

## LANSKAP BARU TAFSIR SUSASTRA ERA MODERN: STUDI ATAS PENAFSIRAN BINT AL-SYĀṬĪ' DAN IBNU 'ĀSYŪR

NEW LANDSCAPE OF MODERN ERA LITERARY INTERPRETATION: A STUDY OF THE  
INTERPRETATION OF BINT AL-SYĀṬĪ' AND IBN 'ĀSYŪR

**Abd. Hamid**

hamidhafidz96@gmail.com

Fakultas Ushuluddin Institut Agama Islam al-Khairat, Pamekasan, Indonesia

**Ahmad Syaifuddin Amin**

Saifuddinamin.ahmad@gmail.com

Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia

### Abstract

Qur'anic exegesis has undergone significant development in line with the evolving intellectual dynamics of the Muslim world across different eras. One approach that has regained attention in contemporary scholarship is literary exegesis, which places language and aesthetics at the core of the Qur'an's miraculous nature (*i'jāz al-Qur'ān*). This study aims to examine the methodological renewal offered by modern literary exegesis and analyze how it responds to the limitations of social exegesis (*al-tafsīr al-ijtimā'ī*), which is often seen as neglecting linguistic aspects. It also seeks to identify the distinctive features and contributions of literary exegesis in enriching the interpretive tradition of the Qur'an. Using a descriptive-analytical method, this study explores the thought of two key figures in modern literary exegesis: Bintu Shaṭī', through her works *al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm* and *Maqāl fī al-Insān: Dirāsah Qur'āniyyah*, and Ibn 'Āshūr through his seminal work *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. The findings indicate that modern literary exegesis emerged as a critical response to the dominance of social interpretation, which often overlooks the aesthetic and linguistic power of the Qur'an. This approach emphasizes the Qur'an's *i'jāz* through linguistic and literary analysis, integrating modern literary theory, thematic interpretation (*mawḍū'ī*), and the chronological order of revelation (*tartīb al-nuzūl*). While influenced by socio-historical contexts, literary exegesis remains centered on the Qur'an's literary dimension. This study fills a research gap concerning the role of literary methodology as a valid and valuable approach in contemporary Qur'anic interpretation.

**Keywords:** style, *adabī*, tafsir, modern.

### Abstrak

Tafsir al-Qur'an mengalami perkembangan signifikan seiring dinamika intelektual umat Islam dari masa ke masa. Salah satu pendekatan yang kembali mendapatkan perhatian dalam konteks kontemporer adalah tafsir susastra, yang menempatkan bahasa dan estetika sebagai inti dari *i'jāz al-Qur'ān*. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji pembaruan metodologis yang ditawarkan oleh tafsir susastra modern serta menelaah responsnya terhadap keterbatasan tafsir sosial (*al-ijtimā'ī*) yang dinilai kurang mengakomodasi aspek linguistik. Selain itu, penelitian ini bertujuan untuk mengidentifikasi corak, karakteristik, dan kontribusi pendekatan susastra dalam memperkaya khazanah penafsiran al-Qur'an. Dengan menggunakan metode deskriptif-analitis, kajian ini menelusuri pemikiran Bintu Syāṭī' melalui karya *al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm* dan *Maqāl fī al-Insān: Dirāsah Qur'āniyyah*, serta Ibnu 'Asyūr melalui karyanya *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Hasil kajian menunjukkan bahwa tafsir susastra modern lahir sebagai respons kritis terhadap kecenderungan tafsir sosial yang menitikberatkan pada konteks historis-sosiologis namun kurang menggali kekuatan bahasa dan keindahan al-Qur'an. Tafsir ini menonjolkan aspek linguistik dan estetika melalui penggunaan teori sastra modern, pendekatan tematik (*mawḍū'ī*), serta mempertimbangkan kronologi turunnya wahyu (*tartīb al-nuzūl*). Meskipun tidak lepas dari pengaruh semangat sosial, tafsir susastra tetap menjadikan sastra sebagai poros utama penafsiran. Penelitian ini mengisi celah kajian mengenai peran metode sastra sebagai pendekatan yang sah dan penting dalam studi tafsir al-Qur'an kontemporer.

**Kata Kunci:** corak, *adabī*, tafsir, modern

---

Received :20-05-2025; Revised: 30-05-2025; Accepted: 16-06-2025

---

## Pendahuluan

Al-Qur'an yang diturunkan di tengah tradisi lisan<sup>1</sup> sejak awal memperkenalkan dirinya sebagai *Qur'ānan* yang berarti bacaan.<sup>2</sup> Kata *qur'ān* sendiri sudah disebut al-Qur'an sejak wahyu ketiga berdasarkan riwayat Ibnu 'Abbās yang diikuti Al-Suyūṭī yaitu QS. Al-Muzammil ayat 4.<sup>3</sup> Kendati belum banyak orang yang bisa membacanya layaknya teks tertulis seperti masa-masa berikutnya, al-Qur'an telah menunjukkan konfidensinya sebagai sebuah teks. Saat menerima wahyu pun, Nabi Muhammad SAW juga menginstruksikan kepada para sahabat yang mampu menulis untuk mencatat wahyu al-Qur'an yang ia terima.<sup>4</sup> Lebih dari itu, wahyu pertama yang diterima Nabi Muhammad sangat erat dengan kesan al-Qur'an yang bukan hanya memproklamirkan dirinya sebagai teks tetapi juga memberikan perintah kepada umat Islam untuk membacanya dengan nama Tuhan yang mengajarkan manusia melalui *al-qalam* (pena).

Sebagai sebuah teks yang hadir di tengah masyarakat yang sedang berada pada masa gemilangnya sastra, al-Qur'an justru mengejutkan masyarakat lantaran beberapa hal, *Pertama*, disampaikan oleh Muhammad yang tidak bisa tulis seperti umumnya masyarakat Arab saat itu.<sup>5</sup> *Kedua*, Muhammad sebagai agensi menyatakan dengan tegas bahwa al-Qur'an yang ia sampaikan merupakan wahyu Tuhan yang maha Esa sementara konsep keesaan Tuhan sangat bertentangan dengan paganisme Arab. *Ketiga*, al-Qur'an memberikan *tahaddī* (tantangan) kepada masyarakat Arab yang memiliki banyak pakar sastra untuk mendatangkan kitab yang serupa dengan al-Qur'an dari sisi keindahan kandungan dan bahasanya. Catatan sejarah membuktikan bahwa pada akhirnya tidak ada satu karya pun yang dianggap berhasil menaklukkan tantangan al-Qur'an tersebut sehingga al-Qur'an disebut sebagai mukjizat.<sup>6</sup>

Berbagai hal yang mengejutkan di atas sontak mendapatkan resepsi yang sangat beragam dari masyarakat Arab saat itu. Beberapa resepsi yang muncul antara lain seperti, *Pertama*, Menerima al-Qur'an sebagai wahyu Tuhan lantaran kesadaran akan kebenaran konten yang disampaikan dengan bahasa yang penuh keistimewaan dan keunikan. Beberapa contoh kasus yang pada akhirnya menerima Islam lantaran keindahan bahasa al-Qur'an misalnya

---

<sup>1</sup> Muhammad Alwi Hs and Nur Hamid, "Diskursus Kelisanan Al-Qur'an: Membuka Ruang Baru," *Journal of Islamic Studies and Humanities* 4, no. 2 (December 3, 2020): 262.

<sup>2</sup> Muhammad Abd al-Azīm al-Zarqānī, *Manāhil Al-'Irfān Fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Maṭba'ah Isa al-Babi al-Halabi, 2000), 14.

<sup>3</sup> Lihat urutan surat Makkīyah dalam Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 4 (Mesir: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitāb, 1974), 42.

<sup>4</sup> Ali bin Sulaymān al-'Ubayd, *Jam' Al-Qur'ān al-Karīm Hifzhan wa Kitābatan* (Madinah: Majma' al-Malik Fahd, n.d.), 21.

<sup>5</sup> Status ke-*ummī*-an Nabi Muhammad setidaknya disampaikan dalam 2 ayat yang menyebutkan kata *ummī* yaitu QS. Al-'Araf [7]: 88 dan 89, ditambah lagi QS. Al-Ankabut 48 walaupun tidak menggunakan *ummī*. Kata *ummī* lain dalam al-Qur'an yang terulang sebanyak 6 kali menggambarkan kondisi masyarakat Arab. Para sarjana berbeda pendapat mengenai makna *ummī* dalam al-Qur'an. Perbedaan tersebut berpangkal pada dua jenis pemaknaan yaitu pemaknaan haqiqāt dan *majāz*. Bagi yang memaknainya secara tekstual, mereka berkesimpulan bahwa Nabi memang tidak bisa baca dan tulis. Adapun mereka yang memilih menggunakan makna *majāzī* maka berkesimpulan bahwa yang dimaksud status ke-*ummī*-an Nabi adalah bahwa ia tidak pernah membaca kitab-kitab suci sebelum al-Qur'an. Kedua makna ini pada akhirnya mengokohkan otentisitas al-Qur'an. Lihat: Muji Basuki, "Muhammad Syahrur's View about the Illiterate of Prophet Muhammad Based on Quran: Critic Study of Thematic Tafsir about the Interpretation of 'Ummi' Verses in Quran" (PhD Thesis, IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2010), 71; Muhammad Muhammad, "Al-Ummi Dalam Al-Qur'an: Studi Tafsir Tematik Terhadap Literasi Nabi Muhammad," *Jurnal Tribakti* 31, no. 1 (2020): 64; Muji Basuki, "Ummi Dalam Al-Qur'an Kajian Tematik Tafsir Al Misbah Karya M. Quraish Shihab" (PhD Thesis, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2013), 110–11.

