

BAB III

PENAFSIRAN SURAH AL-QASHASH/28 AYAT 25 DALAM TAFSIR AL-THABARÎ DAN SAYYID QUTHB

A. Penafsiran Imâm Abû Ja'far Muḥammad bin Jarîr al-Thabarî

1. Biografi al-Thabarî

Nama lengkap al-Thabarî ialah Abû Ja'far Muḥammad bin Jarîr bin Yazîd bin Ghâlib al-Thabarî. Ia dilahirkan pada tahun 224 H/839 M di Amil, ibukota Thabaristan di Persia (Iran), dan wafat pada tahun 310 H/923 M¹ di Baghdad, Irak² dalam usia 85 tahun.³ Al-Thabarî merupakan seorang ulama yang sulit dicari bandingnya, banyak meriwayatkan hadis, luas pengetahuannya dalam bidang penukilan, penarjihan riwayat-riwayat, sejarah tokoh dan umat masa lalu.⁴

Al-Thabarî hidup, tumbuh dan berkembang di lingkungan keluarga yang memberikan cukup perhatian terhadap masalah pendidikan, utamanya dalam bidang keagamaan. Ia tumbuh seiring dengan kondisi Islam yang sedang mengalami kejayaan dan kemajuan di bidang pemikiran. Keadaan demikian sangat berpengaruh secara mental maupun intelektual terhadap perkembangan keilmuannya.⁵ Perhatiannya terhadap ilmu pengetahuan tumbuh bersamaan dengan pertumbuhan umurnya. Al-Thabarî telah hafal Al-Qur`an saat usianya tujuh tahun,

¹Muḥammad 'Alî Iyâzî, *Al-Mufasssîrîn Hayâtuḥum wa Manhajūḥum*, Jilid 2 (Teheran: Mu`assasah al-Tabâ'ah wa al-Nasyr Wizârah al-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Islâmî, 1386 H), 711.

²Juhana Nasrudin, *Kaidah Ilmu Tafsir Al-Qur`an Praktis* (Yogyakarta: Deepublish, 2017), 298.

³Rosihon Anwar, *Melacak Unsur-Unsur Israiliyyat dalam Tafsir ath-Thabari dan Tafsir Ibnu Katsir* (Bandung: Pustaka Setia, 1999), 58.

⁴Syaikh Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, trans. Aunur Rafiq el-Mazni dengan judul *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur`an* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005), 477.

⁵Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Studi Kitab Tafsir* (Yogyakarta: Teras, 2004), 21-22.

dan menjadi imam salat pada usia delapan tahun, serta menulis hadis-hadis Nabi saw. pada usia sembilan tahun.⁶ Integritasnya begitu tinggi dalam menuntut ilmu dan semangat untuk melakukan ibadah, hal ini dibuktikan dengan safari ilmiah yang dilakukannya ke berbagai negara untuk memperkaya pengetahuan dalam berbagai disiplin ilmu.⁷

Al-Thabarî memulai pendidikannya dari kampung halamannya –Amil- di bawah asuhan ayahnya sendiri, kemudian dikirim ke Rayy, Basrah, Kufah, Syiria dan Mesir dalam rangka pengembaraan untuk mencari ilmu (*al-rihlah li thalab al-ilm*) dalam usia yang masih belia. Di Rayy, ia mempelajari hadis dari Abû ‘Abdillâh Muḥammad bin H_umaid al-Râzî dan al-Mutsannâ bin Ibrâhîm al-Ibilî. Di daerah ini pun, ia berkesempatan belajar sejarah dari Muḥammad bin Aḥmad bin Hammad al-Daulabi.⁸ Ia pernah pula pergi ke Baghdad untuk belajar kepada Aḥmad bin H_unbal, namun sesampainya di Baghdad ternyata Imam Aḥmad bin H_unbal telah wafat, segera ia putar haluan menuju Basrah dan Kufah. Di Basrah, ia berguru kepada Muḥammad bin ‘Abd al-A’lâ al-Shan’ânî (w. 245 H), Muḥammad bin Mûsâ al-Harasî (w. 248 H), Abû al-‘Ats’ats Aḥmad bin al-Miqdâm (w. 253 H), dan Abû al-Jauza’ Aḥmad bin ‘Utsmân (w. 246 H). Khusus bidang tafsir, al-Thabarî berguru pada H_umaid bin Mas’adah dan Bishr bin Mu’âdz al-‘Aqadî (w.

⁶Said Agil Husin al-Munawar, *Al-Qur`an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki* (Ciputat: Ciputat Press, 2005), 96.

⁷Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Studi Kitab Tafsir*, 21.

⁸Rosihon Anwar, *Melacak Unsur-Unsur Israiliyyat dalam Tafsir ath-Thabari dan Tafsir Ibnu Katsir*, 59.

245 H), meski sebelumnya pernah banyak menyerap pengetahuan tafsir dari seorang guru dari Kufah, yakni Hannâd bin al-Sâri (w. 243 H).⁹

Setelah beberapa waktu di dua kota tersebut, al-Thabarî kembali ke Baghdad dan menetap untuk waktu yang lama. Ia masih memusatkan perhatian pada *qirâ`ah* dan fikih di bawah bimbingan Ahmad bin Yûsuf al-Tsa`labî, al-Hasan ibn Muḥammad al-Shabbah al-Za`farânî dan Abî Sa`îd al-Astakhari. Belum puas dengan apa yang telah ia gapai, ia melanjutkan perjalanan ke berbagai kota untuk mendapatkan ilmu, terutama pendalaman gramatika, sastra (Arab) dan *qirâ`ah*.¹⁰

Pada tahun 265 H, al-Thabarî pergi ke Mesir untuk belajar pada murid-murid Abdullah bin Wahhab. Di sana ia mempelajari mazhab Syafi`i melalui pemuka-pemuka mazhab Syafi`iyah, di antaranya: al-Rabî` bin Sulaimân al-Murâdî, Muḥammad bin `Abdullâh bin al-Halîm, `Abdurrahmân, dan Ismâ`îl bin Yahyâ al-Muzanî. Di Mesir pula ia bertemu dengan Yûnus bin `Abd al-A`lâ al-Shadafî dan belajar *qirâ`ah* Hamzah dan Warasy kepadanya.¹¹ Selama di Mesir semua ilmuwan datang menemuinya sambil mengujinya sehingga ia menjadi sangat terkenal di sana.¹² Dorongan kuat untuk menulis kitab tafsir diberikan oleh gurunya Sufyân ibn `Uyainah dan Waqî` ibn al-Jarah, Syu`bah bin al-Hajjâj, Yazîd bin Hârûn dan `Abd ibn Hâmid.¹³

⁹Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Studi Kitab Tafsir*, 22-23.

¹⁰Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Studi Kitab Tafsir*, 23.

¹¹Rosihon Anwar, *Melacak Unsur-Unsur Israiliyyat dalam Tafsir ath-Thabari dan Tafsir Ibnu Katsir*, 59.

¹²Said Agil Husin al-Munawar, *Al-Qur`an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, 97.

¹³Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Studi Kitab Tafsir*, 23.

Nama al-Thabarî begitu populer karena karyanya di bidang sejarah, yaitu *Tarîkh al-Umam wa al-Mulûk* dan di bidang tafsir Al-Qur`an, yaitu *Jâmi' al-Bayân fi Ta`wîl Al-Qur`ân* atau yang lebih dikenal dengan nama *Tafsîr al-Thabarî*. Kedua kitab tersebut sampai kepada generasi sekarang dan termasuk di antara sekian banyak rujukan ilmiah paling penting, bahkan kitab tafsirnya tersebut menjadi rujukan utama bagi para mufasir yang menaruh perhatian terhadap tafsir *bi al-ma`tsûr*.¹⁴ Karena karyanya tersebut, ia dijuluki sebagai bapak tafsir Al-Qur`an (*Abûn fi al-tafsîr/Syaikh al-mufassirîn*).¹⁵

Sebenarnya ia juga sempat menjadi panutan di bidang fikih. Menurut Abû Ishâq al-Syîrâzî, al-Thabarî merupakan imam dari aliran fikih al-Jarîriyah. Memang pada awalnya, ia menganut mazhab Syafi'i hingga pada perkembangan berikutnya ketika keilmuannya memungkinkan untuk memiliki hasil ijtihad sendiri, ia menghasilkan pemikiran-pemikiran fikih sendiri. Karena itu, al-Thabarî dinilai sebagai tokoh yang berada pada level *mujtahid mutlaq*.¹⁶ Al-Thabarî lebih dikenal luas sebagai seorang *sunni* ketimbang seorang *râfidhî* (ektremis Ali), yang pernah hangat diributkan oleh para ulama sezamannya ketika memuncaknya aliran-aliran teologi. Bukti bahwa ia seorang *sunni* terlihat dalam karya-karyanya di bidang sejarah dan tafsir.¹⁷

¹⁴Syaikh Mannâ' al-Qaththân, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur`an*, 453.

¹⁵Syukron Affani, *Tafsir Al-Qur`an dalam Sejarah Perkembangannya* (Jakarta: Prenada Media Group, 2019), 150.

¹⁶Husain al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Juz I (n.p: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, 1976), 148.

¹⁷Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Studi Kitab Tafsir*, 28.

Al-Thabarî merupakan ulama yang pandai dalam berbagai bidang. Ia memanfaatkan waktunya selama beberapa tahun untuk mempelajari ilmu-ilmu dan tradisi-tradisi Arab, kemudian ia menghabiskan waktunya untuk mengajar dan menulis. Keahliannya tidak hanya terbatas dalam bidang sejarah, fikih, tafsir, dan hadis, namun juga dalam bidang-bidang sastra, tata bahasa, logika, matematika, dan kedokteran.¹⁸ Keluasan ilmu yang ia miliki diakui oleh para ulama, salah satunya al-Suyûthî, ia mengatakan: “al-Thabarî merupakan pemimpin *mufassirîn* secara mutlak, seorang ulama multidisipliner yang tidak dimiliki oleh ulama semasanya. Ia hafal Al-Qur`an, mengetahui makna-maknanya, paham hukum Al-Qur`an, mengetahui sunah dengan berbagai aspeknya, mengetahui sejarah sahabat, tabiin, dan perjalanan umat manusia lainnya.”¹⁹

Mengenai karya-karya al-Thabarî, belum ditemukan informasi yang pasti berapa jumlah buku yang pernah ditulisnya. Namun, yang pasti dari catatan sejarah membuktikan bahwa karya-karya al-Thabarî meliputi banyak bidang keilmuan, dan ada sebagian yang sampai ke tangan kita sekarang. Di antara karya-karyanya, ialah:

Dalam bidang hukum: *Adab al-Manâsik*, *al-Adâr fî al-Ushûl*, *Basîth fî al-Fiqh*, *Ikhtilâf*, *Khafîf*, *Lathîf al-Qaul fî Ahkâm Syarâ'i al-Islâm* dan telah diringkas dengan judul *al-Khafîf fî Ahkâm Syarâ'i al-Islâm*, *Mujâz* (belum sempurna ditulis), dan *Radd 'alâ Ibn 'Abd al-Hakam*.²⁰

¹⁸Rosihon Anwar, *Melacak Unsur-Unsur Israiliyyat dalam Tafsir ath-Thabari dan Tafsir Ibnu Katsir*, 60.

