i> (penyerupaan) • <i>Tamthīl</i> (perumpamaan) • <i>Ḥaqīqat</i> (sesuai dengan makna teks) • <i>Majāz</i> (dialihkan pada makna lain) • <i>Isti'ārah</i> (salah satu bentuk <i>majāz</i>) • <i>Kināyah</i> (sindiran) • <i>Faṣāl</i> (bacaan pisah) • <i>Waṣāl</i> (bacaan sambung) • <i>'Alāqat</i> (hubungan <i>majāz</i> dengan <i>ḥaqīqat</i>) • <i>Qarīnah</i> (indikator, atau bukti)
4.	<i>Manhaj al-Adabī</i>	Di bagi ke dalam dua domain, meliputi: <ul style="list-style-type: none"> • Pengetahuan Seputar al-Qur'ān <ul style="list-style-type: none"> ▪ Sejarah penulisan ▪ Sejarah kodifikasi ▪ Cara al-Qur'ān disampaikan kepada umat ▪ Keragaman qiraah ▪ Proses al-Qur'ān dijaga melalui hafalan ▪ Khitab yang dituju oleh al-Qur'ān ▪ Prinsip-prinsip yang termuat di dalam al-Qur'ān • Penjabaran Seputar Kesusastraan Bahasa al-Qur'ān <ul style="list-style-type: none"> ▪ <i>Mufrādat</i> (kosa kata) ▪ <i>Tarkīb</i> (susunan kata) ▪ Ilmu-ilmu pendukung, seperti <i>nahw</i>, <i>ṣarf</i>, <i>balāghah</i>, dst.

Berikutnya, akan ditampilkan 20 kitab yang dapat dikategorikan sebagai *tafsir lughawī*. Data yang ditemukan disusun secara kronologis, dan akan dinarasikan pada sub genealogi.²⁹

²⁸Iyāzī, *al-Mufasssīrūn Hayātuhum...*, 42-43.

²⁹Pada pemetaan, kemudian menyatakan bahwa ruang lingkup *tafsir lughawī* berkembang seiring adanya proses integrasi ilmu-ilmu bahasa Arab sebagai perangkat penafsiran, sehingga terjadi dinamisitas *manhaj*. Beberapa data diambil dari kitab *al-Mufasssīrūn Hayātuhum wa Manhajuhum* karya Iyāzī. Sedang beberapa data yang lain merupakan kitab tambahan yang dinilai representatif. Pada pemetaan Iyāzī tidak dituliskan *manāhij al-tafsir* dari sisi penjelasan. Olehnya, untuk melakukan pemetaan *manāhij al-tafsir* dari kitab-kitab tambahan, dan *manāhij al-tafsir* dilihat dari sisi penjelasan, penelitian ini akan meninjau dengan kembali menggunakan logika *min bāb al-taghlīb*. Lihat Iyāzī, *al-Mufasssīrūn Hayātuhum...*, 842-848; Mustaqim, "Tafsir Linguistik" ..., 4.

Tabel 2. Kitab-kitab *Tafsir Lughawī* yang Terpetakan

No.	Judul Kitab	Mufasir	Manhaj	
			Pendekatan	Penjelasan
1.	<i>al-Wujūh wa al-Nazāir fī al-Qur'ān al-'Azīm</i>	Muqattil b. al-Sulaymān (w. 150 H)	<i>Lughawī</i>	<i>Maudū'ī</i> dan <i>Ijmalī</i>
2.	<i>al-Wujūh wa al-Nazāir fī al-Qur'ān al-Karīm</i>	Hārūn b. Mūsā (w. 170 H)	<i>Lughawī</i>	<i>Maudū'ī</i> dan <i>Ijmalī</i>
3.	<i>Ma'ānī al-Qur'ān</i>	Yahyā b. Ziyād al-Farra' (w. 207 H)	<i>Lughawī</i>	<i>Taḥlilī</i>
4.	<i>Tafsīr Gharīb al-Qur'ān</i>	'Abd Allāh b. Muslim b. Qutaybah (w. 276 H)	<i>Lughawī</i>	<i>Ijmalī</i>
5.	<i>Tafsīr al-Tibyān</i>	al-Ḥasan b. Alī al-Ṭusi (w. 460 H)	<i>Lughawī</i> dan <i>Adabī</i>	<i>Taḥlilī</i>
6.	<i>Mufradāt al-Fāz al-Qur'ān</i>	al-Rāghīb al-Aṣfihānī (w. 503 H)	<i>Lughawī</i>	<i>Maudū'ī</i> dan <i>Ijmalī</i>
7.	<i>Tafsīr al-Kashāf 'an Haqā'iq al-Tanzīl</i>	Maḥmūd b. 'Umar al-Zamakhsharī (w. 538 H)	<i>Lughawī</i> , <i>Balāghī</i> , <i>Bayānī</i> dan <i>Adabī</i>	<i>Taḥlilī</i>
8.	<i>al-Muḥarrar al-Wajiz fī Tafsīr Kitāb al-Azīz</i>	'Abd al-Ḥaq b. al-Ghālib b. 'Aṭīyyah (w. 542 H)	<i>Balāghī</i> dan <i>Adabī</i>	<i>Taḥlilī</i>
9.	<i>Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān</i>	al-Faḍl b. al-Ḥasan al-Ṭabarsī (w. 548 H)	<i>Lughawī</i> dan <i>Adabī</i>	<i>Taḥlilī</i>
10.	<i>Tafsīr Jawāmi' al-Jāmi'</i>	al-Ṭabarsī (w. 548 H)	<i>Lughawī</i> dan <i>Adabī</i>	<i>Taḥlilī</i>
11.	<i>Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl</i>	'Umar b. Muḥammad al-Shayrāzī al-Bayḍāwī (w. 685 H)	<i>Balāghī</i> , <i>Bayānī</i> dan <i>Adabī</i>	<i>Taḥlilī</i>
12.	<i>al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Tafsīr</i>	Muḥammad b. Yūsuf Abū Ḥayyān al-Andalusī (w. 745 H)	<i>Lughawī</i> , <i>Balāghī</i> dan <i>Adabī</i>	<i>Taḥlilī</i>
13.	<i>Badāi' al-Tafsīr</i>	Ibn al-Qayyim al-Jawzī (w. 751 H)	<i>Lughawī</i>	<i>Taḥlilī</i>
14.	<i>Nazm al-Durar fī Tanāsubi al-Ayāti wa al-Suwar</i>	Ibrāhīm b. 'Umar al-Biqāi (w. 885)	<i>Balāghī</i> dan <i>Bayānī</i>	<i>Taḥlilī</i>
15.	<i>Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm</i>	Jalāl al-Dīn b. Aḥmad al-Mahallī (w. 864 H) dan Jalāl Al-dīn b. Abī Bakr al-Suyūṭī (w. 911 H)	<i>Lughawī</i>	<i>Ijmalī</i>
16.	<i>Irshād al-'Aql al-Salīm Ilā Mazāyā al-Qur'ān al-Karīm</i>	Abū al-Su'ūd Muḥammad b. Muḥammad al-'Amidī (w. 982 H)	<i>Balāghī</i> dan <i>Bayānī</i>	<i>Taḥlilī</i>
17.	<i>'Ināyah al-Qāḍī wa al-Kifāyah al-Rāḍī</i>	Aḥmad b. Muḥammad b. 'Umar Shihāb al-Dīn al-Khafājī al-Miṣrī (w. 1069 H)	<i>Lughawī</i> , <i>Balāghī</i> dan <i>Bayānī</i>	<i>Taḥlilī</i>
18.	<i>Rūḥ al-Ma'ānī fī al-Tafsīr al-Qur'ān</i>	Abū al-Thanā' al-Alūsī (w. 1270 H)	<i>Balāghī</i> , <i>Bayānī</i> dan <i>Adabī</i>	<i>Taḥlilī</i>
19.	<i>Fī Zīlāl al-Qur'ān</i>	Sayd Quṭb (w. 1386 H)	<i>Balāghī</i> , <i>Bayānī</i> dan <i>Adabī</i>	<i>Taḥlilī</i>
20.	<i>al-Tafsīr al-Bayān li al-Qur'ān al-Karīm</i>	Āishah 'Abd al-Raḥmān Bintu al-Shāṭi' (w. 1419 H)	<i>Balāghī</i> , <i>Bayānī</i> dan <i>Adabī</i>	<i>Taḥlilī</i>

Genealogi *Tafsir Lughawī*: Dari Fase Aplikatif Pra-Teoritis Hingga Pembaharuan

Secara garis besar, penelitian ini membagi empat fase perkembangan *tafsir lughawī*. Pertama, Fase Aplikatif Pra-Teoritis. Fase ini melingkupi masa Nabi Muhammad Saw., Sahabat, dan Tabiin, di mana benih-benih penafsiran menggunakan pendekatan bahasa telah dilakukan, namun dalam praktiknya masih bersifat parsial. Pada masa nabi, ditemukan beberapa contoh penafsiran yang menggunakan pendekatan kebahasaan. Contoh pertama ketika Nabi ditanya

tentang makna kata *al-maghḍūb* dan *al-dāllīn* dalam QS. al-Fātiḥah [1]: 7, dengan potongan redaksi ayat *ghayri al-maghḍūbi ‘alayhim wa lā al-dāllīn*. Nabi Muhammad Saw., menafsirkan bahwa yang dimaksud dengan *al-maghḍūb* (dibenci) adalah *al-yahūd* (orang-orang Yahudi) dan *al-dāllīn* (tersesat) adalah *al-naṣārā* (orang-orang Nasrani).³⁰ Contoh kedua ketika Nabi ditanya tentang makna *ẓalm* dalam QS. al-An‘ām [6]: 82, dengan potongan redaksi ayat *al-ladhīna āmanū wa lam yalbisū imānahum bi ẓulmin*. Nabi Muhammad Saw., menafsirkan bahwa yang dimaksud dengan *ẓulm* (zalim) adalah *shirk* (syirik). Penafsiran *ẓulm* dengan *shirk* kemudian dikuatkan dengan QS. Luqmān [31]: 13. Begitu juga contoh lainnya, ketika Nabi ditanya tentang makna *al-khayṭ al-abyaḍ* dan *al-khayṭ al-aswad* pada QS. al-Baqarah [2]: 187. Dengan potongan redaksi ayat *wakulū washrabū hattā yatabayyana lakumu al-khayṭu al-abyaḍu mina al-khayṭi al-aswadi min al-fajr*. Nabi Muhammad Saw., menafsirkan bahwa yang dimaksud dengan *al-khayṭ al-abyaḍ* (benang putih) adalah *bayaḍ al-nahār* (siang yang terang) dan *al-khayṭ al-aswad* (benang hitam) adalah *sawad al-lail* (malam yang gelap).³¹