<sup>6</sup> Ulumuddin Ulummudin, "Perkembangan Gagasan l'jaz Al-Qur'an Menurut Isa J. Boullata," *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran Dan Tafsir* 3, no. 1 (June 16, 2020): 48.

adalah Umar bin Khaṭṭāb dan Abū Ṭufail bin ‘Amr al-Dausi.<sup>7</sup> Pun demikian dengan Najasyi, seorang raja Habasyah yang beragama Nasrani menangis terharu saat utusan Nabi membacakan al-Qur’an di hadapannya.<sup>8</sup> *Kedua*, Mendustakan konten al-Qur’an karena berseberangan dengan keyakinan mereka namun mereka menikmati gaya bahasa al-Qur’an. Dalam beberapa riwayat disebutkan bahwa sejumlah orang kafir yang mendustakan Nabi justru saling berpapasan saat diam-diam mereka mendekat ke rumah Muhammad untuk mendengarkan lantunan-lantuna al-Qur’an yang dibaca. *Ketiga*, Menuduh bahwa al-Qur’an adalah plagiasi dari kitab-kitab terdahulu dengan dali kesamaan-kesamaan konten di dalamnya. Beberapa tuduhan bahwa Muhammad melakukan plagiasi pun akan sangat mudah terbantahkan dengan adanya fakta ke-*ummi*-an nabi Muhammad. Pun jika ada indikasi pernah ada ahli kitab yang berinteraksi dengan Muhammad pun ternyata dia juga bukan orang Arab sementara al-Qur’an jelas-jelas berbahasa Arab.<sup>9</sup> *Keempat*, Menuduh Muhammad telah berbohong karena menyandarkan apa yang ia ubah sendiri diklaim sebagai wahyu Tuhan. Hal ini juga sulit diterima oleh orang-orang Makkah saat itu karena mereka mengenal bahwa Nabi Muhammad sejak awal merupakan orang yang jujur. Kepercayaan orang-orang Makkah akan kejujuran Nabi Muhammad SAW pun masih terjaga bahkan saat Muhammad SAW mengaku menjadi Nabi. Sulit bagi mereka untuk meyakini bahwa Muhammad bohong atas klaim kewahyuan al-Qur’an. *Kelima*, mencoba menjawab tantangan al-Qur’an untuk membuat teks tandingannya seperti yang dilakukan oleh Musailamah.<sup>10</sup> Walaupun pernah ada beberapa upaya tetapi tidak ada satupun yang dianggap sebanding oleh orang-orang Arab saat itu sehingga mereka tidak mengajukan banding kepada Muhammad SAW.

Sebagai teks yang tidak hanya terhenti dengan sepeninggalnya Nabi Muhammad, al-Qur’an yang eksistensinya terus bertahan di berbagai tempat dan di berbagai generasi, resepsi orang-orang terhadap al-Qur’an semakin beragam. Ada sarjana yang menggali al-Qur’an dengan berfokus pada kandungan hukumnya sehingga konten-konten teologisnya sehingga melahirkan karya-karya tafsir *al-aqā’id*. Sarjana lain berfokus pada konten-konten legal formalnya sehingga bermunculan tafsir-tafsir *fiqhī*, dan salah satu sisi al-Qur’an yang tidak kalah menarik untuk terus dikaji adalah sisi bahasa dan susastra al-Qur’an. Sisi kebahasaan ini lah yang memang sejak awal menjadi ikon utama dalam l’jāz al-Qur’an.

Seiring berkembangnya bahasa dan susastra, kajian terhadap kehadiran al-Qur’an dengan bahasa Arabnya di tengah masyarakat yang memiliki peradaban sastra yang baik sebenarnya tidak mengakibatkan perubahan yang signifikan, hanya saja secara konten dan semangat dalam kesusastraan Arab mulai mengalami pergeseran lantaran banyak sastrawan jahiliyah yang masuk Islam layaknya Ka’ab bin Malik, Hassan bin Tsābit dan Abd Allah bin Rawāhah. Walhasil kehadiran Islam merupakan hal penting dalam perkembangan sastra Arab. Pada periode perkembangan sastra berikutnya yaitu pada masa Bani Umayyah, dan pertengahan mengalami dinamisasi seiring dengan dominasi daulah-daulah Islam yang menjadi agensi bahasa Arab baik secara langsung maupun tidak langsung. Adapun sastra Arab pada periode modern, pengaruh-pengaruh peradaban Barat tidak dapat dinafikan lantaran domonasi

---

<sup>7</sup> Abdul Rasydan Bin Mohamad Rusli and Muhammad Ammar Yaser Bin Ahmad Nazri, “Prophetic Approaches Towards Interfaith Issues And Its Relation To The Situation In Malaysia,” 2020, 105.

<sup>8</sup> Agusti Alfi Nurul Insani, “DAKWAH POLITIK NABI MUHAMMAD SAW MELALUI SURAT KEPADA RAJA HERAKLIUS, KISRA ABRAWAIZ, MUQUAQUIS, DAN NAJASYI,” *Islamic Communication Journal* 4, no. 1 (July 7, 2019): 63.

<sup>9</sup> Sebagaimana tuduhan Quraisy bahwa Nabi Muhammad menerima al-Qur’an karena pengaruh seorang penjual pendatang di bukits Shafa, maka diturunkanlah QS. Al-Nahl [16]: 103 yang menegaskan bahwa tidak mungkin seorang non Arab mengajarkan Nabi al-Qur’an yang memiliki tingkat sastra tertinggi. Ibn Katsir al-Dimasyqi, *Tafsīr Al-Qur’ān al-Azhīm* vol.4 (Beirut: Dār al-Fikr, 2011), 603.

<sup>10</sup> Nurhidayat Nurhidayat, “PENGUNAAN GAYA BAHASA SIMILE DALAM AL-QUR’AN,” *Manhaj: Jurnal Penelitian Dan Pengabdian Masyarakat* 5, no. 2 (2016): 106.

peradaban dan kebudayaan mereka<sup>11</sup>Seiring berkembangnya bahasa dan susastra Arab, kajian terhadap al-Qur'an yang tidak akan terlepas dari bahasa Arab pun juga mengalami perkembangan.

Semangat dan pendekatan baru dalam sastra arab modern mestinya juga berpengaruh dalam kajian tafsir al-Qur'an yang banyak memberikan atensi khusus terhadap sisi kesusastraan al-Qur'an. Jika pada awalnya al-Qur'an yang memberikan warna pada kajian susastra Arab, maka seiring dengan perkembangan sastra kajian al-Qur'an terpengaruh pada perkembangan sastra modern. Salah satu bentuk nyata implikasi perkembangan sastra terhadap kajian al-Qur'an adalah munculnya tafsir al-adabī atau al-adabī al-ijtimā'ī. Jika kajian kebahasaan dan sastra al-Qur'an sebenarnya sudah dilakukan sejak periode tafsir klasik, lalu sebenarnya apa distingsi kajian sastra pada tafsir-tafsir modern sehingga dimunculkan corak tafsir baru yaitu al-adabī atau al-adabī al-ijtimā'ī? Artikel ini akan berfokus menjawab pertanyaan tersebut.

### **Metode Penelitian**

Dengan menggunakan pendekatan kualitatif dan metode deskriptif-analitis, penelitian ini akan mengkaji tentang kajian susastra al-Qur'an di era modern. Dua mufasir modern yaitu Ibnu 'Asyūr dengan karyanya al-Tahrīr wa al-Tanwīr, serta Bint al-Syāṭi' dengan Tafsir al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm dan maqāl fī al-Qur'ān dipilih sebagai contoh representatif dari tafsir-tafsir adabī di era modern, diharapkan dapat memotret kajian susastra al-Qur'an pada tafsir-tafsir modern serta mengelaborasi kaitannya dengan konteks kebutuhan masyarakat modern terhadap hidayah al-Qur'an.

### **Al-Tafsir Al-Adabī baina al-Mādhi wa al-Hādhir**

Salah satu kritik tafsir kontemporer atas tafsir klasik dan pertengahan adalah dominasi pembahasan-pembahasan komponen tafsir yang berlebihan seperti gramatika, perbandingan riwayat dan hal-hal metafisis. Belum lagi, konten kitab-kitab tafsir tidak jauh dari sekedar pengulangan terhadap apa yang sudah disampaikan oleh para ulama terdahulu juga menyebabkan umat jatuh kepada taqlid saja terhadap pendahulu, padahal banyak sekali problematika aktual yang seharusnya bisa dijawab dengan solusi-solusi Qur'ani. Dominasi berbagai hal itu justru dinilai menjauhkan umat Islam dari esensi pewahyaun al-Qur'an sebagai kitab hidayah. Oleh karena itu salah satu produk metodologis tafsir modern adalah dengan adanya tafsir al-adabī al-ijtimā'ī. Sebagai salah satu corak tafsir, Al-adabī al-ijtimā'ī didefinisikan oleh Husayn al-Dzahabī sebagai tafsir yang menjelaskan ketelitian dan keindahan gaya bahasa Al-Qur'an lalu disusun dengan bahasa yang lugas, serta menekankan tujuan pokok diturunkannya Al-Qur'an, kemudian menerapkannya pada kehidupan sosial. Senada dengan al-Dzahabī, Abd al-Hayy al-Farmāwī mendefinisikan tafsir al-adabī al-ijtimā'ī sebagai tafsir yang menjelaskan ungkapan-ungkapan Al-Qur'an dengan teliti seraya menjelaskan makna-makna yang dikandung dalam Al-Qur'an dengan gaya bahasa yang indah dan menarik. Bukan hanya berhenti disitu, langkah selanjutnya adalah dengan menghubungkan teks Al-Qur'an yang sedang ditafsirkan dengan realitas sosial masyarakat. Semangat untuk menyuguhkan solusi al-Qur'an atas problematika realitas tidak lantas menyebabkan mufasir melupakan keindahan gaya bahasa al-Qur'an sehingga kata al-adabī pada penamaan corak tersebut setidaknya memiliki dua makna, Pertama, Memberikan atensi khusus terhadap keindahan susastra al-Qur'an sebagaimana didefinisikan oleh Husayn al-Dzahabī, Kedua, Menggunakan bahasa yang indah dalam menafsirkan al-Qur'an dengan harapan agar tertarik untuk dipelajari sebagai pedoman kehidupan. Adapun karakter tafsir al-adabī al-ijtimā'ī menurut Quraish Shihab yaitu (1) Mengungkapkan ketelitian redaksi al-Qur'an (2) Menjelaskan kandungan ayat dengan berfokus pada pemaparan tujuan utama al-Qur'an, (3) Menjelaskan relasi kandungan ayat yang ditafsirkan dengan ketetapan Allah yang berlaku

---

<sup>11</sup> Qois Azizah Bin Has and Muhammad Zaky Sya'bani, "Integrasi Sastra Arab Dan Islam Serta Pengaruhnya Terhadap Sastrawan Muslim Modern," Al-Fathin: Jurnal Bahasa Dan Sastra Arab 3, no. 02 (March 3, 2021): 145, <https://doi.org/10.32332/al-fathin.v3i02>. 3099.

di masyarakat. Berdasarkan karakteristik sentral yang diajukan oleh Qurasih Shihab tersebut tampaknya karakteristik pertama mewakili kata al-adabī, sedangkan karakteristik kedua dan ketiga mewakili kata al-ijtimā'ī pada nomenklatur.

