

**BAB III**

**Pengenalan Tafsir *AL-FURQĀN* DAN Tafsir *AL-IBRĪZ***

**SERTA PERBANDINGAN METODOLOGI DI ANTARA KEDUANYA**

**3.0 Pengenalan**

Mengenalinya tafsir-tafsir karya ulama Nusantara secara umum adalah merupakan hal yang amat penting bagi memastikan peranan tokoh-tokoh ulama tafsir tidak dilupakan oleh generasi masa kini. Keadaan cukup membimbangkan apabila beberapa karya tafsir Nusantara tidak banyak diminati untuk dikaji. Mereka lebih berminat mengkaji tafsir yang ditulis oleh tokoh-tokoh Arab sama ada dalam bahasa asalnya mahupun dalam bentuk terjemahan dengan alasan yang berbeza-beza. Justeru kita patut berbangga dengan kebolehan tokoh-tokoh Nusantara yang telah banyak memberikan sumbangan ilmiah bukan sahaja di peringkat dalam negara malah di peringkat antarabangsa. Hal ini terbukti apabila kebanyakan sarjana barat bergiat aktif mengkaji karya-karya mereka.<sup>1</sup>

Salah satu ulama yang bergiat aktif dalam bidang tafsir adalah A. Hassan, beliau tampil sebagai salah satu ahli tafsir Nusantara dengan karya peninggalannya tafsir *al-Furqān*. Manakala KH. Bisri Mustofa dengan tafsirnya *al-Ibrīz* merupakan salah seorang generasi *Mufasssir* yang hidup setelah A. Hassan.

Dalam bab ini, penulis akan memperkenalkan kedua-dua tafsir tersebut sepertimana berikut:

---

<sup>1</sup> Kajian tentang al-Quran dan tafsir di Indonesia telah dilakukan oleh beberapa sarjana barat seperti, Christian Snouck Hurgronje yang berpandangan bahawa *Tarjumān al-Mustafīd* karya Abd. al-Rauf al-Sinkilī adalah merupakan terjemahan daripada *Tafsīr al-Baiḍāwī*, manakala Peter Riddel memandang bahawa karya tafsir pertama tersebut adalah merupakan terjemahan *Tafsīr al-Jalālyn*. Lihat Islah Gusmian (2003), *Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Bandung: Penerbit TERAJU, h. 54

### 3.1 *AL-FURQĀN FĪ TAFSĪR AL-QUR'ĀN*

*Tafsir al-Furqān* termasuk tafsir ringkas yang terdiri daripada satu juzuk dengan ketebalan 1240 muka surat. Tafsir ini merupakan tafsir Nusantara pertama yang ditulis dengan huruf rumi berbahasa Indonesia secara sistematik dan lengkap 30 juzuk al-Qur'an.<sup>2</sup>

#### 3.1.1 Penulisan Tafsir *al-Furqān*

Sepertimana yang terdapat dalam pendahuluan tafsir *al-Furqān* bahawa penerbitan penulisan tafsir ini melalui tiga peringkat, peringkat pertama tafsir ini diterbitkan pada bulan Muharram 1347 H. / Julai 1928 M. Peringkat kedua pula ialah pada tahun 1941 M. yang mana pentafsirannya setakat surah Maryam. Manakala peringkat ketiga merupakan kemuncak penerbitan tafsir *al-Furqān* secara lengkap 30 juzuk iaitu pada tahun 1953.

Berikutan dari peringkat penulisan di atas dapatlah disimpulkan bahawa penulisan tafsir *al-Furqān* ditulis dalam masa kurang lebih daripada 12 tahun.<sup>3</sup>

#### 3.1.2 Kedudukan Tafsir *al-Furqān*

*Tafsir al-Furqān* adalah merupakan salah satu tafsir pertama Nusantara yang ditulis dalam Bahasa Melayu 30 juzuk secara sempurna yang memiliki corak dan metode yang tersendiri. Ia juga merupakan tafsir generasi kedua. Nasruddin Baidan membahagikan

---

<sup>2</sup> Tafsir *al-Furqān* pada peringkat awal dicetak oleh Percetakan al-Nabhan dengan menggunakan ejaan bahasa Indonesia lama. Pada cetakan-cetakan berikutnya menggunakan ejaan bahasa Indonesia baru dengan mengekalkan bahasa dan susunannya untuk menjaga keasliannya. Sejak tahun 1986 *al-Furqān* dicetak oleh penerbit al-Ikhwan Surabaya. Pada tahun-tahun berikutnya oleh kerana banyak permintaan, maka percetakan Tinta Mas Jakarta turut terlibat dalam menerbitkan tafsir *al-Furqān*. (Temu bual dengan KH. Khairul Huda, beliau adalah salah seorang pelajar senior Persis yang pernah berguru dengan Ustaz Abd. Qadir Hassan iaitu tokoh masyarakat di Babat Lamongan kini. Temu bual dilakukan pada 24 May 2008 di rumahnya).

<sup>3</sup> Seperti yang tertulis pada bab pendahuluan tafsir *al-Furqān*, bahawa penulisan tafsir ini mengambil masa penangguhan selama 13 tahun disebabkan permintaan beberapa ahli Persatuan Islam kepada A. Hassan untuk menulis beberapa kitab lain yang dianggap penting. Lihat; A. Hassan (1986), *al-Furqān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, Surabaya: Penerbit al-Ikhwan, h. IV

perkembangan tafsir Nusantara kepada empat peringkat masa. Tafsir *al-Furqān* dikategorikan dalam perkembangan tafsir abad 20 iaitu abad moden. Ini kerana perkembangan tafsir di abad tersebut sudah mempunyai keunggulannya yang tersendiri dan telah banyak memberikan sumbangan dalam usaha pentafsiran al-Qur'an berbanding dengan waktu-waktu sebelumnya.<sup>4</sup>

Adapun tafsir-tafsir yang berkembang dalam satu masa dengan *al-Furqān* ialah:

1. *al-Furqān Fī Tafsīr al-Qur'ān* karya A. Hassan (1928 M.)
2. *al-Qur'an Indonesia* oleh Syarikat Kweek School Muhammadiyah (1932 M.)
3. *Tafsir Hirbana* karya Iskandar Idris (1934 M.)
4. *Tafsir al-Shamshiyah* karya KH. Sanusi (1935 M.)
5. *Tafsir Qur'an karim* karya Mahmud Yunus (1938 M.)

Tafsir *al-Furqān* mendahului tafsir-tafsir tersebut dan mempunyai kedudukan yang terbilang kerana ketokohan pengarangnya. Di samping itu juga ia merupakan senarai pertama dalam sejarah perkembangan tafsir pada masa ini.

### **3.1.3 Pengaruh tafsir *al-Furqān***

Setiap tafsir mempunyai keberkesanannya tersendiri. Melalui perkembangannya dan pengaruhnya yang luas dapat dikesan sejauh mana maklum balas masyarakat terhadap tafsir tersebut. Tafsir *al-Furqān* telah tersebar luas di rantau Asia terutama di Malaysia, Singapura dan Indonesia dan mengalami cetakan berulang kali. Pustaka Aman Press Sdn. Bhd. Kota Bharu Kelantan, misalnya telah mencetak sebanyak 7 kali bermula pada tahun

---

<sup>4</sup> Nasruddin Baidan (2003), *op.cit.*, h. 81

1971. Ini menandakan permintaan pasaran yang tinggi dan *respon* masyarakat terhadap tafsir tersebut. Beberapa pondok dan tokoh masyarakat terutama dari kalangan Persis banyak menjadikan tafsir *al-Furqān* sebagai panduan dalam aktiviti belajar dan mengajar. Malahan tokoh tafsir hebat tersohor di abad moden iaitu Hamka dalam salah satu tafsirnya menjadikan *al-Furqān* sebagai rujukan seperti yang terdapat dalam pentafsiran ayat berikut:

وَأَنْتَ حَلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ

Bermaksud: *Dan kamu (Muhammad) bertempat di kota Mekah ini,*

(Surah al-Balad: 2)

Hamka menulis; "...Penafsir-penafsir kita sendiri di Indonesia pun memakai kedua macam tafsir ini juga. H. Zainuddin Hamidi dan Fakhruddin H.S. menafsirkan; "Dan engkau bertempat tinggal di negeri ini."

Pada keterangan beliau di bawahnya no. 2051 (h. 913), mereka menulis; "Nabi Muhammad di waktu masih bertempat tinggal di Makkah."

Erti yang dipakai oleh Panitia Penyusun "*al-Quran Dan Terjemahannya*" dari Kementerian Agama memberi maksud; "Dan kamu (Muhammad) bertempat di kota Makkah ini." (h. 1061). Tuan A. Hassan dalam tafsirnya "*al-Furqān*" mengambil tafsir yang ditulis oleh al-Qāsimī itu. Demikian bunyinya; "Padahal engkau menjadi barang halal di negeri ini." Lalu beliau menerangkan tafsirnya pada catatan di bawah (*Al-Furqān*, h. 1208); "Engkau diganggu dan diapa-apakan di negeri ini sebagai suatu barang yang halal buat umum."

Kemudian Hamka mengatakan; saya, penafsir al-Azhar ini lebih cenderung kepada erti yang dipakai oleh A. Hassan. Ini kerana kalau diambil erti yang dinyatakan Zainuddin Hamidi dan Kementerian Agama, sudah tentu meletakkan *maṣḍar* (kata terbitan) daripada *ḥalla*, *yaḥillu*, *ḥallan*; yang bererti tempat tinggal. Sedangkan di ayat ini bacaan (*Qirāāt*)

dan baris di dalam mushaf ialah *hillun*, seperti mana dijelaskan oleh al-Wāhidī di atas tadi, *al-ḥillu*, *al-ḥalāl* dan *al-Maḥill* ertinya satu sahaja, iaitu lawan kepada haram.

Dan A. Hassan menjadikan huruf *waw* ( و ) di permulaan ayat menjadi *waw ḥāl*. Lalu beliau memberi maksud; “*Aku memberi perhatian yang sungguh ke atas negeri ini.*” “*Padahal engkau jadi barang halal di negeri ini.*” Maka dapatlah diketahui penafsiran A. Hassan; “Negeri ini menjadi sebenar-benar perhatianKu, sehingga dia Aku jadikan sumpah kemuliaan. Tetapi engkau sendiri dipandang oleh penduduknya sebagai seorang yang *ḥalāl al-Dam*, halal darahnya sahaja, boleh dibunuh sesuka hati.”

Dan ayat ini turun di Mekah. Kemudiannya baru baginda s.a.w. diperintahkan berpindah dan berhijrah ke Madinah iaitu pada waktu malam ketika orang sudah bersepakat untuk membunuhnya dengan mengepung di rumahnya sendiri.<sup>5</sup>

Dari keterangan Hamka pada pentafsiran ayat di atas yang menjadikan *al-Furqān* sebagai salah satu rujukannya, dapat disimpulkan bahawa beliau amat terkesan dan berpuas hati dengannya sehingga lebih memilih pandangan A. Hassan berbanding gaya pentafsiran H. Zainuddin Hamidi, Fakhrudin H.S. dan lainnya dalam mentafsirkan ayat tersebut.

---

<sup>5</sup> Hamka (1983), *Tafsir al-Azhar*, J. 30, Surabaya: Penerbit Pustaka Islam, h. 139-140

### **3.2 AL-IBRĪZ LIMA'RIFATI TAFSĪR AL-QUR'ĀN AL-'AZĪZ**

Karya besar seperti kitab *al-Ibrīz Li Ma'rifat Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz* pastinya mempunyai makna falsafah di sebalik penamaannya. Dalam beberapa kamus bahasa arab kalimah *al-Ibrīz* bererti emas murni, tidak diketahui secara pasti sumber yang datang daripada penulisnya tentang maksud daripada penamaan itu, namun KH. Mustofa Bisri berpandangan bahawa di sebalik penamaannya itu ada kemungkinan *tafā'ulan* agar yang mengaji kitabnya itu paling tidak berhati emas dalam segala hal, terutama ketika bermasyarakat.<sup>6</sup>

#### **3.2.1 Penulisan Tafsir *al-Ibrīz***

Seperti mana tafsir *al-Furqān*, tafsir *al-Ibrīz* juga merupakan tafsir ringkas lengkap 30 juzuk al-Qur'an yang terbahagi kepada tiga jilid. Pada awalnya tafsir *al-Ibrīz* adalah merupakan pengajian tafsir biasa yang disampaikan KH. Bisri Mustofa kepada murid-muridnya setiap hari. Dalam pengajian itu ada beberapa orang anak muridnya yang tekun menulis dan menyusun hasil syarahan KH. Bisri Mustofa, mereka adalah; Munshorif, Maghfur, dan Ahmad Shofwan. Kemudian hasil daripada pengumpulan itu diserahkan kepada KH. Bisri Mustofa untuk diulangkaji dan disemak semula.<sup>7</sup> Setelah merasakan pentingnya pengumpulan tersebut timbullah idea untuk menyusunnya menjadi sebuah tafsir al-Qur'an supaya manfaatnya dapat dinikmati oleh seluruh masyarakat terutamanya masyarakat jawa.

---

<sup>6</sup> <http://www.suamamerdeka.com/html>, 26 September 2007

<sup>7</sup> Tafsir ini juga telah disemak oleh beberapa ulama terkenal, seperti KH Arwani Amin, KH Abu 'Umar, KH Hisyam, dan KH Sya'roni Ahmadi. Semuanya adalah ulama kenamaan asal Kudus Jawa Tengah. Dengan demikian, kandungannya dapat dipertanggungjawabkan sama ada secara moral mahupun ilmiah. <http://nuhamaarif.blogspot.com/al-ibriz-li-marifah-tafsir-al-quran-al.html>, 17 Mac 2008

### 3.2.2 Kedudukan Tafsir *al-Ibrīz*

Walaupun tafsir ini ditulis dalam bahasa Jawa namun pengaruhnya cukup meluas sampai ke Malaysia. Pernah suatu ketika KH. Mustofa Bisri, anak kedua kepada KH. Bisri Mustofa yang kebiasaannya dipanggil dengan panggilan Gusmus didatangi seorang tetamu daripada Johor Malaysia. Beliau datang dengan tujuan khas untuk meminta supaya kitab *al-Ibrīz* diterjemahkan dalam bahasa Melayu, tapi rupa-rupanya Gusmus belum sempat melaksanakan permintaan tersebut dan sehingga kini belum ada lagi yang menterjemahkannya.<sup>8</sup> Tafsir *al-Ibrīz* menarik untuk dikaji sehingga banyak di kalangan ahli akademik yang berminat membuat kajian. Ini mungkin kerana tafsir ini mengikut pemikiran *mufassirnya* yang sederhana dan kontekstual.<sup>9</sup>

Jika *al-Furqān* merupakan tafsir yang lahir di awal abad 20-an, maka tafsir *al-Ibrīz* lahir di pertengahan kedua pada abad yang sama. Ketika itu juga telah banyak berkembang tafsir-tafsir hebat yang ditulis oleh tokoh-tokoh terkemuka, seperti yang terdapat dalam senarai berikut:

1. *al-Ibrīz* karya KH. Bisri Mustofa (1950 M.)
2. *Tafsir al-Qur'an* oleh Zainuddin Hamidi CS. (1963 M.)
3. *Tafsir al-Azhar* oleh Hamka (1966 M.)
4. *Tafsir Sinar* karya Malik Ahmad (1966 M.)
5. *al-Qur'an dan Terjemahnya* oleh Departement Agama (1967)

---

<sup>8</sup> <http://www.gusmus.net/dari-khataman-alibriz.html>, 13 april 2007.