¹⁹Jalâluddîn al-Suyûthî, *Thabaqât al-Mufassirîn* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1982), 82.

²⁰Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Studi Kitab Tafsir*, 24-25.

Dalam bidang hadis, yakni: *Ibârah al-Ru`ya*, *Tahdzîb* (belum sempurna ditulis), *Fadhâ`il* (belum sempurna ditulis), *al-Musnad al-Mujarrad*.²¹ Dalam bidang teologi, antara lain: *Dalâlah*, *Fadhâ`il `Alî ibn Thâlib*, *Radd `alâ zî al-Ashfar* (belum sempurna ditulis berupa *risâlah*), *al-Radd `alâ al-Harqusiyyah*, *Sharîh*, *Tabsyîr* atau *al-Basyîr fî Ma`âlim al-Dîn*.²²

Dalam bidang etika keagamaan, yaitu: *Adab al-Nufûs al-Jayyidah wa al-Akhlâq al-Nâfisah*, *Fadhâ`il* dan *Mujâz*, serta *Adab al-Tanzîl*. Dalam bidang sejarah, di antaranya: *Dzayl al-Mudzayyil*, *Tahdzîb al-Âtsar*, dan kitab sejarahnya yang paling terkenal, *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk*. Dan dalam bidang Al-Qur`an, yaitu: *Fashl Bayân fî al-Qirâ`ât*, *Kitâb al-Qirâ`ât*, dan kitab tafsirnya yang paling terkenal, yang menjadi rujukan utama pada skripsi ini, yakni *Jâmi' al-Bayân fî Ta`wîl Al-Qur`ân*.²³

Dari sejumlah karya-karyanya di atas, ini menunjukkan bahwa al-Thabarî merupakan sosok yang sangat produktif, meskipun tidak seluruh karyanya dapat kita temukan.

2. Identifikasi *Tafsîr al-Thabarî*

Tafsîr al-Thabarî merupakan tafsir tertua yang sampai kepada kita secara lengkap. Tafsir-tafsir yang mungkin pernah ditulis oleh generasi sebelumnya tidak ada yang sampai kepada kita kecuali hanya sedikit sekali, itu pun sudah terangkum

²¹Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Studi Kitab Tafsir*, 25.

²²Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Studi Kitab Tafsir*, 25.

²³Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Studi Kitab Tafsir*, 25-26.

dalam *Tafsîr al-Thabarî* tersebut.²⁴ Kitab tafsirnya ini merupakan tafsir paling besar dan utama, yang menjadi rujukan utama bagi para mufasir *bî al-ma`tsûr*.²⁵ Kitab tafsir karya al-Thabarî memiliki nama ganda yang dapat dijumpai di berbagai perpustakaan; *pertama*, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta`wil ây Al-Qur`ân*, yang berarti himpunan penjelasan tentang takwil ayat-ayat Al-Qur`an (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995 dan 1998), dan *kedua* bernama *Jâmi' al-Bayân fî Ta`wil Al-Qur`ân* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), terdiri dari 30 juz/jilid besar. Kitab tafsir ini ditulis al-Thabarî pada paruh abad 3 H, dan sempat disosialisasikan di depan para murid-muridnya selama kurang lebih 8 tahun, sekitar 282 hingga 290 H.²⁶

Al-Thabarî mencoba mengelaborasi terma takwil dan tafsir menjadi sebuah konstruksi pemahaman yang utuh dan holistik. Baginya kedua istilah itu adalah *mutarâdif* (sinonim). Keduanya merupakan piranti intelektual untuk memahami kitab suci Al-Qur`an yang pada umumnya tidak cukup hanya dianalisis melalui kosakatanya, tetapi memerlukan peran aktif logika dan aspek-aspek penting lainnya, seperti *munâsabah* ayat dan atau surat, tema, *asbâb al-nuzûl* dan sebagainya.²⁷

Pada awalnya kitab ini sempat menghilang, tidak jelas keberadaannya, namun kemudian Allah menakdirkan tafsir ini muncul kembali ketika didapatkan satu naskah manuskrip yang tersimpan di *maktabah* (koleksi pustaka pribadi) seorang *amîr* atau pejabat Najed yang mengundurkan diri, yakni Hammâd ibn

²⁴Syaikh Mannâ' al-Qaththân, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur`an*, 453.

²⁵Syaikh Mannâ' al-Qaththân, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur`an*, 478.

²⁶Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Studi Kitab Tafsir*, 28.

²⁷Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Studi Kitab Tafsir*, 29.

‘Âmir ‘Abd al-Rasyîd.²⁸ Goldziher berpandangan bahwa naskah tersebut ditemukan lantaran terjadi kebangkitan kembali percetakan pada awal abad 20-an. Menurut al-Subkî, bentuk tafsir yang sekarang ini adalah *khulâshah* (resume) dari kitab orisinalnya.²⁹

Dari sisi linguistik (*lughah*), al-Thabarî sangat memperhatikan penggunaan bahasa Arab sebagai pegangan dengan bertumpu pada syair-syair Arab kuno dalam menjelaskan makna kosakata, berpedoman pada ilmu *nahwu*, dan berpijak pada penggunaan bahasa Arab yang telah dikenal luas di kalangan masyarakat.³⁰ Tafsirnya sangat kental dengan riwayat-riwayat sebagai sumber penafsiran, yang disandarkan pada pendapat dan pandangan para sahabat, tabiin dan *tâbi’ al-tâbi’in* melalui hadis yang mereka riwayatkan (*bi al-ma`tsûr*).³¹ Ia juga menggunakan pendekatan komparasi kritis, yakni memaparkan berbagai pendapat atau riwayat dengan sanad yang lengkap berkenaan dengan ayat yang ditafsirkan, kemudian menarjihnya.³² Ia juga menempuh jalan *istinbâth* ketika menghadapi sebagian kasus hukum³³ setelah sebelumnya memaparkan pandangan *fuqahâ`* dari para sahabat, tabiin, dan *tâbi’ al-tâbi’in*. Ia turut menerangkan aspek *i`râb* jika diperlukan.³⁴

²⁸Syaikh Mannâ’ al-Qaththân, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur`an*, 453.

²⁹Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Studi Kitab Tafsir*, 29.

³⁰Juhana Nasrudin, *Kaidah Ilmu Tafsir Al-Qur`an Praktis*, 299.

³¹Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Studi Kitab Tafsir*, 29-30.

³²Juhana Nasrudin, *Kaidah Ilmu Tafsir Al-Qur`an Praktis*, 299.

³³M. Quraish Shihab, “Ibn Jarîr al-Thabarî: Guru Besar Para Ahli Tafsir”, *Ulumul Qur`an*, Vol. I, No. I, 1989, 5.

³⁴Juhana Nasrudin, *Kaidah Ilmu Tafsir Al-Qur`an Praktis*, 299.

Masalah *qirâ`ah* pun tak luput dari perhatiannya. Al-Thabarî memaparkan *qirâ`ah* secara variatif, dan dianalisis dengan cara dihubungkan dengan makna yang berbeda-beda, kemudian menjatuhkan pilihan pada satu *qirâ`ah* tertentu yang ia anggap paling kuat dan tepat.³⁵

Di sisi yang lain, al-Thabarî sebagai seorang ilmuwan, tidak terjebak dalam belenggu *taqlîd*, terutama dalam mendiskusikan persoalan-persoalan fikih. Ia selalu berusaha untuk menjelaskan ajaran-ajaran Islam (kandungan Al-Qur`an) tanpa melibatkan diri dalam perselisihan dan perbedaan paham yang dapat menimbulkan perpecahan. Secara tidak langsung, ia telah berpartisipasi dalam upaya menciptakan iklim akademika yang sehat di tengah-tengah masyarakat di mana ia berada, dan tentu saja bagi generasi berikutnya.³⁶

Ketika berhadapan dengan persoalan kalam, terutama yang menyangkut soal akidah dan eskatologis, ia mendiskusikannya dengan cukup intens. Dalam hal ini, sikap fanatisnya tampak cukup kentara, ia membantah pandangan beberapa mazhab kalam (teologi), dan menunjukkan dukungannya terhadap *ahl al-sunnah wa al-jamâ`ah*.³⁷

Tafsir al-Thabarî dikenal sebagai tafsir *bi al-ma`tsûr*, yang mendasarkan penafsirannya pada riwayat-riwayat otoritas-otoritas awal. Tetapi ia biasanya tidak memeriksa rantai periwayatannya, meskipun kerap memberikan kritik sanad dengan melakukan *ta`dîl* dan tarjih tentang hadis-hadis itu sendiri tanpa

³⁵Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Studi Kitab Tafsir*, 30.

³⁶Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Studi Kitab Tafsir*, 30.

³⁷Syaikh Mannâ' al-Qaththân, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur`an*, 454.

memberikan paksaan apapun kepada pembaca. Sekalipun demikian, untuk menentukan makna yang paling tepat terhadap sebuah lafaz, ia juga menggunakan *ra`yu*.³⁸ Untuk itu, kita dapat meluruskan pemahaman sebagian orang yang menyatakan bahwa al-Thabarî menolak *tafsîr bi al-rayî* (penafsiran berdasarkan nalar). Penolakannya adalah ditujukan pada penafsiran *bi al-rayî* yang mengandalkan akal semata, tanpa merujuk pada bahasa Arab.³⁹

Dalam mukadimah tafsirnya, ia mengemukakan hadis-hadis Nabi yang kandungannya melarang penafsiran yang mengandalkan nalar. Tetapi menurut al-Thabarî larangan tersebut bukannya berkaitan dengan seluruh ayat, namun hanya menyangkut ayat-ayat yang berbicara tentang hal-hal yang tidak mungkin dijangkau nalar manusia, misalnya persoalan metafisika.⁴⁰ Di sisi lain, al-Thabarî juga meriwayatkan kisah-kisah *isrâ`iliyyât*, namun ia tetap memberikan sikap yang kritis dalam pembahasannya.⁴¹

Riwayat-riwayat yang kontroversial (*muta`âridhah*), ia jelaskan dengan memberikan penekanan-penekanan –setuju atau tidak setuju (sanggahan)- dengan mengajukan alternatif pandangannya sendiri disertai argumentasi penguatnya.⁴² Apa yang dikemukakan ini bukan berarti bahwa kitab *Tafsîr al-Thabarî* bebas dari kritik menyangkut riwayat-riwayatnya. Rasyîd Ridhâ salah seorang pengagum al-Thabarî sampai-sampai menyangsikan kebenaran riwayat yang disebutkan al-

³⁸Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Studi Kitab Tafsir*, 31.

³⁹Said Agil Husin al-Munawar, *Al-Qur`an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, 99.

⁴⁰Said Agil Husin al-Munawar, *Al-Qur`an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, 99.

⁴¹Juhana Nasrudin, *Kaidah Ilmu Tafsir Al-Qur`an Praktis*, 299.

⁴²Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Studi Kitab Tafsir*, 32.

Thabarî.⁴³ Rasyîd Ridhâ menilai bahwa dalam *Tafsîr al-Thabarî* ditemukan riwayat-riwayat yang sewajarnya tidak disampaikan, bahkan terdapat di dalamnya riwayat yang menurut Ridhâ sewajarnya dilemparkan kepada perawinya,⁴⁴ sambil memohon *maghfirah* untuk al-Thabarî yang mengotori bukunya dengan riwayat-riwayat demikian.