Diantara contoh karya tafsir yang dinilai termasuk tafsir *al-adabī al-ijtimā'ī* adalah *Tafsīr al-Manār* karya Muhammad 'Abduh dan Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Maragī* karya Muṣṭafā al-Maragī, *Tafsīr al-Wādliḥ* karya Muhammad Mahmud al-Hijāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* karya Muhammad Syaltū<sup>12</sup> dan *Tafsīr al-Sya'rāwī* yang merupakan penafsiran Mutawallī al-Sya'rāwī yang dihimpun oleh muridnya, Abd al-Wārits al-Dasūqī.<sup>13</sup> Walaupun perhatian terhadap sastra dan realitas masyarakat telah ditemukan pada tafsir-tafsir masa klasik dan pertengahan, secara metodologis, kriteria serta konsistensi corak tafsir *al-adabī al-ijtimā'ī* baru dipromosikan oleh 'Abduh dan Ridhā dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm* yang kemudian diikuti oleh para mufassir berikutnya.<sup>14</sup>

Nomenklatur al-adabī al-ijtimā'ī sebagai sebuah nama corak tafsir al-Qur'an sendiri sebenarnya masih diperdebatkan. Para sarjana yang lebih cenderung menyebutnya sebagai al-adabī al-ijtimā'ī berpendapat bahwa corak tersebut juga mencakup kajian balāghah dan kemukjizatan al-Qur'an selain menyuguhkan nilai-nilai sosial kemasyarakatan. Di sisi lain, beberapa sarjana seperti Fahd al-Rūmī dan juga diaminikan oleh Afifuddin Dimiyāṭī, berpendapat bahwa corak tafsir semacam itu lebih pantas disebut sebagai corak tafsir al-ijtimā'ī lantaran dominasi sosialnya jauh lebih tampak daripada corak susastranya.<sup>15</sup>

Menyikapi semangat sosial-kemasyarakatan yang diusung oleh kelompok di atas, munculah respon dari sejumlah ulama diantaranya Amin al-Khūlī, seorang ulama sastra dan studi al-Qur'an dari Mesir. Bagi al-Khūlī, realisasi visi al-Qur'an sebagai kitab hidayah seperti yang dipromosikan 'Abduh memang sangatlah penting, tetapi jalan untuk merealisasikan tujuan tersebut juga tidak kalah penting. Menurutnya, menghadirkan hidayah al-Qur'an tanpa memberikan atensi yang tepat terhadap bagaimana hidayah itu didapatkan merupakan suatu kenaihan.<sup>16</sup> Menurut al-Khūlī, Untuk sampai pada hidayah al-Qur'an, seorang mufassir terlebih dahulu harus masuk mengkajinya melalui pendekatan sastra, sebagai bentuk pemenuhan hak atas al-Qur'an sebagai kitab sastra Arab yang terbesar. Baru setelah melakukan pendekatan sastra secara prosedural, seorang pengkaji boleh melakukan pendekatan yang ia kehendaki dari sisi manapun.<sup>17</sup> Tafsir al-Qur'an yang memposisikan sastra sebagai orientasi dan perangkat utama dalam penafsirannya disebut sebagai tafsir *al-adabī*. Jika 'Abduh diposisikan sebagai peletak dasar corak *al-adabī al-ijtimā'ī*, maka Amin al-Khūlī bukan hanya peletak dasar metodologisnya tetapi memang peletak istilah (*terminus technicus*) *al-tafsīr al-adabī* melalui bukunya *Manāḥij Al-Tajdīd fī al-Nahw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab*. Sebagai pintu masuk tafsir sastra, Al-Khūlī menekankan kembali status '*arabiyyah al-Qur'ān* dengan menegaskan kembali posisi al-Qur'an sebagai kitab sastra arab terbesar (*kitab al-'arabiyyah al-akbar*). Dengan memposisikan al-Qur'an sebagai sastra Arab terbesar maka teks al-Qur'an tidak hanya diimani oleh umat Islam saja tetapi juga dibenarkan oleh kaum pagan

<sup>12</sup> Ghafir, "SEKILAS MENGENAL AT-TAFSIR AL-ADABI AL-IJTIMA'I," 29.

<sup>13</sup> Mhd Idris, "The Contribution of Al-Sya'rawi to the Development of Tafsir: Study on the Book of Tafsir al-Sya'rawi," *Jurnal Fuaduna: Jurnal Kajian Keagamaan dan Kemasyarakatan* 4, no. 2 (December 31, 2020): 142–43.

<sup>14</sup> Ahmad Nabil Amir, "Pemikiran Tafsir Shaykh Muhammad 'Abduh," *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 20, no. 1 (2021): 35–36.

<sup>15</sup> Fahd al-Rūmī, *Buhūts Fī Uṣūl Al-Tafsīr Wa Manāḥijuhū* (Riyadh: Maktabah al-Tawbah, 1996), 104–5; Muhammad Afifuddin Dimiyathi, *Ilm Al-Tafsīr; Uṣūluḥū Wa Manāḥijuhū* (Sidoarjo: Lisan al-Arab, 2016), 148.

<sup>16</sup> Āmīn al-Khūlī, *Manāḥij al-Tajdīd fī al-Nahw Wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1961), 302.

<sup>17</sup> Wali Ramadani, "Amin Al-Khuli dan Metode Tafsir Sastrawi Atas Al-Qur'an," *Jurnal At-Tibyan* 2, no. 1 (2017): 10.

dan *ahl al-kitāb*. Al-Qur'an bukan hanya bisa dipelajari oleh umat Islam yang ada di Arab tetapi juga bisa dinikmati oleh orang-orang non-Arab yang mau mempelajari kandungan-kandungan sastrawinya sehingga mengantarkan kepada kesimpulan bahwa al-Qur'an adalah mahakarya sastra yang suci lantaran tidak akan satu karyapun yang akan mampu menandinginya, baik dilihat dari sudut pandang doktrin agama maupun sudut pandang sastra semata.<sup>18</sup>

Pendekatan dan corak susastra dalam tafsir telah memiliki akar historis yang kuat dalam sejarah interpretasi al-Qur'an. Nur Kholis Setiawan dalam disertasinya yang mengangkat judul "Akar Sejarah Metode Sastra dalam Tradisi Islam" menegaskan bahwa metode sastra dalam interpretasi al-Qur'an sebenarnya telah ditemukan embrionya sejak masa Nabi Muhammad, Sahabat, Tabi'in dan Mufassir klasik setelahnya. Nabi Muhammad SAW sendiri banyak menggunakan elemen-elemen *majāz* dalam menginterpretasikan ayat al-Qur'an seperti memaknai *khaiṭ al-abyadl* dengan terangnya siang dan memaknai *khaiṭ al-aswad* dengan gelapnya malam saat menafsirkan QS. Al-Baqarah 187. Pun demikian dengan generasi Sahabat. Saat Umar bin Khaṭṭāb memiliki kesulitan memahami ilustrasi metaforis (*amtsāl*) pada QS. Al-Baqarah 266, maka Ibnu Abbās memberikan penjelasan tentang konsep relasi metaforanya dengan ayat 265.<sup>19</sup> Dalam kesempatan lain, Ibnu Abbās juga menggunakan konsep *kināyah* saat menjelaskan kata *rafats* pada QS. Al-Baqarah 2:187. Menurut Ibnu 'Abbās, kata *al-rafats* yang memiliki makna leksikal persentuhan (*al-mubāsyarah*) dalam ayat ini mengalami pergeseran makna menjadi hubungan seksual.<sup>20</sup>

Pengembangan stadium embrional tafsir susastra bisa dilacak melalui penafsiran *tābi'in* seperti Mujāhid, Qatādah, Hasan al-Baṣrī dan al-Suddī. Adapun pasca Mujāhid, tercatat beberapa ulama seperti Ibnu Juraij, Sufyān al-Tsaurī dan Yahya al-Farrā'. Qatādah mulai memberikan atensi tentang *taqdīm-ta'khīr*, kemudian Ibnu Jurayj memberikan atensi tentang *tikrār* (pengulangan kata), model-model stilistika serta gramatik al-Qur'an. Pun demikian Sufyān al-Tsaurī yang juga membedakan antara *haqiqāh* dan *majāz*.<sup>21</sup> Walhasil, berdasarkan penelitian Setiawan, model-model penggunaan sastra dalam interpretasi al-Qur'an sangat kental dalam sejarah penafsiran al-Qur'an.

Corak dan pendekatan tafsir susastra yang dikembangkan oleh Al-Khūli pada paruh akhir abad keduapuluh tentu memiliki perbedaan dengan embrio tafsir susastra yang lebih berupa persepsi sastrawi, disamping perbedaan motivasi dengan al-Khūli tentunya. Al-Khūli sebagai seorang sastrawan terlebih dahulu membuat landasan epistemologis dalam tafsir pendekatan sastrawinya. Diantara karya terpenting Al-Khūli yang membahas bahasa dan sastra adalah *Fī Adab al-Miṣr* dan *Fann al-Qawl*. Poin paling utama dalam kedua kitab tersebut adalah bahwa ada dua metode kajian sastra yaitu metode kritik intrinsik (*al-naqd al-dākhiṭ*) dan metode kritik ekstrinsik (*al-naqd al-khārijī*). Kritik intrinsik berfokus pada teks sastra melalui analisis kebahasaan dengan berbagai perangkat *balāghah* baik berupa *bayān*, *ma'ānī* dan *badī'* sehingga dapat menangkap keindahan makna-makna yang ada sedangkan kritik ekstrinsik berfokus pada kritik sumber teks sastra yang meliputi faktor eksternal munculnya sebuah karya sastra seperti sosial-geografis, politik, budaya dan lain-lain.<sup>22</sup>

Dalam konteks al-Qur'an, al-Khūli membingkai kritik internal dan eksternal sastra menjadi dua jenis kajian yang penting untuk dilakukan oleh mufassir yaitu *dirāsah mā haula al-Qur'ān* dan *dirāsah mā fī al-Qur'ān*. *Dirāsah mā haula al-Qur'ān* meliputi *dirāsah khāṣṣah* dan *dirāsah 'āmmah*. Adapun *dirāsah 'khāṣṣah* (hal-hal khusus yang dekat dengan al-Qur'an) mencakup

<sup>18</sup> Khūlī, *Manāhij Al-Tajdīd Fī al-Nahw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab*, 303-4.