Pada masa sahabat, juga ditemukan perdebatan dalam memaknai ayat al-Qur‘ān yang dilandasi pada pendekatan kebahasaan. Sebagaimana ketika memaknai kata *qurū’* dalam QS. al-Baqarah [2]: 143, dengan potongan redaksi ayat *wa al-muṭallaqātu yatarabbaṣna bi anfusihinna thalāthata qurū’*. Terjadi dikotomi pendapat, sahabat Nabi seperti Ubay b. Ka‘ab, ‘Abd Allah b. Mas‘ūd, Ali b. Abī Ṭālib, ‘Umar b. Khaṭāb, ‘Abd Allah b. Abbās, dan Abū Mūsā al-Ash‘arī menafsirkan bahwa yang dimaksud dengan *qurū’* adalah *al-ḥayḍ* (haid). Sedang sahabat Nabi seperti ‘Abd Allah b. ‘Umar, ‘Āishāh, Mu‘āwiyah b. Abī Ṣufyān, dan Zayd b. Thābit menafsirkan bahwa yang dimaksud dengan *qurū’* adalah *al-ṭuhr* (suci). Pun memasuki masa Tabi’in, perdebatan dalam memaknai ayat al-Qur‘ān yang dilandasi pada pendekatan kebahasaan juga masih terjadi. Sebagaimana ketika memaknai susunan *wa al-layli idhā ‘as‘as* pada QS. al-Takwīr [81]: 17. Para Tabi’in seperti al-Ḍaḥḥā’ b. Muzāḥim, Ibn Zayd, dan Qatādah menafsirkan bahwa yang dimaksud dengan *wa al-layli idhā ‘as‘as* adalah *wa al-layli idhā adbar* (dan demi malam ketika berlalu). Sedang Tabi’in seperti al-Ḥasan al-Baṣrī, Mujāhid, dan ‘Aṭīyah al-Awfi menafsirkan bahwa yang dimaksud dengan *wa al-layli idhā ‘as‘as* adalah *wa al-layli idzā aqbal* (dan demi malam ketika datang).³²

Kedua, Fase Rintisan Aplikatif Teoritis. Fase ini dinamakan “rintisan” sebab mulai muncul para *lughawīyyin* yang mematangkan *al-‘ulūm al-arabiyyah* dan mengaplikasikannya dengan menempatkan kebahasaan al-Qur‘ān sebagai objek materi. Ditemukan beberapa literatur, yang menyatakan bahwa ada tiga tipologis kitab. Tipologis pertama merupakan kitab yang dapat dikategorikan sebagai *tafsir lughawī* namun tidak menafsirkan al-Qur‘ān secara utuh 30 juz. Di antara yang ditemukan, yakni kitab berjudul *al-Wujūh wa al-Nazāir fī al-Qur‘ān al-‘Azīm* karya Muqattil b. al-Sulaymān (w. 150 H) dan kitab berjudul *al-Wujūh wa al-Nazāir al-Qur‘ān al-Karīm* karya Hārūn b. Mūsā (w. 170 H). Sarjana seperti Iyāzī memang tidak menempatkan kitab *al-wujūh wa al-nazāir* sebagai tafsir, tetapi akan berbeda ketika merujuk pada pendapat al-Riḍāi dan Wahyudi, yang menyatakan bahwa kitab *al-wujūh wa al-nazāir* merupakan salah satu bentuk dari

³⁰Muhammad Abdurrahman Muhammad, *Penafsiran al-Qur‘an dalam Pespektif Nabi Muhammad SAW*, terj. Rosihon Anwar, cet. 1 (Bandung: CV Pustaka Setia, 1999), 121.

³¹al-Ṭayyār, *al-Tafsir al-Lughawī...*, 64-65.

³²al-Ṭayyār, *al-Tafsir al-Lughawī...*, 66-67.

kitab tafsir.³³ Hal tersebut menjadikan *tafsir lughawī* yang tertulis telah ada sejak abad 2 Hijriah dan kitab yang pertama ditulis berasal dari generasi *Tābi'īn al-Tābi'īn*. Metode yang digunakan kitab *al-wujūh wa al-naẓāir* –jika dilihat dari sisi penjelasannya- cenderung menggunakan metode *mauḍū'ī* dan *ijmalī*, sebab disajikan secara tematis dan bersifat global. Dalam penyajian, akan disebutkan dahulu kata yang hendak ditafsirkan, lalu disebutkan beberapa *wajah* dan di setiap *awjūh* akan disebutkan ayat serta maknanya. Misal ketika menafsirkan kata *al-marīḍ* (sakit), baik Muqattil maupun Hārūn sama-sama menafsirkan bahwa *al-maraḍu* memiliki empat *wajah*, yakni *shakk* (ragu-ragu), *al-fujūr* (penyelewengan), *al-jarah* (luka), *al-maraḍu nafsuhu* (diri yang sakit), dan *jamī' al-'amrād* (semua penyakit).³⁴

Tipologi kedua merupakan kitab *tafsir lughawī* yang menafsirkan al-Qur'ān secara utuh 30 juz. Kitab pertama berjudul *Ma'ānī al-Qur'ān* karya Ziyād al-Farra' (w. 207 H) dan kitab kedua berjudul *Tafsir Gharīb al-Qur'ān* karya Muslim b. Qutaybah (w. 276 H). Kitab tafsir karya al-Farra' terdiri dari tiga juz, kitab ini menggunakan metode *lughawī* dan *taḥlilī*. Dilihat dari pendekatan, al-Farra' sering mengurai persoalan qiraah al-Qur'ān, menampilkan syair-syair *Jāhili*, dan menggunakan analisis gramatika Arab, khususnya *naḥw* Kufah. Selain sumber penafsiran yang dominan berasal dari ilmu-ilmu bahasa Arab, di dalam tafsirnya al-Farra' juga ditemukan penafsiran yang bersumber dari al-Qur'ān dan hadis.³⁵ Sedang, kitab tafsir karya Qutaybah hanya terdiri dari satu jilid, kitab ini menggunakan metode *lughawī* dan *ijmalī*. Sama seperti tafsirnya al-Farra', pada kitab tafsir karya Qutaybah juga sering ditemukan penafsiran yang menggunakan analisis gramatika Arab, seperti *naḥw* dan *ṣarf*, serta dalam beberapa tempat, akan ditemukan syair-syair yang digunakan untuk menafsirkan ayat. Hanya saja, penafsiran Qutaybah cenderung bersifat global dan ini salah satu yang membedakan dengan tafsirnya al-Farra'.³⁶

Tipologi ketiga merupakan kitab yang tidak dapat dikategorikan sebagai *tafsir lughawī*, namun telah memberikan pijakan kuat terhadap penafsiran pada fase berikutnya. Literatur yang ada merupakan kitab yang akan menjadi cikal bakal *'ilm al-balāghah*. Sebagaimana telah dijelaskan, bahwa kitab tafsir karya al-Farra' dan Qutaybah cenderung berkutat pada analisis gramatika Arab. Hal ini disebabkan, karena memang *qawā'id al-lughah* sebagai ilmu ketika itu telah matang, berbeda dengan *'ilm al-balāghah* yang masih dalam masa kelahiran. Karya periode awal yang menjadi penyulut kelahiran *'ilm al-balāghah* pun tidak dapat dilepaskan dengan al-Qur'ān, sebab memang pada masa itu para *lughawīyyin* telah tertarik melihat kebahasaan al-Qur'ān dari sisi kemukjizatannya. Setidaknya ada dua tokoh yang berkutat pada kajian ini. Tokoh pertama ialah Ma'mar b. al-Muthannā (w. 215 H) dengan karyanya *Majāz al-Qur'ān*. Karya ini menjadi pijakan awal dalam pengembangan *'ilm al-balāghah*, meskipun pembahasannya belum terpetakan secara konkret dan sistematis. Tokoh kedua ialah 'Alī b. Isā al-Rumānī (w. 386 H) dalam karyanya *al-Nukat fī I'jāz al-Qur'ān*. Kitab ini sama seperti kitab karya al-Muthannā yang menjadikan kebahasaan al-Qur'ān sebagai objek materi. Hanya

³³al-Riḍāī, *Manāhij al-Tafsīr...*, 390; Wahyudi, "al-Wujūh wa al-Nazhair dalam Alquran Perspektif Historis," *AL-QUDS: Jurnal Studi Alquran dan Hadis* 3, no. 1 (2019): 28. <http://dx.doi.org/10.29240/alquds.v3i1.575>

³⁴Abū al-Ḥasan Muqattil b. al-Sulaymān b. Bashīr al-Azdī al-Balkhī, *al-Wujūh wa al-Nazāir fī al-Qur'ān al-'Azīm*, cet. 2 (Baghdād: Maktabah al-Rashid, 2011), 30-31; Hārūn b. Mūsā, *al-Wujūh wa al-Nazāir fī al-Qur'ān al-Karīm* (Baghdād, 1988), 38-39.