<sup>9</sup> Kelompok kajian mahasiswa yang bergabung dalam e-LSAD (Lembaga Studi Agama dan Demokrasi) pernah menerbitkan jurnal yang dalam salah satu tulisannya mengangkat tafsir *al-Ibrīz* dengan tajuk "*Menggali Tafsir al-Ibrīz Yang Terpendam*" dan membuat suatu kesimpulan bahawa tafsir *al-Ibrīz* adalah merupakan tafsir yang menyatupadukan antara budaya Arab dan budaya tempatan. Lihat; Jurnal GERBANG (2002), Surabaya: e-LSAD, h. 14

### 3.2.3 Pengaruh tafsir *al-Ibrīz*

Bagi masyarakat Jawa, tafsir ini amat terkenal mungkin kerana bahasanya dan cara penulisannya yang mudah difahami.<sup>10</sup> Justeru di beberapa pesantren Jawa tafsir ini dijadikan mata pelajaran dalam kelas,<sup>11</sup> Ada pula yang mengkaji secara kelompok dan secara umum bermula daripada surah al-Fātihah hingga khatam akhir surah seperti yang dilakukan oleh KH Kharis Sodaqoh, pengasuh Pondok Pesantren al-Itqon, Bugen, Kelurahan Tlogosari Wetan, Kecamatan Pedurungan, Kota Semarang.

Pada permulaannya memang tidak begitu ramai hanya satu-dua orang sahaja yang mengkaji. Itu pun masih terhad kepada warga kampung yang berdekatan dengan Pondok al-Itqon. Setiap pagi minggu, mulai pukul 05:30 hingga 07:00, KH. Kharis membaca kitab yang terdiri atas 30 jilid itu. Mereka duduk di serambi Masjid Baitul Latief, tepat di tengah-tengah kompleks pondok. Peserta pengajian terdiri daripada kalangan masyarakat petani, peniaga dan juga vip.<sup>12</sup>

Dalam kenyataannya, hari demi hari pengajian kitab Tafsir *al-Ibrīz* mulai diminati banyak orang. Dari satu-dua orang anggota jemaah, menjadi ribuan hingga sekarang.

---

<sup>10</sup> Tafsir ini ditulis dalam bahasa jawa *kromo* (bahasa jawa halus). Dalam tradisi bahasa-bahasa daerah Indonesia ada tiga tingkatan; seperti perkataan "makan" dalam bahasa jawa boleh bererti; *badok* (kasar), *mangan* (biasa), *dahar* (halus), ada beberapa bahagian kecil dalam tafsirnya KH. Bisri Mustofa menggunakan bahasa jawa biasa iaitu apabila beliau mentafsirkan ayat secara bebas, kerana tidak ada hubung kait dengan cerita tertentu dan tidak berkait dengan dialog antar dua orang atau lebih.

<sup>11</sup> Beberapa pondok yang menggunakan *al-Ibrīz* dalam pengajian tafsir adalah Pesantren Lasem, Rembang, Kudus, Demak, Semarang, Kendal, Pekalongan, dan Ngawi yang terdapat di pesisir Utara Jawa, bahkan meluas ke daerah pedalaman seperti pondok Krpyak Yogyakarta, Banyumas, Purworejo sampai ke Jawa Timur. Lihat; Mastuki HS *et.al* (2003), *Intelektualisme Pesantren, Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Keemasan Pesantren*. Jakarta: Diva Pustaka, h. 76.

<sup>12</sup> <http://www.suaramerdeka.com/html>, 12 Oktober 2007



### 3.2.4 Perbezaan Masa di antara kedua *Mufassir*

Kalau kita perhatikan perbezaan masa antara A. Hassan dengan KH. Mustofa tidak terlalu jauh, kerana ketika A. Hassan pindah ke Bangil beliau dalam usia lebih kurang 50 tahun, sedangkan KH. Bisri Mustofa sudah berumur kurang lebih 20 tahun. Paling tidak masa produktif KH. Bisri sempat mewarnai cakerawala pemikiran A. Hassan dan seperti sedia maklum bahawa keduanya hidup dalam dunia pemikiran yang berbeza. Walaupun demikian, tidak ditemui dalam kesusasteraan atau orang yang menceritakan bahawa kedua ulama itu terlibat polemik atau perdebatan dalam soal agama secara langsung. Mungkin salah satu sebabnya kerana KH. Bisri Mustofa sengaja mengelak daripada polemik pemikiran yang pada pandangannya tidak bermanfaat untuk diperbesarkan masalahnya. Justeru beliau lebih mementingkan persatuan umat tanpa mengira latar belakang parti atau pemikiran tertentu.

Di sinilah pentingnya kita mengkaji kedua karya besar dua tokoh ini untuk mengetahui rahsia yang belum terdedah sisi persamaan dan perbezaannya, kelebihan dan kekurangannya sama ada dalam corak pemikiran atau metode penulisan tafsirnya.

### 3.3 Perbandingan Metodologi Penulisan dan Penyusunan

Metodologi (*manhaj*) dalam tafsir ialah cara seseorang *mufassir* mentafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān dan pertumbuhannya seiring dengan pertumbuhan tafsir itu sendiri.<sup>13</sup> Dalam

---

<sup>13</sup> Pada peringkat awal iaitu zaman Rasulullah s.a.w. sumber tafsir diambil daripada al-Qur'an sendiri dan hadith nabi, manakala sumber tafsir di zaman sahabat bersumber daripada al-Qur'an, al-Hadith, dan Ijtihad. Pentafsiran yang berlaku pada dua masa ini disebut tafsir *bi al-Ma'thūr*. Adapun tafsir *tābi'in* diperselisihkan oleh ulama, ada kalangan yang mengatakan *ma'thūr*, ada pula yang mengatakan bahawa tafsir yang berkembang pada masa *tābi'in* termasuk dalam kategori tafsir *bi al-Ra'y*. Ini kerana selain tafsir *tābi'in* yang bersumber daripada al-Qur'an, al-Hadith, terdapat juga kenyataan yang diriwayatkan para sahabat, dan riwayat *tābi'in* sendiri, di samping memasukkan juga riwayat ahli kitab. Lihat Muḥammad Abd. al-ʿAzīm al-Zarqānī (1996 M.), *Manāhil al-ʿIrḥān Fī ʿUlūm al-Qurʿān*, Beirut: Dār al-Fikr, j.2, h. 12

sejarah perkembangannya pemahaman metodologi tafsir tidak terhad hanya kepada sumber pentafsiran sahaja akan tetapi merangkumi bentuk, gaya dan cara yang digunakan *mufassir* dalam tafsirnya seperti; *ijmālī*, *tahlīlī*, *mawḍū'ī*, dan sebagainya.<sup>14</sup> Pada bab ini penulis akan mengkaji metodologi penulisan dan pentafsiran kedua-kedua *mufassir* dalam tafsirnya secara perbandingan.

Tafsir *al-Furqān* ditulis dalam bahasa Indonesia, dan format penyusunannya secara am tidak jauh berbeza dengan tafsir-tafsir gaya Indonesia-Melayu iaitu dengan cara menterjemahkan setiap ayat secara umum kemudian menghuraikan dan mentafsirkan beberapa ayat yang perlu dengan meletakkan penomboran nota kaki.

Manakala Tafsir *al-Ibriz* dicetak dalam tiga juzuk setiap juzuk merangkumi sepuluh juzuk al-Qur'ān. Ia ditulis dalam bahasa Jawa dengan menggunakan tulisan jawi yang dikenal di Jawa dengan sebutan “arab pegon”.

### 3.3.1 Penyusunan Ayat-ayat al-Qur'an

Tafsir *al-Furqān* ditulis bermula dari kiri mengikut format penulisan rumi. Dalam penulisannya, setiap muka surat dibahagikan kepada dua yang terdiri daripada ayat-ayat al-Qur'ān dan pengertian secara *ijmālī*. Al-Qur'ān yang ditulis tidak mengikut kaedah *rasm*

---

<sup>14</sup> Tafsir *ijmālī* iaitu pentafsiran secara global, manakala *tahlīlī* adalah tafsir yang memperincikan tentang nahu atau tatabahasa. Setiap ayat bahkan setiap huruf dianalisis dalam sesebuah ayat atau kalimat tertentu. Manakala, *mawḍū'ī* pula ialah memperluaskan wawasan tentang tajuk tertentu dengan mengumpulkan sebanyak-banyaknya ayat-ayat al-Qur'an dan hadith nabi yang berhubung kait dengan tema kajian serta kisah-kisah perjuangan para sahabat. Antara *tahlīlī* (*mawḍū'ī* dan *mawḍū'ī*) kedua metode ini saling mendukung antara satu sama lain. Pendekatan tekstual dan kontekstual dalam pengajian tafsir al-Quran merupakan strategi yang hebat dalam mendedahkan fungsi dan keistimewaan al-Quran. Linguistik dan tatabahasa sangat penting dalam menafsirkan sesebuah ayat, dengan kata lain bahawa kunci untuk memasuki pintu tafsir seorang *mufassir* harus menguasai bahasa arab (Nahu, Sarf, Balāghah). Lihat; Ṣalāḥ Abd. al-Fattāḥ, *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī Bayna al-Nazariyyah Wa al-Taḥqīq* (1997 M.-1418 H.) Jordan: Dār al-Nafāis, h. 44 dan 52

‘*Uthmānī*,<sup>15</sup> contohnya seperti dalam ayat kedua dalam surah al-Fātiḥah dia menulis dengan: الحمد لله رب العالمين Sepatutnya ditulis dengan : الحمد لله رب العالمين mengikut kaedah *rasm* ‘*Uthmānī*, begitu juga dengan : مالك يوم الدين , mengikut kaedah *rasm* ‘*Uthmānī* mesti ditulis dengan; ملك يوم الدين Namun begitu, terdapat juga penulisan ayat-ayat al-Qur’ān yang ditulis mengikut kaedah *rasm* ‘*Uthmānī* seperti firman Allah dalam surah al-Baqarah ayat 33;

قَالَ يَتَّعَدُمُ أَنْبِئُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ

Pada lafaz “ السموات ” mengikut kaedah imlak *qiyāṣī* sepatutnya ditulis “ السماوات ”.

Hampir semua lafaz ini ditulis dalam bentuk *rasm* ‘*Uthmānī*. Walaupun demikian dapat

<sup>15</sup> *Rasm* ‘*Uthmānī* adalah kaedah penulisan al-Qur’ān yang ditulis semula dalam satu *muṣḥaf*. Yang menjadi inspirasi penyatuan teks al-Qur’ān di zaman pemerintahan khalifah ‘Uthmān ini kerana terjadinya perbezaan cara membaca al-Qur’ān yang menyebabkan perselisihan di antara umat Islam di pelbagai wilayah. Dikisahkan bahawa selama pengiraman ekspedisi tentera ke Armenia dan Azerbaijan, perselisihan tentang bacaan al-Qur’ān timbul di kalangan tentera Muslim yang direkrut daripada Syria (mengikut bacaan Ubay) dan sebahagian lagi dari Irak (mengikut bacaan Ibnu Mas‘ūd). Perselisihan ini menjadi serius hingga menyebabkan Hudhayfah Ibn al-Yamān sebagai pemimpin pasukan tentera Muslim melaporkannya kepada Khalifah ‘Uthmān dan mendesaknya agar mengambil langkah untuk mengakhiri perbezaan bacaan tersebut. Khalifah lalu bermesyuarat dengan para sahabat dan akhirnya menugaskan Zayd ibn Thābit, Abd. Allah ibn al-Zubayr, Sa‘īd ibn al-‘Āṣ dan Abd. al-Rahmān ibn al-Ḥārith untuk menyalin naskah Abū Bakar ke dalam beberapa *muṣḥaf*. Satu prinsip yang harus mereka ikuti dalam menjalankan tugas ini adalah dalam kesukaran bacaan, dialek Quraisy mestilah dijadikan pilihan. Cerita ini boleh disemak semula dalam Muḥammad bin Ismā‘īl Abū Abd. Allāh al-Bukhārī (1987 M./1407 H.) *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār Ibn Kathīr, j. 4, h. 1908. Penulisan semula Khalifah ‘Uthmān terhadap al-Qur’ān ini kemudiannya dikenali dengan *rasm* ‘*uthmānī* menerusi penulisan yang dilakukan oleh Sayyidina Abū Bakar tanpa ada penambahan dan pengurangan dalam bentuk tulisan.

dipastikan bahawa penulisan ayat-ayat al-Qur’ān dalam tafsir *al-Furqān* tidak ditulis mengikut kaedah *rasm ‘Uthmānī* secara utuh.<sup>16</sup>

Manakala penulisan *al-Ibrīz* bercorak unik yang mana ianya dicampur antara kaedah *rasm ‘Uthmānī* dengan rasm *qiyāsī* seperti dalam *al-Ibrīz* kalimah “*al-Kitāb*” ditulis dengan “*الكتاب*”, menggunakan alif ( ا ) selepas ta ( ت ) sedangkan sepatutnya mengikut kaedah *rasm ‘Uthmānī* ditulis dengan “*الكتب*” tanpa ta ( ت ), akan tetapi ada beberapa lafaz ditulis juga mengikut kaedah *rasm ‘Uthmānī* seperti lafaz “*الصلوة*”, “*الايه*”, yang lebih unik lagi penulisan lafaz yang sama dengan cara berbeza seperti lafaz “*al-Khālīdūn*” dalam surah al-Baqarah ayat 39 ditulis dengan “*هم فيها خالدون*”, bukan *rasm ‘Uthmānī*, manakala

---

<sup>16</sup> Terjadi perselisihan pandangan tentang penulisan al-Qur’an mengikut *rasm ‘uthmānī*, ada yang mewajibkan kerana ia adalah *tawqīfī* dengan alasan bahawa Rasulullah menekankan dua aspek iaitu hafazan dan penulisan, beberapa dalil yang dijadikan hujah oleh mazhab ini adalah hadith yang diriwayatkan oleh Ibn Abbās:

عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مما يأتي عليه الزمان، وهو يتنزل عليه السور ذوات العدد، فكان إذا أنزل عليه شيء منه دعا بعض من كان يكتب فيقول: ضعوا هذه الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا، وإذا نزلت عليه الآية يقول: ضعوا هذه الآية في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا. (رواه الترمذى وقال: هذا حديث حسن).