<sup>19</sup> Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006), 130-34.

<sup>20</sup> Muhammad bin Jarār al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Āy al-Qur'an* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2000), 487.

<sup>21</sup> Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, 140-47.

<sup>22</sup> Setiawan, 8-10.

proses pewahyuan al-Qur'an, penghimpunan al-Qur'an, Qirā'ah dan lain-lain sedangkan *dirāsah 'āmmah* (hal-hal umum yang tampaknya tidak berkaitan langsung dengan ayat yang ditafsirkan tetapi penting untuk mengkaji al-Qur'an sebagai teks sastra) seperti situasi intelektual, budaya dan setting geografis masyarakat Arab pada abad ke tujuh saat al-Qur'an diwahyukan.<sup>23</sup>

Dalam konteks *tajdīd*, tawaran metodologis al-Khūli tentu menghadapi tantangan yang cukup serius. Tesisnya tentang *Kitāb 'arabiyyah akbar* mengundang perdebatan intelektual yang panas di tengah para intelek Mesir modern. Kendati demikian, metodologi tersebut juga mendapat apresiasi bahkan ditawarkan oleh beberapa sarjana pada masa itu dan masa berikutnya seperti Muhammad Ahmad Kalafallah, Aisyah Abdurrahman bint Syāṭi', M. Syukri Ayyād dan Naṣr Hāmid Abū Zaid.<sup>24</sup>

Berdasarkan uraian di atas, Tafsir susastra al-Qur'an pada era modern dapat dikategorikan ke dalam dua kelompok utama yaitu tafsir *al-adabī al-ijtimā'i* (atau disebut *al-ijtimā'i* saja karena porsi susastranya yang tidak terlalu dominan dibanding dengan suguhan sosial-kemasyarakatannya) dan tafsir *al-adabī* (atau *al-bayānī* dalam istilah Bintu al-Syāṭi'). Untuk memahami lebih lanjut tentang tafsir *al-adabī* yang dikombinasikan dengan corak sosial (*al-ijtimā'i*) yang kental, dengan tafsir *al-adabī* murni yang digagas oleh Al-Khūli, penulis akan mengkaji dua contoh mufaasir dan kitab tafsirnya yang memiliki porsi elaborasi sosial-kultural berbeda antara satu dengan yang lainnya.

#### **Aplikasi *Manhaj al-Adabī* dalam Tafsir Karya Bint al-Syāṭi'**

Sebagai penggagas metode dan corak *al-tafsīr al-adabī*, Amin al-Khūli ternyata tidak sempat menuangkan gagasan metodologisnya dalam sebuah kitab tafsir sistematis. J.J.G. Jansen berasumsi bahwa kondisi Mesir pada era 40-an masih belum memungkinkan bagi Amīn al-Khūli untuk mengaplikasikan ide pembaruannya dalam sebuah kitab tafsir. Ia baru sempat menyampaikan tafsir tematik yang merupakan bagian dari tawaran metodenya dalam ceramah-ceramah di radio Mesir dan beberapa artikelnya seperti *min Hady al-Qur'ān fī Ramadlān*, *min Hady al-Qur'ān Mitsāliyah lā Madzhabiyyah* dan lain-lain.<sup>25</sup> Kendati demikian, ide-ide metodologisnya dikembangkan oleh murid-muridnya seperti Ahmad Khalafallah. Tokoh lain yang mengejawantahkan *al-tafsīr al-adabī* yang digagas oleh al-Khūli dan secara eksplisit menyebutkan bahwa ia memang menggunakan metode al-Khūli adalah Bint al-Syāṭi' dalam karyanya *al-Tafsīr al-Bayānī lī al-Qur'ān al-Karīm*.<sup>26</sup>

Bint al-Syāṭi' meninggalkan banyak karya dalam bidang Sastra, Ilmu al-Qur'an dan tafsir serta *sīrah*, di samping tulisannya berupa makalah dan artikel yang tersebar di berbagai jurnal dan makalah. Dalam bidang bahasa dan sastra yang merupakan latar belakang akademiknya, Bint al-Syāṭi' menulis *al-Hayāh al-Insāniyyah 'inda Abī al-'Alā'* (1944), *Risālah al-Gufrān* (1977), *Sirr al-Syāṭi': Majmū'ah Qaṣaṣiyyah* (1958) dan *'Alā al-Jisr baina al-Hayāh wa al-Maut* (1968). Di bidang *sīrah* ia menulis *Tarājim Sayyidāt Bayt al-Nubuwwah* (1987).<sup>27</sup> Adapun antusiasmenya di bidang tafsir dimulai sejak mengikuti kuliah Amīn al-Khūli pada tahun 1936<sup>28</sup> hingga akhirnya ia meninggalkan sejumlah karya di bidang ilmu al-Qur'an dan Tafsir seperti *Kitābunā al-Akbar* (1967), *al-Qur'ān wa al-Tafsīr al-'Aṣrī* (1969), *al-I'jāz al-Bayānī lī al-Qur'ān* (1970), *Maqāl fī al-Insān* (1969) dan karyanya yang paling monumental yaitu *al-Tafsīr al-*

<sup>23</sup> Khūli, *Manāhij Al-Tajdīd Fī al-Nahw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab*, 309-10.

<sup>24</sup> Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, 3.

<sup>25</sup> J.J.G. Jansen dalam Ramadani, "Amin Al-Khuli Dan Metode Tafsir Sastrawi Atas Al-Qur'an,"

5.

<sup>26</sup> Aisyah Abd al-Rahmān bint Syāṭi', *Al-Tafsīr al-Bayānī lī al-Qur'ān al-Karīm*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Ma'ārif, 1968), 10.

<sup>27</sup> Syīrīn al-Sayyid Muṣṭafā al-Syāhḥāt, *Manhaj Bintū Syāṭi' fī al-Tafsīr* (Manshurah: Kulliyah al-Dirāsāt al-Islamiyyah wa al-'Arabiyyah, n.d.), 1026.

<sup>28</sup> Amin, "A Study of Bintu Syāṭi's Exegesis," 13.

*Bayānī lī al-Qur'ān al-Karīm.*<sup>29</sup>

Jilid pertama dari *al-Tafsīr al-Bayānī lī al-Qur'ān al-Karīm* pertama kali dicetak pada tahun 1962 dan kembali naik cetak pada tahun 1966 dan 1968.<sup>30</sup> Jilid pertama hanya terdiri dari tujuh surat pendek yaitu al-Dluhā, al-Syarh, al-Zalzalah, al-'Ādiyāt, al-Nāzi'āt, al-Balad dan al-Takātsur.<sup>31</sup> Adapun jilid keduanya yang terbit pada tahun 1968 diterima dengan antusiasme lebih sehingga diharapkan Bint al-Syāṭī' berkenan melanjutkan tafsirnya sampai lengkap 30 juz.<sup>32</sup> Kendati demikian, Bint al-Syāṭī' tetap tidak berhasil kecuali menyelesaikan penafsiran 14 surat saja yaitu tujuh surat yang ada di jilid satu ditambah dengan tujuh surat lagi yaitu QS. Al-'Alaq, al-Qalam, al-'Aṣr, al-Laīl, al-Fajr, al-Humazah dan al-Mā'ūn.<sup>33</sup>

Secara eksplisit, Bint al-Syāṭī' menyatakan bahwa metode yang ia gunakan dalam *al-Tafsīr al-Bayānī lī al-Qur'ān al-Karīm* adalah metode yang digagas oleh guru sekaligus suaminya, Āmīn al-Khūlī dalam *Manāhij Tajdīd*. Secara singkat, metode gagasan al-Khūlī yang diterapkan Bint al-Syāṭī' terdiri dari empat point utama yaitu:

- 1 Menggunakan metode *mawdlūṭ* yaitu mengumpulkan surat dan ayat yang berkaitan dengan tema yang sedang dikaji.<sup>34</sup> Al-Khūlī mengkritik metode tafsir *tahlīlī* yang disusun berdasarkan urutan mushaf hanya akan menghasilkan penafsiran yang parsial dan tidak komprehensif. Oleh karena itu, ia sangat menekankan metode tematik dalam penafsiran al-Qur'an.<sup>35</sup>
- 2 *Dirāsah mā hawla al-naṣ* dengan menyusun ayat berdasarkan urutan turunnya dalam rangka memahami setting dan konteks tempat serta waktu diturunkannya. Riwayat *sabab al-nuzūl* yang memiliki indikator kuat (*sabab al-nuzūl al-ṣarīḥ*) dielaborasi pada tahap ini dengan menggunakan kaidah *al-'ibrah bi 'umūm al-lafz lā bi khuṣūṣ al-sabab*.
- 3 Memahami *dilālah al-alfāz* dengan cara melacak makna dasar suatu kosakata berdasarkan linguistik Arab karena memang dengan bahasa Arab lah al-Qur'an diturunkan. Penelusuran ini diharapkan dapat memberikan informasi tentang makna dan penggunaan kata baik secara denotatif maupun konotatif. Hasil penelusuran makna-makna tersebut kemudia dilacak makna *qur'ānī* nya dengan menggunakan metode induktif (*al-istiqrā'ī*) sehingga dapat ditarik kesimpulan maknanya baik dalam konteks khusus di ayat yang sedang ditafsirkan (*siyāq al-khāṣ*) dan konteks umum di seluruh al-Qur'an (*siyāq al-'āmm*).
- 4 Memahami keindahan ungkapan al-Qur'an dengan cara menelaah naskah baik secara tekstual maupun kontekstual. Inventarisir pendapat para mufassir disertai seleksi berdasarkan kesesuaiannya dengan teks dapat dilakukan pada langkah ini dalam rangka menangkap keindahan-keindahan bahasa al-Qur'an dengan catatan harus menghindari *isrā'iliyyāt* dan fanatisme madzhab. Untuk memahami keindahan bahasa al-Qur'an, perangkat-perangkat linguistik baik berupa gramatika maupun sasta dapat dijadikan sebagai perangkat utama tetapi bukan dalam rangka melakukan justifikasi terhadap teks al-Qur'an karena pada dasarnya al-Qur'an lah yang menjadi sumber dan puncak gramatika serta sastra Arab, bukan sebaliknya.<sup>36</sup>

Poin ketiga dan keempat yang diresume oleh Bint al-Syāṭī' adalah manifestasi dari *dirāsah mā*

---

<sup>29</sup> Wardah, "BINT AL-SYATHI' DAN METODE PENAFSIRANNYA (Studi Atas Kitab Tafsir al-Bayani Li al-Qur'an al-Karim)," 224.