³⁵Kholid, *Corak Interpretatif Teologis...*, 8; Mustaqim, "Tafsir Linguistik"..., 10.

³⁶al-Riḍāī, *Manāhij al-Tafsīr...*, 390.

saja al-Rumānī telah berhasil memetakan beberapa bahasan yang muaranya untuk meneliti ke-*ijāz*-an al-Qur’ān.³⁷ Keberhasilan al-Muthannā dan al-Rumanī dalam menganalisis kebahasaan al-Qur’ān dengan menggunakan *‘ilm al-balāghah*, pada fase berikutnya diikuti dan diaplikasikan ke dalam kitab-kitab tafsir.

Ketiga, Fase Aplikatif Teoritis. Fase ini merupakan masa di mana *‘ilm al-balāghah* dan *qawā’id al-lughah* mulai diintegrasikan sebagai perangkat penafsiran. Sehingga muncul kitab-kitab tafsir dengan beragam bentuk dan pendekatannya. Diawali dengan kitab dari fikrah Shiah yang lahir pada abad 5 Hijriah, berjudul *Tafsir al-Tibyān*, yang merupakan karya Alī al-Ṭusi (w. 460 H). Kitab ini terdiri dari 10 jilid dan diterbitkan tahun 1406 H (jauh hari setelah al-Ṭusi wafat). Penafsirannya bersifat analitis dan menafsirkan seluruh juz al-Qur’ān (30 juz). Oleh karenanya, dalam hal ini dapat dinilai bahwa metode yang digunakan dari sisi penjelasan adalah *taḥlilī*. Sedangkan, dilihat dari pendekatan yang digunakan, ada dua metode yang membangun *Tafsir al-Tibyān*, yakni *lughawī* dan *adabī*. Pada awal setiap surah, al-Ṭusi akan menyebutkan kategorinya, termasuk Makkīyah atau Madaniyah, kemudian akan disebutkan jumlah ayatnya, dan sebab penamaannya. Sumber penafsiran yang digunakan berasal dari *naqlī* dan *aqlī*. Dalil *naqlī* yang dikutip paling banyak berasal dari riwayat. Ketika menafsirkan, al-Ṭusi sering mengulas susunan ayat menggunakan *‘ilm naḥw (i’rāb)* dan mengutarakan perbedaan qiraah yang melingkupi. Menariknya, dalam mengulas ayat-ayat nasikh-mansukh, termasuk juga makna dari ayat-ayat hukum, al-Ṭusi akan mengutarakan argumentasinya dengan alat bantu syair *jāhili* dan pendapat para ahli bahasa Arab.³⁸

Memasuki abad 6 Hijriah, ditemukan lima kitab tafsir sekaligus. Kitab pertama berjudul *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān* karya al-Rāghīb al-Aṣfihānī (w. 503 H). Sama halnya dengan kitab *al-Wujūh wa al-Nazāir*, kitab-kitab *mufradāt al-Qur’ān* masih diperselisihkan keabsahannya sebagai tafsir. Hal ini dikarenakan kitab dengan model ini cenderung menggunakan metode *maudū’ī* dan *ijmalī*, sehingga kontribusinya dalam menjelaskan makna kata tidak lebih baik dan menyeluruh jika dibanding dengan kitab tafsir konvensional. Namun, ketika merujuk pada catatan al-Riḍāī, ia menempatkan kitab *mufradāt al-Qur’ān* sebagai salah satu *al-ittijāh* yang ada di dalam *tafsir lughawī* dan kedudukannya disejajarkan dengan kitab *ma’ānī al-Qur’ān* serta *gharīb al-Qur’ān*.³⁹ Penelitian ini kemudian sepakat dengan pendapat al-Riḍāī, sebab ketika ditelaah, terdapat kesamaan sumber penafsiran antara kitab *mufradāt al-Qur’ān* dengan kitab tafsir konvensional. Sebagaimana di dalam kitab *Mufradāt Alfāz* yang penjelasan kata-katanya bersumber dari dalil *naqlī* (baik al-Qur’ān maupun hadis) dan dari dalil *aqlī*, khususnya melalui perangkat gramatika Arab.⁴⁰

³⁷Oleh Mushodiq, al-Muthannā dan al-Rumanī merupakan dua tokoh kunci dari lahir dan disempurnakannya *‘ilm al-balāghah*. Artinya, di luar al-Muthannā dan al-Rumanī terdapat beberapa tokoh lain yang juga turut memberikan kontribusi dengan menyikap ke-*ijāz*-an al-Qur’ān menggunakan pendekatan *‘ilm al-balāghah*, salah satunya ialah Qutaybah dengan karyanya yang berjudul *Takwīl Mushkīl al-Qur’ān*. Lihat Muhamad Agus Mushodiq, “Majaz al-Quran Pemicu Lahirnya Ilmu *Balaghah* (Telaah Pemikiran ‘Ali ‘Asyri Zāid),” *an-Nabighoh* 20, no. 01 (2018), 51–57. <https://doi.org/10.32332/an-nabighoh.v20i01.1133>

³⁸Iyāzī, *al-Mufasssīrūn Hayātuhum...*, 232-236.

³⁹al-Riḍhāī, *Manāhij al-Tafsīr...*, 390-391.

⁴⁰Penafsiran *mufradāt al-Qur’ān* yang dikuatkan dengan dalil *naqlī* dapat ditemukan ketika menjelaskan kata *ummun*, di mana, al-Aṣfihānī bukan hanya mengutip potongan QS. al-Zukhruf [43]: 4, tetapi juga mengutip

Kitab kedua adalah *Tafsir al-Kashāf* karya ‘Umar al-Zamakhsharī (w. 538 H), seorang pengikut mazhab fikih Hanafi dan teologi Muktazilah. *Tafsir al-Kashāf*, terdiri dari empat jilid dan ditulis tahun 526 H. Penafsirannya utuh 30 juz dengan penjelasan yang bersifat analitis, sehingga dari sisi penjelasan menggunakan metode *taḥlilī*. Sedangkan jika dilihat dari sisi pendekatan, menggunakan empat metode sekaligus, yakni *lughawī*, *balāghī*, *bayānī*, dan *adabī*. Meskipun al-Zamakhsharī merupakan pengikut teologi Muktazilah, namun kitab tafsirnya populer dan dikenal di kalangan Suni atas keberhasilannya dalam mengungkap keindahan bahasa al-Qur’ān. Secara sistematis penafsirannya, al-Zamakhsharī biasanya mengawali pembahasan dengan penyebutan surah dan kategorinya. Setelah itu, akan dituliskan ayatnya, dan kemudian akan ditafsirkan kata perkata. Pada tafsirnya, ditemukan banyak penafsiran yang menggunakan perangkat ilmu-ilmu bahasa Arab, seperti penjabaran terkait *qawā’id al-lughah*, yang meliputi *naḥw (i’rāb)* dan *ṣarf (istiḳāq)*, serta *‘ilm al-balāghah* yang meliputi *majāz, isti’ārah, uṣlub, kināyah, tashbīh*, hingga *tamthīl*.⁴¹ Berdasar fakta-fakta tersebut, oleh Setiawan, kitab *Tafsir al-Kashāf* kemudian dinilai sebagai kitab masa awal yang penting untuk diperhitungkan sebagai pelopor tafsir sastra.⁴²

Kitab tafsir ketiga adalah *al-Muḥarrar al-Wajiz* karya al-Ghālīb b. ‘Aṭīyyah (w. 542 H), seorang pengikut mazhab fikih Maliki dan teologi Ash’ariyyah. *Tafsir al-Muḥarrar al-Wajiz* terdiri dari enam jilid dan ditulis tahun 540 H. Penafsirannya utuh 30 juz dengan pola pembahasan yang mudah dipahami dan analitis, sehingga dari sisi penjelasan menggunakan metode *taḥlilī*. Sedang, dilihat dari pendekatan yang digunakan ada dua metode, yakni *lughawī* dan *adabī*. Di antara ciri penafsiran ‘Aṭīyyah, yakni menjelaskan tentang perbedaan qiraah, mengutip syair *jāhili*, menggunakan perangkat *‘ilm naḥw*, dan dalam hal riwayat banyak mengutip dari tafsirnya Imām al-Ṭabarī.⁴³

Kitab tafsir keempat dan kelima adalah *Majma’ al-Bayān* dan *Tafsir Jawāmi’ al-Jāmi’*. Kedua kitab tersebut merupakan karya dari mufasir yang sama, ialah al-Ḥasan al-Ṭabarsī (w. 548 H), seorang pengikut teologi Shiah. Kitab tafsir *Majma’ al-Bayān* ditulis tahun 536 H dan terdiri dari sepuluh jilid. Sedangkan *Tafsir Jawāmi’ al-Jāmi’* ditulis pada tahun 543 H dan terdiri dari tiga jilid.⁴⁴ Al-Ṭabarsī menafsirkan al-Qur’ān utuh 30 juz, dengan penjelasan yang bersifat analitis, sehingga dapat dinilai kedua kitabnya menggunakan metode *taḥlilī*. Begitu juga dari sisi pendekatan, kedua kitab al-Ṭabarsī sama-sama menggunakan metode *lughawī* dan *adabī*. Perbedaan kedua kitabnya hanya terletak pada sistematikanya. Kitab *Majma’ al-Bayān* lebih terpetakan, di mana pada setiap surah selalu disebutkan jumlah, kategori, dan keutamaannya, kemudian akan diuraikan dari sisi *lughah, i’rāb*, dan *ma’nā* pada bahasan terpisah. Sumber penafsiran al-Ṭabarsī diambil dari dalil *naqlī* dan *aqlī*, dengan perangkatnya berasal dari riwayat, analisis gramatika Arab, dan syair *Jāhili*.⁴⁵

riwayat dari Qatādah sebagai penguat argumentasi makna. Lihat al-Rāghīb al-Aṣḥfihānī, *Mufradāt al-Fāz al-Qur’ān*, cet. 4 (Bayrūt: Dār Al-Syāmiyyah, 2009), 85.

