

TELAAH EPISTEMOLOGI *DURŪS FĪ AL-TAFSĪR, TAFSĪR JUZ ‘AMMA*
KARYA YŪSUF AL-QARDĀWĪ



SKRIPSI

Diajukan untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Meraih Gelar Sarjana Agama
(S.Ag) pada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (IAT) Jurusan Ushuluddin
Adab dan Dakwah Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Majene

Oleh:

ANDI AKMAL RAHMATULLAH BASO

30156121049

JURUSAN USHULUDDIN ADAB DAN DAKWAH

STAIN MAJENE

2025

SURAT PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi yang berjudul, “Telaah Epistemologi *Durūs fi al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma* Karya Yūsuf al-Qarḍāwī”, yang disusun oleh **Andi Akmal Rahmatullah Baso, NIM 30156121049**, mahasiswa Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir pada Jurusan Ushuluddin, Adab dan Dakwah Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Majene, telah diuji dan dipertahankan dalam sidang Munaqasyah yang diselenggarakan pada hari Kamis, 11 September 2025 M bertepatan dengan 18 Rabi’ul Awal 1447 H, dinyatakan telah dapat diterima sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag) pada Jurusan Ushuluddin, Adab, dan Dakwah Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Majene, dengan beberapa perbaikan.

Majene, 6 Oktober 2025

DEWAN PENGUJI

Ketua : Dr. Muhammad Rais, M.Si
Sekretaris : Rahmat Nurdin, M.Ag.
Munaqisy I : Dr. Muhammad Nasir, M.A
Munaqisy II : Sulkifli, M.Th.I
Pembimbing I : Makmur, M.Th.I
Pembimbing II : Muhammad Yunan, S.Th.I., M.Th.I

(.....)
(.....)
(.....)
(.....)
(.....)
(.....)

Dikethui oleh:

Ketua Jurusan Ushuluddin, Adab,
dan Dakwah



Dr. Muhammad Rais, M.Si
NIP: 197303021999031002

PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI

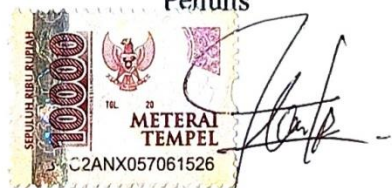
Mahasiswa yang bertanda tangan dibawah ini:

Nama : Andi Akmal Rahmatullah Baso
NIM : 30156121049
Tempat, Tanggal Lahir : Campalagian, 4 April 2003
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Jurusan : Ushuluddin Adab dan Dakwah
Alamat : Desa Parappe, Kecamatan Campalagian
Judul : Telaah Epistemologi *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz 'Amma* Karya Yūsuf al-Qarḍāwī

Menyatakan dengan sesungguhnya dan penuh kesadaran bahwa skripsi ini adalah benar hasil karya sendiri. Jika kemudian hari terbukti bahwa ia duplikat, tiruan, plagiat atau dibuat oleh orang lain, sebagian atau seluruhnya, maka skripsi dan gelar diperoleh karenanya, batal demi hukum.

Majene, 1 September 2025

Penulis



Andi Akmal Rahmatullah Baso

NIM: 30156121049

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Pembimbing penulisan skripsi saudara **Andi Akmal Rahmatullah Baso**, Nim: **30156121049** Mahasiswa Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir pada Jurusan Ushuluddin Adab dan Dakwah STAIN Majene, setelah meneliti dan mengoreksi secara seksama proposal skripsi berjudul "Telaah Epistemologi *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz 'Amma* Karya Yūsuf al-Qarḍāwī" memandang bahwa proposal skripsi tersebut telah memenuhi syarat-syarat ilmiah dan dapat disetujui untuk diseminarkan.

Demikian persetujuan ini diberikan untuk diproses lebih lanjut.

Majene, 26 Agustus 2025

Pembimbing I



Makmur, M.Th. I

NIP: 198608082019031009

Pembimbing II



Muhammad Yuman, S. Th.I. M. Th.I

NIP: 198405172019081001

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillah, Segala puji dan syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah swt. yang telah melimpahkan rahmat, taufik, serta inayah-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan skripsi ini dengan judul “**Telaah Epistemologi *Durūs fi al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma Karya Yūsuf al-Qarḍāwī***”. Selawat serta salam semoga tercurah kepada junjungan kita, Nabi Muhammad Saw., sebagai teladan utama dalam menyingkap makna-makna Al-Qur’an, beserta keluarga dan sahabat beliau.