<sup>30</sup> Issa J. Boullata, "Modern Qur'an Exegesis: A Study of Bint al-Shati's Method," *The Muslim World*, n.d., 104.

<sup>31</sup> Syāṭī, *Al-Tafsīr al-Bayānī lī al-Qur'ān al-Karīm*, iv.

<sup>32</sup> Boullata, "Modern Qur'an Exegesis: A Study of Bint al-Shati's Method," 104.

<sup>33</sup> Syāṭī, *Al-Tafsīr al-Bayānī lī al-Qur'ān al-Karīm*.

<sup>34</sup> Syāṭī, 2:1.

<sup>35</sup> Khūlī, *Manāhij Al-Tajdīd Fī al-Nahw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab*, 305.

<sup>36</sup> Syāṭī, *Al-Tafsīr al-Bayānī lī al-Qur'ān al-Karīm*, 2:10–11.

*fi al-naṣ* yang diajukan oleh Al-Khūlī dalam *Manāhij Tajdīd*. Walaupun mengkritik Muhammad Abduh, Metodologi al-Khūlī yang diaplikasikan oleh Bint al-Syāṭi' dalam *al-Tafsīr al-Bayānī*-nya tetap tidak bisa dilepaskan dari kontribusi Abduh dari sisi ide pembaharuannya. Bahkan menurut Muṣṭafā al-Syāhḥāt, dosen Dirāsāt Islamiyyah di Mansūrah yang meneliti Bintu al-Syāṭi', metodologi al-Khūlī mengikuti 'Abduh dalam menyuarakan pembaharuan tafsir dan menjauhi taklid terhadap produk interpretasi ulama terdahulu.<sup>37</sup> Diferensiasi antara metode Abduh dan Al-Khūlī sangat tampak pada beberapa poin diantaranya, *Pertama*, penekanan terhadap kajian sastra secara sistematis. Kajian *mā haula al-Qur'ān* dan *mā fī al-Qur'ān* yang merupakan manifestasi dari kajian eksternal dan internal sastra tidak dibahas secara teknis metodologis oleh Abduh. *Kedua*, atensi terhadap interpretasi al-Qur'an berdasarkan tertib *nuzūl*. *Ketiga*, Metode tematik yang ditegaskan oleh al-Khūlī dalam rangka memperoleh pandangan holistik al-Qur'ān tentang suatu tema tertentu.

Salah satu contoh penafsiran Bint al-Syāṭi' misalnya saat ia menafsirkan surat al-Dluhā. Ia mengawali penafsirannya dengan menyebutkan status *makkiyyah* dan urutan turunnya yang kesebelas. Setelah itu Bint al-Syāṭi' menginventarisir sejumlah riwayat *sabab al-nuzūl* tanpa menyebutkan sanadnya, baru ia masuk pada penafsiran masing-masing kata di surat tersebut. Pada tahap ini, Bint al-Syāṭi' sedang mengaplikasikan *dirāsah hawla al-naṣ*. Selanjutnya, untuk menyingkap hikmah dan tema di balik surat ini, Bint al-Syāṭi' terlebih dahulu mengutip sejumlah pendapat ulama tentang makna kata *dluhā* dan *sajā* berikut hukmah penggunaannya sebagai *muqṣam bih*. Dalam rangka mengambil sikap terhadap tawaran keindahan-keindahan sastra dalam penggunaan *muqṣam bih*, Bint al-Syāṭi' mengumpulkan ayat-ayat al-Qur'an yang menjadikan *dluhā* sebagai *muqṣam bih* yaitu berada pada QS. Al-Mudatstsir, al-Takwīr, al-Fajr, al-Lail dan al-Syams. Walhasil, Bint al-Syāṭi' menyimpulkan bahwa penggunaan *wawu* sebagai perangkat sumpah (*harf al-qasm*) merujuk pada penggunaan sesuatu yang tampak secara inderawi sebagai *muqṣam bih*-nya. Pun demikian dalam ayat ini, fenomena waktu *dluhā* adalah sesuatu yang inderawi dan dapat dilihat langsung oleh manusia. Adapun penggunaan *dluhā* dan *lail* sebagai *muqṣam bih* menunjukkan kepada kondisi Nabi Muhammad SAW. Saat wahyu turun kepadanya dengan membawa kedamaian dan cahaya diibaratkan sebagai waktu *dluhā* sedangkan saat wahyu harus terputus dari Nabi (*fatrah*) maka saat itulah Nabi diberi waktu untuk ketenangan namun sarat akan kegelapan.<sup>38</sup> Sisi estetis bahasa al-Qur'an ini ditangkap oleh Bintu al-Syāṭi' dengan menerapkan poin pertama pada metodologinya.

Setelah mengumpulkan ayat-ayat tentang *dluhā*, Bint al-Syāṭi' berkesimpulan bahwa *dluhā* sering disejajarkan dengan waktu sore (*'asyiyyah*) dan ia berbeda dengan waktu-waktu lain layaknya *nahār* layaknya difahami beberapa mufassir. Pun demikian dengan kata *sajā* yang sering difahami oleh para mufassir dengan kata *aqbal* (menghadap) atau *adbar* (berpaling) juga tidak disetujui oleh Bintu al-Syāṭi'. Karena kata *sajā* tidak ditemukan di ayat manapun, ia lebih memilih untuk melacak makna *sajā* secara bahasa yang memang dekat dengan makna *sukūn* (tenang), sebagaimana disebutkan oleh al-Rāghib dalam *mufradāt al-Qur'ān*-nya.<sup>39</sup> Konsistensi penggunaan metode ini secara induktif mengantarkan kepada sebuah kesimpulan bahwa di dalam al-Qur'an tidak akan pernah ditemukan sinonimitas. Setiap kata yang dipasangkan (*murakkab*) dengan kata lain tidak akan pernah bisa digantikan dengan kata lain karena akan menyebabkan susunan tersebut kehilangan ruh estetika sastranya. Hal ini meneguhkan pendapat Issa J. Boullata bahwa salah satu temuan penting Bint al-Syāṭi' adalah menegasikan adanya sinonimitas dalam al-Qur'an.<sup>40</sup>

Metode yang diterapkan oleh Bint al-Syāṭi' ini sebenarnya identik dengan *dictum* yang

<sup>37</sup> Syāhḥāt, *Manhaj Bintū Syāṭi' fī al-Tafsīr*, 1035.

<sup>38</sup> Syāṭi', *Al-Tafsīr al-Bayānī fī al-Qur'ān al-Karīm*, 2:25–30.

<sup>39</sup> Syāṭi', *Al-Tafsīr al-Bayānī fī al-Qur'ān al-Karīm* 1:31.

<sup>40</sup> Boullata, "Modern Qur'an Exegesis: A Study of Bint al-Shati's Method," 109.

digaungkan oleh para ulama klasik yaitu *al-Qur'an yufassiru ba'dluhū ba'dlan*, sebagaimana yang ia *disclaimer* juga duga di pengantar jilid keduanya. Oleh karena itu, Stefen Wild mengkategorisasikan metode Bint al-Syāṭi' ke dalam golongan "neo-tradisionalisme", didukung lagi dengan kaidah yang dipakai Bint al-Syāṭi' berupa *al-'ibrah bi 'umūm al-lafzh lā bi khuṣūṣ al-sabab*.<sup>41</sup> Kesimpulan Stefen Wild tampaknya terlalu mentah karena ia tidak menggali lebih lanjut perbedaan antara Bint al-Syāṭi' dengan mufassir klasik dalam *mengejawentahkan tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān*. Bint al-Syāṭi' menerapkannya secara lebih sistematis dengan mempertahankan metodologi *tartīb nuzūlī*-nya. Terbukti saat menafsirkan makna *al-dluhā*, ia mengkritik al-Zamakhsharī yang menyatakan bahwa hikmah penggunaan *dluhā* sebagai *muqṣam bih* adalah karena Allah memilih waktu tersebut sebagai moment untk berdialog langsung dengan Musa dan waktu itu juga lah yang dipilih Allah sebagai waktu terkalahkannya para penyihir oleh mukjizat Musa (sebagaimana dalam QS. Tāhā [20]: 59). Bagi Bintu al-Syāṭi', penafsiran al-Zamakhsharī ini terlampau jauh lantaran menafsirkan surat al-Dluhā yang turun di awal periode kenabian dengan surat Tāhā yang baru turun dengan jeda 36 surat setelah al-Dluhā, apalagi dengan surat al-A'raf atau al-Nisā' yang merupakan surat *madaniyyah*.<sup>42</sup>

Demikian potret aplikasi penggunaan metode *adabī* dalam *al-Tafsīr al-Bayānī lī al-Qur'ān al-Karīm* karya Bintu al-Syāṭi'. Kendati keindahan bahasa dan sastra al-Qur'an yang menjadi kepakarannya menjadi corak utama dalam penafsirannya, pesan-pesan al-Qur'an baik dalam konteks teologis, formal dan sosial tetap ada di sela-sela penafsiran ayat terkait tetapi dominasi nuansa bahasa dan sastra secara sistematis memang menjadi kontribusi dan *novelty* dari pasangan suami istri, Āmīn al-Khūlī dan Bint al-Syāṭi' dalam perkembangan tafsir al-Qur'an.

#### **Aplikasi *Manhaj al-Adabī* dalam *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* karya Ibnu 'Asyūr**

*Manhaj al-Adabī* dalam tafsir menekankan pada aspek bahasa, gaya bahasa (*balāghah*), struktur, dan konteks sastra dalam memahami makna al-Qur'an. *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* menitikberatkan aspek *I'jaz* dan *balaghah*-nya.<sup>43</sup> Ibnu 'Asyūr menempatkan aspek *balaghah* dalam empat hal:

Aspek pertama: Al-Qur'an mampu mencapai puncak keindahan dan kejelasan bahasa Arab yang fasih, dengan menggunakan berbagai cara atau gaya bahasa dalam sistemnya. Cara-cara ini digunakan secara tepat sesuai makna yang diinginkan, dan merupakan tujuan utama para ahli *balaghah* (ilmu keindahan bahasa). Aspek kedua: Al-Qur'an memperkenalkan cara-cara pengungkapan dalam berbicara yang belum pernah digunakan oleh orang Arab sebelumnya. Meskipun baru, cara ini tetap sesuai dengan aturan bahasa Arab. Aspek ketiga: Al-Qur'an menyimpan makna-makna yang dalam, penuh hikmah, dan mengandung petunjuk tentang kebenaran logis dan ilmiah yang belum bisa dipahami oleh akal manusia saat itu, bahkan di masa-masa setelahnya. Aspek keempat: Al-Qur'an berisi kabar tentang hal-hal gaib (yang tidak bisa dilihat atau diketahui manusia secara langsung), yang menunjukkan bahwa isinya berasal dari Yang Maha Mengetahui hal-hal gaib.