⁴¹Iyāzī, *al-Mufasssīrūn Hayātuhum...*, 573-579.

⁴²Setiawan, *al-Qur’an Kitab Sastra...*, 26.

⁴³Iyāzī, *al-Mufasssīrūn Hayātuhum...*, 622-625

⁴⁴Iyāzī, *al-Mufasssīrūn Hayātuhum...*, 418-421.

⁴⁵Iyāzī, *al-Mufasssīrūn Hayātuhum...*, 608-611.

Memasuki abad 7-8 Hijriah terdapat tiga kitab tafsir. Kitab tafsir pertama adalah *Anwār al-Tanzīl* karya al-Shayrāzī al-Bayḍāwī (w. 685 H), seorang pengikut mazhab fikih Shafi'i dan teologi Ash'ariyyah. Kitab tafsir karya al-Bayḍāwī terdiri dari tiga jilid, namun dicetak tahun 1408 H. Penafsirannya utuh 30 juz al-Qur'ān dan ditafsirkan secara analitis, sehingga dapat dinilai kitabnya menggunakan metode *tahlilī*. Dilihat dari pendekatan yang digunakan, metode tafsir yang membangunnya ada dua, yakni *bayānī* dan *adabī*. Secara umum, setelah menyebutkan nama, tempat turun, dan jumlah surah, al-Bayḍāwī akan menafsirkan ayat per ayat, dan biasanya di akhir penafsiran akan dituliskan keutamaan surah. Sumber penafsirannya ada dua, yakni: *naqlī* dan *aqlī*. Dalil *naqlī* yang digunakan bersumber dari penafsiran al-Qur'ān dengan al-Qur'ān, atau dengan hadis. Di antara ciri tafsir karya al-Bayḍāwī, yakni sering mengutip tafsir al-Zamakhsharī, sehingga akan ditemukan banyak ulasan yang menggunakan perangkat *'ilm naḥw*, *'ilm al-bayān*, dan *'ilm al-ma'ānī*. Sedang dalam masalah *istiqāq*, al-Bayḍāwī sering mengutip kitabnya al-Aṣfihānī, dan dalam teologi, sering mengutip dari tafsirnya al-Razī, yakni *Tafsīr al-Kabīr*. Adapun terkait riwayat-riwayat tentang keutamaan surah, baginya tidak masalah untuk dinukil, meskipun berasal dari hadis *ḍa'īf* dan *mauḍū'*.⁴⁶

Kitab kedua adalah *al-Baḥr al-Muḥīṭ* karya Ḥayyān al-Andalusī (w. 745 H), seorang pengikut mazhab fikih Maliki dan teologi Ash'ariyyah. Kitab tafsir karya al-Andalusī terdiri dari 11 jilid dan ditulis tahun 710 H. Penafsirannya utuh 30 juz al-Qur'ān secara analitis, sehingga dapat dinilai kitabnya menggunakan metode *tahlilī*. Dilihat dari pendekatannya, metode tafsir yang membangunnya ada tiga, yakni *lughawī*, *balāghī*, dan *adabī*. Al-Andalusī sering mengulas ayat-ayat dari sisi kesusastraan dan kebahasaannya, dengan penjabaran melalui *shahīd-shahīd*, syair-syair, dan *amthāl*. Sistematika penafsirannya akan diawali dengan penjelasan lafal demi lafal, analisis *naḥwiyyah*, *asbāb al-nuzūl* (jika ada), persoalan *nasikh-mansūkh*, munasabah, dan akan menukil pendapat para ulama, baik salaf maupun khalaf. Terkait kesusastraan al-Qur'ān, al-Andalusī menggunakan perangkat dari *'ilm al-badī'* dan *'ilm al-bayān*.⁴⁷ Kitab ketiga adalah *Badā'ī al-Tafsīr* karya al-Qayyim al-Jawzī (w. 751 H), seorang pengikut mazhab fikih Hambali dan teologi Salafi. Kitab tafsir karya al-Jawzī terdiri dari tiga jilid dan dicetak tahun 1413 H. Penafsirannya utuh 30 juz al-Qur'ān secara analitis, sehingga dapat dinilai kitabnya menggunakan metode *tahlilī*. Sedang dilihat dari pendekatan, metode tafsir yang membangunnya adalah *lughawī*. Dalam penafsirannya, al-Jawzī menafsirkan al-Qur'ān dengan al-Qur'ān, ataupun dengan hadis, mengulas ayat dengan perangkat gramatika Arab, adakalanya ia akan menafsirkan ayat secara panjang dan rinci, dan adakalanya akan menafsirkan ayat secara global dan ringkas.⁴⁸

Memasuki abad 9-10 Hijriah, ditemukan dua kitab tafsir. Kitab tafsir pertama adalah *Nazm al-Durar* karya 'Umar al-Biqāī (w. 885), seorang pengikut mazhab fikih Shafi'i dan teologi Ash'ariyyah. Kitab tafsir karya al-Biqāī ini terdiri dari 22 jilid dan ditulis sejak 865-875 H. Penafsirannya utuh 30 juz al-Qur'ān secara analitis, sehingga dapat dinilai kitabnya menggunakan metode *tahlilī*. Dilihat dari pendekatan, metode tafsir yang membangunnya ada dua, yakni *bayānī* dan *balāghī*. Kitab tafsir al-Biqāī banyak menfokuskan bahasanya untuk mengungkap aspek *balāghah* dan *faṣāḥah* al-Qur'ān. Di mana, ia sering mengungkap persesuaian

⁴⁶Iyāzī, *al-Mufasssīrūn Hayātuhum...*, 158-161.

⁴⁷Iyāzī, *al-Mufasssīrūn Hayātuhum...*, 178-181.

⁴⁸Iyāzī, *al-Mufasssīrūn Hayātuhum...*, 184-188.

antara surat dengan kandungannya, antara kandungan ayat dengan riwayat yang melingkupinya, hingga antara satu tema dengan tema lainnya. Terkait riwayat, al-Biqāi akan menjabarkan mana yang sahih dan mana yang lemah. Pada penafsirannya, ia juga melakukan takwil, khususnya dalam mengungkap isyarat-isyarat *baṭiniyah*.⁴⁹ Kitab kedua adalah *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm* karya Aḥmad al-Mahallī (w. 864 H) dan Abī Bakr al-Suyūṭī (w. 911 H), seorang pengikut mazhab fikih Shafi’i dan telologi Ash’ariyyah. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm* juga dikenal dengan *Tafsīr al-Jalālayn*, terdiri dari dua jilid, jilid pertama ditulis oleh al-Suyūṭī dan jilid kedua ditulis oleh al-Mahallī. Metode tafsir yang membangunnya ada dua, dari sisi pendekatan *lughawī*, dan dari sisi penjelasan *ijmalī*. Penilaian tersebut melihat model penafsiran dalam *Tafsīr al-Jalālayn* yang banyak menggunakan perangkat gramatika Arab, dan penjabarannya bersifat global.⁵⁰

Memasuki abad 11-13 Hijriah, ditemukan dua kitab tafsir. Kitab pertama adalah *Tafsīr Irshād al-‘Aql* karya Muḥammad al-‘Amidi (w. 982 H), seorang pengikut mazhab fikih Hanafi dan telologi Ash’ariyyah. Kitab tafsir karya al-‘Amidi terdiri dari sembilan jilid dan ditulis tahun 974 H. Penafsirannya utuh 30 juz al-Qur’ān secara analitis, sehingga dapat dinilai kitabnya menggunakan metode *taḥlilī*. Dilihat dari pendekatan, metode tafsir yang membangunnya ada dua, yakni *balāghī* dan *bayānī*. Dalam tafsirnya sering mengulas kesusastraan bahasa al-Qur’ān dengan perangkat *‘ilm al-balāghah*, seperti penjabaran tentang *isti’ārah*, *tasybīh*, *i’jāz*, hingga qiraah.⁵¹ Kitab tafsir kedua adalah *‘Ināyah al-Qāḍī* karya al-Khafājī al-Miṣrī (w. 1069 H), seorang pengikut mazhab fikih Hanafi dan telologi Ash’ariyyah. Kitab tafsir karya al-Khafājī terdiri dari delapan jilid, dicetak tahun 1283 H, dan penafsirannya utuh 30 juz al-Qur’ān. Pembahasannya disusun secara analitis, sehingga dapat dinilai kitabnya menggunakan metode *taḥlilī*. Kitab tafsir karya al-Khafājī merupakan *ḥāshiyah* dari tafsirnya al-Bayḍāwī. Dilihat dari pendekatan, metode tafsir yang membangunnya ada tiga, yakni *lughawī*, *balāghī*, dan *bayānī*. Pada penafsirannya, diulas ayat-ayat al-Qur’ān dengan perangkat dari ilmu-ilmu bahasa Arab, seperti *‘ilm naḥw*, *‘ilm ṣarf*, *‘ilm al-bayān*, dan *‘ilm al-ma’ānī*, termasuk juga penjelasan tentang macam-macam qiraah, hadis, syair, hingga kata-kata ahli makrifat. Ciri utama dari tafsir karya al-Khafājī, yakni dijelaskannya *sharḥ* serta *ḥawāshī* secara mendalam dan rinci. Adapun sistematika kitabnya, pada bagian pinggir kitab merupakan *matan* yang diambil dari tafsirnya al-Bayḍāwī, sedang penjelasan al-Khafājī terletak pada bagian tengah kitab.⁵²