Skripsi ini disusun dalam rangka memenuhi salah satu syarat memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag) pada Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir, Jurusan Ushuluddin, Adab, dan Dakwah STAIN Majene. terselesaikannya karya ini tentu tidak terlepas dari berbagai pihak yang telah memberikan dorongan, bimbingan, serta bantuan, baik secara langsung maupun tidak langsung. Oleh sebab itu, penulis menyampaikan penghargaan dan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Kedua orang tua tercinta penulis, yakni Bapak Andi Baso dan Ibu Rosdiana yang telah melahirkan, membesarkan dengan penuh cinta dan kasih sayang, serta selalu memberi dukungan baik moral ataupun material dan senantiasa mendoakan penulis. Demikian pula kepada saudara penulis yang selalu memberikan semangat, dukungan kepada penulis selama menempuh pendidikan. Semoga persembahan penyelesaian tugas akhir ini dapat menjadi kebanggaan dan kebahagiaan mereka.

2. Ibu Prof. Dr. Hj. Wasilah, ST., MT. selaku Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Majene.
3. Bapak Dr. Muhammad Rais, M.Si. selaku Ketua Jurusan Ushuluddin, Adab dan Dakwah Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Majene.
4. Bapak Muhammad Nur Murdan, S.Th.I., M.Th.I, selaku ketua prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Majene.
5. Bapak Makmur, M.Th,I, selaku pembimbing I dan Bapak Muhammad Yunan, M.Th,I. selaku pembimbing II yang selalu bersedia memberikan kritik saran dan memberikan dukungan penuh kepada peneliti hingga akhirnya skripsi ini dapat rampung sesuai dengan yang diharapkan.
6. Bapak Dr. Muhammad Nasir, M.A, selaku penguji I dan Bapak Sul kifli, M. Th,I selaku penguji II yang senantiasa memberikan kritik dan saran, hingga akhirnya skripsi dapat rampung sesuai dengan yang diharapkan.
7. Penguji Ujian Komprehensif oleh Bapak Dr. Muhammad Rais, M.Si., Bapak Rahmat Nurdin, M.Ag, Bapak Abdul Waris Marsyam, Lc, M[—].Hum.
8. Para dosen di lingkungan Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Jurusan Usuluddin, Adab, dan Dakwah STAIN Majene yang telah berjasa mengajar dan mendidik penulis selama penulis menjadi mahasiswa di STAIN Majene.
9. Bapak kepala perpustakaan STAIN Majene beserta staf-stafnya yang telah menyediakan referensi yang dibutuhkan dalam menyelesaikan skripsi ini.

10. Teman-teman mahasiswa Ilmu al-Qur'an dan Tafsir angkatan 2021 yang menjadi teman belajar, berdiskusi, dan pemberi motivasi mulai dari semester awal hingga penulisan skripsi ini selesai.
11. Kepada teman angkatan The Star Generation yang selalu memberikan semangat, motivasi, serta dukungan, baik sebelum melakukan penelitian ataupun sesudahnya.
12. Keluarga besar yang selalu memberikan dukungan serta memberikan kasih sayang yang besar sehingga peneliti tidak pernah merasa sendiri dalam menyelesaikan skripsi ini.
13. Untuk diri sendiri, terima kasih telah berjuang sejauh ini, melewati rasa malas, lelah, ragu, dan segala keterbatasan. Semoga skripsi ini menjadi bukti nyata bahwa setiap usaha yang tulus akan berbuah hasil, dan semoga langkah ke depan selalu diberkahi Allah swt.

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa skripsi ini masih jauh dari kesempurnaan. Oleh karena itu, kritik dan saran yang konstruktif sangat diharapkan demi perbaikan di masa yang akan datang.

Akhirnya, penulis berharap semoga karya sederhana ini dapat memberikan manfaat, khususnya dalam memperkaya khazanah kajian tafsir dan epistemologi Islam, serta menjadi amal jariyah yang diridhai Allah swt.