Secara metodologis *Tafsîr al-Thabarî* dapat dikelompokkan ke dalam jenis tafsir *tahlilî*, yakni penafsir menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur`an dari berbagai aspeknya dengan mengikuti runtutan ayat-ayat Al-Qur`an sebagaimana yang tersusun dalam mushaf Al-Qur`an.⁴⁵

Adapun jika dilihat dari corak penafsirannya, penafsiran al-Thabarî cenderung ke arah kebahasaan dan fikih. Aspek kebahasaan meliputi aspek analisis posisi kata yang berdampak pada makna kalam, makna kata yang diperselisihkan dan menarik makna yang lebih tepat, sinonim, penggalian konteks kata melalui syair, dan lain-lain. Persoalan fikih juga dikaji dalam tafsirnya seperti memilih pemimpin Yahudi dan Nasrani, persoalan menghadap arah kiblat, hukum seseorang yang pindah agama, dan lain-lain. Akan tetapi, aspek kebahasaan cenderung lebih menonjol karena dibahas secara mendalam.⁴⁶

Alur pikir al-Thabarî dalam penggalian makna ayat ditempuh dengan cara memaparkan *asbâb al-nuzûl*, pemenggalan ayat menjadi beberapa kalam, analisis

⁴³Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr*, (Mesir: Dâr al-Manâr., 1366 H), Jilid IX, 613.

⁴⁴Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr*, Jilid III, 298.

⁴⁵Abdullah Karim, *Pengantar Studi Alquran (Edisi Baru)* (Banjarmasin: Medina Kareem, 2019), 172.

⁴⁶Eman Suherman dan Khairul Katsirin, "Corak dan Logika Penafsiran At-Thabari dalam *Jâmi'ul Bayân 'an Ta`wîlil Qur`ân*", *Aksioreligia: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 1, No. 1, April 2023, 43.

kata, dan penyampaian berbagai riwayat yang selanjutnya ia tarjih. Penggunaan *ra`yu* tidak begitu menonjol. Penafsiran Al-Qur`an hanya bersumber dari Nabi dan periwayatan sahabat yang dianggap sahih yang juga sesuai dengan pandangan masyarakat pada zamannya mengenai kebenaran sebuah ilmu.⁴⁷

3. Penafsiran al-Thabarî terhadap Surah al-Qashash/28 Ayat 25

Allah swt. berfirman:

فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ ۖ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَفَيْتَ لَنَا ۖ فَلَمَّا
جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ ۖ قَالَ لَا تَخَفْ ۖ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ

Artinya: “Kemudian datanglah kepada Mûsâ salah seorang dari kedua perempuan itu berjalan dengan malu-malu. Dia berkata, “Sesungguhnya ayahku mengundangmu untuk memberi balasan sebagai imbalan atas (kebaikanmu memberi minum ternak) kami.” Ketika (Mûsâ) mendatangi ayah perempuan itu dan dia menceritakan kepadanya kisah (mengenai dirinya), dia berkata, “Janganlah engkau takut! Engkau telah selamat dari orang-orang yang zalim itu.”” (Q.S. al-Qashash/28: 25)

Dalam kitab *Jâmi’ al-Bayân fî Ta`wîl Al-Qur`ân* karya Imâm Abû Ja’far Muḥammad bin Jarîr al-Thabarî menyebutkan, takwil dari ayat ini adalah bahwa Nabi Mûsâ telah membantu dua orang perempuan yang tengah kesulitan mengambil air untuk ternaknya, salah seorang dari dua perempuan tersebut kemudian datang kembali kepada Nabi Mûsâ dengan malu-malu. Perasaan malunya tersebut ia tunjukkan dengan menutupi wajahnya dengan kainnya.⁴⁸

Dalam menafsirkan ayat ini, al-Thabarî banyak mengutip pendapat dari para mufasir, yaitu:⁴⁹

⁴⁷Eman Suherman dan Khairul Katsirin, “Corak dan Logika Penafsiran At-Thabari dalam *Jâmi’ul Bayân ‘an Ta`wîlil Qur`ân*”, 43.

⁴⁸Abû Ja’far Muḥammad ibn Jarîr al-Thabarî, *Tafsîr al-Thabarî: Jâmi’ al-Bayân fî Ta`wîl Al-Qur`ân*, Jilid 10 (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2009), 58.

⁴⁹Abû Ja’far Muḥammad ibn Jarîr al-Thabarî, *Tafsîr al-Thabarî: Jâmi’ al-Bayân fî Ta`wîl Al-Qur`ân*, Jilid 10, 58-59.

a. Abû Nu'aim dalam kitabnya *Hilyah al-Auliyâ`* (4/360)

حدَّثنا أبو السائب والفضل بن الصباح، قالوا: ثنا ابن فضيل، عن ضرار بن عبد الله بن أبي الهذيل، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، في قوله: (فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ). قال: مستترة بكم درعها، أو بكم قميصها.

Artinya: *Abû al-Sâ`ib dan al-Fadhil bin al-Shabâh menceritakan kepada kami, mereka berdua berkata: Ibnu Fudhail menceritakan kepada kami dari Dhirâr bin ‘Abdillâh bin Abû al-Hudzail, dari ‘Umar bin al-Khatthhâb, tentang ayat, “Kemudian datanglah kepada Mûsâ salah seorang dari kedua perempuan itu berjalan dengan malu-malu”, kemudian salah seorang dari kedua perempuan itu datang berjalan malu-malu kepada Mûsâ, menutupi wajahnya dengan lengan bajunya.*

Al-hayâ` yang dimaksud disini ialah seorang perempuan yang berjalan mendatangi laki-laki dengan malu-malu, perempuan tersebut menggunakan lengan bajunya untuk menutupi wajahnya dikarenakan rasa malunya yang begitu tinggi.

b. Ibnu Abî Hâtim dalam tafsirnya (9/2964-2965) dan al-Mâwardî dalam kitabnya *al-Nukat wa al-‘Uyûn* (4/247)

حدَّثنا ابن وكيع، قال: ثنا أبو أسامة، عن حماد بن عمرو الأسدي، عن أبي سنان، عن ابن أبي الهذيل عن عمر رضي الله عنه، قال: واضعة يدها على وجهها مستترة.

Artinya: *Ibnu Wakî’ menceritakan kepada kami, ia berkata: Abû Usâmah menceritakan kepada kami dari Hâmâd bin ‘Amr al-Asadî, dari Abû Sinân, dari Ibnu Abû al-Hudzail, dari ‘Umar ra., ia berkata: Maksudnya adalah, perempuan itu menutupi wajahnya dengan tangannya.*

Sifat *al-hayâ`* yang dimaksud di sini digambarkan dengan seorang perempuan yang mendatangi laki-laki sambil menutupi wajahnya menggunakan tangannya.

c. Ibnu Abî Hâtim dalam tafsirnya (9/2965), Ibnu al-Jauzî dalam kitab *Zâd al-Masîr* (6/214), dan Ibnu ‘Athiyah dalam *al-Muharrar al-Wajîz* (4/284).

حَدَّثَنَا ابْنُ بَشَّارٍ، قَالَ: ثنا عبد الرحمن، قال: ثنا سفيان، عن أبي إسحاق، عن نَوْفٍ (فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ). قال: قد سترت وجهها بيديها.

Artinya: *Ibnu Basysyâr menceritakan kepada kami, ia berkata: ‘Abdurrahman menceritakan kepada kami, ia berkata: Sufyân menceritakan kepada kami dari Abû Ishâq, dari Nauf, tentang ayat, “Kemudian datanglah kepada Mûsâ salah seorang dari kedua perempuan itu berjalan dengan malu-malu”, perempuan itu menutupi wajahnya dengan kedua tangannya.*

Jika pada riwayat sebelumnya sifat *al-hayâ`* yang dimaksud adalah perempuan yang menutupi wajahnya menggunakan tangannya. Pada riwayat ini *al-hayâ`* digambarkan dengan seorang perempuan yang berjalan mendatangi seorang laki-laki sambil menutupi wajahnya menggunakan kedua tangannya.

d. Ibnu Abî Hâtim dalam tafsirnya (9/2965), Ibnu al-Jauzî dalam kitab *Zâd al-Masîr* (6/214), dan Ibnu ‘Athiyah dalam *al-Muharrar al-Wajîz* (4/284).

حَدَّثَنَا ابْنُ وَكَيْعٍ، قَالَ: ثنا أبي، عن سفيان، عن أبي إسحاق، عن نَوْفٍ (فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ). قال: فائلة بيديها على وجهها، ووضع أبي يده على وجهه.

Artinya: *Ibnu Wakî’ menceritakan kepada kami, ia berkata: Bapakku menceritakan kepada kami dari Sufyân, dari Abû Ishâq, dari Nauf tentang ayat, “Kemudian datanglah kepada Mûsâ salah seorang dari kedua perempuan itu berjalan dengan malu-malu”, perempuan itu berbicara sambil menutupi wajahnya dengan kedua tangannya. Bapakku (mempraktekkannya dengan) meletakkan tangannya ke wajahnya.*

Pada riwayat ini, sifat *al-hayâ`* yang dimaksud ialah seorang perempuan yang mendatangi seorang laki-laki dengan malu-malu, dan pada saat berbicara, ia menutupi wajahnya menggunakan kedua tangannya. Pada riwayat ini, dipraktekkan pula bagaimana perempuan tersebut menutupi wajahnya.

e. Ibnu Abî Hâtîm dalam tafsirnya (9/2965)

حدَّثنا ابن بشار، قال: ثنا عبد الرحمن، قال: ثنا إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن عمرو ابن ميمون (فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ). قال: ليست بسلفع من النساء خراجة ولاجة واضعة ثوبها على وجهها، تقول (إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا).

Artinya: *Ibnu Basysyâr menceritakan kepada kami, ia berkata: ‘Abdurrahmân menceritakan kepada kami, ia berkata: Isrâ`îl menceritakan kepada kami dari Abû Ishâq, dari ‘Amr bin Maimûn, tentang ayat, “Kemudian datanglah kepada Mûsâ salah seorang dari kedua perempuan itu berjalan dengan malu-malu”. Ia bukan perempuan yang berani kepada laki-laki, keluar dan masuk, akan tetapi ia berbicara sambil meletakkan tangannya di wajahnya seraya berkata, “Sesungguhnya ayahku mengundangmu untuk memberi balasan sebagai imbalan atas (kebaikanmu memberi minum ternak) kami.”*

Al-hayâ` yang dimaksud disini ialah perempuan tersebut berjalan mendatangi laki-laki dengan malu-malu. Sifat malu di sini digambarkan dengan sikapnya yang tidak berani pada laki-laki, namun ia tetap berusaha menjalankan perintah ayahnya untuk mengundang laki-laki tersebut dan berbicara padanya dengan pembicaraan yang singkat, padat, dan jelas, sambil meletakkan tangannya pada wajahnya.

f. Al-Mâwardî dalam kitabnya *al-Nukat wa al-‘Uyûn* (4/247)

حدَّثنا ابن بشار، قال: ثنا عبد الرحمن، قال: ثنا سفيان، قال: ثنا قُرة بن خالد، قال: سمعت الحسن يقول، في قوله: (فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ). قال: بعيدة من البذاء.