Kitab ketiga adalah *Tafsīr Rūḥ al-Ma’ānī* karya al-Thana’ al-Alūsī (w. 1270 H), seorang pengikut mazhab fikih Hanafi dan telologi Ash’ariyyah. Kitab tafsir karya al-Alūsī terdiri dari 30 jilid, dan ditulis tahun 1263 H. Penafsirannya utuh 30 juz al-Qur’ān secara analitis, sehingga dapat dinilai kitabnya menggunakan metode *taḥlilī*. Dilihat dari pendekatan, metode tafsir yang membangunnya ada tiga, yakni *balāghī*, *bayānī*, dan *adabī*. Terkait sistematika kitab, setelah menyebut nama surah, dijelaskan kategori, keutamaan, dan keistimewaannya, lalu ditafsirkanlah secara ayat per ayat, adakalanya susunan per susunan, dan kata per kata. Al-Alūsī juga

⁴⁹Iyāzī, *al-Mufasssirūn Hayātuhum...*, 712-715.

⁵⁰Contoh penafsiran *Jalālayn* ketika menjabarkan sisi morfologi (*ṣarf*) pada susunan *tanazzalu al-malāikatu* dalam QS. al-Qadr [97]: 4, di mana huruf *tā’* pada *tanazzalu* dibuang (*ḥadf*), yang seharusnya *tatanazzalu*. Lihat Jalāl al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad al-Mahallī dan Jalāl al-dīn ‘Abd Raḥmān b. Abī Bakr al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, vol. 2 (Surabaya: Dār al-‘Ilm, 2012), 267.

⁵¹Iyāzī, *al-Mufasssirūn Hayātuhum...*, 126-129; al-Ridhāī, *Manāhij al-Tafsīr...*, 392.

⁵²Iyāzī, *al-Mufasssirūn Hayātuhum...*, 518-521.

menuliskan *asbāb al-nuzūl* yang melingkupi dan kitabnya banyak menyikap ayat al-Qur’ān dari sisi kebahasaan serta kesusastraan, seperti: mengulas sisi *nahwiyyah* secara panjang lebar dan mengutip *shahīd-shahīd* dari syair *jāhili*. Kitab tafsir karya al-Alūsī merupakan kitab yang bercorak *ṣufi-ishārī*, sebab sering melakukan takwil dengan menyingkap isyarat-isyarat batiniah.⁵³ Meskipun terdapat kecenderungan *ṣufi-ishārī*, hal ini bukan berarti menihilkan kecenderungan *lughawī*-nya. Sebab tafsir seperti karya al-Alūsī, dapat dikategorikan sebagai tafsir “ensiklopedik,” sehingga pasti memuat banyak kecenderungan di dalamnya.

Keempat, Fase Pembaharuan. Fase ini merupakan masa di mana kitab-kitab tafsir mengalami pengembangan dari sisi metodologi dan dapat dibagi ke dalam dua tipologi:

- a) Tipologi pertama merupakan memuat kitab-kitab tafsir yang masih menjaga tradisi penggunaan *al-‘ulūm al-‘arabiyyah* sebagai perangkat penafsiran, meskipun dalam praktiknya, diberlakukan batasan-batasan tertentu yang kemudian menjadikan *al-lawn al-lughawī* tidak lagi dominan. Kitab tafsir pertama adalah *Fī Zilāl al-Qur’ān* karya Sayd Quṭb (w. 1386 H), seorang pengikut telologi Ash’ariyyah. Kitab tafsir karya Sayd Quṭb terdiri dari enam jilid dan ditulis tahun 1372 H. Ia menafsirkan al-Qur’ān secara utuh 30 juz al-Qur’ān. Pembahasannya disampaikan secara analitis, sehingga dapat dinilai kitabnya menggunakan metode *tahlilī*. Dilihat dari pendekatan yang digunakan, metode tafsir yang membangunnya ada tiga, yakni *balāghī*, *bayānī*, dan *adabī*.⁵⁴ Kitab kedua adalah *al-Tafsīr al-Bayān* karya Bintu al-Shāṭi’ (w. 1419 H). Kitab ini terdiri dari dua jilid dan hanya menafsirkan beberapa surah dalam juz 30 secara analitis. Kitab ini tergolong ke dalam tafsir dengan metode *tahlilī*. Dilihat dari pendekatannya, metode tafsir yang membangunnya juga ada tiga, yakni *balāghī*, *bayānī*, dan *adabī*. Oleh al-Rūmī kitab tafsir karya Sayd Quṭb⁵⁵ dan kitab tafsir karya Bintu al-Shāṭi’⁵⁶ dikategorikan sebagai kitab tafsir dengan *al-ittijāh al-adabī*.
- b) Adapun tipologi kedua merupakan literatur yang hanya fokus dalam mengembangkan metodologi tafsir, di mana *framework* yang digunakan terbilang sarat dengan pendekatan kebahasaan, seperti teori kritik sastra al-Qur’ān Amīn al-Khūli dan teori semantik al-Qur’ān Toshihiko Izutsu. Berangkat dari yang terakhir, pada sub berikutnya akan dijelaskan lebih mendetail keterkaitan konstruksi metodologis dari keempat tokoh tersebut.

Pembacaan Wacana Integratif Pendekatan Linguistik dalam Penafsiran Kontemporer

Sejak fase pembaharuan, corak interpretatif linguistik yang muncul menggunakan terminologi *al-adabī* (sastra). Tafsir bercorak sastra memang lahir belakangan. Jika dipetakan dalam wacana *tafsīr lughawī* hari ini, terdapat dua *al-ittijāh*: *al-ittijāh al-lughawī*, (orientasi filologis)⁵⁷ dan *al-ittijāh al-adabī* (orientasi sastra). Al-Riḍāi kemudian memetakan

⁵³Iyāzī, *al-Mufasssīrūn Hayātuhum...*, 480-484.

⁵⁴Iyāzī, *al-Mufasssīrūn Hayātuhum...*, 512.

⁵⁵Fahd b. ‘Abd al-Raḥmān b. Sulaymān al-Rūmī, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarni al-Rābi’ ‘Asyr*, cet. 3 (Bayrūt: Muasasah al-Risalah, 1997): 924-956.

⁵⁶al-Rūmī, *Ittijāhāt al-Tafsīr...*, 959-1054.

⁵⁷Oleh sebagian sarjana, *al-ittijāh al-lughawī* kemudian dikonotasikan dengan tafsir yang cenderung menggunakan pendekatan filologis. Sebagaimana dapat dilihat dari penjelasan Jansen ketika menarasikan perdebatan al-Khūli

bahwa *al-ittijāh al-lughawī* kecenderungannya membahas tentang aspek *gharīb al-Qur'ān*, *ma'ānī al-Qur'ān*, dan *mufradāt al-Qur'ān*. Sedangkan *al-ittijāh al-adabī* kecenderungannya membahas tentang aspek *al-balāghī* dan *al-bayānī*.⁵⁸

Tafsir sastra merupakan bentuk pengembangan dari tafsir filologis. Setidaknya terdapat prinsip distingtif di antara kedua penafsiran ini. Tafsir dengan pendekatan filologis terfokus pada analisis kebahasaan dengan perangkat ilmu-ilmu bahasa Arab. Sedangkan tafsir dengan pendekatan sastra fokus pada konsep *al-bayān*, dengan perangkat linguistik-semantik dan konteks ayat.⁵⁹ Dengan kata lain, pada tafsir filologis ilmu-ilmu bahasa Arab dijadikan sebagai perangkat utama, sedangkan pada tafsir sastra ilmu-ilmu bahasa Arab dijadikan sebagai salah satu perangkat untuk menemukan medan semantik yang lebih mendalam.