Hujah lain mengikut pandangan ini adalah perbuatan para sahabat, seperti sedia maklum bahawa penulisan para sahabat terhadap al-Qur’ān bermula daripada sahabat nabi Abū Bakr, sampai kepada ‘Uthmān mengikut penulisan pada peringkat awal dan keadaan ini berterusan sehingga kini,. Al-Qāḍī ‘Iyāḍ mengatakan bahawa penulisan al-Qur’ān mengikut *rasm ‘Uthmānī* adalah ijmak. Pandangan ini disokong oleh ulama salaf dan khalaf. Ada yang berpandangan bahawa penulisan al-Qur’ān dengan mengikut kaedah *rasm ‘Uthmānī* tidak wajib dengan alasan ia adalah *isṭilāḥī*. Pandangan kedua ini disokong oleh ulama *mu’āṣirīn* seperti Abū Bakr al-Bāqillānī, Ibn Khaldūn dan lain-lain. Mereka mengatakan bahawa tiada dalil yang jelas dari al-Qur’ān dan al-Sunnah yang menyatakan kemestian penulisan al-Qur’ān dengan *rasm ‘Uthmānī*. Bahkan Rasulullah juga memerintahkan untuk menulis wahyu dan tidak memberikan ketentuan khusus dalam penulisan bagi membentuk penulisan al-Qur’ān yang berbeza-beza seperti bentuk tulisan kufi. Di samping itu, ada juga yang menulisnya mengikut makhraj huruf. Kenyataan ini dapat disimpulkan bahawa penulisan al-Qur’ān adalah *isṭilāḥī* boleh ditulis mengikut kaedah *Rasm ‘Uthmānī* dan boleh juga ditulis dengan kaedah imlak moden. Lihat: Dr. Sha’bān Moḥammad Ismāīl (2001 M./1422 H.) *Rasm al-Mushaf Waḍabtuḥū Bayna al-Tawqīf Wa al-Iṣṭilāḥāt al-Ḥadīthah*, Kaheerah: Dār al-Salām, h. 63.

Berikutan dari perbezaan di atas, dapatlah diambil jalan tengah bahawa penulisan yang sudah tersedia dalam mushaf *rasm ‘Uthmānī* tidak dapat diubah ia mesti dikekalkan untuk menjaga keaslian al-Qur’ān sama ada dalam tulisan atau bacaan seperti mana huruf al-Qur’ān ditulis mengikut kaedah imlak dalam keadaan belajar atau mengajar dalam kelas atau menulis jawapan peperiksaan. Keadaan demikian diperbolehkan, seperti keputusan fatwa nombor 71 tarikh 21/10/1399H, yang dikeluarkan oleh Majlis al-Majma’ al-Fiḥ al-Islāmī Riyad Saudi Arabia. <http://www.islam2all.com/dont/dont/latnshor/241.html>, 22/7/2009

dalam ayat 217 surah yang sama ditulis dengan “هم فيها خلدون”, *rasm* ‘*Uthmānī*.<sup>17</sup> Dari kenyataan di atas dapat disimpulkan bahawa ayat-ayat al-Qur’ān dalam kedua-dua tafsir ini tidak ditulis mengikut kaedah *rasm* ‘*Uthmānī*.

### 3.3.2 Penterjemahan Setiap Ayat dan Penyalinan Makna

Sepertimana tafsir-tafsir Indonesia, *al-Furqān* juga ditulis dalam bentuk terjemahan kalimah demi kalimah secara umum. Kecuali terhadap beberapa kata yang tidak memungkinkan untuk diterjemahkan dengan metode ini, maka ia menggunakan metode penterjemahan *bi al-Ma’nā*. Jika ada lafaz yang perlu ditafsirkan, maka ditulis dalam kurungan, seperti pada ayat: وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ... dengan erti “dan (ingatlah) ketika kami berkata kepada Malaikat...” yang di dalam kitab-kitab tafsir berbahasa Arab biasa ditulis dengan; (واذكر) إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ, kemudian pada setiap akhir bahkan di pertengahan ayat beliau akan membawa komen, huraian, dan tafsiran dalam bentuk nota kaki sekiranya perlu.

Manakala tafsir *al-Ibrīz* cara penterjemahan tafsir *al-Ibrīz* amat terperinci iaitu dengan mendatangkan pengertian secara harfiah “gandul”<sup>18</sup> kalimah demi kalimah, bahkan *marji’ al-Damīr* dan beliau tidak ketinggalan untuk memberi maksud atau tanda tertentu. Seperti ketika mentafsirkan firman Allah:

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, h. 13 dan 79

<sup>18</sup> “gandul” adalah istilah jawa yang bermaksud gantung, artinya mendatangkan maksud di bawah ayat berkenaan. Kaedah seperti ini masih popular digunakan dalam pengajian kitab-kitab klasik di beberapa pondok Jawa, Madura sehingga sekarang. Kaedah ini juga amat berkesan dalam memantapkan pemahaman mendalam terhadap ilmu nahu dan sorf

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ

“utawi iki kitab iku ora ono kamamangan iku maujud eng dalem kitab tur dadi petoduh tumarep wong kang podo taqwa kabeh”

Ertinya: “Inilah kitab yang tiada keraguan baginya dan menjadi petunjuk bagi orang yang bertaqwa”

Dalam *ḍamīr* “فيه” pada ayat di atas, diletakkan tanda ( ٤ ) iaitu kembali kepada lafaz “الكتاب” dengan tanda yang sama ( ٤ ).<sup>19</sup> Setiap *ḍamīr* mempunyai tanda tersendiri, cara seperti ini digunakan untuk memudahkan memahami kedudukan *ḍamīr* seperti:

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

Pada lafaz “يؤمنون”, “يقيمون”, “رزقناهم”, “ينفقون” diletakkan tanda ( ٣ ) sebagai tanda bahawa *ḍamīr-ḍamīr* pada beberapa kalimat di atas, kembali kepada “الذين” dengan tanda yang sama ( ٣ ).<sup>20</sup>

Mengikut cara pemaknaan harfiyyah, agak sukar untuk difahami sehingga memerlukan syarahan lebih lanjut dengan menggunakan makna secara *ijmālī*. Tafsir *al-Ibrīz* menyalin al-Qur’ān secara lengkap 30 juzuk dengan memberikan makna setiap ayat kalimat demi kalimat, kemudian di bahagian tepi kanan, kiri dan bawah diberikan pemaknaan secara global. Ia merupakan penjelasan, tafsiran kepada sesebuah ayat al-Qur’ān. Dalam beberapa penjelasan KH. Bisri menggunakan beberapa istilah *tanbīh*,

<sup>19</sup> *Ibid.*, j.1, h. 4

<sup>20</sup> *Ibid.*, j.1, h. 4

*fāidah*, *qiṣṣah* dan *muhimmah*. Kategori *fāidah* kadang digunakan untuk menjelaskan *asbāb al-Nuzūl*,<sup>21</sup> akan tetapi tidak semua kategori ini menjelaskan tentang *asbāb al-Nuzūl*, kerana dalam kenyataannya terbukti masalah *asbāb al-Nuzūl* juga disebutkan pada kategori *muhimmah*, *tanbīh*, atau kategori yang lain. Walaupun demikian, dapat dipastikan bahawa *asbāb al-Nuzūl* paling banyak disebutkan pada kategori *fāidah*. Manakala kategori *muhimmah* sesuai dengan maknanya iaitu mengenai hal-hal penting sedangkan *tanbīh* pula banyak digunakan dalam menyebutkan *nāsikh* dan *mansūkh*. Pada kategori ini KH. Bisri akan mengingatkan bahawa sesebuah ayat yang sedang ditafsirkanakan dimansukhkan dengan ayat lain seperti tafsiran surah al-Nisā' ayat 16. Pada awalnya orang yang berzina tidak dikenakan had, maka ayat tersebut dimansukh dengan ayat yang menerangkan tentang wajibnya had bagi pelaku zina.<sup>22</sup> Adapun *qiṣṣah* kebanyakannya mengenai hal ehwal kisah dan cerita dalam al-Qur'ān. Dalam bahagian ini juga banyak dijumpai cerita-cerita israiliyyat.

<sup>21</sup> Kategori ini kadang digunakan untuk memberikan nasihat, seperti ketika KH. Bisri Mustofa mentafsirkan firman Allah:

وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَأَصْبِرْ حَتَّىٰ تَحْكُمَ اللَّهُ ۗ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ

Maksudnya: “Dan ikutilah apa yang diwahyukan kepadamu, dan Bersabarlah hingga Allah memberi keputusan dan dia adalah hakim yang sebaik-baiknya.” (Surah Yūnus: 109)

Kemudian beliau mengatakan; (*fāidah*) “opo kang dadi dawuhi Allah ta’ala iki ditetepi dining kanjeng nabi, kanjeng banget sabari, sabar enggoni dakwah, sabar ngadepi sakabihani percobaan, lan sabar ing paperangan, sehingga opo kang dijanjiake dining Allah ta’ala biso kalaksanan, iyoiku kanjeng nabi kaparengan kamenangan kang gilang gemilang...mengkonono iku kanggu toladan tumerep kito umat Islam manawa kito kapingin oleh kemenangan kang gilang genilang kito kudu enderek tindak tanduki kanjeng nabi Muhammad saw, sak sahabati.” Lihat; KH. Bisri Mustofa (t.t) *op.cit.*, J. 2. h. 619

Ertinya; (*faidah*) Rasulullah saw bersabar seperti yang diperintahkan Allah sehingga beliau sabar dalam segala hal, sabar dalam berdakwah, sabar dalam segala cubaan, sabar dalam peperangan sehingga beliau mendapatkan apa yang dijanjikan oleh Allah swt berupa kejayaan yang gemilang. Itulah teladan yang patut dijadikan contoh oleh umat Islam jika ingin mendapatkan kejayaan.

<sup>22</sup> KH. Bisri Mustofa (t.t), *op.cit.*, j.1, h. 201. KH. Bisri Mustofa banyak menurunkan *nāsikh* dan *mansūkh* dalam tafsirnya, bahkan beliau mengengahkan perbezaan pandangan para pentafsir tentang beberapa ayat yang dimansukh atau tidak, seperti yang terdapat dalam surah al-Anfāl ayat 61. Mengikuti pandangan Ibn Abbās ayat ini dimansukh dengan ayat al-Sayf, akan tetapi lain dengan pandangan Mujahid yang mengatakan bahawa ayat ini tidak dimansukh dan ia hanya khusus untuk ahli kitab. Lihat; KH. Bisri Mustofa (t.t), *op.cit.*, j.1, h. 514.

### 3.3.3 Sumber Rujukan

Tafsir *al-Furqān* boleh dikatakan merupakan salah satu tafsir *islah* Nusantara. Ia mempunyai cirinya tersendiri dan sukar untuk memastikan kecenderungan pengarangnya dalam merujuk kepada tafsir tertentu. Ini kerana pengarangnya tidak menyebutkan secara khas sumber rujukan yang digunapakai dalam tafsirnya. Namun sebagai tafsir *islah* dapat dipastikan bahawa A. Hassan banyak merujuk kepada tokoh-tokoh *tajdīd* seperti Muhammad ‘Abduh dan al-Qasimi, kenyataan ini dapat dibuktikan ketika A. Hassan mentafsirkan firman Allah:

أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ  
مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ<sup>ط</sup> قَالَ كَمْ لَبِثْتُ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ  
بَعْضَ يَوْمٍ<sup>ط</sup> قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهَ<sup>ط</sup>  
وَأَنْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ<sup>ط</sup> وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ  
نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا<sup>ج</sup> فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ

قَدِيرٌ

Maksudnya: “Atau seperti orang yang melalui suatu negeri, padahal ia itu runtuh atas bumbung-bumbungnya; ia berkata: “Bagaimanakah kelak Allah hidupkan ini, sesudah matinya?” Kerana itu, Allah matikan dia seratus tahun, kemudian Allah bangkitkan dia, (dan) Dia bertanya: “Berapakah lamanya engkau diam?” Dia menjawab: “Saya diamselama sehari atau sebahagian daripada hari.” Dia berkata: “Sebenarnya engkau telah diam seratus tahun. Lihatlah kepada makanan dan minumanmu tidak berubah dan lihatlah kepada keledaimu dan kerana Kami hendak jadikanmu satu tanda bagi manusia, dan lihatlah kepada tulang-tulang itu bagaimana Kami bangkitkan dia dan Kami pakaikan dia daging.” Maka tatkala ternyata baginya, berkatalah dia: “Aku ketahui bahawasanya Allah itu berkuasa atas tiap-tiap sesuatu.” (surah al-Baqarah : 259)