Ibnu 'Asyūr menjelaskan bahwa: Keajaiban Al-Qur'an dari aspek pertama dan kedua ditujukan khusus untuk orang Arab. Keajaiban dari aspek ketiga berlaku untuk seluruh umat manusia, sepanjang masa. Keajaiban dari aspek keempat berlaku bagi orang-orang pada zaman wahyu maupun sesudahnya, sebagai bukti rinci dan kuat. Ibnu 'Asyūr juga mencatat bahwa salah satu cara keajaiban Al-Qur'an adalah variasi dalam gaya penyampaian, seperti: Bepindah dari satu bentuk bahasa ke bentuk lainnya, Menolak argumen, memberi teori atau pandangan,

---

<sup>41</sup> Wardah, "BINT AL-SYATHI'DAN METODE PENAFSIRANNYA (Studi Atas Kitab Tafsir al-Bayani Li al-Qur'an al-Karim)," 226.

<sup>42</sup> Syāṭi', *Al-Tafsīr al-Bayānī lī al-Qur'ān al-Karīm*, 1:31.

<sup>43</sup> Annur Wahid, "Tahir Ibnu Asyur dan Manhajnya dalam Penafsiran al-Qur'an", *Jurnal An-Nur*, Vol 13, No 2 (Desember 2024), 113.

menambahkan makna atau menjelaskan lebih lanjut, menggunakan sinonim saat ada pengulangan agar tidak terasa membosankan, dan menggunakan gaya bahasa iltifāt (perubahan arah pembicaraan, seperti dari orang ketiga ke orang pertama, dan sebaliknya).<sup>44</sup> Kemudian meninggalkan pengulangan kata dan *sīghat*, kecuali posisi-posisi yang mengharuskan pengulangan, seperti berlebihan dan sejenisnya, dan yang berubah di dalamnya dari pengulangan *sīghat*, seperti pada surah al-Tahrim:4 pada kata *qulūb*.

Kata *qulūb* menggunakan *sīghat* jamak meskipun yang dituju adalah dua orang wanita, dia tidak mengucapkan kata *qulbākumā*, agar tidak terlalu banyak memakai bentuk kata ganda (*Musanna*).<sup>45</sup> Ini menunjukkan keindahan dan keluasan gaya bahasa Al-Qur'an, yang memperkenalkan gaya sastra baru yang halus dan bisa diterima oleh berbagai macam cara berpikir.

### Interpretasi Kata *al-Insān* dalam Perspektif Bint al-Syāṭi' dan Ibnu 'Asyūr: Komparasi Metodologi dan Produk Penafsiran

Untuk memahami bagaimana *manhaj al-adabī* dalam sebuah penafsiran, penulis akan memotret bagaimana kedua tokoh tafsir *adabī* di atas yaitu Bint al-Syāṭi' dan Ibnu 'Asyūr dalam menafsirkan kata *al-insān* dalam kitab tafsir keduanya. Selain menulis *al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm* pada tahun 1968, Bint al-Syāṭi' juga menulis sebuah karya tafsir tematik berjudul *Maqāl fī al-Insān: Dirāsah Qur'āniyyah* yang diterbitkan setahun setelah *al-Tafsīr al-Bayānī* jilid dua diselesaikan yaitu pada tahun 1969.<sup>46</sup> Sebagaimana disebutkan oleh Bint al-Syāṭi' dalam pengantarnya, bahwa karya *Maqāl fī al-Insān: Dirāsah Qur'āniyyah* ini ditulis dalam rangka mengenang Amīn al-Khūlī, yang dapat memerankan dirinya sebagai sosok suami, guru sekaligus teman bagi Bintu al-Syāṭi'. Oleh karena itu, kepergian al-Khūlī sangat terasa bagi Bintu al-Syāṭi'.<sup>47</sup>

Untuk menemukan pemahaman yang tepat tentang *al-Insān*, Bint al-Syāṭi' terlebih dahulu menyandingkannya dengan tiga kata lain yang juga sangat identik yaitu *basyar* dan *al-ins*. Sebagaimana kesimpulan yang ia pegang dalam sastra, ia menunjukkan ketidaksepakatannya kepada para ahli bahasa dan mufassir yang mengatakan bahwa ketiga kata itu menunjukkan sinonimitas.<sup>48</sup> Oleh karena itu, Bint al-Syāṭi' mengupas masing-masing kata itu berdasarkan konteks penggunaannya dalam al-Qur'an. Dalam hal ini, ia juga sedang membuktikan bahwa nomenklatur *Dirāsah Qur'āniyyah* dalam judul bukunya itu bukanlah sekedar pajangan belaka. Walaupun secara teknis Bint al-Syāṭi' tetap menggunakan metode induktif (*istiqrā'*) sebagaimana yang ia terapkan di *al-Tafsīr al-Bayānī*, di bab awal kitab ini Bint al-Syāṭi' terlebih dahulu menyampaikan kesimpulannya. Ia menyatakan bahwa menurut penelitian yang ia lakukan, kata *basyar* yang terulang selama 35 kali dalam al-Qur'an selalu konsisten menunjukkan manusia dalam arti fisik. 25 diantaranya merupakan penegasan tentang status "kemanusiaan"/*basyariyah*-nya seorang Rasul. Bint al-Syāṭi' kemudian menyebutkan beberapa ayat yang representatif mewakili 35 ayat itu diantaranya QS. Al-Anbiyā' [21]: 2-8, QS. Ibrāhīm [14]: 9-11, QS. Al-Kahfi [18]: 110 dan QS. Al-Isrā' [17]: 90-93. Berbeda dengan lafal *basyar*, lafal *al-nās* yang terulang sekitar 240 kali dalam al-Qur'an menunjukkan fungsi sebagai *isim jins* (menunjukkan semua jenis manusia).<sup>49</sup> Hanya saja, dalam membahas kata ini Bint al-Syāṭi' hanya menyebutkan satu ayat dan tidak melakukan munasabah terhadap ayat-ayat lain. Adapun lafal *ins* dalam al-Qur'an selalu dipakai sejajar dengankata *al-jinn* di seluruh

<sup>44</sup> Muhammad Al-Ghazālī, *Mabāhiṣ Al-Tasybīh*, 50

<sup>45</sup> Muhammad Al-Ghazālī, *Mabāhiṣ Al-Tasybīh*, 51

<sup>46</sup> Wardah, "BINT AL-SYATHI'DAN METODE PENAFSIRANNYA (Studi Atas Kitab Tafsir al-Bayani Li al-Qur'an al-Karim)," 224.

<sup>47</sup> Ahmad Zaeni, Dewi Purwanti, and M. Toha Maulana, "Konsep Manusia Dalam Penafsiran Bintu Syati Studi Atas Kitab Maqal Fi Al-Insan Dirasah Qur'aniyah," AL-MUFASSIR 2, no. 2 (2020): 4.

<sup>48</sup> Bintu al-Syāṭi', *Maqāl fī Al-Insān: Dirāsah Qur'āniyyah* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1969), 9.

<sup>49</sup> Syāṭi', 13.

al-Qur'an yang terulang sebanyak 18 kali. Penandingan kedua kata ini setidaknya menunjukkan dua makna *al-ins* yaitu manusia sebagai eksistensi yang tampak berbeda dengan jin yang tersembunyi keberadaannya, dan manusia sebagai sosok yang jinak berbeda dengan jin yang terkesan seram.<sup>50</sup>

Berbeda dengan ketiga kata di atas, *al-Insān* yang secara morfologis memiliki akar kata yang sama dengan *al-ins* tetapi secara makna, keduanya memiliki penekanan yang berbeda. *al-Insān* menurut Bint al-Syāṭi' merujuk kepada makna manusia sebagai makhluk yang mengemban amanah *khilāfah* di muka bumi, mendapatkan beban berupa amanah-amanah kemanusiaan lantaran mendapatkan keistimewaan berupa kesempurnaan ilmu, *bayān*, akal dan *tamyīz*. Manusia sebagai *al-insān* adalah makhluk yang Allah uji dengan berbagai cobaan. Ketika mereka mampu mengolah rasa akan mendapatkan derajat yang mulia namun ketika mereka lupa akan kelemahannya serta tertipu dengan perjalanan dunia maka mereka akan dikembalikan kepada Allah yang maha mengetahui segala yang ghaib, dalam keadaan hina layaknya asal penciptaannya yaitu tanah liat.<sup>51</sup>

Kesimpulan itu diperoleh Bint al-Syāṭi' setelah mengkaji secara induktif terhadap 65 ayat yang menyebutkan kata *insān* dalam al-Qur'an. Sesuai dengan konsep tafsir dengan urutan turunya al-Qur'an yang digagas oleh al-Khūlī dan dikembangkan oleh Bintu al-Syāṭi', penafsiran dimulai dari surat yang paling awal diturunkan mengenai *al-insān* yaitu QS. Al-'Alaq. Setelah melakukan *highlight* tentang tiga tema pokok *al-insān* dalam QS. Al-'Alaq yaitu penciptaan manusia dari segumpal daging, keistimewaan manusia dengan ilmu dan peringatan kepada manusia akan kecenderungan untuk melewati batas, Bint al-Syāṭi' mengembangkannya dengan menginventarisir ayat yang sesuai dengan masing-masing poin tersebut.<sup>52</sup> Dalam menjelaskan masing-masing ayat yang ia cantumkan, Bint al-Syāṭi' membingkai *siyāq al-'āmm* makna *al-insān* sebagai manusia yang mendapatkan amanah dari Allah dalam konteks masing-masing ayat yang ditafsirkan sehingga menimbulkan *siyāq al-khāṣṣ* dari setiap ayatnya.