Keberadaan tafsir sastra tidak dapat dilepaskan dari rentetan perdebatan yang terjadi. Setiawan menuliskan satu tesis, bahwa adanya tafsir sastra di era kontemporer berawal dari kritikan Amīn al-Khūli terhadap Muḥammad Abduh yang cenderung meminimalisasi pendekatan linguistik dalam penafsiran. Al-Khūli sepakat dengan orientasi Abduh untuk menyikap hidayah yang terdapat pada ayat-ayat al-Qur'ān. Namun ia tidak sepakat dengan perangkat metode penafsiran Abduh yang cenderung mengesampingkan pendekatan linguistik.⁶⁰ Tesis yang dilontarkan oleh Setiawan adalah tepat, namun perspektif yang digunakan hanya dari satu sisi. Sehingga narasi yang ada sebatas menyatakan bahwa yang dilakukan Abduh dengan upaya mengembangkan metode penafsiran merupakan hal yang melatarbelakangi adanya tafsir sastra. Jika menggunakan perspektif dari sudut yang berbeda, maka sebenarnya apa yang dilakukan Abduh, juga merupakan bentuk pengembangan dari tafsir filologis itu sendiri, dan pada tahap berikutnya melahirkan produk tafsir yang oleh al-Dhahabī disebut dengan *al-lawn al-adabī al-ijtimā'ī*.⁶¹

Kegelisahan akademik Abduh bermula dari kekecewaan atas produk tafsir terdahulu yang cenderung berkutat pada subjektivitas keilmuan mufasir. Dalam pembukaan tafsir *al-Manār* terdapat beberapa kritikan. Salah satu kritikan tersebut ditujukan pada keberadaan kitab tafsir yang banyak berkutat pada analisis kebahasaan, dengan digunakannya *'ilm al-naḥw*, *'ilm al-ma'ānī*, dan *'ilm al-bayān* secara berlebihan.⁶² Berangkat dari hal tersebut, Abduh kemudian meminimalisir analisis ilmu-ilmu bahasa Arab sebagai perangkat penafsiran dan penggunaannya sebatas untuk menyikap makna awal

dengan Abduh, yang mana, Jansen menyebut al-Khūli dengan sebutan filolog. Antara linguistik dan filologi memang tidak dapat dipisahkan, sebab dalam melakukan kajian linguistik akan menggunakan bantuan dari filologi. Ruang kajian filologi cenderung berkutat pada analisis kebahasaan, seperti tentang perkembangan bahasa dan hubungan bahasa dengan bahasa lainnya. Hal terakhir itulah yang kemudian banyak dipraktikkan oleh mufasir generasi awal dalam wacana *tafsīr lughawī*. Lihat Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an...*, 51; Siti Baroroh Baried, dkk., *Pengantar Ilmu Filologi*, cet. 1 (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1985), 2.

⁵⁸al-Riḍāī, *Manāhij al-Tafsīr...*, 389-392.

⁵⁹Setiawan, *al-Qur'an Kitab Sastra...*, 26

⁶⁰Setiawan, *al-Qur'an Kitab Sastra...*, 27.

⁶¹al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, vol. 2..., 401-403.

⁶²Rosa, *Tafsir Kontemporer...*, 40; Muḥammad Abduh dan Muḥammad Rathīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm*, cet. 2, vol. 1 (Kairo: Dār al-Manār, 1947): 7.

ayat. Hal ini dapat dilihat ketika menafsirkan QS. al-Baqarah [2]: 150 yang merupakan ayat tentang perintah mengubah arah kiblat dari Masjidil Aqsa ke Masjidil Haram. Abduh dan Rashīd Riḍā menafsirkan menggunakan perangkat gramatika Arab, di mana dijelaskan bahwa perintah (*amār*) yang terdapat pada QS. al-Baqarah [2]: 150 berbentuk plural (*jama'*), sehingga di dalamnya terdapat *khitāb* untuk Nabi dan *khitāb* untuk umat. Berbeda dengan perintah (*amār*) yang terdapat pada ayat sebelumnya, yakni QS. al-Baqarah [2]: 149, yang mana *khitāb*-nya hanya untuk Nabi.⁶³ Penggunaan analisis dengan perangkat ilmu-ilmu bahasa Arab untuk menyikap makna awal ayat, secara konsisten dilakukan Abduh dan Riḍā pada banyak tempat, dan inilah yang kemudian menjadikan *al-lawn al-adabī* tidak dapat dilepaskan dari tafsirnya.

Meskipun begitu, tafsir *al-Manār* tidak dapat dikategorikan sebagai *tafsir lughawī*, sebab *al-ittijāh* yang paling dominan adalah *al-ittijāh al-ijtimā'ī*. Namun setidaknya Abduh telah berhasil mendialogkan pendekatan linguistik dengan pendekatan-pendekatan lainnya, sehingga menghasilkan penafsiran yang lebih “membumi.” Itulah yang kemudian disimpulkan oleh Jansen ketika meneliti tafsir *al-Manār*. Di mana sebuah tafsir modern harus mengandung tiga analisis, yakni analisis filologis (*al-lughawī*), analisis saintis (*al-ilmī*) dan analisis sosial-kemasyarakatan (*al-ijtimā'ī*).⁶⁴ Metodologi penafsiran Abduh kemudian diikuti oleh beberapa muridnya, selain Riḍā, terdapat Muḥammad Mustāfā al-Marāghī dan Aḥmad Mustāfā al-Marāghī. Muḥammad Mustāfā tidak menafsirkan al-Qur'ān secara keseluruhan, hanya beberapa surat dan potongan ayat saja. Berbeda dengan Aḥmad Mustāfā yang menafsirkan al-Qur'ān secara utuh 30 juz, dengan kitab yang berjudul *Tafsir al-Marāghī*.⁶⁵ Aḥmad Mustāfā membagi sistematika penafsirannya ke dalam tiga bagian, yakni *sharḥ al-mufrādāt* (penjelasan kosakata), *al-ma'na al-jumali* (makna keseluruhan), dan *al-iḍāḥ* (penjelasan).⁶⁶ Maka apa yang telah diterapkan Aḥmad Mustāfā dalam *Tafsir al-Marāghī*, semakin menegaskan bahwa di dalam corak *al-adabī al-ijtimā'ī*, perangkat ilmu-ilmu bahasa Arab tetap dipakai sebagai bagian dari upaya untuk menggali medan semantik, dan ini sejalan dengan prinsip fundamental pada tafsir sastra.

Tokoh lain yang kemudian memiliki keterikatan pandangan dengan al-Khūli ialah Ṭaha Ḥusayn. Ia memandang bahwa al-Qur'ān merupakan “dokumen” sastra yang suci. Pemikiran Ḥusayn dapat dilihat melalui pandangannya tentang beberapa ayat kisah. Menurutnya, ayat-ayat kisah tidak harus dilihat dari sisi faktualitas-historis, tetapi dapat dilihat melalui simbol-simbol religius yang kemudian bisa diambil nilai moralnya sebagai ibrah.⁶⁷ Metode penafsiran yang diusung al-Khūli menggabungkan antara *manhaj al-adabī* dengan *manhaj al-mauḍū'ī*. Teori kritik sastra al-Qur'ān al-Khūli menitikberatkan pada dua bentuk kritik. Pertama adalah kritik ekstrinsik (*al-naqd al-khārijī*) yang diarahkan pada kritik sumber, meliputi kajian menyeluruh tentang faktor-faktor eksternal sebuah karya dilahirkan. Kedua adalah kritik intrinsik (*al-naqd al-dākhilī*) yang diarahkan pada kritik teks dengan alat bantu ‘ilm al-ma’ānī, ‘ilm al-bayān, dan ‘ilm al-bādī’. Kritik ekstrinsik dalam penafsiran kemudian disebut dengan *dirāsah mā ḥawla al-Qur'ān*. Sedang kritik intrinsik

⁶³Abduh dan Riḍā, *Tafsir al-Qur'ān al-Ḥakīm*, vol. 2..., 23-34.

⁶⁴Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an...*, 156.

⁶⁵Muhammad Naufal Hakim, “*Ta'wīl Tafsir Periode Modern: Telaah Tafsir al-Marāghī Karya Ahmad Musthāfā*,” *Jurnal al-Fath* 15, no. 2 (2022), 96. <https://doi.org/10.32678/alfath.v15i2.5275>

⁶⁶Hakim, “*Ta'wīl Tafsir Periode Modern*”..., 102.

⁶⁷Setiawan, *al-Qur'an Kitab Sastra...*, 28.

disebut dengan *dirāsah mā fi al-Qur’ān*.⁶⁸ Lalu oleh J. Isa Boullata, metode penafsiran al-Khūli dapat dibagi ke dalam empat prinsip: 1) mengumpulkan ayat dan surat secara tematis sesuai dengan topik kajian; 2.) menyusun urutan pewahyuan secara kronologis; 3.) mencari arti linguistik asli melalui konteks spesifik dan konteks umumnya kata; 4.) mencari maksud lahir dengan memperhatikan tata bahasa dan balagh al-Qur’ān.⁶⁹

Metode yang diusung oleh al-Khūli kemudian dipraktikkan oleh murid-muridnya, dua di antara yang paling konsisten ialah Khalaf Allah dan Bintu al-Shāṭi’. Khalaf Allah dalam kitabnya yang berjudul *al-Fānn al-Qaṣaṣ fi al-Qur’ān* mengkaji ayat-ayat kisah dengan mengelaborasi *manhaj al-adabī* dan *manhaj al-mauḍū’ī* model al-Khūli, dengan langkah awal mengumpulkan ayat-ayat kisah dan menyusunnya secara kronologis, untuk kemudian akan dianalisis melalui pendekatan sastra. Pada karyanya, Khalaf Allah membagi ayat-ayat kisah ke dalam tiga bentuk, yakni kisah historis, kisah ilustratif, dan kisah legenda, yang pada akhirnya menyimpulkan bahwa substansi dari ketiga jenis ayat kisah tersebut terletak pada simbol-simbol religius tentang ibrah dan keteladanan bagi umat manusia.⁷⁰

Berikutnya Bintu al-Shāṭi’, satu-satunya murid al-Khūli yang menuliskan kitab tafsir meski hanya beberapa surat dalam juz 30. Kitabnya berjudul *al-Tafsīr al-Bayān li al-Qur’ān al-Karīm*, jilid pertama terdiri dari QS. al-Ḍuḥā, QS. al-Inshirah, QS. al-Zalzalah, QS. al-‘Ādiyāt, QS. al-Nāziāt, QS. al-Balad, QS. al-Takāthur, dan jilid kedua terdiri dari QS. al-‘Alaq, QS. al-Qalam, QS. al-‘Aṣr, QS. al-Layl, QS. al-Fajr, QS. al-Humazah, QS. al-Mā’ūn. Metode yang digunakan oleh Bintu al-Shāṭi’ mengikuti metode penafsiran al-Khūli. Oleh Musaddad metode penafsiran Bintu al-Shāṭi’ disimpulkan ke dalam tiga prinsip: 1.) meyakini bahwa sebagian ayat al-Qur’ān menafsirkan sebagian lainnya; 2.) memahami bahwa gaya bahasa al-Qur’ān saling terkait dan mengandung satu kesatuan yang khas; 3.) menyadari bahwa al-Qur’ān adalah kitab yang diturunkan secara kronologis, sehingga mengandung narasi kesejarahan tanpa meruntuhkan nilai di dalamnya.⁷¹