Artinya: *Ibnu Basysyâr menceritakan kepada kami, ia berkata: ‘Abdurrahmân menceritakan kepada kami, ia berkata: Sufyân menceritakan kepada kami, ia berkata: Qurrah bin Khâlid menceritakan kepada kami, ia berkata: Aku mendengar al-Hasan berkata tentang ayat, “Kemudian datanglah kepada Mûsâ salah seorang dari kedua perempuan itu berjalan dengan malu-malu”, jauh dari perbuatan keji dan tercela.*

Sifat *al-hayâ`* yang dimaksud di sini ialah seorang perempuan yang berjalan mendatangi laki-laki untuk menyampaikan undangan ayahnya, dan pertemuan mereka tersebut terhindar dari perbuatan keji dan tercela.

g. Ibnu Abî Hâtim dalam tafsirnya (9/2965) dan Ibnu al-Jauzî dalam *Zâd al-Masîr* (6/214).

حدثنا ابن حميد، قال: ثنا سلمة، عن ابن إسحاق، (فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ). قال: واضعة يدها على جبينها.

Artinya: Ibnu Humaid menceritakan kepada kami, ia berkata: Salamah menceritakan kepada kami dari Ibnu Ishâq, tentang ayat, “Kemudian datanglah kepada Mûsâ salah seorang dari kedua perempuan itu berjalan dengan malu-malu”, perempuan itu meletakkan tangannya di keningnya.

Jika pada riwayat-riwayat sebelumnya digambarkan bahwa perempuan tersebut menggunakan tangannya atau lengan bajunya untuk menutupi seluruh wajahnya, pada riwayat ini perempuan tersebut menggunakan tangannya untuk menutupi bagian keningnya saja.

Setelah mentakwilkan awal ayat tersebut seraya memaparkan pendapat-pendapat mengenai penafsiran bagaimana perempuan tersebut berkomunikasi dengan Mûsâ dan menggambarkan bagaimana rasa malu perempuan tersebut, selanjutnya al-Thabarî menafsirkan ayat: *قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا*.

Dalam penafsirannya, al-Thabarî menerangkan bahwa perempuan yang datang kepada Mûsâ dengan malu-malu itu hanya berkata, “*Sesungguhnya ayahku mengundangmu untuk memberi balasan sebagai imbalan atas (kebaikanmu*

memberi minum ternak) kami”, ayah perempuan tersebut ingin membalas perbuatan Mûsâ yang telah memberikan air kepada kedua perempuan itu.⁵⁰

Kemudian al-Thabarî menerangkan bagian ayat (فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقِصَصَ)

(لَا تَخَفْ ۖ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ), “Ketika (Mûsâ) mendatangi ayah perempuan itu dan dia menceritakan kepadanya kisah (mengenai dirinya), dia berkata, “Janganlah engkau takut! Engkau telah selamat dari orang-orang yang zalim itu.”

Pada bagian ini, al-Thabarî menerangkan mengenai komunikasi antara Mûsâ dan ayah perempuan tersebut. Setelah sebelumnya mendengar undangan perempuan tersebut, Mûsâ kemudian berjalan bersama perempuan itu untuk mendatangi ayahnya. Ketika mereka telah sampai kepada ayah perempuan itu, Mûsâ menceritakan kisahnya bersama Firaun dan orang-orang Koptik kaum Firaun (kisah ini ada pada ayat sebelumnya). Setelah menceritakan kisahnya tersebut, ayah perempuan tersebut berkata pada Mûsâ, “Janganlah engkau takut! Engkau telah selamat dari orang-orang yang zalim itu”. Karena Firaun tidak memiliki kekuasaan di tanah mereka, tempat Nabi Mûsâ berada saat itu.⁵¹

Al-Thabarî kemudian mengutip lagi pendapat dari para mufasir, yakni:

a. Ibnu Abî Hâtim dalam tafsirnya (9/2965) dan Ibnu ‘Athiyah dalam *al-Muharrar al-Wajîz* (4/284).

⁵⁰Abû Ja’far Muḥammad ibn Jarîr al-Thabarî, *Tafsîr al-Thabarî: Jâmi’ al-Bayân fî Ta’wîl Al-Qur`ân*, 59.

⁵¹Abû Ja’far Muḥammad ibn Jarîr al-Thabarî, *Tafsîr al-Thabarî: Jâmi’ al-Bayân fî Ta’wîl Al-Qur`ân*, 59.

حدَّثنا موسى، قال: ثنا عمرو، قال: ثنا أسباط، عن السدي، قال: لما رجعت الجاريتان إلى أبيهما سريعاً سألهما، فأخبرته خبر موسى، فأرسل إليه إحداهما، فأتته تمشي على استحياء، وهو يستحي منه، (قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا)، فقام معها وقال لها: امضي، فمشت بين يديه، فضربتها الريح، فنظر إلى عجيزتها، فقال لها موسى: امشي خلفي، ودُليني على الطريق إن أخطأت. فلما جاء الشيخ وقصَّ عليه القصص (قَالَ لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ).

Artinya: *Mûsâ menceritakan kepada kami, ia berkata: 'Amr menceritakan kepada kami, ia berkata: Asbâth menceritakan kepada kami dari al-Suddî, ia berkata, "Ketika kedua perempuan itu kembali dalam waktu cepat kepada ayah mereka, ayah mereka pun bertanya. Kedua perempuan itu lalu memberitahukan tentang Mûsâ. Ayah mereka lalu mengutus salah seorang dari mereka berdua kepada Mûsâ. Salah seorang dari mereka pun datang kepada Mûsâ dengan malu-malu, karena ia merasa malu kepada Mûsâ, ia berkata, "Sesungguhnya ayahku mengundangmu untuk memberi balasan sebagai imbalan atas (kebaikanmu memberi minum ternak) kami." Mûsâ lalu pergi bersama perempuan itu seraya berkata, 'Pergilah!' Perempuan itu berjalan di depan Mûsâ. Angin bertiup, sehingga Mûsâ melihat bokongnya, maka Mûsâ berkata kepadanya, 'Berjalanlah engkau di belakangku, tunjukkan jalan kepadaku jika aku salah'. Ketika ia sampai di tempat ayah perempuan itu, ia menceritakan kisahnya. Ayah mereka lalu berkata, 'Janganlah engkau takut! Engkau telah selamat dari orang-orang yang zalim itu.'*

Pada riwayat ini, dijelaskan bahwa setelah terjadi percakapan antara Mûsâ dan perempuan tersebut, Mûsâ kemudian memenuhi undangan tersebut. Ia berjalan bersama perempuan itu menuju rumahnya untuk menemui ayahnya. Pada mulanya, perempuan tersebut berjalan di depan Mûsâ. Namun kemudian Mûsâ memintanya untuk berjalan di belakangnya, hal ini dikarenakan ketika berjalan di depan Mûsâ, angin bertiup, sehingga Mûsâ melihat belakang perempuan tersebut.

b. Ibnu al-Jauzî dalam kitab *Zâd al-Masîr* (6/214), dan Ibnu 'Athiyah dalam *al-Muharrar al-Wajîz* (4/284).

حدَّثنا ابن حميد، قال: ثنا سلمة، عن ابن إسحاق، قال: رجعتا إلى أبيهما في ساعة كانتا لا ترجعان فيها، فأنكر شأهما، فسألهما فأخبرته الخبر، فقال لإحداهما: عَجَّلِي عَلَيَّ بِهِ، فأتته على استحياء فجاءته، فقالت (نَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا). فقام معها كما ذكر لي، فقال لها:

امشي خلفي، وانعتي لي الطريق، وأنا أمشي أمامك، فإننا لا ننظر إلى أدبار النساء، فلما جاءه أخبره الخبر، وما أخبرجه من بلاده (فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقِصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ)، وقد أخبرت أباهما بقوله إننا لا ننظر إلى أدبار النساء.

Artinya: Ibnu Humaid menceritakan kepada kami, ia berkata: Salamah menceritakan kepada kami dari Ibnu Ishâq, ia berkata: Kedua perempuan itu kembali kepada ayah mereka pada waktu yang tidak biasanya, maka ayah mereka merasa heran dan bertanya. Mereka berdua lalu memberitahukan apa yang terjadi. Ayah mereka kemudian berkata kepada salah seorang dari mereka, 'Bawalah ia segera kepadaku'. Perempuan itu pun datang kepada Mûsâ dengan malu-malu, ia berkata, "Sesungguhnya ayahku mengundangmu untuk memberi balasan sebagai imbalan atas (kebaikanmu memberi minum ternak) kami." Mûsâ lalu pergi bersamanya, sebagaimana diriwayatkan kepadaku. Mûsâ lalu berkata kepadanya, 'Berjalanlah engkau di belakangku, tunjukkan jalan kepadaku. Aku berjalan di depanmu karena kami tidak melihat belakang perempuan.' Ketika Mûsâ tiba di tempat ayah perempuan itu, ia memberitahukan kisahnya, bahwa ia telah diusir dari negerinya. Usai Mûsâ menceritakan kisah itu, ia berkata, "Janganlah engkau takut! Engkau telah selamat dari orang-orang yang zalim itu." Perempuan itu telah memberitahukan kepada ayahnya bahwa Mûsâ berkata, 'Kami tidak melihat kepada belakang perempuan.'

Jika pada riwayat sebelumnya dijelaskan bahwa pada mulanya perempuan tersebut berjalan di depan Mûsâ kemudian pindah posisi ke belakang Mûsâ dikarenakan hembusan angin yang bertiup, pada riwayat ini diterangkan bahwa memang dari awal Nabi Mûsâ yang meminta perempuan tersebut untuk berjalan di belakangnya, karena Nabi Mûsâ tidak biasa melihat kepada bagian belakang perempuan.⁵²

Demikian al-Thabarî menafsirkan ayat 25 dari Q.S. al-Qashash/28 tersebut. Selanjutnya, al-Thabarî menginformasikan terkait siapakah nama perempuan dan ayahnya tersebut. Namun, informasi tersebut terdapat pada tafsiran ayat 26.

⁵²Abû Ja'far Muḥammad ibn Jarîr al-Thabarî, *Tafsîr al-Thabarî: Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl Al-Qur`ân*, 59-60.

Menurut al-Thabarî, perempuan yang mendatangi Nabi Mûsâ bernama Shaffûrâ, sedangkan saudarinya bernama Layyâ. Adapun nama ayah dari kedua perempuan tersebut, al-Thabarî menjelaskan bahwa terdapat perbedaan pendapat terkait hal tersebut. Dengan menampilkan riwayat-riwayat, al-Thabarî menerangkan, sebagian ahli takwil berpendapat bahwa namanya ialah Yatsrûn, anak saudara Syu'aib. Ahli takwil lainnya berpendapat bahwa namanya adalah Yatsrâ, seorang pemimpin negeri Madyan. Dan ahli takwil yang lainnya lagi berpendapat bahwa ayah dari perempuan tersebut ialah Nabi Syu'aib as..⁵³

Perbedaan pendapat terkait nama ayah perempuan tersebut tidak membuat al-Thabarî menarjihnya. Ia mengatakan bahwa masalah terkait hal tersebut tidak dapat diketahui secara pasti kecuali lewat *khobar*, dan menurutnya tidak ada *khobar* yang dapat dijadikan *hujjah*. Oleh sebab itu, menurutnya tidak ada pendapat yang dapat dikatakan sebagai pendapat yang lebih utama untuk disebut sebagai pendapat yang benar.⁵⁴ Karena hal tersebut, pada penafsiran-penafsirannya, al-Thabarî hanya menyebutnya dengan sebutan “ayahnya”, tanpa menyebut siapa nama ayah dari perempuan tersebut.