Berbeda dengan Bintu al-Syāṭi', penafsiran Ibnu 'Āsyūr tentang konsep *al-Insān* (manusia) menghasilkan pemahaman yang berbeda. Penulis akan memulainya dari beberapa penafsiran Ibnu 'Āsyūr terhadap kata "Insān" dalam beberapa surah, khususnya surah At-Tīn dari sisi fitrah kemanusiaan. Definisi umum (تعريف الجنس) yang terdapat dalam banyak penafsirannya, menunjukkan keseluruhan jenis manusia. Pemahaman ini dapat dijumpai pada penafsiran Ibnu 'Āsyūr terhadap surah Yunus: 12.<sup>53</sup> dan pada ayat-ayat lainnya. Makna mufrad dan jamak sekaligus: "Insan" bisa bermakna individu manusia atau sebagai representasi kelompok manusia (jamak), tergantung konteks ayat.

Selanjutnya penafsirannya terhadap kata "Insan" pada Surah At-Tīn yang merupakan salah satu surah pendek dalam Al-Qur'an, namun sarat dengan makna mendalam tentang penciptaan manusia dan hakikat kemanusiaan. Dalam ayat keempat, Allah berfirman: *laqad khalaqnā al-insān fī ahsani taqwīm* "Sungguh, Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang paling sempurna." Ayat ini menjadi titik sentral dalam memahami bagaimana Al-Qur'an memandang "manusia" (*insān*), bukan hanya sebagai makhluk biologis, tetapi juga sebagai makhluk spiritual dan rasional.

Siapakah manusia? Dalam konteks ayat ini, *insān* merujuk pada makhluk yang dimuliakan karena penciptaannya yang istimewa. Tafsir klasik dan modern menunjukkan bahwa penciptaan manusia bukan hanya pada aspek fisik, tetapi lebih utama lagi pada aspek akal,

---

<sup>50</sup> Miftahul Jannah, "MANUSIA DALAM AL-QUR'AN (STUDI ATAS KITAB MAQĀL FĪ AL-INSĀN: DIRĀSAH QUR'ANIYYAH KARYA 'Ā'ISYAH 'ABD AL-RAHMAN BINT AL-SYATHI')," Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin 16, no. 2 (2018): 92.

<sup>51</sup> Syāṭi', *Maqāl fī Al-Insān: Dirāsah Qur'āniyyah*, 15.

<sup>52</sup> Syāṭi', 15-19.

<sup>53</sup> Muhammad Thāhir Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, 109.

moral, dan fitrah. Makna “Aḥsani Taqwīm”, banyak mufasir terdahulu memahami “ahsani taqwīm” sebagai penciptaan manusia dalam bentuk jasmani yang paling indah dan sempurna -postur tegak, wajah yang simetris, kemampuan bicara, dan sebagainya, penjelasan ini sesuai dengan penyampaian Ibnu Katsir yang menjelaskan bahwa Allah telah menciptakan manusia dalam rupa yang paling baik, dengan bentuk tubuh yang tegak, anggota badan yang seimbang, serta penampilan yang indah.<sup>54</sup> Pendapat ini dinisbatkan kepada tokoh-tokoh seperti Ibnu ‘Abbās, Mujāhid, Qatādah, al-Kalbī, Ibrāhīm, dan Abū al-‘Āliyah.<sup>55</sup>

Namun, pendekatan ini dianggap kurang mencakup kedalaman pesan surah. Sebab, bila hanya bentuk fisik yang dimaksud, maka tidak relevan mengapa manusia bisa dikembalikan “ke tempat yang serendah-rendahnya” (*asfala sāfilīn*), padahal banyak manusia tetap berpostur sempurna hingga akhir hayatnya. Pendapat yang lebih mendalam datang dari para mufasir seperti Abū Bakr ibn Ṭāhir dan al-Aṣamm, yang menyatakan bahwa “ahsani taqwīm” adalah kesempurnaan akal dan daya nalar manusia -kemampuan untuk memahami, memilih, membedakan, dan menjadikan akalnya sebagai penuntun hidup. Di sinilah letak kemuliaan manusia.<sup>56</sup> Penjelasan yang sama terkait maksud al-Insān dengan kaitannya terhadap ayat “ahsani taqwīm” dikatakan bahwa manusia adalah nama jenis untuk makhluk hidup yang berpikir, mampu berbicara secara terperinci, melakukan penalaran dan deduksi akal. Nama ini mencakup laki-laki dan perempuan dari keturunan Adam, dan juga digunakan untuk tunggal maupun jamak.”<sup>57</sup>

Selanjutnya, fitrah manusia dari sisi lahir dalam keadaan lurus, Ayat ini juga menunjukkan bahwa manusia diciptakan di atas fitrah, yaitu potensi dasar yang lurus, cenderung kepada kebaikan, dan mampu membedakan benar dan salah. Fitrah ini membekali manusia untuk menerima kebenaran, mencintai keadilan, dan menolak kezaliman -selama ia tidak dirusak oleh hawa nafsu atau pengaruh buruk dari luar. Nabi Muhammad bersabda: “Setiap anak dilahirkan di atas fitrah, maka kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi.” (HR. Bukhari dan Muslim)

Jadi, selama manusia bisa mempertahankan akal sehatnya, dan tidak tunduk kepada hawa nafsu, maka ia akan tetap berjalan dalam kebaikan dan keadilan -sesuai dengan fitrahnya.<sup>58</sup>

Berdasarkan penafsiran tentang *al-insān* dari kedua mufasir tersebut dapat ditemukan beberapa persamaan dan perbedaan antara keduanya baik dalam segi metode maupun produk penafsirannya. Berikut beberapa perbedaan dan persamaan yang ditemukan dari kedua tokoh tersebut:

1. Secara metodologis, Bint al-Syāṭi’ menggunakan metode *mauḍu’ī* yaitu mengumpulkan surah dan ayat yang berkaitan dengan tema yang sedang dikaji dan dijelaskan secara komprehensif. Ibnu ‘Āsyūr menggunakan metode *tahlīlī* yaitu menjelaskan surah secara komprehensif tanpa mentemakan sebuah ayat.
2. Bint al-Syāṭi’ memperhatikan *tartīb nuzūlī* dalam proses interpretasi karena menurutnya tafsir *tahlīlī* yang disusun berdasarkan *tartīb muṣḥafī* hanya akan menghasilkan penafsiran yang parsial dan tidak komprehensif. Sedangkan Ibnu ‘Āsyūr masih mempertahankan *tartīb muṣḥafī*.
3. Bint al-Syāṭi’ dan Ibn ‘Āsyūr sama-sama menempatkan aspek linguistik terutama *balāghah* sebagai aspek yang paling dominan dalam penafsirannya, hanya saja Ibn ‘Āsyūr juga

---

<sup>54</sup> Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Adzīm*, Juz 4, (Beirut: Dar al-Fikr, 2018), 587.

<sup>55</sup> Muhammad Thāhir Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 30 (Tunisia: Dar al-Tunisiyyah, 1984), 426.

<sup>56</sup> Muhammad Thāhir Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, 426.

<sup>57</sup> Khālid ‘Abd al-Rahmān Muusā Salamah, “Āyāt al-Insān fī al-Qur’ān”, *Risalah Majister*, Quds 2018, 10.

<sup>58</sup> Muhammad Thāhir Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, 426.

- sangat memberikan atensi terhadap aspek bahasa lain seperti gramatika dan morfologi.
4. Secara keseluruhan, Bint al-Syāṭi' fokus pada nuansa semantik dari berbagai kata yang merujuk pada manusia, membedakan "al-insān" secara khusus sebagai pengemban amanah. Sementara itu, Ibnu 'Āsyūr lebih menyoroti hakikat kemanusiaan yang sempurna melalui akal dan fitrah lurusanya, terutama dalam konteks penciptaan "fi aḥsani taqwīm". Kedua penafsiran ini memberikan wawasan mendalam tentang kompleksitas dan keistimewaan manusia dalam pandangan Al-Qur'an, baik dari segi fungsi dan amanah (Bint al-Syāṭi') maupun dari segi potensi dan fitrah (Ibnu 'Āsyūr).
  5. Dalam menafsirkan kata *Al-Insān*, Bint al-Syāṭi' konsisten menerapkan metode *mawdlūṭ* dan *tartīb nuzūli* serta mempertahankan tesis anti sinonimitasnya, Bintu al-Syāṭi' berkesimpulan bahwa *al-Insān* dalam *siyāq al-ām* al-Qur'an dapat difahami sebagai manusia dalam konteks makhluk Allah yang mendapatkan Amanah dari Tuhan untuk mengemban *khilāfah* di Dunia dengan berbagai fasilitas keistimewaan berupa ilmu, akal dan petunjukNya (wahyu). Sebagai konsekuensi dari itu semua, manusia akan mendapatkan ganjaran sesuai dengan keputusan (*irādah*) dan perbuatannya. Berbeda dengan Bint al-Syāṭi', Ibnu 'Āsyūr mendefinisikan kata *Al-Insān* dengan arti lebih luas dari jenis, yaitu memperhatikan esensi secara total, serta memasukkan sebagian individunya atau semua individu ke esensi total tersebut. Pendefinisian ini dapat diperoleh ketika Ibnu 'Āsyūr menjelaskan *Al-Insān* ini melalui *munāsabah* antar ayat dan juga menghubungkan dengan term *Al-Insān* dengan ayat lain dan hadits, sedangkan Bint al-Syāṭi' cenderung membiarkan al-Qur'an berbicara mengenai dirinya sendiri dengan menginventarisir semua kata *al-insān* dalam al-Qur'an kemudian menarik kesimpulan secara induktif.