Bintu al-Shāṭi’ pada penafsirannya akan menggunakan perangkat gramatika Arab dan mengutip pendapat mufasir terdahulu untuk menyingkap ke-*ijāz*-an bahasa al-Qur’ān, sebagaimana saat menafsirkan QS. al-‘Alaq [96]: 1-2. Ketika menafsirkan ayat pertama, yang berbunyi *iqra’ bismi rabbika al-ladhī khalaqa*, Bintu al-Shāṭi’ mengutip pendapat Fakhr al-Razī, bahwa ayat tersebut mengandung isyarat membaca al-Qur’ān harus dimulai dengan basmalah. Sebab *rabbun* adalah sifat dari nama perbuatan, dan Allah Swt. adalah nama Zat, sehingga perintah di sini menuntut ibadah yang bersifat perbuatan. Lalu, *maf’ūl bih khalaqa* pada ayat pertama tidak disebutkan, sehingga bersifat umum (*‘am*), kemudian diulang dengan *maf’ūl bih* yang bersifat khusus (*khaṣ*), yakni *al-insān* pada ayat kedua, yang menunjukkan arti bahwa al-Qur’ān merupakan petunjuk bagi umat manusia, bukan yang lain. Konteks ayat tersebut jelas menegaskan ketuhanan dari Allah Swt. dan dikhususkan kepada manusia karena manusia-lah yang bersifat membaca, mengetahui (berilmu), serta merekalah yang dipersiapkan menerima

⁶⁸Setiawan, *al-Qur’an Kitab Sastra...*, 8-12.

⁶⁹Rosa, *Tafsir Kontemporer...*, 79.

⁷⁰Setiawan, *al-Qur’an Kitab Sastra...*, 33-35.

⁷¹Endad Musaddad, “Metode Tafsir Bint al-Syathi: Analisis Surat al-Dluha,” *al-Qalam* 20, no. 98-99 (2003): 55-57. <https://doi.org/10.32678/alqalam.v20i98-99.636>

ajaran dari wahyu Allah Swt.⁷² Berikutnya ketika menafsirkan ayat kedua, yang berbunyi *khalaqa al-insān min 'alaq*, Bintu al-Shāṭi' mengutip Abū Ḥayyan dan Fakhr al-Razī. *Khalaqa* merupakan sifat khusus dari Allah, dikarenakan orang-orang Jahiliyah menyebut Tuhan mereka *rabbun*, sehingga penyebutan *khāliq* tidak ada bandingannya, berbeda dengan *rabbun* yang ada *jama'*-nya yakni *arbāb*. Adapun susunan *min 'alaq* menunjukkan kebesaran Allah swt. dalam penciptaan. Di mana Allah Swt. telah merubah manusia dari tingkatan paling rendah, yakni *'alaq* (segumpal darah), ke tingkatan yang tinggi, yakni *al-insān* (manusia). Di akhir penafsiran ayat kedua, Bintu al-Shāṭi' menutup dengan pernyataan bahwa ayat ini memuat kisah kejadian manusia dari awal hingga akhir yang digambarkan dalam bentuk *ījāz al-Qur'ān*.⁷³

Apa yang telah dikembangkan oleh al-Khūli bukan hanya menginspirasi para muridnya, tetapi juga mufasir lain seperti Sayd Quṭb dalam kitab tafsir berjudul *Fī Zilāl al-Qur'ān*. Al-Rūmī kemudian menuliskan ada 11 prinsip yang diterapkan dalam kitab tafsir karya Sayd Quṭb, di antaranya: 1.) menjelaskan dengan gaya bahasa sastra (*al-uslūb al-adabī*); 2.) meresapi teks (*tadhawwuq al-naṣ*); 3.) menafsirkan dengan orientasi gerakan (*ḥarakī*); 4.) menafsirkan keindahan suatu seni (*al-jamālī al-fannī*); 5.) mempertanyakan tindakan umat terdahulu yang tidak sejalan dengan al-Qur'ān; 6.) memahami kesatuan tema al-Qur'ān; 7.) meninggalkan penjelasan yang bersifat *itnāb*; 8.) memberikan peringatan tentang riwayat *isrāiliyyāt*; 9.) meninggalkan perbedaan dalam masalah fikih; 10.) menjauhi persoalan berlebih dalam masalah kebahasaan; dan 11.) menolak tafsir *ilmī*.⁷⁴ Contoh penafsiran Sayd Quṭb dapat dilihat ketika menyikap makna hakikat dari kata *zayyanā* dalam QS. al-Mulk [67]: 5 dengan menggunakan gaya bahasa sastra (*uslūb al-adabī*). Pada potongan redaksi ayat yang berbunyi *wa laqad zayyanā al-samā'a al-dunyā*, Sayd Quṭb menjelaskan bahwa Allah Swt. telah menghiasi langit dengan bintang-bintang yang bisa dilihat oleh mata. Keindahannya ada pada macam-macam warna dalam waktu yang berbeda-beda, ketika pagi berbeda dengan ketika sore, ketika terbit berbeda dengan ketika tenggelam, ketika ada bulan berbeda dengan ketika gelap, ketika cerah berbeda dengan ketika berawan, semuanya indah. Bintang-bintang itu nampak berkumpul dan berpecah seakan-akan lingkaran orang yang ngobrol di pesta langit, bersatu dan berpecah seperti sahabat-sahabat malam di suatu pesta. Itu semua adalah keindahan (*zayyanā*) bagi manusia. Dengan keindahan itu semua dapat meningkatkan manusia untuk menemukan pencipta keindahan (Allah), dan menemukan titik yang dipersiapkan untuk manusia yang berupa kehidupan abadi yang indah (akhirat).⁷⁵

Pemikir terakhir ialah Toshihiko Izutsu yang melahirkan teori semantik al-Qur'ān. Izutsu mengembangkan teori semantik untuk menggali makna dari term-term penting di dalam al-Qur'ān. Term penting termaksud, bagi Izutsu mengandung konsep-konsep yang saling terhubung satu dengan yang lain, yang pada tataran tertentu akan membentuk pandangan hidup.⁷⁶ Pada teori semantik al-Qur'ān, Izutsu membaginya ke dalam tiga langkah: 1.)

⁷²Āishah 'Abd al-Raḥmān Bintu al-Shāṭi', *al-Tafsīr al-Bayān li al-Qur'ān al-Karīm*, cet. 5, vol. 2 (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1968), 16-17.

⁷³al-Shāṭi', *al-Tafsīr al-Bayān...*, 18-10.

⁷⁴al-Rūmī, *Ittijāhāt al-Tafsīr...*, 998-1051.

⁷⁵Sayyid Quṭb, *Fī Dzilāl al-Qur'ān*, vol. 6 (Bayrūt: Dār al-Syurūq, 1972), 3633-3634.

⁷⁶Ahmad Sahidah, *God, Man, and Nature: Perspektif Toshihiko Izutsu tentang Relasi Tuhan, Manusia, dan Alam dalam al-Qur'an*, cet. 1 (Yogyakarta: IRCiSoD, 2018), 203.

penentuan *key-term*; 2.) menelusuri makna dasar dan relasional melalui metode sintagmatik dan paradigmatis, kemudian ditelaah secara sinkronik dan diakronik dalam tiga periode, yakni *pra-Qurānic*, *Qurānic*, dan *pasca-Qurānic*; 3.) mengonstruksi *weltanschauung* dan pesan dari tema kajian yang dipilih.⁷⁷ Dalam praktiknya, pada teori semantik Izutsu akan menggunakan perangkat-perangkat yang telah menjadi bagian dari tradisi penafsiran Islam klasik, seperti menafsirkan dengan prinsip *al-Qur'ān yufassiru ba'dahu bahdān* dan menggali makna dasar melalui bantuan syair *Jāhili*.⁷⁸ Dengan digunakannya syair *Jāhili*, maka ini membuktikan bahwa kaidah-kaidah penafsiran yang biasa dipakai dalam *tafsīr lughawī* tetap eksis, dan telah menjadi bagian dari kerangka metodologis para pemikir tafsir kontemporer.

Penutup

Berdasar pada analisis kesejarahan, maka dapat disimpulkan bahwa terjadi dinamisitas *manāhij al-tafsīr* dalam dikursus *tafsīr lughawī*. Di mana, *tafsīr lughawī* terbentuk dengan digunakannya satu, atau beberapa *al-manāhij* sekaligus yang masih berada di bawah ruang lingkup *al-'ulūm al-'arabiyyah*, seperti *manhaj al-lughawī*, *al-bayānī*, *al-balāghī* dan *al-adabī*. Kitab *tafsīr lughawī* yang terpetakan setidaknya ada 20 dan perkembangannya dapat dibagi ke dalam empat fase. Fase pertama disebut dengan Aplikatif Pra-Teoretis, pada fase ini embrio penafsiran menggunakan pendekatan bahasa telah dilakukan, terjadi sejak era Nabi, Sahabat dan Tabiin. Fase kedua disebut dengan Rintisan Aplikatif Teoretis, pada fase ini ditemukan beberapa tafsir dengan corak *lughawī* periode awal dan beberapa literatur *al-'ulūm al-'arabiyyah* yang menjadikan bahasa al-Qur'ān sebagai objek materi. Fase ketiga disebut dengan Aplikatif Teoretis, pada fase ini *al-'ulūm al-'arabiyyah* telah matang dan banyak diintegrasikan ke dalam penafsiran. Fase keempat disebut dengan Pembaharuan, pada fase ini *tafsīr lughawī* mengalami pengembangan dari sisi metodologi, sehingga menghasilkan dua *al-ittijāh*, yakni *al-ittijāh al-lughawī* dan *al-ittijāh al-adabī*.