Kemudian A. Hassan menyebutkan dalam tafsirnya: “Nabi yang ingin mengetahui bagaimana cara Allah memakmurkan negeri yang sudah rosak binasa itu, Allah matikan



dia, atau jadikan dia seperti orang mati selama seratus tahun. Tinggal dalam keadaan seperti orang mati selama seratus tahun itu tidak mustahil. Kemudian A. Hassan memuatkan pandangan Muhammad Abduh, beliau mengatakan: “Tersebut di dalam tafsir Muhammad Abduh, bahawa seorang pernah mengajukan pertanyaan kepada *akhbār al-Muqtataf*<sup>23</sup> yang terbit di Mesir: “*Saya pernah baca di salah satu buku, bahawa seorang perempuan pernah tidur 5500 hari, siang dan malam tidak bangun walaupun sebentar. Benarkah ada kejadian seperti itu?*”. Akhbar itupun menjawab: “Kami pernah lihat seorang pemuda tidur kira-kira satu bulan lamanya, dan kami ada pernah terbaca ada orang tidur 4 setengah bulan.” Kita mendengar khabar tersebut dan mengetahui bahawa tidur selama 5500 hari 4 setengah bulan atau satu bulan itu adalah satu perkara yang luar biasa. Perkara luar biasa, apabila terjadi sekali atau dua kali, tidak mustahil akan terjadi banyak kali dengan cara atau masa yang lebih luar biasa.<sup>24</sup>

*Tafsīr al-Qāsimī* juga menjadi salah satu rujukan A. Hassan,<sup>25</sup> seperti yang ditegaskan oleh Hamka ketika mentafsirkan firman Allah;

وَأَنْتَ حَلٌّ لِهَذَا الْبَلَدِ

Maksudnya; *Padahal engkau jadi barang halal di negeri ini* (Surah al-Balad:2)

<sup>23</sup> Al-Muqtataf adalah sebuah majalah yang didirikan pertama kali oleh Ya'qub Soruf dan Faris Namr di Beirut pada tahun 1876, kemudia pada tahun 1885 penerbitan majalah ini dipindahkan ke Mesir. Ia merupakan majalah terkemuka Timur Tengah. <http://arz.wikipedia.org/wiki/html>. 12 September 2011

<sup>24</sup> A. Hassan (1986), *op.cit*, h. 84

<sup>25</sup> *Tafsīr al-Qāsimī al-Musammā Maḥāsīn al-Ta'wīl* ditulis oleh Muḥammad Jamāluddīn al-Qāsimī bin Muḥammad Sa'īd bin Qāsim al-Ḥallāq (1866-1914 M/1283-1332H.) Beliau adalah salah satu tokoh *tajdīd* yang tidak membenarkan *taqlīd*. Mempunyai banyak karangan kitab, di antaranya; *Dalā'il al-Tawḥīd*, *Diwān Khutab*, *al-Futwā Fī al-Islām*, dll. Lihat; Muḥammad Jamāluddīn al-Qāsimī (1994 M./1415H.), *Tafsīr al-Qāsimī al-Musammā Maḥāsīn al-Ta'wīl*, Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, j.1, h. 9.

Setelah A. Hassan menyebutkan beberapa pandangan ahli tafsir terhadap pentafsiran ayat ini, kemudian ia mengatakan; “Tuan A. Hassan dalam tafsirnya “*al-Furqān*” mengambil tafsir yang ditulis oleh al-Qāsimī itu.<sup>26</sup>

Adapun sumber rujukan *al-Ibrēz*, disebutkan secara ringkas di bahagian pendahuluan. Sumber utama dalam rujukan tersebut adalah tafsir *al-Jalālayn*, tafsir *al-Bayḍāwī*, tafsir *al-Khāzin*. *Tafsīr al-Jamal* adalah rujukan yang selalu disebut oleh penulisnya berbanding yang lain.<sup>27</sup>

### 3.4 Perbandingan Metodologi Pentafsiran

Tafsir *al-Furqān* merupakan tafsir gabungan antara *athar* dan *nazar*. *Athar* berpandukan kepada al-Qur’an, ḥadīth dan *qawl ṣaḥabī*, manakala *nazar* merupakan hasil ijtihad *mufassir* itu sendiri.

#### 3.4.1 Tafsir al-Qur’ān bi al-Qur’ān

Dalam tafsir *al-Furqān* ditemui beberapa pentafsiran al-Qur’ān bi al-Qur’ān, seperti pentafsiran firman Allah:

يٰۤاَيُّهَاۤ اِسْرٰٓءِيْلَ اذْكُرُوْا نِعْمَتِيۡ الَّتِيۡ اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَاَوْفُوْا بِعَهْدِيۡٓ اُوْفٍ بِعَهْدِكُمْ  
وَإِيۡنِيۡ فَاَرْهَبُوْنَ

Maksudnya: “Hai Bani Israil, ingatlah akan nikmatKu yang Aku telah kurniakan atas kamu, dan sempurnakanlah perjanjianku, niscaya Aku sempurnakan perjanjian kamu; dan Akulah semata-mata hendaknya kamu takut.” (surah al-Baqarah : 40)

<sup>26</sup> Sila rujuk dalam disertasi ini bab III dalam 3.1.3 Pengaruh tafsir *al-Furqān*, h. 81

<sup>27</sup> *Al-Jamal* adalah gelaran kepada Sulaymān bin ‘Umar al-‘Ajlī al-Shāfi‘ī pengarang kitab *al-Futūḥāt al-Ilāhiyyah bi tawāḥh tafsīr al-Jalālayn li al-Daqāiq al-Khafīyyah*.

Pentafsiran ayat di atas; Perjanjianku: Perjanjian kamu kepadaKu, iaitu akan beriman kepada Muhammad, kemudian A. Hassan menyebutkan bahawa ayat ini secara lebih jelas ditafsirkan oleh surah al-Baqarah ayat 27, begitu pula dengan ayat 41 surah yang sama ditafsirkan juga dalam surah dan ayat yang sama iaitu ayat 27.<sup>28</sup>

Begitu juga dengan firman Allah:

فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا  
رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ

Maksudnya: “Lalu orang-orang yang derhaka itu menggantikan perintah dengan (perbuatan) yang tidak diperintahkan kepada mereka, lalu kami turunkan atas orang-orang derhaka itu seksaan dari langit, dengan sebab mereka melanggar (perintah). (Surah al-Baqarah : 59)

Ayat ini ditafsirkan dengan ayat sebelumnya, iaitu firman Allah:

وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَاَدْخُلُوا الْبَابَ  
سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَتِكُمْ<sup>ج</sup> وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ

Maksudnya: “Dan (ingatlah), ketika kami berkata: "Masuklah kamu ke negeri Ini, lalu makanlah daripadanya, sebagaimana kamu kehendaki sepuas-

<sup>28</sup> Ayat yang dimaksudkan adalah firman Allah:

الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِمْ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ  
الْخَاسِرُونَ

Maksudnya: “Yang memecahkan perjanjian Allah sesudah diteguhkannya, dan memutuskan apa yang diperintah Allah supaya dihubung, dan melakukan kebinasaan di bumi. mereka ini ialah orang-orang yang rugi.

Tafsirnya; bahawa di dalam Taurat, Tuhan mewajibkan Bani Israel beriman kepada nabi Muhammad yang akan datang. Yahudi-Yahudi dan Nasrani-Nasrani yang berpegang kepada Taurat, bererti telah membuat perjanjian akan beriman kepada nabi Muhammad, tetapi setelah nabi Muhammad datang mereka tidak menunaikan perjanjian tersebut. A. Hassan (1986), *op.cit.*, h. 8

*puasnya, dan masuklah ke pintu (nya) dengan merendah diri, dan mintalah keampunan dosa, nescaya kami ampunkan bagi kamu dosa-dosa kamu, dan nanti kami tambah (ganjaran) bagi orang-orang yang berbuat kebaikan.”* (Surah al-Baqarah : 58)

Dalam ayat ini Allah memerintahkan mereka masuk ke negeri itu dengan merendah diri dan meminta ampun, supaya mereka menjadi orang-orang yang bersih daripada dosa-dosa, tetapi mereka masuk ke negeri itu dengan tidak melaksanakan perintah-perintah tersebut, bahkan mereka berbuat sebaliknya. Itulah maksud menggantikan perintah.<sup>29</sup>

Manakala KH. Bisri Mustofa menggunakan sedikit sahaja cara seperti ini dalam tafsirnya. Adapun cara pentafsirannya tidak jauh berbeza dengan cara yang digunakan oleh A. Hassan dengan menyebutkan pentafsiran sesebuah ayat al-Qur'an kemudian dalam penjelasannya mengatakan bahawa ayat tersebut dijelaskan dalam ayat ini atau ayat itu, sepertimana ketika beliau mentafsirkan firman Allah:

وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ  
قَبْلِهِمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Maksudnya: “Dan apabila anak-anakmu Telah sampai umur balihg, maka hendaklah mereka meminta izin, seperti orang-orang yang sebelum mereka meminta izin. Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayat-Nya. dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.” (surah al-Nūr : 59)

Dalam tafsirnya KH. Bisri Mustofa mentafsirkan;

*“Arikolo bocah bocah sangking siro kabih wus baligh, bocah-bocah mau kudu nyuwun izin koyo enggoni nyuwun izin wong-wong kang kasebut ngarep mau.”*<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> A. Hassan (1986), *op.cit.*, h. 16

<sup>30</sup> KH. Bisri Mustofa (t.t), *op.cit.*, j. 2, h. 1162

Ertinya: Apabila anak-anakmu sudah baligh, dia harus meminta kebenaran terlebih dahulu untuk memasuki rumahmu, seperti orang-orang sebelum kamu. Kewajiban itu sudahpun dijelaskan dalam firman Allah:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا  
عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

Maksudnya: “Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah yang bukan rumahmu sebelum meminta izin dan memberi salam kepada penghuninya. yang demikian itu lebih baik bagimu, agar kamu selalu ingat.” (surah al-Nūr : 27)

Jika dibandingkan penggunaan A. Hassan dan KH. Bisri Mustofa terhadap tafsir al-Qur’ān bi al-Qur’ān, maka A. Hassan lebih banyak menggunakan cara tersebut. Sebagai contoh dalam surah al-Baqarah A. Hassan menggunakan metode tafsir al-Qur’ān bi al-Qur’ān dalam 13 tempat, manakala KH. Bisri Mustofa menggunakan metode ini hanya satu sahaja.<sup>31</sup>

### 3.4.2 Pentafsiran yang bersumber daripada Hadith dan Perkataan Sahabat

Dalam tafsir *al-Furqān*, A. Hassan tidak menulis matan hadīth dan periwayatannya secara sempurna. Beliau hanya menyebut dengan perkataan “menurut keterangan dari hadīth nabi” seperti ketika A. Hassan mentafsirkan firman Allah:

---

<sup>31</sup> (1) Ayat 40 surah al-Baqarah ditafsirkan dengan ayat 27 surah yang sama. (2) Ayat 59 al-Baqarah ditafsirkan dengan Ayat 58 surah yang sama. (3) Ayat 60 surah al-Baqarah ditafsirkan dengan ayat 160 surah al-A’rāf. (4) Ayat 61 surah al-Baqarah ditafsirkan dengan ayat 57 surah yang sama. (5) Ayat 63 surah al-Baqarah ditafsirkan dengan ayat 40 surah yang sama. (6) Ayat 92 surah al-Baqarah ditafsirkan dengan ayat 91 surah yang sama. (7) Ayat 93 surah al-Baqarah ditafsirkan dengan ayat 63 surah yang sama. (8) Ayat 248 ditafsirkan dengan ayat 247 surah yang sama (9) ayat 253 surah al-Baqarah ditafsirkan dengan ayat 136 surah yang sama. (9) Ayat 259 surah al-Baqarah ditafsirkan dengan ayat 258 surah yang sama. (10) Ayat 264 surah al-Baqarah ditafsirkan dengan ayat 262 surah yang sama. Lihat A. Hassan (1986), *op.cit.*, h. 12-86. Manakala KH. Bisri Mustofa mentafsirkan ayat 183 surah al-Baqarah dengan ayat 187 surah yang sama. Lihat KH. Bisri Mustofa (t.t), *op.cit.*, j. 1, h. 65

أَلْطَلَّقُ مَرَّتَانِ فَأَمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ ...

Ertinya seperti dalam tafsir *al-Furqān*: “Talak itu (hanya dua kali) sesudah itu rujuk dengan cara yang sopan, atau (kamu) lepaskan (mereka) dengan cara yang baik.” (surah al-Baqarah: 229)

Kemudian setelah A. Hassan mentafsirkan dengan lebih terperinci maksud daripada ayat di atas dalam bentuk nota kaki beliau mengatakan; “Menurut keterangan dari hadīth Nabi, bahawa berdosa seorang lelaki berkahwin dengan seorang perempuan dengan maksud hendak menceraikannya nanti, supaya perempuan tersebut dapat kembali kepada suaminya yang menceraikan tiga talak itu. Orang yang begitu dinamakan “*al-Muhallil*” ertinya tukang membuat halal atau juru halal.<sup>32</sup> Tetapi di tanah-tanah Melayu, “*al-Muhalil*” dinamakan “cina buta”.<sup>33</sup>

Adapun perkataan yang disandarkan kepada sahabat, tidak banyak ditemui dalam tafsir *al-Furqān*. Di antara riwayat-riwayat sahabat dalam tafsir *al-Furqān* adalah ketika A. Hassan mentafsirkan ayat riba;

يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Maksudnya: “Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat kejayaan.” (surah Ali Imran: 130)

Mengikuti pentafsiran A. Hassan bahawa riba yang diharamkan itu ialah riba jahiliyyah. Contohnya ialah seperti seorang berhutang wang atau binatang dan membuat bayaran pada tahun hadapan. Apabila sampai tempoh, maka yang memberi hutang

<sup>32</sup> Hadīth yang dimaksudkan A. Hassan adalah:

حدثنا أحمد بن يونس حدثنا زهير حدثني إسماعيل عن عامر عن الحرث عن علي رضي الله عنه قال قال إسماعيل وأراه قد رفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ثم لعن الله المحلل والمحلل له (رواه أبو داود)

Lihat; Sajjstānī, Abū Dāwūd, Sulaymān bin al-Ash‘ath al- (1410 H./1990 M.) *Sunan Abī Dāwūd*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, j.2, h. 227

<sup>33</sup> A. Hassan (1986), *al-Furqān Fī Tafṣīr al-Qur‘ān*, Surabaya: Penerbit al-Ikhwan, h. 70

memaksa supaya dibayar sekarang atau b dibayar tahun depan, tetapi hutang seratus menjadi dua ratus, dan unta yang berumur setahun menjadi unta yang berumur dua tahun. Pada tahun depan, sekiranya tidak dapat dibayar, digandakan lagi menjadi empat ratus dan seterusnya.