Berkaitan dengan penafsirannya terhadap ayat 25 dari Q.S. al-Qashash/28, singkatnya, al-Thabarî menafsirkan rasa malu pada diri perempuan itu yakni dengan menutupi wajahnya dengan kainnya. Hal ini ia kuatkan dengan riwayat-riwayat yang telah disebutkan di atas, meskipun pada riwayat-riwayat tersebut terdapat perbedaan dengan apa dan bagaimana perempuan tersebut menutupi

⁵³Abû Ja'far Muḥammad ibn Jarîr al-Thabarî, *Tafsîr al-Thabarî: Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl Al-Qur`ân*, 60-61.

⁵⁴Abû Ja'far Muḥammad ibn Jarîr al-Thabarî, *Tafsîr al-Thabarî: Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl Al-Qur`ân*, 61.

wajahnya. Secara tersirat, penafsiran tersebut menunjukkan rasa malu yang begitu membekas di dalam diri seorang perempuan, ini ditunjukkan dengan sikapnya yang berusaha menutupi wajahnya dari pandangan lelaki asing dan ucapannya yang begitu singkat ketika berbicara dengan laki-laki. Pada penafsiran ayat ini pula, al-Thabarî menampilkan riwayat yang menyebutkan bahwa Nabi Mûsâ yang meminta perempuan tersebut untuk berjalan di belakangnya. Ini menunjukkan bahwa dari kedua belah pihak, yakni antara Mûsâ dan perempuan tersebut sama-sama memiliki rasa malu yang begitu tinggi.

B. Penafsiran Sayyid Quthb

1. Biografi Sayyid Quthb

Sayyid Quthb yang nama lengkapnya Sayyid bin Quthb bin Ibrâhîm bin Husain al-Syâdzilî,⁵⁵ dilahirkan pada tanggal 9 Oktober 1906 M/20 Sya'ban 1324 H di kampung Musyah, Kota Asyuth, Mesir Tengah.⁵⁶ Dalam dirinya mengalir darah India. Dia adalah anak sulung dari lima bersaudara, dengan seorang saudara lelaki dan tiga saudara perempuan.⁵⁷ Ia dibesarkan di dalam sebuah keluarga yang menitikberatkan ajaran Islam dan mencintai Al-Qur`an. Ia telah bergelar hafiz sebelum genap berusia sepuluh tahun. Kemampuannya ini sesuai dengan harapan ibunya. "Harapan terbesar ibu adalah agar Allah berkenan membuka hatiku, hingga aku bisa menghafal Al-Qur`an dan membacanya di hadapan ibu dengan baik.

⁵⁵Muhammad 'Alî Iyâzî, *Al-Mufasssîrîn Hayâtuhum wa Manhajuhum*, Jilid 2, 878

⁵⁶Abdul Mustaqim, *Studi Al-Qur`an Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002), 111.

⁵⁷John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford: Dunia Islam Modern*, Jilid 4 (Bandung: Mizan, 2001), 70.

Sekarang aku telah hafal, dengan begitu aku telah menunaikan sebagian harapan ibu”, tulis Quthb dalam bukunya, *Tashwîr al-Fannî fî Al-Qur`ân*.⁵⁸

Pada saat Sayyid Quthb masih berusia anak-anak, saat itu di Mesir sedang terjadi perseteruan antara kekuatan modern dan tradisional. Adanya dua kubu ini menunjukkan adanya dua tradisi, dan kedua kubu tersebut memiliki institusi pendidikan masing-masing, kaum tradisional memiliki *kuttab* (sekolah mengaji) dan kaum modern memiliki lembaga pendidikan yang bersistem modern, dan Sayyid Quthb kecil bersekolah di lembaga pendidikan yang modern.⁵⁹

Pendidikan dasarnya tersebut ia tempuh di kampung halamannya, Musyah, dan tamat pada 1918. Menyadari bakat anaknya, orang tuanya memindahkan keluarganya ke Helwan, daerah pinggiran selatan Kairo pada tahun 1920.⁶⁰ Ia memperoleh kesempatan masuk *Tajhiziyah Dâr al-‘Ulûm*. Kemudian ia meneruskan pendidikan menengah pada Madrasah ‘Abd al-‘Azîz, dan pendidikan tingginya di fakultas *Dâr al-‘Ulûm* jurusan sastra.⁶¹ Ia memperoleh gelar sarjana muda pendidikan pada tahun 1933. Bakat menulis dan orasinya menetapkan dirinya bergabung dengan Departemen Pendidikan Mesir, dengan menjadi guru di Madrasah Dawudiyah. Namun tak lama ini dijalaninya. Dia kemudian dipindah ke

⁵⁸Hery Sucipto, *Ensiklopedi Tokoh Islam dari Abu Bakr hingga Nashr dan Qardhawi* (Jakarta: Hikmah (Mizan Publika), 2003), 280.

⁵⁹Adib Hasani, “Kontradiksi dalam Konsep Politik Islam Eksklusif Sayyid Quthb”, *Episteme*, Vol. 11, No.1, Juni 2016, 4.

⁶⁰Muhammad Subki, Fitrah Sugiarto, dan Sumarlin, “Penafsiran QS. al-Hujurat [49] Ayat 13 Tentang Kesetaraan Gender dalam Al-Qur`an Menurut Quraish Shihab dan Sayyid Quthb (Studi Komparatif atas Tafsir al-Mishbah dan Tafsir Fi Zhilal Al-Qur`an)”, *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran dan Tafsir*, Vol. 4, No. 1, Juni 2021, 14.

⁶¹Nama lama Universitas Kairo, sebuah universitas yang terkemuka di dalam pengkajian ilmu Islam dan sastra Arab, dan juga tempat Hasan al-Bannâ belajar sebelumnya.

Madrasah Dumiyyat pada 1935, dan setahun kemudian, pada 1936, kembali dia dipindah ke Helwan.⁶²

Ayahnya, al-Haj Quthb Ibrâhîm adalah seorang petani terhormat yang relatif berada dan merupakan anggota al-Hizb al-Wathar (Partai Nasionalis) pimpinan Mushthafâ Kamîl. Meskipun keadaan keuangan keluarga sedang menurun saat ia lahir, keluarga ini tetap berwibawa berkat status ayahnya yang berpendidikan.⁶³

Ayahnya dipanggil ke hadirat Allah swt. ketika ia sedang kuliah. Tak lama kemudian, yakni pada tahun 1941, ibunya pun menyusul kepergian suaminya. Wafatnya dua orang yang dicintainya itu membuatnya merasa sangat kesepian. Tetapi di sisi lain, keadaan ini justru memberikan pengaruh positif dalam karya tulis dan pemikirannya.⁶⁴

Sejak ia lulus kuliah hingga tahun 1951, kehidupannya tampak biasa-biasa saja, sedangkan karya tulisnya menampakkan nilai sastra yang begitu tinggi dan bersih, tidak bergelimang dalam kebejatan moral seperti kebanyakan sastrawan pada masa itu. Pada akhirnya, tulisan-tulisannya lebih condong kepada Islam.

Pada tahun yang sama, sewaktu bekerja sebagai pengawas sekolah di Departemen Pendidikan, ia mendapat tugas belajar metode pendidikan Barat ke Amerika Serikat untuk memperdalam pengetahuannya di bidang pendidikan

⁶²Hery Sucipto, *Ensiklopedi Tokoh Islam dari Abu Bakr hingga Nashr dan Qardhawi*, 280.

⁶³John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford: Dunia Islam Modern*, 70.

⁶⁴Nuim Hidayat, *Sayyid Quthb: Biografi dan Kejernihan Pemikirannya* (Jakarta: Gema Insani, 2005), 16.

selama dua tahun, yakni pada tahun 1948-1950.⁶⁵ Ia membagi waktu studinya antara Wilson's Teacher's College di Washington, Greeley College di Colorado, dan Stanford University di California. Ia juga mengunjungi banyak kota besar di Amerika Serikat serta berkunjung ke Inggris, Swiss, dan Italia.⁶⁶

Tidak seperti rekan-rekan seperjalanannya, keberangkatannya ke Amerika itu ternyata memberikan saham yang besar pada dirinya dalam menumbuhkan kesadaran dan semangat islami yang sebenarnya, terutama setelah ia melihat bangsa Amerika berpesta pora atas meninggalnya Hasan al-Bannâ (1906-1949), seorang tokoh pergerakan Islam ternama yang mendirikan Ikhwân al-Muslimîn⁶⁷, pada awal tahun 1949. Meskipun dia mengakui prestasi ekonomi dan ilmu pengetahuan masyarakat Amerika, Quthb terperanjat melihat rasisme, kebebasan seksual, dan pro-Zionisme.⁶⁸

Hasil studi dan pengalamannya selama di Amerika Serikat itu meluaskan wawasan pemikirannya mengenai problema-problema sosial kemasyarakatan yang ditimbulkan oleh paham materialisme yang gersang akan paham ketuhanan. Ketika kembali ke Mesir, ia semakin yakin bahwa Islamlah yang sanggup menyelamatkan manusia dari paham materialisme sehingga terlepas dari cengkeraman materi yang

⁶⁵Muhammad Subki, Fitrah Sugiarto, dan Sumarlin, "Penafsiran QS. al-Hujurat [49] Ayat 13 Tentang Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an Menurut Quraish Shihab dan Sayyid Quthb (Studi Komparatif atas Tafsir al-Mishbah dan Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'an)", 15.

⁶⁶Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Insani Madani, 2008), 183.

⁶⁷Ikhwân al-Muslimîn merupakan organisasi Islam terbesar di dunia yang didirikan oleh Hasan al-Bannâ. Organisasi ini bergerak di bidang dakwah Islam beraliran Sunni di Mesir dan dunia Arab.