Pada wacana penafsiran kontemporer *tafsīr lughawī* tetap eksis, namun mengalami reposisi, yang mana corak *lughawī* tidak lagi ditemukan, sebab telah bertransformasi ke dalam beberapa corak baru. Corak penafsiran baru termaksud lahir dari proses interkoneksi antara pendekatan linguistik dengan pendekatan-pendekatan lain. Setidaknya dapat dibagi ke dalam tiga pola reposisi. Reposisi pertama melahirkan corak yang disebut *al-adabī al-ijtimā'ī*, corak ini tidak dapat dikategorikan sebagai *tafsīr lughawī*, tetapi patut diperhitungkan sebagai bagian dari pengembangan *tafsīr lughawī* itu sendiri, sebab perangkat *al-'ulūm al-'arabiyyah* dalam penafsiran tetap dipakai secara konsisten. Pola reposisi kedua melahirkan corak yang disebut *al-adabī*, corak ini dapat dikategorikan sebagai *tafsīr lughawī*, dan bentuk pengembangan yang ada, yakni menjadikan pendekatan sastra serta perangkat linguistik-semantik sebagai bagian terpenting penafsiran. Reposisi ketiga dapat ditemukan di dalam teori-teori penafsiran yang menjadikan kaidah-kaidah *tafsīr lughawī* sebagai bagian dari *framework* pemikiran, sebagaimana dalam teori kritik sastra al-Qur'ān Amīn al-Khūli dan teori semantik al-Qur'ān Toshihiko Izutsu.

⁷⁷Sahidah, *God, Man, and Nature...*, 185-215.

⁷⁸Sahidah, *God, Man, and Nature...*, 311.

Daftar Pustaka

- 'Ak, Khālid 'Abd al-Raḥmān al-. *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhu*. cet. 2. Bayrūt: Dār al-Nafāis, 1986.
- Abduh, Muḥammad, dan Muḥammad Rashīd Riḍā. *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm*. cet. 2. Kairo: Dār al-Manār, 1947.
- Aṣfihānī, al-Rāghīb al-. *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. cet. 4, Bayrūt: Dār Al-Syāmiyyah, 2009.
- Balkhī, Abū al-Ḥasan Muqattil b. al-Sulaymān b. Bashīr al-Azdī al-. *al-Wujūh wa al-Nazāir fī al-Qur'ān al-'Azīm*. cet. 2. Baghdād: Maktabah al-Rashid, 2011.
- Baried, Siti Baroroh, dkk. *Pengantar Ilmu Filologi*. cet. 1. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1985.
- Dhahabī, Muḥammad Ḥusain al-. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1976.
- Garwan, Muhammad Sakti. "Relasi Teori *Double Movement* dengan Kaidah *al-Ibrah bi Umumil-Lafdz la bi Khusus as-Sabab* dalam Interpretasi QS. al-Ahzab [33]: 36-38." *Jurnal Ushuluddin* 28, no. 1 (2020): 59-70. <http://dx.doi.org/10.24014/jush.v28i1.8103>
- Ghalāyāynī, Mustafā al-. *Jāmi'u al-Durūs*. Bayrūt: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1984.
- Hakim, Muhammad Naufal. "Ta'wīl Tafsir Periode Modern: Telaah *Tafsīr al-Marāghī* Karya Ahmad Musthāfā." *Jurnal al-Fath* 15, no. 2 (2022): 89-118. <https://doi.org/10.32678/alfath.v15i2.5275>
- Iyāzī, Muḥammad 'Alī. *al-Mufasssīrūn Hayātuhum wa Manhajuhum*. cet. 1. Teherān: Wizārah al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī, 1895.
- Jansen, J. J. G. *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, terj. Syarif Hidayatullah dan Hairussalim. cet. 1. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997.
- Kholid, Abd. *Corak Interpretatif Teologis Wahbah al-Zuhailī*. cet. 1. Jombang: Fakultas Pertanian Universitas KH. A. Wahab Hasbullah, 2022.
- Kurzman, Charles. *Liberal Islam a Sourcebook*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Maḥallī, Jalāl al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad al- dan Jalāl al-dīn 'Abd Raḥmān b. Abī Bakr al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Surabaya: Dār al-'Ilm, 2012.
- Mahfudz, Ali. "Tafsir *al-Lughawī*: Histori dan Penerapannya." *el-Furqania: The Ushuluddin Journal and Islamic Sciences* 4, no. 2 (2018): 184-201. <https://doi.org/10.54625/elfurqania.v4i02.3294>
- Muhammad, Abdurrahman Muhammad. *Penafsiran al-Qur'an dalam Pespektif Nabi Muhammad SAW*. terj. Rosihon Anwar. cet. 1. Bandung: CV Pustaka Setia, 1999.
- Mūsā, Hārūn b. *al-Wujūh wa al-Nazāir fī al-Qur'ān al-Karīm*. Baghdād, 1988.
- Musaddad, Endad. "Metode Tafsir Bint al-Syathi: Analisis Surat al-Dluha". *al-Qalam* 20, no. 98-99 (2003), 51-72. <https://doi.org/10.32678/alqalam.v20i98-99.636>
- Mushodiq, Muhamad Agus. "Majaz *al-Quran* Pemicu Lahirnya Ilmu *Balaghah*: Telaah Pemikiran 'Ali 'Asyri Zāid". *an-Nabighoh* 20, no. 01 (2018): 45-62. <https://doi.org/10.32332/an-nabighoh.v20i01.1133>

- Mustaqim, Abdul. "Tafsir Linguistik (Studi atas *Ma'ani al-Qur'an* Karya al-Farra)". *QOF: Jurnal Studi al-Qur'an dan Tafsir* 3, no. 1 (2019): 1-11. <https://doi.org/10.30762/qof.v3i1.722>
- Qutb, Sayyid. *Fī Dzīlāl al-Qur'ān*. Bayrūt: Dār al-Syurūq, 1972.
- Riḍāī, Muḥammad 'Alī al-. *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuḥu Dirāsah Muqāranah fī Manāhij Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. cet. 3. Bayrūt: Markaz al-Ḥaḍārah li Tanmiyah al-Fikr al-Islāmī, 2011.
- Ridwan, M. K. "Metodologi Penafsiran Kontekstual; Analisis Gagasan dan Prinsip Kunci Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed". *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities* 1, no. 1 (2016): 1-22. <https://doi.org/10.18326/mlt.v1i1.1-22>
- Rosa, Andi. *Tafsir Kontemporer: Metode dan Orientasi Modern dari Para Ahli dalam Menafsirkan Ayat al-Qur'an*. cet. 2. Banten: Depdikbud Banten Press, 2015.
- Rūmī, Fahd b. 'Abd al-Raḥmān b. Sulaymān al-. *Buḥūth fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu*. t.t: Maktabah al-Tawbah, 1998.
- Rūmī, Fahd b. 'Abd al-Raḥmān b. Sulaymān al-. *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarni al-Rābi' 'Asyr*. cet. 3. Bayrūt: Muasasah al-Risalah, 1997.
- Sahidah, Ahmad, *God, Man, and Nature: Perspektif Toshihiko Izutsu tentang Relasi Tuhan, Manusia, dan Alam dalam al-Qur'an*. cet. 1. Yogyakarta: IRCiSoD, 2018.
- Setiawan, Nur Kholis. *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. cet. 2. Yogyakarta: eLSAQ Prees, 2006.
- Shāṭi', Āishah 'Abd al-Raḥmān Bintu al-. *al-Tafsīr al-Bayān li al-Qur'ān al-Karīm*. cet. 5. Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1968.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*. cet. 1. Jakarta: Lentera Hati, 2019.
- Syafrijal. "Tafsir *Lughawi*." *al-Ta lim Journal* 20, no. 2 (2013): 421-430. [10.15548/jt.v20i2.39](https://doi.org/10.15548/jt.v20i2.39)
- Syamsuddin, Sahiron, dkk., *Pendekatan Ma'nā-cum-Maghzā atas al-Qur'ān dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*. cet. 1. Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata & Asosiasi Ilmu Alquran & Tafsir se-Indonesia, 2020.
- Ṭayyār, Musā'id b. Sulaymān b. Nāṣir al-. *al-Tafsīr al-Lughawī li al-Qur'ān al-Karīm*. cet. 1. Riyāḍ: Dār Ibn Jawzī, 2002.
- Wahida, Besse, Khaerun Nisa Nuur, and Ibnu Hajar Ansori. "TRACING ENTITIES OF ARABIC IN THE QUR'AN." *Jurnal Adabiyah* 21.1 (2021): 1-25.
- Wahyudi. "*al-Wujuh wa al-Nazhair* dalam Alquran Perspektif Historis." *AL-QUDS: Jurnal Studi Alquran dan Hadis* 3, no. 1 (2019): 21-36. <http://dx.doi.org/10.29240/alquds.v3i1.575>