Selepas mentafsirkan ayat tersebut kemudian beliau mengemukakan riwayat sahabat. dan mengatakan : Tidak ada satu pun yang menerangkan hal perjanjian riba sewaktu mula berhutang, bahkan Sayyidina Umar ada berkata:<sup>34</sup> “Rasulullah meninggal dunia sebelum menerangkan bab-bab riba.”<sup>35</sup> Tidak banyak A. Hassan menukil *athar* sahabat dalam tafsirnya. Secara keseluruhannya hanya ada empat; *pertama* yang disandarkan kepada

---

<sup>34</sup> Penulis mendapati A. Hassan menyebut Sayyidina Umar, ini suatu hal yang kontroversi. Seperti sedia maklum bahawa pemikiran Persis dan yang sealign dengannya amat menentang peletakan kata “*sayyidina*” terhadap Nabi Muhammad atau Sahabat. Dan sampai sekarang isu ini masih lagi diperdebatkan secara panas oleh beberapa golongan. Jika betul ini ditulis A. Hassan dalam keadaan sedar, maka boleh dikatakan bahawa A. Hassan dalam masalah ini tidaklah radikal seperti mana pendirian orang-orang PERSIS lainnya. Perdebatan tentang sebutan “*sayyidina*” telah berakar umbi sejak zaman dahulu berpunca daripada *hadīth mawdū* yang melarang panggilan *sayyid* “ لا تسيدون في الصلاة ”. Wahbah al-Zuhaylī dalam kitabnya mengatakan;

قال الشافعية والحنفية: تندب السيادة محمد في الصلوات الإبراهيمية؛ لأن زيادة الإخبار بالواقع عين سلوك الأدب، فهو أفضل من تركه. وأما خبر «لا تسيدون في الصلاة» فكذب موضوع (2). وعليه: أكمل الصلاة على النبي وآله: «اللهم صل على سيدنا محمد وعلى آل سيدنا محمد، كما صليت على سيدنا إبراهيم وعلى آل سيدنا إبراهيم، وبارك على سيدنا محمد وعلى آل سيدنا محمد، كما باركت على سيدنا إبراهيم، وعلى آل سيدنا إبراهيم في العالمين، إنك حميد مجيد”. Lihat; Wahbah al-Zuhaylī, (1989), *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, j. 1, Beirut: Dār al-Fikr, h. 127. Adapun kalangan ulama Saudi mengatakan bahawa panggilan *sayyid* terhadap nabi Muhammad adalah bid’ah. Menurut penulis permasalahan di atas tidak perlu diperbesarkan sehingga sampai kepada tahap saling membenarkan diri sendiri atau menyesatkan orang lain. Jika dikaji dengan pemikiran jernih dengan tetap merujuk kepada *hadīth* dapatlah diperincikan; bahawa penambahan kata *sayyid* dalam *tashahhud* akhīr tidak dianjurkan kerana nabi Muhammad s.a.w. mengajarkan kepada sahabatnya tanpa memasukkankan kata *sayyid*, seperti dalam *hadīth*; “ عن أبي مسعود الأنصاري البدري قال : أتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن في مجلس سعد بن عبادَةَ، فقال له بشير ابن سعد: أمرنا الله تعالى أن نصلّي عليك يا رسول الله، فكيف نصلّي عليك؟ فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تمنّينا أنه لم يسألْه، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على آل إبراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم في العالمين إنك حميد مجيد، والسلام كما قد علمتم"، رواه مسلم

هريرة

- 1- أنا سيد المؤمنين... رواه أبو نعيم في دلائل النبوة عن أم كرز "
- 2- أنا سيد ولد آدم يوم القيامة... رواه الإمام أحمد والترمذي وابن ماجه عن أبي سعيد . فهو سيدنا في الدنيا وفي الآخرة
- 3- أنا سيد العالمين... رواه الحاكم في المستدرک. "

<sup>35</sup> A. Hassan (1986), *op.cit.*, h. 129. Penulis juga mendapati kata “*sayyidina*” dalam jurnal al-Lisan yang masih ditulis mengikut ejaan lama “...*Saijidina ‘Oemar tahoe hal ini dan hoekoem dera didjalankannya*”. Lihat; al-Lisan Madjallah Boelanan (1938), Persatoean Islam, Bahagian Pustaka, Bandung, bil. 29 h. 39

‘Umar Ibn al-Khattāb, seperti disebutkan di atas, *kedua*; Khalifah ‘Alī Ibn Abī Tālib,<sup>36</sup> *ketiga*; tidak menyebutkan nama hanya mengatakan; “menurut riwayat sahabat”,<sup>37</sup> keempat; disandarkan kepada Walīd Ibn al-Mughīrah.<sup>38</sup>

Jika dalam tafsir *al-Furqān*, A. Hassan tidak menulis matan hadīth dan periwayatannya secara sempurna, maka lain pula dalam tafsir *al-Ibrīz* ia bervariasi dan kadang-kadang menyebutkan sanad, periwayatan dan kedudukannya, kadang-kadang menyebutkan periwayatannya sahaja, kadang-kadang juga tidak menyebutkan ketigatiganya. Dan beberapa hadīth di antaranya *ḍaīf*, walaupun KH. Bisri tidak menyebutkan kedudukan hadīth tersebut akan tetapi dapat dikesan bahawa hadīth itu adalah *ḍaīf*. Beberapa contoh bahagian ini dengan pelbagai variasi adalah sepertimana berikut:

- i. Menyebut sanad terakhir, riwayat dan kedudukan hadīth. Ini dijumpai ketika KH. Bisri Mustofa mengenegahkan pandangan ulama tentang penyaluran zakat bagi kategori *fi sabilillah*, lalu mentarjih bahawa yang dimaksudkan dengan *fi sabilillah* dalam surah al-Taubah ayat 60 adalah khas bagi orang yang menjalankan peperangan, bukan seperti yang dikatakan oleh sebahagian ulama bahawa kata *fi sabilillah* termasuk di dalamnya perkara kebajikan, seperti pembinaan masjid, surau, sekolah dan lain-lain. Kekhususan tersebut disandarkan pada hadīth:

---

<sup>36</sup> Ketika mentafsirkan surah al-Baqarah ayat 511 tentang senarai orang-orang yang haram dikahwini. Ada riwayat menyatakan bahawa khalifah ‘Alī bin Abī Tālib membolehkan berkahwin dengan anak tiri yang tidak di pangkuan. Lihat; A. Hassan (1986), *op.cit.*, h. 158

<sup>37</sup> Dalam pentafsirannya kepada surah Bani Israil ayat 101, A. Hassan mengatakan; “Menurut riwayat sahabat, tanda-tanda itu ialah tongkat saktinya, tangannya yang jadi putih sewaktu dicabar dengan ahli-ahli sihir di hadapan Fir’aun, hilang kegemuruhannya, membelah laut untuk dijalaninya, taufan, bahaya belalang, kutu, kodok dan darah. Lihat; A. Hassan (1986), *op.cit.*, h. 549.

<sup>38</sup> Menurut riwayat, bahawa Walīd bin Mughīrah, sesudah masuk Islam, dihina oleh kaumnya. Ia berkata: “Aku takut akan diazab oleh Allah.” Pengejek itu berkata: “Aku tanggung dosamu, asal engkau berikan kepadaku sebahagian daripada hartamu dan engkau kembali kepada agama orang-orang tuamu.” Walīd berikan sedikit wang lalu mereka berhenti. Lihat; A. Hassan (1986), *op.cit.*, h. 1043



عن أبي سعيد الخدري إن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا تحل الصدقة لغني إلا الخمسة... إلى

أن قال - أوغاز في سبيل الله.

Kemudian beliau menyebutkan periwayatan dan kedudukannya dengan mengatakan:

الحديث رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه والحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين.<sup>39</sup>

- ii. Menyebutkan sumbernya tanpa periwayatan; seperti ketika beliau mengeluarkan hadith yang menjelaskan tentang keutamaan do'a *kaffārat al-Majlis* ketika hendak bersurai dalam sesebuah majlis:

عن أبي هريرة رضى الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من جلس مجلسا فكثر فيه

لغظه فقال قبل أن يقوم: سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب

إليك، كان كفارة له.<sup>40</sup>

- iii. Tanpa menyebut sumber dan riwayat; contohnya ketika KH. Bisri Mustofa mentafsirkan firman Allah yang melarang perpecahan dan perbezaan dalam surah Ali Imran ayat: 105,<sup>41</sup> akan tetapi yang dimaksud dengan perbezaan dalam ayat tersebut adalah dalam bidang akidah. Adapun perbezaan pandangan dalam

<sup>39</sup> *Ibid.*, j. 1, h. 548

<sup>40</sup> KH. Bisri Mustofa (t.t) *op.cit.*, j. 3, h. 1930

<sup>41</sup> Ayat yang dimaksud adalah:

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

Maksudnya: "Dan janganlah kamu menyerupai orang-orang yang bercerai-berai dan berselisih sesudah datang keterangan yang jelas kepada mereka. mereka itulah orang-orang yang mendapat seksa yang berat."

bermazhab adalah merupakan rahmah, kemudian untuk menguatkan hujahnya beliau mengeluarkan hadīth:

إختلاف أمتي رحمة.<sup>42</sup>

- iv. Terdapat juga beberapa hadīth yang diketengahkan secara global dalam bahasa jawa tanpa menulis matan. Kebanyakannya model seperti ini terdapat dalam menghuraikan *asbāb al-Nuzūl*, sepertimana ketika beliau mentafsirkan surah al-Anfāl ayat: 70,<sup>43</sup> yang menjelaskan tentang penyelesaian tahanan perang Badar. KH. Bisri Mustofa menyebutkan tentang sebab turunnya ayat tersebut dalam tafsirnya seperti berikut;

*“Naliko tebusan dilaksanaake kanjeng Nabi dawuh kang surosani; tebusan sici tebusani kudu patang puluh uqiyah emas (iyoiku saewu nem atus dirham), kajobo paman al-Abbās. Yen paman Abbās dewe kodu tekkel loro, lan al-Abbās kudu bayari tebusani ponakasni lurus, iyaiku Oqayl bin Abī Tālib lan Nawfal bin al-Hārith. Dadi pokoe al-Abbas kudu bayar satus sawedak uqiyah tambah rung puluh, dadi satus walung puluh uqiyah emas (podo karo piting ewu rung atus dirham). Nuli ayat iki temurun.”*

Ertinya; *“Ketika Rasulullah melaksanakan hukum tebusan beliau mengatakan; seorang harus membayar empat puluh uqiyah emas (iaitu seribu enam ratus*

<sup>42</sup> KH. Bisri Mustofa (t.t) *op.cit*, j. 1, h. 158. Hadīth ini termasuk dalam kategori “عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس”. al-Bānī mengatakan bahawa hadīth ini *daīf lā asla lahū* tanpa menyebutkan alasan kedaiannya. Ada yang menjelaskan secara terperinci; (إختلاف أمتي رحمة) للبيهقي عن الضحاك عن ابن عباس رفعه في حديث طويل (واختلاف أصحابي لكم رحمة) وكذا للطبراني والديمي والضحك عن ابن عباس منقطع وقال العراقي مرسل ضعيف، وقال شيخنا هذا الحديث مشهور على الألسنة وقد أورده ابن الحاسب في المختصر في القياس وكثير السؤال عنه وزعم كثير من الأئمة انه لا اصل له لكن ذكره الخطابي وقال اعترض على الحديث رجلان احدهما ماجن والاخر ملحد وهما اسحاق الموصلي والجاحظ وقالوا لو كان الاختلاف رحمة لكان الاتفاق عذابا ثم رد الخطابي عليهما ولم يقع في كلامه شفاء في عزو الحديث ولكنه اشعر بان له اصلا عنده، وفي حاشية البيضاوي ذكر هذا الحديث السبكي وغيره وليس بمعروف عند المحدثين انتهى

<http://www.aahlalheeth.com/vb/showthread.php/html/8/4/2009>

<sup>43</sup> Ayat yang dimaksudkan adalah:

يَأْتِيهَا النَّبِيُّ قُلُومًا لِّمَن فِي أَيْدِيكُمْ مِّنَ الْأَسْرَىٰ إِن يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرَ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Maksudnya: *“Hai nabi, Katakanlah kepada tawanan-tawanan yang ada di tanganmu: “Jika Allah mengetahui ada kebaikan dalam hatimu, niscaya dia akan memberikan kepadamu yang lebih baik dari apa yang telah diambil daripadamu dan dia akan mengampuni kamu”. dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”*

*dirham), kecuali bapa saudaraku al-Abbās. Bapa saudaraku al-Abbās mesti membayar dua kali ganda dan mesti menebus dua anak saudaranya yang bernama Oqayl bin Abī Tālib dan Nawfal bin al-Hārith. Dengan demikian al-Abbās mesti bayar seratus enam puluh tambah dua puluh, jadi seratus lapan puluh uqiyah emas, (sama dengan tujuh ribu dua ratus dirham). Kemudian turunlah ayat ini.*”<sup>44</sup>

Adapun pentafsiran yang disandarkan kepada sahabat; tidak jauh berbeza dengan yang ada didalam *al-Furqān*, KH. Bisri Mustofa juga tidak banyak memuat tafsir yang bersumber daripada sahabat, dalam *al-Ibrīz* kebanyakannya disandarkan kepada sahabat Abd. Allāh bin Abbās. Beberapa contoh kepada pentafsiran ini seperti ketika KH. Bisri Mustofa mentafsirkan firman Allah dalam surah Maryam ayat: 23,<sup>45</sup> “*miturut qawl kang muktamad siti Maryam enggoni ngandut ora koyo lumrahi wong-wong wedon, balik ngroso ngandut terus ngloroni, terus embabaraki; iyoiku qawli sahabat Ibn Abbas.*” Menurut pandangan yang muktamad; bahawa Siti Maryam mengandung tidak seperti kebiasaannya orang-orang perempuan mengandung. Ketika Siti Maryam merasa mengandung, beliau

<sup>44</sup> KH. Bisri Mustofa (t.t), *op.cit.*, j. 1, h. 518. Adapun hadīth yang dimaksudkan KH. Bisri Mustofa secara lengkap disebutkan dalam *fath al-Bārī*;

وروى بن عائد في المغازي من طريق مرسل أن عمر لما ولي وثاق الأسرى شد وثاق العباس فسمعه رسول الله صلى الله عليه وسلم بين فلم يأخذه النوم فبلغ الأنصار فأطلقوا العباس بالحق الأنصار لما فهموا رضا رسول الله صلى الله عليه وسلم بفك وثاقه سأله أن يتركوا له الفداء طلبا لتمام رضاه فلم يجيبهم إلى ذلك وأخرج بن إسحاق من حديث بن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يا عباس افد نفسك وابن أخويك عقيل بن أبي طالب ونوفل بن الحارث وحليفك عتبة بن عمرو فإنك ذو مال قال إني كنت مسلما ولكن القوم استكروهني قال الله أعلم بما تقول إن كنت ما تقول حقا إن الله يجزيك ولكن ظاهر التابعين أنك كنت علينا وذكر موسى بن عقبة أن فداءهم كان أربعين أوقية ذهباً وعند أبي نعيم في الأوائل بإسناد حسن من حديث بن عباس كان فداء كل واحد أربعين أوقية فجعل على العباس مائة أوقية وعلى عقيل ثمانين فقال له العباس اللقرابة صنعت هذا قال فأنزل الله تعالى يا أيها النبي قل لمن في أيديكم من الأسرى إن يعلم الله في قلوبكم خيراً يؤتكم الآية فقال العباس وددت لو كنت أخذت مني أضعافها لقوله تعالى يؤتكم خيراً مما أخذ منكم.