⁶⁸John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford: Dunia Islam Modern*, 70.

tak pernah terpuaskan, serta mampu memberikan pemecahan bagi semua aspek eksistensi manusia.⁶⁹

Sekembalinya ke Mesir, Sayyid Quthb kemudian bergabung dengan gerakan Islam Ikhwân al-Muslimîn (IM) –yang dikatakan oleh para orientalis sebagai Gerakan Fundamentalisme Muslim *Sunni* Modern– pada usia 45 tahun dan menjadi salah seorang tokohnya yang berpengaruh, di samping Hasan al-Hudhaibî dan ‘Abdul Qâdir ‘Audah. Ia ditunjuk untuk menjadi penyunting surat kabar mingguannya, *al-Ikhwân al-Muslimûn*. Tak lama setelah itu, dia menjadi Direktur Bagian Propaganda Ikhwân al-Muslimîn, dan dipilih untuk mengabdikan pada badan tertingginya, Komite Kerja dan Dewan Pembimbing.⁷⁰ Sewaktu larangan terhadap Ikhwân al-Muslimîn dicabut pada tahun 1951, ia terpilih sebagai anggota panitia pelaksana dan memimpin bagian dakwah. Selama tahun 1953, ia menghadiri konferensi di Suriah dan Yordania, dan sering memberikan ceramah tentang pentingnya akhlak sebagai prasyarat kebangkitan umat. Juli 1954, ia menjadi pemimpin redaksi harian Ikhwân al-Muslimîn. Akan tetapi, baru dua bulan usianya, harian itu ditutup atas perintah Presiden Mesir Gamal Abdul Nasser karena dianggap mengecam perjanjian Mesir-Inggris 7 Juli 1954.⁷¹

Sekitar Mei 1955, Sayyid Quthb termasuk salah seorang pemimpin Ikhwân al-Muslimîn yang ditahan setelah organisasi itu dilarang oleh Presiden Nasser dengan tuduhan berkomplot untuk menjatuhkan pemerintah. Pada Juli 1955, Pengadilan Rakyat menjatuhkan hukuman 15 tahun kerja berat. Ia ditahan di

⁶⁹John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford: Dunia Islam Modern*, 71.

⁷⁰John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford: Dunia Islam Modern*, 70.

⁷¹Adib Hasani, “Kontradiksi dalam Konsep Politik Islam Eksklusif Sayyid Quthb”, 7.

beberapa penjara di Mesir hingga pertengahan tahun 1964. Ia dibebaskan pada tahun itu atas permintaan Presiden Irak, ‘Abd al-Salâm ‘Ârif, yang mengadakan kunjungan *muhibah* ke Mesir.⁷²

Baru setahun ia menikmati kebebasan, tepatnya pada 9 Agustus 1965, ia kembali ditangkap bersama tiga orang saudaranya: Muḥammad Quthb, Ḥamîdah dan Amînah dengan tuduhan merencanakan kudeta terhadap pemerintah dan usaha pembunuhan presiden.⁷³ Juga ikut ditahan kira-kira 20.000 orang lainnya, diantaranya 700 orang perempuan. Penangkapan Sayyid Quthb ini dikarenakan ia menulis buku *Ma’âlim fi al-Tharîq*, yang dinilai provokatif dan membahayakan eksistensi pemerintahan Nasser.⁷⁴

Pada hari Senin, 13 Jumadil Awwal 1386 H atau 29 Agustus 1966, ia dan dua orang temannya, ‘Abd al-Fattâh Ismâ’îl dan Muḥammad Yûsuf Hawwasî, menyambut panggilan Rabbnya dan syahid di tiang gantungan. Keputusan ini menimbulkan protes ratusan ribu kaum Muslimin di dunia Arab dan beberapa negara Islam lainnya. Tak kurang dari Raja Faisal, penguasa Arab Saudi, berkirin surat kepada Presiden Nasser agar eksekusi dibatalkan. Namun, surat pembatalan itu tak digubris Nasser.⁷⁵

Sayyid Quthb menulis lebih dari 20 buku. Ia mulai mengembangkan bakat menulisnya dengan membuat buku anak-anak yang meriwayatkan pengalaman Nabi Muhammad saw. dan cerita-cerita lainnya pada sejarah Islam. Perhatiannya

⁷²Muhajirin, “Sayyid Quthb Ibrahim Husain asy-Syazali (Biografi, Karya dan Konsep Pemaparan Kisah dalam Al-Qur’an)”, *Tazkiya: Jurnal Keislaman, Kemasyarakatan & Kebudayaan*, Vol. 18, No. 1, 2017, 104.

⁷³Hery Sucipto, *Ensiklopedi Tokoh Islam dari Abu Bakr hingga Nashr dan Qardhawi*, 282.

⁷⁴Adib Hasani, “Kontradiksi dalam Konsep Politik Islam Eksklusif Sayyid Quthb”, 8.

⁷⁵Hery Sucipto, *Ensiklopedi Tokoh Islam dari Abu Bakr hingga Nashr dan Qardhawi*, 282.

kemudian meluas dengan menulis cerita-cerita pendek, sajak-sajak, kritik sastra, serta artikel untuk majalah.⁷⁶ Di awal karir penulisannya, ia menulis dua buku mengenai keindahan dalam Al-Qur`an, yakni: *al-Tashwîr al-Fannî fî Al-Qur`ân* (Cerita Keindahan dalam Al-Qur`an) dan *Masyâhid al-Qiyâmah fî Al-Qur`ân* (Hari Kebangkitan dalam Al-Qur`an). Pada tahun 1948, ia menerbitkan karya monumentalnya *al-`Adâlah al-Ijtimâ'iyah fî al-Islâm* (Keadilan Sosial dalam Islam), kemudian disusul *Fî Zhilâl Al-Qur`ân* (Di Bawah Naungan Al-Qur`an) yang diselesaikannya dalam penjara.

Karya-karya lainnya: *al-Salâm al-`Âlamî wa al-Islâm* (Perdamaian Internasional dan Islam, 1951), *al-Naqd al-Adabî Ushûluhu wa Manâhijuhu* (Kritik Sastra, Prinsip Dasar, dan Metode-metode), *Ma`rakah al-Islâm wa al-Ra`sumâliyah* (Perbenturan Islam dan Kapitalisme, 1951), *Fî al-Târîkh Fikrah Wa Manâhij* (Teori dan Metode Sejarah), *al-Mustaqbal li Hâdzâ al-Dîn* (Masa Depan Berada di Tangan Agama Ini), *Nahw Mujtama' Islâmî* (Perwujudan Masyarakat Islam), *Ma`rakatunâ ma'a al-Yahûd* (Perbenturan Kita dengan Yahudi), *al-Islâm wa Musykilât al-Hadhârah* (Islam dan Problem-problem Kebudayaan, 1960), *Hâdzâ al-Dîn* (Inilah Agama, 1955), dan *Khashâish al-Tashawwur al-Islâmî* (Ciri dan Nilai Visi Islam, 1960), dan yang paling monumental *Fî Zhilâl Al-Qur`ân* (Di Bawah Naungan Al-Qur`an)⁷⁷ yang menjadi salah satu rujukan dalam skripsi ini.

Sewaktu di dalam tahanan, ia menulis karya terakhirnya: *Ma`âlim fî al-Tharîq* (Petunjuk Jalan, 1964). Dalam buku ini, ia mengemukakan gagasannya

⁷⁶Muhajirin, "Sayyid Qutb Ibrahim Husain asy-Syazali (Biografi, Karya dan Konsep Pemaparan Kisah dalam Al-Qur'an)", 105.

⁷⁷Muhammad 'Alî Iyâzî, *Al-Mufasssîrûn Hayâtuhum wa Manhajuhum*, 878-879.

tentang perlunya revolusi total, bukan semata-mata pada sikap individu, namun juga pada struktur negara. Selama periode inilah, konsepsi awal negara Islamnya Sayyid Quthb mengemuka. Buku ini pula yang dijadikan bukti utama dalam sidang yang menuduhnya bersekongkol hendak menumbangkan rezim Nasser.⁷⁸

Aktivis wanita Ikhwân al-Muslimîn (IM) sekaligus ketua Jama'ah Muslimat, Zainab al-Ghazâlî al-Jabîlî yang hidup sezaman dengan Sayyid Quthb, menyatakan bahwa Sayyid Quthb adalah seorang ahli tafsir Al-Qur`an dan seorang juru dakwah yang terkenal, seorang ilmuwan yang cerdas, menguasai dalil-dalil yang kuat dan akurat, teguh pada keyakinannya, terutama keyakinan akan umat Islam, sebagaimana yang dijanjikan oleh Allah.⁷⁹

2. Identifikasi Tafsir *Fî Zhilâl Al-Qur`ân*

Tafsir *Fî Zhilâl Al-Qur`ân* merupakan karya Sayyid Quthb yang paling monumental, karena selain berisi tafsiran terhadap Al-Qur`an secara luas dengan menggunakan bahasa yang indah, buku ini ditulis dan diselesaikan ketika ia mendekam di dalam penjara. Pada mulanya tafsir ini merupakan rubrik tetap yang diasuh oleh Quthb atas permintaan Sa'îd Ramadhân dalam majalah bulanan *al-Muslimûn*, sebuah jurnal yang terbit perdana pada Desember 1951, kemudian disusul dengan surat al-Fâtihah muncul *Muslimûn* edisi ketiga, Februari 1952, kemudian disusul surat al-Baqarah. 16 Juz diterbitkan antara Oktober 1952 hingga Januari 1954 M, dan sisanya diselesaikan ketika Quthb dipenjara oleh Rezim

⁷⁸Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl Al-Qur`ân (Di Bawah Naungan Al-Qur`an)*, trans. As'ad Yasin dkk (Jakarta: Gema Insani Press, 2000), 146.

⁷⁹Zainab al-Ghazâlî, *Perjuangan Wanita Ikhwanul Muslimin*, trans. Salim Basyarahil (Jakarta: Gema Insani Press, 1993), 177.

Gamal Abdul Nasser. Dalam kondisi seperti inilah tafsir ini disusun sehingga wajar jika ia bercorak *harakî*, yang berupaya menggugah umat Islam agar menghidupkan dan memperbaharui sistem, konsep, doktrin, peradaban, dan budaya sesuai dengan kehidupan Islam.⁸⁰

Tafsir ini diberi nama *Fî Zhilâl Al-Qur`ân* (Di Bawah Naungan Al-Qur`an), karena sesuai dengan namanya, tafsir ini diharapkan menjadi sebuah tafsir sempurna tentang kehidupan di bawah sinar Al-Qur`an dan petunjuk Islam, dan pengarangnya hidup di bawah naungan Al-Qur`an yang bijaksana. Sayyid Quthb meresapi keindahan Al-Qur`an dan mampu mengungkapkan perasaannya dengan jujur sehingga sampai pada kesimpulan bahwa umat manusia dewasa ini sedang berada dalam kesengsaraan yang disebabkan oleh berbagai paham dan aliran yang merusak dan pertarungan berdarah yang tiada hentinya. Bagi situasi seperti ini, tidak ada jalan keselamatan lain selain kembali pada ajaran Islam itu sendiri dan mengembalikan persoalan hidup dengan segala aspeknya kepada sistem Allah yang telah digariskan bagi umat manusia dalam Kitab-Nya yang mulia. Dalam pendahuluan tafsirnya ia mengatakan: “Telah saya rasakan masa kehidupan di bawah naungan Al-Qur`an hingga sampai pada keyakinan pasti, bahwa tidak akan ada kebaikan bagi bumi ini, tidak ada ketenangan bagi kemanusiaan, tidak ada ketentraman bagi umat manusia, serta tidak akan ada kemajuan, keberkatan dan kesucian, juga tidak ada keharmonisan dengan hukum-hukum alam dan fitrah kehidupan, kecuali dengan kembali kepada Allah.”⁸¹

⁸⁰M. Zaenal Arifin, *Pemetaan Kajian Tafsir: Perspektif Historis, Metodologis, Corak, dan Geografis* (Kediri: STAIN Kediri Press, 2010), 100.

⁸¹Syaikh Mannâ' al-Qaththân, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur`an*, 465.