### Kesimpulan

Penelitian ini menegaskan bahwa pendekatan tafsir al-adabī pada era modern, meskipun berakar pada semangat awal penghayatan estetika al-Qur'an, telah berkembang menjadi corak tafsir yang kompleks dan metodologis, terutama melalui karya Bint al-Syāṭi' dan Ibnu 'Āsyūr. Keduanya sama-sama mengedepankan aspek balāghah dalam tafsir, namun memiliki perbedaan mendasar baik dalam pendekatan metodologis maupun produk interpretatif. Bint al-Syāṭi' secara konsisten menerapkan metode tematik berbasis *tartīb nuzūl* dengan penekanan pada pembacaan intratekstual yang ketat, serta mempertahankan tesis anti-sinonimitas leksikal al-Qur'an. Sebaliknya, Ibnu 'Āsyūr menggunakan metode *tahlīlī* yang mengutamakan *munāsabah* ayat dalam *tartīb mushafī* dan memperluas penafsiran melalui pendekatan intertekstual dengan hadits dan rasionalitas teologis. Dalam konteks interpretasi kata *al-insān*, penelitian ini menemukan bahwa Bint al-Syāṭi' menekankan makna *al-insān* sebagai makhluk beramanah dan berakal yang diangkat sebagai khalifah, sedangkan Ibnu 'Āsyūr menafsirkannya sebagai jenis manusia yang secara fitrah condong pada kebaikan, dengan keunggulan utamanya adalah akal dan persepsi moral. Perbedaan ini menunjukkan bahwa meskipun menggunakan corak tafsir yang sama (al-adabī), hasil penafsirannya dapat sangat beragam tergantung pada relasi teks yang dipilih (intra/intertekstual) dan paradigma linguistik yang digunakan. Nilai kebaruan penelitian ini terletak pada eksplorasi komparatif atas dua pemikir tafsir *adabī* dari sisi metodologi dan produk penafsiran secara spesifik pada term *al-insān*, sebuah pendekatan yang belum banyak disentuh secara mendalam dalam kajian tafsir tematik-kritis kontemporer. Penelitian ini juga menutup celah kajian (research gap) terkait perbedaan epistemologis dalam aplikasi manhaj *adabī* antara mufassir perempuan dan laki-laki serta dampaknya terhadap konstruksi makna dalam teks-teks kunci al-Qur'an.

### Daftar Pustaka

*Al-Mawsū'ah al-'Arabiyyah al-Ālamiyyah*. Vol. 8. Riyadh: Yayasan A'māl al-Mawsū'ah Kerajaan Saudi Arabia, 1999.

Amin, Muhammad. "A Study of Bintu Syāṭi's Exegesis." Master's Thesis, McGill University,

1992.

- Amir, Ahmad Nabil. "Pemikiran Tafsir Shaykh Muhammad Abduh." *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 20, no. 1 (2021): 30–40.
- Asriyah, Asriyah. "Perkembangan Sejarah Sastra Arab." *Rihlah: Jurnal Sejarah dan Kebudayaan* 4, no. 2 (December 16, 2016): 91–98. <https://doi.org/10.24252/rihlah.v4i2.2834>.
- Basuki, Muji. "Muhammad Syahrur's View about the Illiterate of Prophet Muhammad Based on Quran: Critic Study of Thematic Tafsir about the Interpretation of 'Ummi' Verses in Quran." PhD Thesis, IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2010.
- . "Ummi Dalam Al-Qur'an Kajian Tematik Tafsir Al Misbah Karya M. Quraish Shihab." PhD Thesis, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2013.
- Boullata, Issa J. "Modern Qur'an Exegesis: A Study of Bint al-Shati's Method." *The Muslim World*, n.d.
- Dimasyqi, Ibn Katsir al-. *Tafsir Al-Qur'an al-Azhim*. Beirut: Dār al-Fikr, 2011.
- Dimyathi, Muhammad Afifuddin. *Ilm Al-Tafsir; Uşūluhū Wa Manāhijuhū*. Sidoarjo: Lisan al-Arab, 2016.
- Dzahabī, Muhammad Husain al-. *Al-Tafsir Wa al-Mufassirūn*. Kairo: Maktabah al-Wahbah, 2000.
- Ghafir, Abd. "Sekilas Mengenal At-Tafsir Al-Adabi Al-Ijtima'i." *Al-Ahkam Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum* 1, no. 1 (2016).
- Has, Qois Azizah Bin, and Muhammad Zaky Sya'bani. "Integrasi Sastra Arab Dan Islam Serta Pengaruhnya Terhadap Sastrawan Muslim Modern." *Al-Fathin: Jurnal Bahasa Dan Sastra Arab* 3, no. 02 (March 3, 2021): 140–56. <https://doi.org/10.32332/al-fathin.v3i02.3099>.
- Hs, Muhammad Alwi, and Nur Hamid. "Diskursus Kelisanan Al-Qur'an: Membuka Ruang Baru." *Journal of Islamic Studies and Humanities* 4, no. 2 (December 3, 2020): 262–82. <https://doi.org/10.21580/jish.42.5232>.
- Idris, Mhd. "The Contribution of Al-Sya'rawi to the Development of Tafsir: Study on the Book of Tafsir al-Sya'rawi." *Jurnal Fuaduna: Jurnal Kajian Keagamaan Dan Kemasyarakatan* 4, no. 2 (December 31, 2020): 138–46. <https://doi.org/10.30983/fuaduna.v4i2.3599>.
- Insani, Agusti Alfi Nurul. "Dakwah Politik Nabi Muhammad Saw Melalui Surat Kepada Raja Heraklius, Kisra Abrawaiz, Muqauqis, Dan Najasyi." *Islamic Communication Journal* 4, no. 1 (July 7, 2019): 60–79.
- Jafar, Iftitah. "Modern Qurānic Exegesis: A Comparative Study of the Methods of Muḥammad Abduh and Muḥammad Rashīd Riḍā," 1998.
- Jannah, Miftahul. "Manusia Dalam Al-Qur'an (Studi Atas Kitab Maqāl Fī Al-Insān: Dirāsah Qur'aniyyah Karya 'Ā'isyah 'Abd Al-Rahman Bint Al-Syathl')." *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 16, no. 2 (2018): 81–94.
- Khūlī, Āmīn al-. *Manāhij Al-Tajdīd Fī al-Nahw Wa al-Balāghah Wa al-Tafsir Wa al-Adab*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1961.

- “Mengenal Corak Tafsir Al-Qur’an | *El-Furqania*: Jurnal Ushuluddin Dan Ilmu-Ilmu Keislaman,”  
December 8, 2015.  
<http://ejournal.kopertais4.or.id/madura/index.php/elfurqania/article/view/877>.
- Muhammad, Muhammad. “Al-Ummi Dalam Al-Qur’an: Studi Tafsir Tematik Terhadap Literasi Nabi Muhammad.” *Jurnal Tribakti* 31, no. 1 (2020): 55–65.
- Mutamam, Hadi. “Kontribusi Dan Kritik Tafsir Kontemporer.” *Jurnal Ushuluddin: Media Dialog Pemikiran Islam* 17, no. 1 (n.d.): 152–66.
- Nurhidayat, Nurhidayat. “Penggunaan Gaya Bahasa Simile Dalam Al-Qur’an.” *Manhaj: Jurnal Penelitian Dan Pengabdian Masyarakat* 5, no. 2 (2016).  
<https://doi.org/10.1161/mhj.v4i2.153>.
- Ramadani, Wali. “Amin Al-Khuli Dan Metode Tafsir Sastrawi Atas Al-Qur’an.” *Jurnal At-Tibyan* 2, no. 1 (2017). <https://journal.iainlangsa.ac.id/index.php/tibyan/article/view/222/483>.
- Rūmī, Fahd al-. *Buhūts Fī Uṣūl Al-Tafsīr Wa Manāhijuhū*. Riyadh: Maktabah al-Tawbah, 1996.
- Rusli, Abdul Rasydan Bin Mohamad, and Muhammad Ammar Yaser Bin Ahmad Nazri. “Prophetic Approaches Towards Interfaith Issues And Its Relation To The Situation In Malaysia,” 2020.
- Setiawan, Nur Kholis. *Al-Qur’an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006.
- Shihab, Qiraish. *Studi Kritis Tafsir Al-Manar Karya Muhammad Abduh Dan Muhammad Rasyid Ridha*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1995.
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn al-. *Al-Itqān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Vol. 4. Mesir: al-Hai’ah al-Mishriyyah al-’Ammah li al-Kitāb, 1974.
- Syafril, Syafril, and Amaruddin Amaruddin. “TAFSIR ADABI IJTIMA’I Telaah Atas Pemikiran Tafsir Muhammad Abduh.” *SYAHADAH: Jurnal Ilmu al-Qur’an Dan Keislaman* 7, no. 1 (2019): 1–12.
- Syahnāt, Syīrīn al-Sayyid Muṣṭafā al-. *Manhaj Bintū Syāṭi’ Fī al-Tafsīr*. Manshurah: Kulliyah al-Dirāsāt al-Islamiyyah wa al-’Arabiyyah, n.d.
- Syāṭi, Aisyah Abd al-Rahmān bint. *Al-Tafsīr al-Bayānī Lī al-Qur’ān al-Karīm*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Ma’ārif, 1968.
- Syāṭi, Bintu al-. *’Ala al-Jisr*. Kairo: al-Hai’ah al-Mishriyyah al-’Ammah li al-Kitāb, 1996.
- Syāṭi, Bintu al-. *Maqāl Fī Al-Insān: Dirāsah Qur’āniyyah*. Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1969.
- Syobromalisi, Faizah Ali. “Tela’ah Tafsir al-Tahrīr Wa al-Tanwīr Karya Ibnu ‘asyūṭr,” n.d.
- Ṭabarī, Muhammad bin Jarār al-. *Jāmi’ al-Bayān Fī Ta’wīl Āy al-Qur’an*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 2000.
- Ubayd, Ali bin Sulaymān al-’. *Jam’ AlQur’ān al-Karīm Hifzhan Wa Kitābatan*. Madinah: Majma’ al-Malik Fahd, n.d.
- Ulummudin, Ulummudin. “Perkembangan Gagasan I’jaz Al-Qur’an Menurut Isa J. Boullata.” *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran Dan Tafsir* 3, no. 1 (June 16, 2020): 48–59.
- Wahyuddin, Wahyuddin. “Corak Dan Metode Interpretasi Aisyah Abdurrahman Bint Al-Syāṭi Thiāc™.” *Al-Ulum* 11, no. 1 (2011): 79–98.

Annur Wahid, "Tahir Ibnu Asyur dan Manhajnya dalam Penafsiran al-Qur'an", *Jurnal An-Nur*, Vol 13, No 2 (Desember 2024), 113.

Wardah, Muhammad. "BINT AL-SYATHI'DAN METODE PENAFSIRANNYA (Studi Atas Kitab Tafsir al-Bayani Li al-Qur'an al-Karim)." *Foramadiahi* 10, no. 2 (2019): 220–35.

Zaeni, Ahmad, Dewi Purwanti, and M. Toha Maulana. "Konsep Manusia Dalam Penafsiran Bintu Syati Studi Atas Kitab Maqal Fi Al-Insan Dirasah Qur'aniyah." *AL-MUFASSIR* 2, no. 2 (2020): 1–14.

Zarqānī, Muhammad Abd al-Azīm al-. *Manāhil Al-'Irfān Fī `Ulūm al-Qur'Ān*. Beirut: Maṭba'ah Isa al-Babi al-Halabi, 2000.