Lihat; ‘Asqalānī, Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥajar Abū al-Faḍl al- (1379 H.) *Fatḥ al-Bārī*, Beirut: Dār al-Ma’rifah, hadīth kedua puluh, j. 7, h. 322

<sup>45</sup> Ayat yang dimaksud adalah;

فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَلَيْتَنِي مِثُّ قَبْلِ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا

Maksudnya: “Maka rasa sakit akan melahirkan anak memaksa ia (bersandar) pada pangkal pokok kurma, dia berkata: “Aduhai, alangkah baiknya Aku mati sebelum ini, dan Aku menjadi barang yang tidak bererti, lagi dilupakan.”

merasa sakit dan terus melahirkan". Ini adalah pendapat Ibn Abbās.<sup>46</sup> Seperti mana A. Hassan tidak menyebutkan matan dan sumber periwayatannya dalam menukil perkataan sahabat, begitu juga dengan KH. Bisri Mustofa, beliau melakukan hal yang sama.

### 3.4.3 Sumber Israiliyyat

Israiliyyat adalah pentafsiran yang bersumber daripada kaum bani Israil. Kebanyakan Israiliyyat dapat ditemui dalam cerita yang berhubungan dengan mukjizat para nabi atau nama-nama dalam sesebuah kisah yang tidak disebutkan dalam al-Qur'an, atau kisah-kisah yang berlebihan dan bercanggah dengan kemaksuman para nabi.<sup>47</sup> A. Hassan memandang bahawa hadīth yang bersumber daripada Israiliyyat boleh diambil apabila dikuatkan oleh hadīth yang *sahīh*. Walaupun demikian penulis tidak mendapatkan sebarang riwayat yang bersumberkan Israiliyyat dalam tafsir *al-Furqān*.

Jika A. Hassan tidak menyebutkan sumber israiliyyat dalam tafsirnya, maka lain halnya dengan KH. Bisri Mustofa, beliau amat banyak mengengahkan cerita-cerita israiliyyat berhubung dengan nama dan penentuan tempat atau jangakamasa tertentu dalam sesebuah ayat terutama yang berhubungan dengan kisah. Sepertimana ketika beliau menyebutkan nama-nama *Ashāb al-Kahfi*, disebutkan bahawa nama-nama *ashāb al-Kahfi* adalah; Maksimalina, Tamlikha, Martunus, Nainus, Saryuls, Dhutuwanus, Falyastatyunus.<sup>48</sup> Nama-nama lain yang tidak sebutkan secara jelas oleh al-Qur'an sendiri atau hadīth cukup banyak dalam tafsir *al-Ibrīz*. Pengambilan riwayat israiliyyat seperti di atas mungkin tidak ada masalah kerana ia tidak menyentuh aqidah dan tidak bercanggah dengan kemaksuman

---

<sup>46</sup> KH. Bisri Mustofa (t.t), *op.cit.*, j. 2, h. 941

<sup>47</sup> Israiliyyat dibahagikan kepada tiga: *Pertama*; Israiliyyat yang tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan al-Sunnah. *Kedua*; Israiliyyat yang bercanggah dengan al-Qur'an dan al-Hadith. *Ketiga*; Israiliyyat yang tidak dapat dipastikan statusnya

<sup>48</sup> KH. Bisri Mustofa (t.t), *op.cit.*, j. 2, h. 890

para nabi. Dalam tafsir *al-Ibrīz* terdapat riwayat-riwayat israiliyyat yang tidak dapat diterima kerana ia terlalu berlebihan sehingga tidak dapat diterima oleh akal, seperti kisah masyhur tentang kesabaran nabi Ayyūb terhadap dugaan Allah, KH. Bisri Mustofa menyebutkan;

*“Nabi Ayyub iku golongan nabi kang sugih bondo, sugih sapi, sugih unto, waddus, gajah, himar lan liyan-liyani, sawah lan tekkali ratusan bahu, putrane bagus-bagus, kakung pitu, putri pitu, jumlahe pat belas, dalem uko gedde tur bagus. Jalaran mengkuno iku, Iblis banget hasude, nuli ngompulake efrit-efrit lan jin-jin kafir diajak ngrusak nabi Ayyūb.....nuli ifrit-ifrit podo mindo dadi uler, podo ngroyok nabi Ayyūb, ono kang melebbu irung podo nyokoti, akhiri nabu Ayyub podo buruan, badani aboh pating pinyonyo gatelan sik-sikan terus sehingga dagingi podo kerowak lan basin, akhiri nabi Ayyūb dikettinge wong akeh.”<sup>49</sup>*

Ertinya: “Nabi Ayyūb adalah termasuk salah seorang nabi yang kaya, mempunyai banyak modal, lembu, unta, kambing, gajah, keldai, dan lain-lain, mempunyai sawah yang banyak dan luas, mempunyai empat belas anak, lelaki tujuh, perempuan tujuh. Kerana itu, Iblis amat dengki terhadap nabi Ayyūb, maka iblis mengumpulkan kumpulan ifrit dan jin kafir diajak untuk menghancurkan nabi Ayyūb.....kemudian para ifrit berubah menjelma menjadi ulat, nabi Ayyūb dibuli dan dimakan ada yang masuk ke dalam hidungnya, akhirnya nabi Ayyūb luka-luka parah, badannya hancur dan berbau busuk, dalam keadaan seperti itu, orang ramai membenci dan tidak suka terhadap nabi Ayyūb.

Cerita israiliyyat lain yang bercanggah dengan kemaksuman nabi dimasukkan juga dalam tafsir *al-Ibrīz*, KH. Bisri menyebutkan;

*“nabi Daud iku karwani songong pulu songo nuju suwicinging dinu mirsani salah suwicini wong wedon, dadak katarik sing temenan wis ora keno di ampet engkoni ktarik seneng. Bareng diurus, dadak wedon kuwi karwani sici tentara, asmani Urya. Nabi Daud tetep enggoni kpingin arep dahup oleh wong wedon kuwi. Mulani enggaling cerito, bareng kebeneran ono brangkatan perang, bojoni wedon mahu kang aran Urya diberangkti perang, didadikati senopati, maksudi yen mati ono ing pertempuran, mestini bojoni banjur*

---

<sup>49</sup> KH. Bisri Mustofa (t.t), *op.cit.*, j. 2, h. 1042

*dadi rondo, tujuan kang mengkonon temenan hasil, wedon kuwi sito dikarwani dikarwani nabi Daud.*<sup>50</sup>

Maksudnya: “Nabi Daud mempunyai sembilan puluh sembilan isteri. Pada suatu hari nabi Daud mendengar ada salah seorang perempuan cantik, setelah nabi Daud melihat perempuan itu, beliau minat dan sangat mencintainya. Setelah dicari tentang perempuan itu, ternyata ia adalah isteri kepada salah seorang tentera bernama Urya. Walaupun Nabi Daud sudah mengetahui yang perempuan itu sudah mempunyai suami, beliau tetap ingin memilikinya. Lalu beliau membuat konspirasi dengan cara menghantar Urya ke medan peperangan dan dijadikannya sebagai kepala pasukan perang dengan tujuan jika Urya terbunuh maka isterinya akan menjadi janda. Ternyata nabi Daūd berjaya melakukan konspirasinya dan beliau berkahwin dengan perempuan itu.

#### 3.4.4 Pentafsiran Dengan Aqal

A. Hassan dalam tafsirnya, selain mengambil daripada sumber al-Qur’ān, al-Hadīth, *athar* ia juga menggunakan pemikiran dengan cara pentafsiran yang berpandukan kepada perkataan ulama tafsir atau merakamkan sejarah dan hasil buah ijihad peribadinya. Seperti ketika A. Hassan mentafsirkan firman Allah dalam surah al-Kahfi:

قَالُوا يَنْدَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَا جُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ  
خَرْجًا عَلَيَّ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا

Maksudnya: Mereka berkata: “Ya Dha al-Qarnayn, Sesungguhnya Ya'juj dan Ma'juj itu orang-orang perosak di bumi, Maka mahukah engkau terima kami berikan pembayaran kepadamu, dengan syarat engkau adakan antara kami dan mereka itu satu tembok?” (surah al-Kahfi : 94)

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, j. 3, h. 1608

Mengikuti pentafsiran A. Hassan bahwa yang dimaksud dengan Ya'juj dan Ma'juj adalah kaum Rus terdahulu atau bangsa Tartar yang buas, dan istilah ini telah pun dikenali di dunia barat dengan Gog and Magog.<sup>51</sup>

Begitu juga dengan pentafsiran firman Allah dalam surah al-Nur:

الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ  
ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ

Maksudnya: “Laki-laki yang berzina tidak akan berkahwin melainkan dengan perempuan yang berzina atau perempuan yang musyrik; dan perempuan yang berzina tidak akan berkahwin dengannya melainkan laki-laki yang berzina atau laki-laki musyrik, sedang yang demikian itu diharamkan atas mukminin.” (surah al-Nur : 3)

Dalam tafsirnya, A. Hassan menulis: “Ada orang mentafsirkan, bahawa laki-laki yang berzina tidak boleh berkahwin melainkan dengan perempuan yang berzina atau perempuan Musyrik, dan perempuan yang berzina tidak boleh berkahwin melainkan dengan laki-laki berzina atau laki-laki Musyrik, sedang yang bernikah dengan yang berzina dan Musyrik itu diharamkan atas Mu'minin”. A. Hassan tidak berpuas hati dengan pentafsiran orang tersebut, lalu menjawab: “Bahawa ayat tersebut tidak melarang, iaitu tidak menggunakan “*lā*” al-Nāhiyah, dengan erti “jangan”. Ayat itu hanya mengkhabarkan, bahawa yang berzina tidak akan berkahwin melainkan dengan yang berzina atau musyrik, padahal ada berlaku perkahwinan antara yang berzina dengan yang tidak berzina. Ini menunjukkan, bahawa erti ayat itu: Orang yang berzina tidak “patut” dapat jodoh melainkan melainkan orang yang berzina atau musyrik, sedang yang demikian- yakni berzina dan berkahwin dengan musyrik- itu diharamkan atas kaum mukminin. Kemudian

---

<sup>51</sup> A. Hassan (1986), *op.cit.*, h. 572

A. Hassan menyambung, kalau kita mengambil erti yang diberi orang itu, niscaya ayat ini bermakna, bahawa “Orang yang berzina tidak boleh berkahwin hanya dengan orang yang berzina atau dengan musyrik,” sedangkan orang Islam tidak boleh berkahwin dengan orang musyrik, lalu ayat “ *وحرّم ذلك على المؤمنين* ” itu tak dapat ditafsirkan dengan “sedang bernikah dengan orang yang berzina dan musyrik itu diharamkan atas mukminin,” kerana tadi sudah dikatakan: “Orang yang berzina tidak boleh berkahwin melainkan dengan orang yang berzina atau musyrik,” yakni, orang yang berzina hanya boleh berkahwin dengan orang berzina atau dengan orang musyrik.<sup>52</sup>

Disini A. Hassan sangat nampak cara mengelola pentafsirannya dengan menggunakan akal, terutamanya ketika tidak bersetuju dengan pandangan seseorang kemudian memberikan hujah untuk menguatkan pandangan peribadinya.

Begitu juga dengan firman Allah:

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ تَحْمِلَهَا  
وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

Maksudnya: “*Sesungguhnya kami Telah tawarkan “amanat” itu kepada langit, bumi dan gunung-ganang, maka mereka enggan memikulnya dan mereka khuatir ditentangnya, tetapi dipikul dia oleh manusia; Sesungguhnya (manusia) itu penganiaya (diri) bodoh.*” (surah al-Aḥzāb : 72)

Dalam ayat ini, A. Hassan mengemukakan pandangan peribadinya secara terang-terangan dengan mengatakan: “Ada yang mentafsirkan “*al-Amānah*” dengan amanah yang sedia maklum. Ada yang mengertikan taat. Kemudian ia mengatakan: “Pada pandangan

<sup>52</sup> A. Hassan (1986), *op.cit.*, h. 679



saya, “*al-Amānah*” itu dapat diertikan “berkata benar”, kerana ayat-ayat yang dahulu dari ayat ini dan ayat yang berikutnya mencela fitnah, menyuruh berkata benar, mencela munafiqin dan musyrikin yang memfitnah dan menipu. Apa yang menyebabkan Tuhan menawarkan “*al-Amānah*” itu kepada bumi dan langit, padahal bumi merupakan tempat amanah? Jawabnya, bahawa disebabkan fitnah adalah merupakan satu kejahatan yang sangat besar, sedang kebenaran itu sebaliknya, maka Tuhan hadapkan hal tersebut kepada bumi dan langit, kerana hendak menunjukkan kepentingannya kepada manusia, bahawa disebabkan beratnya amanah itu sehingga bumi dan langit tidak sanggup memikulnya, tetapi golongan manusia menerimanya kerana di kalangan manusia itu terdapat penganiaya diri dan bodoh.”<sup>53</sup>

Jika dalam *al-Furqān* A. Hassan selain berpandukan kepada *athar* (al-Qur’an dan al-Hadīth) beliau juga berpandukan kepada *nazar* (menggunakan pemikirannya) dalam mentafsirkan sesebuah ayat. Maka pemikiran KH. Bisri Mustofa juga tidak tenggelam dalam tafsir-tafsir yang dijadikanya sebagai rujukannya, bahkan beliau dalam *al-Ibrīz* mempunyai pandangan yang merupakan hasil daripada ijtihad peribadinya. Dalam bahagian ini, KH. Bisri Mustofa mempunyai gaya dan ciri tersendiri. Kadang-kadang tafsir pemikiran dalam *al-Ibrīz* adalah dalam bentuk kiasan jawa, seperti dalam mentafsirkan firman Allah dalam surah Luqman ayat: 29,<sup>54</sup> Ketika beliau mengkiaskan pergantian siang dan malam serta perjalanan bulan dan matahari mengikut peredarannya masing-masing,

<sup>53</sup> A. Hassan (1986), *op.cit.*, h. 833

<sup>54</sup> Firman Allah yang dimaksudkan adalah:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَأَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

Maksudnya: “*Tidakkah kamu memperhatikan, bahawa sesungguhnya Allah memasukkan malam ke dalam siang dan memasukkan siang ke dalam malam dan dia tundukkan matahari dan bulan masing-masing berjalan sampai kepada waktu yang ditentukan, dan Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan.*”

dapat dipastikan bahawa di sebaliknya ada zat yang mengatur iaitu Allah swt, kemudian beliau mengatakan: “...sepur express Surabaya-Jakarta saban esuk berangkat sangkeng Surabaya, waktu suru surup tekkon Jakarta. Melakuni Sepur mahu nuduhake ononi Masinis kang ngelakuake.”<sup>55</sup>

Ertinya: “Kereta api laju ke destinasi Surabaya-Jakarta; setiap pagi bertolak dari Surabaya, sampai di Jakarta pada waktu petang. Perjalanan kereta api itu dengan kelajuan sebegitu menunjukkan adanya pemandu yang menjalankan.”