Tafsir *Fî Zhilâl Al-Qur`ân* diterbitkan secara sistematis dalam 30 juz yang terpisah-pisah. Setiap juz diterbitkan pertama kali oleh Dâr Ihyâ` al-Kutub al-‘Arabiyyah li ‘Îsâ al-Halabî wa Syurakâh. Pemublikasian 30 juz itu menghabiskan masa lebih dari dua tahun, juz yang pertama diterbitkan pada bulan Oktober 1952 dan yang terakhir selesai di tahun 1954.⁸²

Pada awalnya, selama ditahan di penjara, Sayyid Quthb tidak mendapatkan izin untuk menulis, namun sebelum dipenjara, Sayyid Quthb telah terikat dengan penerbit Dâr Ihyâ` al-Kutub al-‘Arabiyyah li ‘Îsâ al-Halabî wa Syurakâh untuk menerbitkan tafsir *Fî Zhilâl Al-Qur`ân*. Di dalam kontrak tersebut dinyatakan bahwa ia harus menyerahkan satu juz draf buku tafsir *Fî Zhilâl Al-Qur`ân* setiap dua bulan sekali. Ternyata selama di penjara, Sayyid Quthb tidak sanggup untuk melakukannya meski saat itu telah terbit 18 juz dari tafsir tersebut. Kemudian pihak penerbit mengajukan gugatan kepada pemerintah yang menahan Sayyid Quthb. Pihak penerbit menuntut agar pemerintah membayar uang ganti rugi sebesar 18.000 pound karena merasa dirugikan dengan penahanan Sayyid Quthb. Pemerintah akhirnya memperbolehkan Sayyid Quthb melanjutkan pekerjaannya untuk menulis tafsirnya tersebut daripada harus membayar denda. Meskipun demikian, pemerintah membentuk lembaga sensor untuk menyeleksi tulisan-tulisan Sayyid Quthb.⁸³

⁸²Muhammad Ridho Anshari, “Metode Penafsiran Ayat-ayat Aqidah dalam Tafsir Fi Zhilâl Al-Qur`ân”, *Skripsi* (Banjarmasin: IAIN Antasari, 2001), 25.

⁸³Amanu, “*Thâgût* dalam Al-Qur`ân (Studi Komparatif atas *Tafsîr Fî Zhilâlil Qur`ân* dan *Tafsîr Al-Azhâr*)”, *Tesis* (Jakarta: Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2022), 87.

Tafsir ini terdiri dari 6 jilid pada cetakan awal, dan sudah berkali-kali mengalami cetak ulang⁸⁴. Sekarang terdapat 8 jilid.⁸⁵ Secara metodologis tafsir *Fî Zhilâl Al-Qur`ân* dapat dikelompokkan ke dalam jenis tafsir *tahlili*,⁸⁶ yakni penafsir menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur`an dari berbagai aspeknya dengan mengikuti runtutan ayat-ayat Al-Qur`an sebagaimana yang tersusun dalam mushaf Al-Qur`an.⁸⁷

Adapun jika dilihat dari corak penafsirannya, tafsir *Fî Zhilâl Al-Qur`ân* ini dapat digolongkan ke dalam tafsir *al-adabi al-ijtimâ`î* (bercorak sastra budaya dan kemasyarakatan), yakni corak penafsiran Al-Qur`an yang menjelaskan ketelitian ungkapannya dengan menekankan tujuan pokok diturunkannya Al-Qur`an, kemudian mengaplikasikannya pada tataran sosial, seperti pemecahan masalah-masalah umat Islam dan bangsa pada umumnya, sejalan dengan perkembangan masyarakat.⁸⁸ Adapun bentuk penafsirannya merupakan kombinasi antara tafsir *bi al-ma`tsûr* dan tafsir *bi al-ra`yi* atau disebut dengan tafsir *bi al-iqtirân*, yakni menafsirkan Al-Qur`an yang didasarkan atas perpaduan antara sumber tafsir riwayat yang kuat dan sahih, dengan sumber hasil ijtihad akal pikiran yang sehat.⁸⁹

Dari segi model penafsirannya, Sayyid Quthb terlihat begitu konsisten dalam menafsirkan tiap ayat, yakni senantiasa memaparkan penjelasan dan

⁸⁴Fahd Ibn ‘Abd al-Rahmân al-Rumî, *Dirâsât Fî ‘Ulûm Al-Qur`ân*, trans. Amirul Hasan dan Muhammad Halabi dengan judul *Ulumul Qur`an: Studi Kompleksitas Al-Qur`an* (Yogyakarta: Titian Ilahi, 1996), 216.

⁸⁵Syaikh Mannâ’ al-Qaththân, *Mabâhith fî ‘Ulûm Al-Qur`ân*, trans. Mudzakir As. dengan judul *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur`an* (Jakarta: Pustaka Linteraantar Nusa, 2004), 514.

⁸⁶Muhammad ‘Alî Iyâzî, *Al-Mufasssîrûn Hayâtuhum wa Manhajuhum*, 881.

⁸⁷Abdullah Karim, *Pengantar Studi Alquran (Edisi Baru)*, 172.

⁸⁸Muhammad Husain al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, juz II (n.p.: Dâr al-Kutub al-Haditsah, 1976), 547.

⁸⁹Amanu, “*Thâgût dalam Al-Qur`an (Studi Komparatif atas Tafsîr Fî Zhilâlil Qur`ân dan Tafsîr Al-Azhâr)*”, 91.

penjabaran ayat secara luas. Ia juga terkadang mengaitkan ayat yang ditafsirkan dengan ayat lain dan hadis, kemudian melakukan kontekstualisasi dan relevansi dengan kejadian-kejadian kontemporer.⁹⁰

Secara lebih rinci, metode penafsiran *Fî Zhilâl Al-Qur`ân* dapat dijabarkan sebagai berikut: *Pertama*, mengidentifikasi surah-surah yang ditafsirkan antara *Makkiyah* dan *Madaniyah* serta membandingkan keduanya dari segi karakteristik dan topik-topik yang dibahasnya.⁹¹ Seperti halnya para ulama ahli ilmu-ilmu Al-Qur`an (*‘Ulûm Al-Qur`ân*) yang menjelaskan bahwa dari segi karakteristik dan topiknya, ayat-ayat dan surah-surah *Makkiyah* umumnya berisi ajaran-ajaran universal mengenai ketauhidan, hari kiamat, surga dan neraka, sementara ayat-ayat dan surah-surah *Madaniyah* pada umumnya merupakan pendukung terhadap ajaran-ajaran universal Islam dan berisi masalah hukum dan pranata sosial,⁹² Sayyid Quthb pun mengidentifikasi surah-surah *Makkiyah* dan *Madaniyah* dari karakteristik semacam itu.

Kedua, menerangkan korelasi (*munâsabah*) antara ayat atau surah yang ditafsirkan dengan ayat atau surah sebelumnya.⁹³ *Ketiga*, membagi surah ke dalam beberapa segmen secara tematis yang masing-masing segmen itu menggambarkan satu tema dan kemudian dipayungi oleh suatu tema pokok yang disebut *mihwar*.⁹⁴

⁹⁰Muhammad Fajrul Munawir, “Relevansi Pemikiran Sayyid Quthb Tentang Tafsir Jahiliyyah Bagi Dakwah dan Pengembangan Masyarakat Islam Kontemporer”, *Jurnal Dakwah*, Vol. 11, No. 1, 2011, 91.

⁹¹Muhammad ‘Alî Iyâzî, *Al-Mufasssirûn Hayâtuhum wa Manhajuhum*, 881.

⁹²Mannâ’ Khalîl al-Qaththân, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur`an*, (Jakarta: Pustaka Litera Antar Nusa, 1994), 63-64.

⁹³Amanu, “*Thâgût* dalam Al-Qur`an (Studi Komparatif atas *Tafsîr Fî Zhilâlil Qur`ân* dan *Tafsîr Al-Azhâr*)”, 89.

⁹⁴Muhammad ‘Alî Iyâzî, *Al-Mufasssirûn Hayâtuhum wa Manhajuhum*, 881.

Atau kadang-kadang juga dipakai istilah *maudu' al-raisiy* sebagaimana yang terjadi dalam surah Yunus.⁹⁵

Keempat, menjelaskan sebab-sebab turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*). *Kelima*, memaparkan kandungan makna ataupun maksud kalimat dalam ayat secara umum dengan penjelasan yang fasih dan isyarat yang bersifat pergerakan (*harakah*) dan pendidikan (*tarbiyah*), serta terkadang menyebutkan hadis dalam menafsirkan ayat tersebut. *Keenam*, sangat berhati-hati terhadap kisah-kisah *isrâ'iliyyât* dan meninggalkan perbedaan-perbedaan *fiqhiyyah*, serta tidak bertele-tele dalam membahas masalah bahasa, kalam, ataupun filsafat.⁹⁶

3. Penafsiran Sayyid Quthb terhadap Surah al-Qashash/28 Ayat 25

Sayyid Quthb menafsirkan surah al-Qashash/28 ayat 25 dengan memotong ayatnya menjadi dua bagian. Pada bagian pertama, ia menafsirkan ayat berikut:

فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ ۗ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا ۗ...⁹⁵

Artinya: “Kemudian datanglah kepada Mûsâ salah seorang dari kedua perempuan itu berjalan dengan malu-malu, dia berkata, “Sesungguhnya ayahku mengundangmu untuk memberi balasan sebagai imbalan atas (kebaikanmu memberi minum ternak) kami..”

Sayyid Quthb memberikan penafsiran terhadap penggalan ayat tersebut, bahwa Nabi Mûsâ mendapat undangan dari seorang bapak tua, yang merupakan bentuk jawaban dari langit terhadap doa Mûsâ yang saat itu sedang berada dalam kesusahan (ini berkaitan dengan penafsiran ayat sebelumnya, yakni ayat 24). Undangan tersebut dibawa oleh salah seorang dari kedua perempuan yang telah

⁹⁵Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl Al-Qur`ân (Di Bawah Naungan Al-Qur`an)*, 136.

⁹⁶Amanu, “*Thâgût* dalam Al-Qur`an (Studi Komparatif atas *Tafsîr Fî Zhilâlil Qur`ân* dan *Tafsîr Al-Azhâr*)”, 91.

Nabi Mûsâ bantu. Perempuan tersebut datang kepadanya, berjalan dengan malu-malu. Malu-malu di sini digambarkan sebagaimana layaknya jalannya seorang perempuan yang bersih, mulia, terjaga kehormatannya dan suci, ketika bertemu dengan laki-laki. Dengan malu-malu, tidak genit, menor, dan menggoda. Perempuan tersebut datang kepada Mûsâ untuk menyampaikan kepadanya undangan yang ia ucapkan dengan kata yang amat singkat namun dipahami.⁹⁷ Seperti yang diceritakan oleh Al-Qur`an ini:

“Sesungguhnya ayahku mengundangmu untuk memberi balasan sebagai imbalan atas (kebaikanmu memberi minum ternak) kami.”.

Hal itu ia ucapkan diiringi dengan sikap malu tapi jelas, tepat, dan dapat dipahami – dengan tidak berputar-putar, sulit, atau kacau. Hal itu juga merupakan ungkapan dari fitrah yang bersih dan lurus. Karena seorang perempuan yang lurus akhlaknya, akan merasa malu secara fitrah ketika bertemu dengan laki-laki dan berbicara dengannya. Namun, karena keyakinannya dengan kesucian dan kelurusannya, ia tidak menjadi gugup. Kegugupan yang berupa keinginan, tindakan menggoda, dan merangsang. Namun, ia berbicara dengan jelas, sesuai dengan kadar yang diperlukan, tidak lebih.⁹⁸

Menurut Sayyid Quthb, redaksi Al-Qur`an tidak menerangkan hal yang lainnya selain undangan dari perempuan itu, dan jawaban dari Mûsâ. Kemudian pada ayat tersebut dilanjutkan dengan adegan pertemuan antara Mûsâ dengan orang tua itu, yang tak disebut namanya. Ada yang mengatakan bahwa orang tua tersebut adalah anak dari saudara Nabi Syu`aib, dan namanya adalah Yatsrun.⁹⁹

⁹⁷Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl Al-Qur`ân*, Jilid 5, (Beirut: Dâr al-Syurûq, 1992), 2686.

⁹⁸Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl Al-Qur`ân*, 2687.

⁹⁹Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl Al-Qur`ân*, 2687.

Setelah menafsirkan sebagian dari ayat 25 tersebut, Sayyid Quthb memberikan catatan kaki terkait dengan siapa orang tua yang dimaksud dalam ayat ini. Ia mengatakan bahwa orang tua itu barangkali Syu'aib dan bisa pula bukan. Namun Sayyid Quthb cenderung menarjih bahwa orang tua tersebut bukanlah Nabi Syu'aib, melainkan orang tua lain dari Madyan.¹⁰⁰

Yang mendorong Sayyid Quthb untuk menarjih ini ialah bahwa orang ini adalah seorang yang sudah tua. Sementara Nabi Syu'aib menyaksikan kebinasaan kaumnya, yang mendustakannya, dan yang tersisa bersamanya adalah orang-orang yang beriman dengannya saja. Maka, jika orang tua tersebut adalah Syu'aib yang Nabi itu, dan berada di antara sisa kaumnya yang beriman, niscaya orang-orang itu tidak bersikap kurang adab terhadap kedua perempuan anak Nabi mereka dengan tidak memberi mereka kesempatan mengambil air. Karena ini bukanlah tindakan kaum yang beriman, juga bukan cara bergaul mereka terhadap Nabi mereka dan anak-anak perempuan Nabi tersebut.¹⁰¹

Di samping itu, menurut Sayyid Quthb, Al-Qur'an tidak pula menyebutkan pengajaran-pengajaran orang tua ini terhadap Mûsâ, yang merupakan menantunya, karena jika orang tua tersebut adalah Nabi Syu'aib, niscaya kita akan mendengar suara kenabian di dalam pergaulannya dengan Mûsâ, karena ia hidup bersama Mûsâ selama sepuluh tahun lamanya.¹⁰²

Kemudian Sayyid Quthb melanjutkan penafsirannya pada akhir ayat tersebut:

¹⁰⁰Sayyid Quthb, *Fî Zhiâl Al-Qur`ân*, 2687.

¹⁰¹Sayyid Quthb, *Fî Zhiâl Al-Qur`ân*, 2687.

¹⁰²Sayyid Quthb, *Fî Zhiâl al-Qur`ân*, 2687.

... فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقِصَصَ ۗ قَالَ لَا تَخَفْ ۗ نَجَّوْتُمْ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ

Artinya: "... Ketika (Mûsâ) mendatangi ayah perempuan itu dan dia menceritakan kepadanya kisah (mengenai dirinya), dia berkata, "Janganlah engkau takut! Engkau telah selamat dari orang-orang yang zalim itu." (Q.S. al-Qashash/28: 25)

Sayyid Quthb menjelaskan bahwa pada saat itu Nabi Mûsâ sedang memerlukan keamanan, juga memerlukan makanan dan minuman. Namun, keperluan Mûsâ terhadap keamanan itu lebih besar dari keperluannya terhadap makanan bagi tubuhnya. Oleh karena itu, redaksi Al-Qur`an menampilkan dalam adegan pertemuan itu perkataan orang tua yang berwibawa itu, "*Janganlah engkau takut!*"¹⁰³

Menurut Sayyid Quthb, redaksi Al-Qur`an menampilkan kata-kata itu sebagai perkataan yang pertama kali diucapkan oleh orang tua tersebut setelah pemaparan kisahnya itu. Sehingga, kata-kata tersebut memberikan ketenangan kepada jiwa Mûsâ dan memberikan rasa aman baginya. Setelah itu, orang tua itu menjelaskan sebab perkataannya itu, "*Engkau telah selamat dari orang-orang yang zalim itu.*" Karena, Firaun tak memiliki kekuasaan terhadap negeri Madyan, dan pasukannya tak akan sampai ke situ untuk memberikan kesulitan dan aniaya terhadap penduduknya.¹⁰⁴

Penafsiran Sayyid Quthb terhadap ayat 25 dari surah al-Qashash berakhir pada kalimat tersebut. Namun, gambaran mengenai rasa malu pada diri perempuan yang telah Nabi Mûsâ bantu, masih ia jelaskan pada penafsiran ayat selanjutnya, yakni ayat 26.

¹⁰³Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur`ân*, 2687.

¹⁰⁴Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl Al-Qur`ân*, 2687.

Selanjutnya, Sayyid Quthb menafsirkan ayat 26, bahwa pada dasarnya perempuan tersebut dan saudarinya telah lelah untuk menggembala domba mereka, karena hal tersebut membuat mereka harus berdesak-desakan dengan para lelaki untuk mendapatkan air, dan mereka juga risih karena sering bertemu lelaki asing ketika menggembala ternaknya, sehingga kedua perempuan tersebut merasa kesulitan karena itu semua. Mereka ingin menjadi perempuan yang hanya mengurus rumahnya, sebagai perempuan yang terjaga martabatnya dan tertutup dari pandangan lelaki asing di tempat penggembalaan dan tempat mengambil air.¹⁰⁵

Sayyid Quthb menerangkan bahwa perempuan tersebut merupakan perempuan yang bersih ruhnya, suci hatinya, dan lurus fitrahnya. Ia merasa tidak tenang ketika harus berdesakan dengan para lelaki di tempat menggembala dan di tempat mengambil air, dan ia tidak senang pula melihat efek samping dari berdesakan itu. Sementara pada saat itu, ada seorang pemuda asing, yakni Nabi Mûsâ, yang sedang dalam pelarian, dan ternyata pemuda tersebut merupakan orang yang kuat dan terpercaya. Perempuan itu melihat kekuatan Mûsâ yang membuat gentar para penggembala, penggembala-penggembala tersebut memberikan jalan bagi Mûsâ sehingga ia dapat memberikan minum kepada kedua perempuan itu, padahal Mûsâ merupakan orang asing, dan orang asing biasanya lemah, sekuat apa pun dia.¹⁰⁶

Perempuan itu juga melihat sifat amanah Mûsâ, hal ini dilihatnya dari terjaganya lidah dan pandangan Mûsâ ketika perempuan itu datang untuk

¹⁰⁵Sayyid Quthb, *Fî Zhiâl Al-Qur`ân*, 2687.

¹⁰⁶Sayyid Quthb, *Fî Zhiâl Al-Qur`ân*, 2687.

mengundangnya. Maka, perempuan itu menyarankan kepada ayahnya untuk menyewa tenaga Mûsâ. Sehingga, ia dan saudaranya tidak harus bekerja dan berdesakan dengan para penggembala laki-laki. Karena Mûsâ merupakan seseorang yang kuat bekerja dan tepercaya dalam memegang harta. Dan orang yang tepercaya dalam masalah kehormatan biasanya juga tepercaya dalam hal lainnya.

107

Menurut Sayyid Quthb, ketika perempuan itu mengutarakan sarannya kepada ayahnya, perempuan itu tidak malu-malu, tidak gemetar, dan tidak takut jika dituduh buruk, karena ia berjiwa bersih dan suci perasaannya, sehingga ia tak takut terhadap sesuatu, tidak gagap dan tidak berbelit-belit ketika mengajukan tawarannya itu kepada ayahnya.¹⁰⁸

Sayyid Quthb melanjutkan penafsirannya tersebut, ia menyampaikan bahwa ia tidak mengambil pendapat para mufasir yang menjelaskan bukti kekuatan Mûsâ, seperti mengangkat batu yang menutup sumur, yang tutup dari batu itu – seperti yang para mufasir katakan- biasanya tak dapat diangkat oleh dua puluh orang, atau empat puluh orang, atau bahkan lebih dari itu. Menurut Sayyid Quthb, yang terjadi sebenarnya ialah para penggembala sedang mengambil air dari sumur itu, kemudian Mûsâ mendesak mereka sehingga Mûsâ dapat memberikan minum kepada kedua perempuan itu, atau memberi minum kepada keduanya bersama para penggembala.¹⁰⁹

¹⁰⁷Sayyid Quthb, *Fî Zhiâl Al-Qur`ân*, 2687.

¹⁰⁸Sayyid Quthb, *Fî Zhiâl Al-Qur`ân*, 2687.

¹⁰⁹Sayyid Quthb, *Fî Zhiâl Al-Qur`ân*, 2687.

Sayyid Quthb juga menentang riwayat yang mengatakan bahwa salah satu tanda sifat amanah Mûsâ ialah perkataan Mûsâ kepada perempuan itu, “Berjalanlah di belakang saya, selanjutnya tunjukkanlah saya jalan”, yang Mûsâ lakukan itu agar ia tak melihat perempuan itu, atau ia mengatakan kepadanya setelah ia berjalan di belakang perempuan itu, dan kemudian angin meniup baju perempuan itu sehingga menampakkan betisnya. Menurutnya, penafsiran tersebut merupakan penafsiran yang dibuat-buat dan penafsiran semacam itu menurutnya tidak diperlukan. Pасalnya, Nabi Mûsâ adalah orang yang menjaga pandangannya dan bersih hatinya. Perempuan itu juga demikian, menjaga martabatnya, dan bersifat amanah, sehingga tidak memerlukan semua alasan yang dibuat-buat itu ketika bertemu seorang lelaki dan perempuan. Karena sifat bersih diri itu akan mengalir dalam tindakan sehari-hari yang sederhana, tanpa dibuat-buat.¹¹⁰

Demikian Sayyid Quthb menafsirkan ayat 26 dari Q.S. al-Qashash/28 tersebut yang berkaitan dengan konsep malu. Singkatnya, pada penafsiran ayat ini Sayyid Quthb menggambarkan rasa malu seorang perempuan ditunjukkan dengan penjagaan dirinya dari hal-hal yang dikhawatirkan akan menurunkan martabatnya. Hal ini ditunjukkan dari sikapnya yang tidak tenang ketika berdesak-desakan dengan laki-laki, kerisihannya karena sering bertemu lelaki asing, keinginannya untuk menutup diri dari pandangan lelaki asing, dan keberaniannya ketika menyampaikan pendapat ke ayahnya terkait seorang pemuda yang ia harapkan dapat menggantikannya melakukan pekerjaan menggembala tersebut.

¹¹⁰Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl Al-Qur`ân*, 2688.