Cara KH. Bisri Mustofa menggunakan aqal dalam mentafsir dapat dikesan dalam pernyataannya ketika mana terdapat hadīth yang melarang *ṭalab al-Imārah wa al-Wilāyah* (mencari pangkat dan kedudukan). Mengikut pandangan KH. Bisri Mustofa jika seseorang mencari kedudukan dengan niat baik dan jika kedudukan itu tidak diambil, maka orang lain yang berkemungkinan tidak bertanggungjawab akan mengambilnya. Bahkan jika tidak ada orang lain yang boleh menjalankan tugas itu selain dirinya, maka wajiblah dia mengambilnya demi kemaslahatan umat. Dalam hal ini KH. Bisri Mustofa berpandukan kepada kisah nabi Yūsuf yang meminta kepada raja supaya beliau dijadikan pengurus perbendaharaan hasil bumi Mesir.<sup>56</sup>

Termasuk tafsir pemikiran dalam *al-Ibrīz*, pernyataan KH. Bisri Mustofa yang tidak bersetuju dengan faham komunisme dan kapitalisme. Beliau mendedahkan pemikirannya ketika mentafsirkan firman Allah dalam surah al-Shūrā ayat: 19,<sup>57</sup> Tentang pembahagian rezeki yang diberikan Allah kepada hamba-hambanya, ada yang kaya ada pula yang miskin dan semua itu adalah merupakan pemberian Allah. Orang yang kaya bersyukur atas nikmat

<sup>55</sup> KH. Bisri Mustofa (t.t), *op.cit.*, j. 3, h. 1418

<sup>56</sup> Lihat; KH. Bisri Mustofa (t.t), *op.cit.*, j. 2, h. 686

<sup>57</sup> Firman Allah yang dimaksud adalah;

اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ ۖ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ ۗ وَهُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ

Maksudnya: “Allah Maha Lembut terhadap hamba-hamba-Nya; dia memberi rezeki kepada yang dikehendaki-Nya dan dialah yang Maha Kuat lagi Maha Perkasa.”

dan kurnia yang diberikan, dan orang yang miskin pula bersabar dan menerima dengan lapang dada. Dalam hal ini KH. Bisri Mustofa menyebutkan;

*“Allah pareng rizqi mareng kawulane ono ing alam dunyo iku, ono kang diparinge jembar ono kang di kawe rupek ono kang digawe sugih utawa faqir, mengkonono iku sangking wellase Allah mareng kawulani. Jalaran umpama ing alam dunyo iki digawi sugih kabih uripi manuso mesti ora kapinak. Cuba yen sugih kabih, sopo sing gellem buruh macul, sopo sing gellem buruh tandur, sopo sing gellem dadi tukang becak.”*<sup>58</sup>

Maksudnya: “Allah memberikan rezeki kepada hamba-hambanya di alam dunia ini bermacam-macam, ada yang senang ada yang susah, ada yang dijadikan kaya ada juga yang miskin. Jika seumpamanya di alam dunia ini semua dijadikan kaya, maka kehidupan manusia tidak akan selesai, coba pikirkan jika semua kaya siapa yang mau kerja mencangkul, siapa yang mau bekerja di ladang, siapa yang mau bekerja jadi tukang bawa beca?”

Setelah itu, KH. Bisri Mustofa menyatakan ketidaksetujuannya dengan fahaman kapitalisme yang menginginkan manusia berlumba mengejar harta semata-mata. Beliau mengatakan;

*“Kuminisme duwi karep msyarakat dunyo iki supoyo biso sama rata sama rasa ora keno wong sugih ora keno wong mewah kosok baline kapitalisme. Cara kapitalisme; sugeh oleh, mewah oleh, malah dianjurake supoyo masyarakat dunyo iki dadi sugeh kabeh mewah kabeh serono berlomba-lomba cepat dapat, lambat melarat, nyambut gawe sing giat hasili kanggu enak lan kapinak dewe. Cara Islam bedo karo cara loro kang kasebut ngarep mahu; cara Islam mewah keno, nangeng oco lacut, sugih keno nangeng kudu zakat, kudu sadaqah, kudu infaq, kudu amal jariyah, kudu tolong lan sapadene.”*<sup>59</sup>

Ertinya: “Komunisme menginginkan semua masyarakat supaya hidup sama rata sama rasa tidak boleh ada yang lebih kaya daripada yang lain, sebaliknya fahaman kapitalisme seseorang diperbolehkan menjadi kaya dan menikmati kekayaan bahkan dianjurkan agar semua masyarakat dunia semua hidup kaya dan hidup senang. Sesiapa yang berusaha dengan cepat akan dapat dan sesiapa yang lambat akan susah, sambutlah pekerjaan dengan gigih hasilnya untuk dinikmati sendiri. Lain dengan konsep Islam, Islam memberikan kebebasan berusaha sekuat tenaga untuk mengumpulkan wang tapi jangan lupa bahawa sebahagian daripada kekayaan itu adalah milik orang miskin, jadi mesti dikeluarkan untuk sedekah, infaq, amal jariyah, menolong orang yang memerlukan dan sebagainya.”

---

<sup>58</sup> KH. Bisri Mustofa (t.t), *op.cit.*, j. 3, h. 1746

<sup>59</sup> *Ibid.*, j. 3, h. 1747

Dalam mengenengahkan pandangan peribadinya, KH. Bisri Mustofa biasanya membahasakan dirinya dengan sebutan “*al-Faqīr*” ,seperti ketika beliau mentafsirkan firman Allah dalam surah al-Rahmān ayat: 33,<sup>60</sup> disebutkan;

“...akhir-akhir iki sakwusi onok khabar yen profesor-profesor lagi podo mikir-mikir kapriye carani biso ono ing rembulan. Malah wus ono kag den sebut manuso angkasa luru merko cari wus tahu ngitari bumi bula bali. Sakwusi mengkono banjur timbul masalah-masalah, opo mungkin manuso biso munggah langit opo ora, opo rembulan biso dienggoni wong opo ora? lan liyan-liyani manih. Sakwunih ono kang jawab ora mungkin dalili ayat nomer 33 iki, sakwunih ono kang jawab mungkin dalili iyo ayat nomer 33 iki. Kanggu *al-Faqīr* dewe perkoro mumkin utawa ora mumkin iku ora perlu diperdalam sebab ayat iki ora kalebbu golongan mu’taqad, upamani kita muni mumkin ora duso ora oleh ganjaran, upama kita moni ora mumkin iyo ora duso ora oleh ganjaran kajobo yen dikhususaki manusoni, kita yaqin yen kanjeng nabi Muhammad saw mi’raj nganti ngelewati langit sap pitu, kita yaqin yen nabi Isa dirofa’ menyang langit, keyaqinan kita oleh ganjaran, manawa kita ora ngendel hukumi duso geddi.”<sup>61</sup>

Maksudnya: “Akhir-akhir ini walaupun ada khabar yang mengatakan bahawa para profesor sedang memikirkan bagaimana cara manusia ada di atas rembulan, bahkan sudah ada yang disebut dengan manusia angkasa dua dalam mencari untuk mengetahui keadaan bulan mengitari bumi secara berterusan. Melihat kenyataan itu, timbullah masalah; apakah memungkinkan manusia dapat naik ke atas langit atau tidak, adakah rembulan dapat dijadikan tempat tinggal atau tidak dan perkara lain-lain lagi. Jika ada yang menjawab mungkin, dan juga menjawab tidak maka dalilnya ayat bernombor 33 ini.. Menurut pandangan peribadi *al-Faqīr*, dalam menjawab soalan di atas keadaan itu mungkin atau tidak mungkin tidak perlu diperdalam kerana masalah ini tidak termasuk dalam bidang akidah. Maka jika kita jawab mungkin tidak berdosa, dan jika dijawab sebaliknya tidak mendapat ganjaran pula, kecuali jika orang yang naik ke atas langit itu dikhususkan seperti keyakinan kita terhadap kisah mi’raj nabi Muhammad SAW dan kisah diangkatnya nabi Isa ke atas langit. Maka keyakinan kita terhadap kejadian itu akan mendapat ganjaran bahkan jika kita tidak mempercayainya maka kita akan berdosa.”

### 3.4.5 *Asbāb al-Nuzūl*

Dalam bahagian fasal-fasal *tafsir al-Furqān*, A. Hassan menyebutkan; walaupun beberapa ayat yang datang kepada nabi kerana adanya suatu sebab kejadian, akan tetapi

<sup>60</sup> Ayat yang dimaksudkan adalah:

يَمْعَشَرُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ

Maksudnya: “Hai kumpulan jin dan manusia, jika kamu sanggup menembus (melintasi) penjuru langit dan bumi, Maka lintasilah, kamu tidak dapat menembusnya kecuali dengan kekuatan.”

<sup>61</sup> KH. Bisri Mustofa (t.t), *op.cit.*, j. 3, h. 1965

pada umumnya ayat-ayat tersebut tidak terikat dengan *Asbāb al-Nuzūl*, melainkan terikat dengan makna yang diberi oleh lafaz ayat, sepertimana kaedah terkenal:

”العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب“

Ertinya; Yang diambil kira ialah keumuman lafaz bukan kekhususan sebab, yakni tiap-tiap ayat boleh digunakan mengikut erti yang diberi lafaznya, dan tidak mesti terikat dengan satu sebab yang turun ayat itu kerananya. Tetapi di beberapa tempat, sebab turunnya ayat itu banyak membantu memahami maksud ayat.<sup>62</sup>

Untuk tujuan itu, A. Hassan banyak meletakkan *Asbāb al-Nuzūl* dalam tafsirnya, Biasanya ketika ingin menyebutkan *Asbāb al-Nuzūl* beliau mengatakan; “Menurut riwayat....atau diriwayatkan...”, *Asbāb al-Nuzūl* yang dimuat hanya berbentuk kesimpulan dan ia juga tidak menyebutkan matan secara sempurna serta tidak menyebutkan sumber periwayatannya, seperti;... “ada diriwayatkan bahawa sebelum turun ayat 187 surah al-Baqarah, orang yang berpuasa dilarang bercampur laki-isteri atau makan minum pada malam hari sesudah bangun tidur walaupun hanya sebentar. Ertinya, bahawa orang yang berpuasa pada waktu itu tidak boleh makan minum atau bercampur suami isteri pada malam hari melainkan sebelum tidur. Perintah tersebut sering dilanggar oleh manusia pada masa itu, maka datang ayat ini menghalalkan makan minum, bercampur suami isteri pada malam puasa sehingga subuh.”<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> A. Hassan (1986), *op.cit.*, h. XIV

<sup>63</sup> A. Hassan (1986), *op.cit.*, h. 51. Adapun hadīth yang dimaksudkan A. Hassan adalah:

حدثنا عبيد الله عن إسرائيل عن أبي إسحاق عن البراء وحدثنا أحمد بن عثمان حدثنا شريح بن مسلمة قال حدثني إبراهيم بن يوسف عن أبيه عن أبي إسحاق قال سمعت البراء رضي الله عنه ثم لما نزل صوم رمضان كانوا لا يقربون النساء رمضان كله وكان رجال يخونون أنفسهم فأنزل الله علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم

Lihat; Bukhārī, Muḥammad bin Ismā’īl Abu Abdillāh al- (t.t.) *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār Ibn Kathīr, j.4, h. 1639

Sepertimana A. Hassan banyak memuat *asbāb al-Nuzūl* dalam tafsirnya, begitu juga KH. Bisri Mustofa banyak mengenengahkan *asbāb al-Nuzūl* dalam *al-Ibrīznya* dengan gaya dan corak yang hampir tidak ada perbezaan. *Asbāb al-Nuzūl* dalam kedua-dua tafsir itu diketengahkan tanpa sumber dan sanad yang pasti. Ia diketengahkan secara umum. Seperti firman Allah swt:

قُلْ أَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ  
 هَدَيْنَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ  
 إِلَى الْهُدَىٰ أَيْنَمَا ۖ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ ۗ وَأْمُرْنَا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ  
 الْعَالَمِينَ

Maksudnya: *Katakanlah: “Apakah kita akan menyeru selain daripada Allah, sesuatu yang tidak dapat mendatangkan kemanfaatan kepada kita dan tidak (pula) mendatangkan kemudaratan kepada kita dan (apakah) kita akan kembali ke belakang, sesudah Allah memberi petunjuk kepada kita, seperti orang yang telah disesatkan oleh syaitan di muka bumi sehingga menjadi hairan, dia mempunyai kawan-kawan yang mengajaknya kepada jalan yang lurus (dengan mengatakan): “Marilah ikuti kami”. Katakanlah: “Sesungguhnya petunjuk Allah Itulah (yang sebenarnya) petunjuk; dan kita disuruh agar menyerahkan diri kepada Tuhan semesta Alam.”* (Surah al-An‘ām: 71)

KH. Bisri Mustofa menyebutkan tentang sebab turunnya ayat ini bahawa; Abd. al-Rahmān mengajak ayahnya yang tidak lain adalah sahabat Abū Bakar al-Siddīq untuk menyembah patung supaya jiwanya tidak terancam. Kerana keadaan seperti itu, maka turunlah ayat ini.

### 3.4.6 Penulisan Qiraat

Qiraat adalah bidang yang banyak diketengahkan ahli tafsir dalam tafsirnya, kerana perubahan bacaan dalam sesebuah ayat mempengaruhi kepada cara istinbat yang

melahirkan sesebuah hukum. KH. Bisri Mustofa dalam *al-Ibrīznya* banyak menyentuh bidang ini, seperti ketika beliau mengulas tentang perbezaan ulama qiraat terhadap bacaan awal surah Yasīn;

“lafaz ( يس ) Menurut imam Shu’bah lan imam Hamzah lan imam ‘Alī al-Kisā’ī moco ” يٰ سِيْنَ ” kanti imālah. Dini akeh-akehi ahli qiraat sab’ah moco tanpa imālah. *Qirā’ah shādhah moco*: ( ياسين، ياسين، ياسين ) kanti fathae nun utawa kasrahe nun utawa dammahe nun. ( ياسين والقرآن ) kanti idghamake nun ono eng waw serto berngengeng miturut woconi imam Warsh lan imām Shu’bah lan imām ‘Alī al-Kisā’ī. Dini akeh-akehi ahli qirā’at sab’ah moco izhar.”<sup>64</sup>

Maksudnya: “lafaz ( يس ) Menurut imam Shu’bah, imam Hamzah dan imam ‘Alī al-Kisā’ī membaca ” يٰ سِيْنَ ” iaitu dengan *imālah*. Adapun kebanyakan ahli qiraat sab’ah membacanya dengan tanpa *imālah*. *Qirā’ah shādhah* dibaca: ( ياسين، ياسين، ياسين ) dengan nun baris atas, bawah atau hadapan. Adapun lafaz ( ياسين والقرآن ) mengikut bacaan imam Warsh dan imām Shu’bah dan imām ‘Alī al-Kisā’ī, dibaca dengan cara mengidghamkan nun kepada huruf waw serta berdengung. Adapun kebanyakan ahli qiraat sab’ah membacanya dengan izhar.”<sup>65</sup>

Perkara ini tidak disentuh di dalam tafsir *al-Furqān*.

### 3.4.7 Bidang Nahu

Jika A. Hassan mengemukakan nahu secara am sebagai panduan dalam bab fasal-fasal tafsir *al-Furqān*, maka KH. Bisri Mustofa mengengahkannya secara praktikal, seperti ketika beliau mengulas tentang firman Allah ” وما عملته أيديهم ”<sup>66</sup>, beliau mengatakan; “lafaz ( ما ) kang kandingan karo lafaz ( عملته ) iku nganggu makna nafi. Kena ugo ( من نخيل ) dilakuake mawsūlah utawa nakirah mawsūfah, aṭaf marang lafaz ( من نخيل )

<sup>64</sup> KH. Bisri Mustofa (t.t), *op.cit.*, j. 3, h. 1530

<sup>65</sup> KH. Bisri Mustofa (t.t), *op.cit.*, j. 3, h. 1530

<sup>66</sup> Firman Allah maksudnya ialah;

لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ

Maksudnya: “Supaya mereka dapat makan dari buahnya, dan dari apa yang diusahakan oleh tangan mereka. Maka mengapakah mereka tidak bersyukur?” (Surah Yāsin : 35)

*maknani banjur dadi mengkene ( وما عملته أيديهم ) lan sangkeng barang kang gawe ing ma opo piro-piro tangani manuso.”<sup>67</sup>*

Maksudnya: “lafaz ( ما ) yang digabungkan dengan lafaz ( عملته ) menggunakan makna nafi yang bererti tiada. Boleh juga ( ما ) dijadikan *mawsūlah* atau *nakirah mawsūfah*, sebagai *ataf* kepada lafaz ( من نخيل ). Dengan demikian maka makna ( وما عملته أيديهم ) menjadi segala benda yang dilakukan oleh tangan manusia.”

### 3.4.8 Tafsir Saintifik (*I’jāz ‘Ilmī*)

Fenomena tafsir ilmi dalam al-Qur’ān yang beberapa dekad ini banyak menjadi perhatian sebahagian ulama dan para pakar. Mereka menimbulkan satu pertanyaan sederhana apakah tafsir jenis ini “*bid’ah*” atau sebaliknya dan perlu dikembangkan serta digalakkan.<sup>68</sup> Pencarian terhadap rujukan-rujukan klasik memberikan petunjuk bahawa

---

<sup>67</sup> KH. Bisri Mustofa (t.t), *op.cit.*, j. 3, h. 1549

<sup>68</sup> Terjadi perselisihan pandangan dikalangan ulama mengenai tafsir ‘ilmī: Dari golongan ulama klasik tercatat beberapa nama yang menjadi pengasas sekali gus pengembangnya; (1) Abu Ḥamid al-Ghazālī (505 H), (2) Fahkrudḍīn al-Rāzī (606 H), (3) Ibnu Abū al-Faḍl al-Mursī (655 H). Sedangkan dari ulama kontemporari yang ikut medokong langkah ini bahkan memperkasakannya dengan ijtihad-ijtihad baru adalah : 1. Muḥammad ‘Abduh (1905 M)

Manhaj ini dapat dilihat dalam tafsirnya “*Juz ‘Ammā*”, pada beberapa ayat yang tersentuh dengan teori-teori ilmiah. Di antaranya pentafsiran beliau terhadap firman Allah surah al-Inshiqāq ayat: 1 “إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ” hancurnya langit kerana rosaknya sistem dalam alam ini dengan keluarnya planet-planet dari paksinya yang menyebabkan terjadinya pertembungan dalam tata surya sehingga terjadilah kehancuran alam.

3. Shaykh Muḥammad Muṣṭafā Al Marāghī (1945 M)

Metode beliau dalam tafsir ilmi adalah memilih ayat-ayat yang berhubungan dengan alam dengan menegaskan bahawa al-Qur’ān sama sekali tidak merentangi perkembangan ilmu dan di sisi lain tidak bertentangan dengan ilmu pengetahuan dan teori yang benar dan pasti. Salah satu contohnya adalah kata-kata beliau dalam menafsirkan surah Luqmān ayat: 10 “خَلَقَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرْوَاهَا” langit adalah apa yang kita lihat di atas kita seperti planet dan gugusan bintang. Seluruh benda-benda ini tersusun rapi dengan beredar pada tempatnya. Semuanya berada pada tempatnya diatur dengan satu sistem ketuhanan yang dinamakan gaya graviti dan tegaknya benda-benda langit tersebut tanpa tiang.

Adapun golongan ulama yang tidak menerima tafsir dengan kaedah ‘ilmī adalah;

1. Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā al-Shātibī (790 H/ 1388 M).

Beliau dalam kitabnya *al-Muwāfaqāt* melontarkan kritikan tajam terhadap pendapat di atas dengan alasan bahawa al-Qur’an turun untuk menyeru bangsa Arab yang ummi dan tidak mengerti permasalahan tersebut.

2. Muḥammad Rashīd Riḍā (1935 M)

Kritikan beliau terhadap metode ini banyak ditujukan kepada al-Rāzī ulama klasik dan Tantāwī Jawharī ulama kontemporari. Metode ini menurutnya hanya akan memalingkan pemahaman utama al-Qur’an sebagai petunjuk dan pembimbing dalam hidup. Walaupun demikian beliau mengakui bahawa beberapa ilmu pengetahuan dapat membantu pemahaman terhadap al-Qur’an. Lihat: Kertas seminar “*Isyarat-isyarat ilmiyyah dalam al-Qur’an*” yang disampaikan oleh Abdurrahman Bahmid yang diselenggarakan oleh kelompok kajian FORDIAN pada 4 Mac 2001 di Mesir Kaherah.



corak tafsir seperti ini ternyata memiliki akar sejarah yang jauh sampai masa kekhalifahan Abbāsiyah.<sup>69</sup> Sepertimana sedia maklum bahawa pada masa ini perkembangan dan kebangkitan ilmu pengetahuan yang secara langsung atau tidak langsung banyak mempengaruhi aliran tafsir.

Bagi membuktikan kemujizatan al-Qur’ān yang sentiasa bersesuaian dengan perubahan dan perkembangan zaman dan bagi memperkasakan kefahaman terhadap kandungan al-Qur’ān, maka kajian tafsir saintifik al-Qur’ān sangat diperlukan dan kajian tersebut mestilah tidak bercanggah dengan kaedah-kaedah pentafsiran yang telah ditentukan oleh para ulama. Penemuan terhadap kajian sains yang dibuktikan dengan teori al-Qur’ān akan menambah keimanan dan memantapkan keyakinan seseorang terhadap kebenaran al-Qur’ān.

A. Hassan dalam tafsirnya sama sekali tidak menyentuh bidang saintifik. Adapun KH. Bisri Mustofa nampaknya beliau mengikuti jejak ulama yang mendokong keharusan tafsir ilmi dalam al-Qur’ān. Hal ini terbukti dengan adanya teori-teori sains dalam *al-Ibrīz*. sepertimana ketika KH. Bisri Mustofa mentafsirkan firman Allah:

سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا  
يَعْلَمُونَ

Maksudnya: “Maha Suci Tuhan yang Telah menciptakan pasangan-pasangan semuanya, baik dari apa yang ditumbuhkan oleh bumi dan dari diri mereka mahupun dari apa yang tidak mereka ketahui.” (Surah Yasin: 36)

---

<sup>69</sup> Pada masa perkembangan ilmu sains yang dicatat dengan munculnya ulama seperti al-Rāzī yang boleh dikatakan beliau sebagai pengasas bidang ini. Al-Rāzī dalam tafsirnya “*Mafātiḥ al-Ghayb*” memilih manhaj ‘*ilmī*’ adalah bertujuan untuk mengungkapkan keunggulan al-Qur’an sebagai kitab hidayah daripada aliran-aliran falsafah yang berkembang pantas pada masanya.

Setelah KH. Bisri Mustofa mentafsirkan ayat ini, beliau kemudian menghuraikan bahawa setiap benda yang hidup mesti terdiri daripada empat unsur; tanah, air, panas dan udara. Tumbuhan tidak akan dapat hidup tanpa tanah dan air, akan tetapi walaupun sudah ada tanah dan air jika tidak ada panas dan udara ia juga akan mati. Untuk menguatkan teorinya beliau memberi contoh tumbuhan atau haiwan yang diletakkan dalam botol, benda yang hidup dimasukkan ke dalam botol dan ditutup rapat, maka benda itu akan mati kerana tidak mendapatkan udara.

Bagi memudahkan pembaca dalam memahami pendedahan teori saintifik yang telah dihuraikan oleh KH. Bisri Mustofa, beliau melukis dua botol, masing-masing memuat benda hidup dan benda mati.



Dalam penjelasannya terhadap ayat ini juga, beliau menghuraikan tentang peranan kepanasan matahari yang menyinari lautan sehingga terjadi wap yang naik menjadi mendung, kemudian mendung itu dibawa angin ke suatu tempat mengikut kehendak Allah, maka terjadilah hujan yang membasahi bumi dan dengan air yang menjadi sumber utama

kehidupan itu, manusia dapat mengambil manfaat dan melangsungkan hidup di muka bumi ini.<sup>70</sup>

Begitu juga dengan firman Allah:

وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ ۚ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ ۚ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا  
مَنْ يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ

Maksudnya: “Dan guruh itu bertasbih dengan memuji Allah, (demikian pula) para malaikat Karena takut kepada-Nya, dan Allah melepaskan petir, lalu menimpakannya kepada siapa yang dia kehendaki, dan mereka berbantah-bantahan tentang Allah, dan Dia-lah Tuhan yang Maha keras seksa-Nya.” (Surah al-Ra’d: 13)

Dalam huraianya terhadap ayat ini, beliau mengatakan:

*“meturut keterangan-keterangan dan teori-teorine ahli ‘ilm al-Hay’ah; ono ing waktu ketika iku jarak antarane sarngingi lan bumi iku luwih parak ketimbang ono ing waktu rendeng. Sarngingi kang saban dino tansah nyorot mareng bumi, daratan lan lautan biso nimbulake hawa panas kang ka kandung ono ing bumi lan biso ngunggaaki uap kang nuli dadi mendung kumambang ono eng awang-awang kang duwur banget. Jarak antarani sarngingi lan bumi soyo atoh soyo atoh, kang jalaran mengkono mendung kang ngembang banyu iku nuli iyo nuli soyo parak soyo parak karo bumi, sehingga hawa panas lan hawa adem iku biso tempuk kang biso nimbulake suworo kang disebut geluduk ( رعد ) saking banget tempuki nuli biso nimbulake padang-padang kang disebut kilat ( برق ) ora bito karo tempuke wessi lan watu. Kadang-kadang malah biso nimbulake genni.”<sup>71</sup>*

Ertinya: “Menurut keterangan dan teori ahli falak; bahawa suatu waktu jarak antara matahari dan bumi dapat berdekatan. Bumi setiap hari menyinari daratan dan lautan dapat menimbulkan hawa panas yang dapat mengeluarkan wap yang kemudian menjadi mendung terapung di awan sangat tinggi, semakin jauh jarak antara matahari dan bumi ia semakin jauh dan tinggi. Semakin dekat jarak mendung dengan bumi, maka ia dapat menimbulkan air. Mendung yang mengandung hawa sejuk dapat menimbulkan hawa panas yang terkandung di bumi, pertembungan antara hawa panas dan hawa sejuk dapat menimbulkan suara yang disebut petir, bartambahnya kekuatan pertembungan di antara keduanya dapat menimbulkan kilat yang lebih kuat, bahkan dapat menimbulkan petir yang mengandung api bervoltan tinggi.”

<sup>70</sup> Lihat; KH. Bisri Mustofa (t.t), *op.cit.*, j. 3, h. 1550

<sup>71</sup> *Ibid.*, j. 2, h. 722