Campalagian, 1 September 2025

Penulis

Andi Akmal Rahmatullah Baso

Nim: 30156121049

DAFTAR ISI

| | |
|---|----------|
| SURAT PENGESAHAN SKRIPSI..... | ii |
| PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI..... | iii |
| PERSETUJUAN PEMBIMBING | iv |
| KATA PENGANTAR..... | v |
| DAFTAR ISI..... | viii |
| PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB DAN SINGKATAN..... | x |
| ABSTRAK..... | xviii |
| BAB I PENDAHULUAN | 1 |
| A. Latar Belakang..... | 1 |
| B. Rumusan Masalah | 6 |
| C. Fokus Penelitian dan Deskripsi Fokus..... | 6 |
| D. Tinjauan Penelitian Terdahulu | 8 |
| E. Metodologi Penelitian | 13 |
| F. Tujuan dan Manfaat Penelitian | 15 |
| G. Sistematika Pembahasan | 15 |
| BAB II TINJAUAN UMUM TENTANG EPISTEMOLOGI TAFSIR | |
| A. Pengertian dan Jenis-jenis Epistemologi..... | 17 |
| 1. Pengertian Epistemologi..... | 17 |
| 2. Sumber dan Objek Pengetahuan..... | 20 |
| 3. Jenis- Jenis Epistemologi..... | 24 |
| B. Epistemologi Tafsir | 27 |
| 1. Sumber-sumber tafsir..... | 28 |
| 2. Metode tafsir..... | 31 |
| C. Epistemologi ‘Abid al-Jabiri | 35 |
| 1. Epistemologi <i>Bayānī</i> | 35 |
| 2. Epistemologi <i>Burhānī</i> | 36 |
| 3. Epistemologi <i>‘Irfānī</i> | 36 |

BAB III PROFIL YŪSUF AL-QARḌĀWĪ DAN SEKILAS KITAB *DURŪS FĪ AL-TAFSĪR, TAFSĪR JUZ ‘AMMA*

- A. Profil YŪsuf al-QarḌāwī..... 37
 - 1. Biografi YŪsuf al-QarḌāwī 37
 - 2. Karya-Karya YŪsuf al-QarḌāwī..... 41
- B. Kontribusi YŪsuf al-QarḌāwī dalam bidang ilmu al-Qur’an dan Tafsir 42
- C. Sekilas tentang kitab *DurŪs FĪ TafsĪr, TafsĪr Juz ‘Amma* 46

BAB IV TELAAH EPISTEMOLOGI *DURŪS FĪ AL-TAFSĪR, TAFSĪR JUZ ‘AMMA* KARYA YŪSUF AL-QARḌĀWĪ

- A. Sumber, Metode dan Validitas Penafsiran 49
 - 1. Sumber Penafsiran 49
 - 2. Metode Penafsiran 59
 - 3. Validitas Penafsiran 65
- B. Karakteristik Epistemologi Tafsir Juz ‘Amma YŪsuf al-QarḌāwī. 68
 - 1. Epistemologi *Bayānī*..... 69
 - 2. Epistemologi *Burhānī* 70
 - 3. Epistemologi *‘Irfānī*..... 71

BAB V PENUTUP 74

- A. Kesimpulan 74
- B. Saran 74

DAFTAR PUSTAKA 75

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN DAN SINGKATAN

A. Transliterasi Arab-Latin

1. Konsonan

Daftar huruf bahasa Arab dan Transliterasinya ke dalam huruf latin dapat dilihat pada tabel berikut:

| Huruf Arab | Nama | Huruf Latin | Nama |
|------------|--------|--------------------|-----------------------------|
| ا | Alif | Tidak dilambangkan | Tidak dilambangkan |
| ب | Ba | b | Be |
| ت | Ta | t | Te |
| ث | Sa | ṣ | Es (dengan titik di atas) |
| ج | Jim | j | Je |
| ح | Ha | ḥ | Ha (dengan titik di bawah) |
| خ | Kha | kh | Ka dan ha |
| د | Dal | d | De |
| ذ | Zal | ẓ | Zet (dengan titik di atas) |
| ر | Ra | r | Er |
| ز | Zai | z | Zet |
| س | Sin | s | Es |
| ش | Syin | sy | Es dan ye |
| ص | Sad | ṣ | Es (dengan titik di bawah) |
| ض | Dad | ḍ | De (dengan titik di bawah) |
| ط | Ta | ṭ | Te (dengan titik di bawah) |
| ظ | Za | ẓ | Zet (dengan titik di bawah) |
| ع | ‘Ain | ‘ | Apostrof terbalik |
| غ | Gain | g | Ge |
| ف | Fa | f | Ef |
| ق | Qaf | q | Qi |
| ك | Kaf | k | Ka |
| ل | Lam | l | El |
| م | Mim | m | Em |
| ن | Nun | n | En |
| و | Wau | w | We |
| ه | Ha | h | Ha |
| ء | Hamzah | ’ | Apostrof |
| ي | Ya | y | Ye |

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apa pun. Jika iat terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (').

2. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri atas vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong.

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

| Tanda | Nama | Huruf Latin | Nama |
|-------|---------------|-------------|------|
| أَ | <i>fathah</i> | a | a |
| إِ | <i>kasrah</i> | i | i |
| أُ | <i>ḍammah</i> | u | u |

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

| Tanda | Nama | Huruf Latin | Nama |
|-------|-----------------------|-------------|---------|
| أَيَّ | <i>fathah dan yā'</i> | ai | a dan i |
| أَوْ | <i>fathah dan wau</i> | au | a dan u |

Contoh:

كَيْفَ : *kaifa*

حَوْلَ : *hauḷa*

3. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

| Harakat dan Huruf | Nama | Huruf dan Tanda | Nama |
|---|--|-----------------|---------------------|
| أَ... آ... إ... أُ... ع... ه... و... ي... | <i>fathah dan alif</i> atau <i>yā'</i> | ā | a dan garis di atas |

| | | | |
|---|------------------------------|---|---------------------|
| ي | <i>kasrah</i> dan <i>yā'</i> | ī | i dan garis di atas |
| و | <i>ḍammah</i> dan <i>wau</i> | ū | u dan garis di atas |

Contoh:

مَاتَ : *māta*

رَمَى : *ramā*

قِيلَ : *qīla*

يَمُوتُ : *yamūtu*

4. *Tā' marbūṭah*

Transliterasi untuk *tā' marbūṭah* ada dua, yaitu: *tā' marbūṭah* yang hidup atau mendapat harakat *fathah*, *kasrah*, dan *ḍammah*, transliterasinya adalah [t]. sedangkan *tā' marbūṭah* yang mati atau mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah [h].

Kalau padakata yang berakhir dengan *tā' marbūṭah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al-* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka *tā' marbūṭah* itu ditransliterasikan dengan ha (h).

Contoh:

رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ : *rauḍah al-aṭfāl*

الْمَدِينَةُ الْفَاضِلَةُ : *al-madīnah al-fāḍilah*

الْحِكْمَةُ : *al-ḥikmah*

5. *Syaddah (Tasydīd)*

Syaddah atau *tasydīd* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda *tasydīd* (ّ), dalam transliterasi ini dilambangkan dengan perulangan huruf (konsonan ganda) yang diberi tanda *syaddah*.

Contoh:

رَبَّنَا : *rabbanā*

نَجَّيْنَا : *najjainā*

الْحَقُّ : *al-ḥaqq*

نُعَمَّ : *nu''ima*

عَدُوُّ : *'aduwwaun*

Jika huruf *ى* ber-*tasydīd* di akhir sebuah kata dan didahului oleh huruf *kasrah* (ِ), maka ia ditransliterasi seperti huruf *maddah* menjadi *ī*.

Contoh:

عَلِيٌّ : 'Alī (bukan 'Aliyy atau 'Aly)

عَرَبِيٌّ : 'Arabī (bukan 'Arabiyy atau 'Araby)

6. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf *al* (*alif lam ma'rifah*). Dalam pedoman transliterasi ini, kata sandang ditransliterasi seperti biasa, *al-*, baik ketika ia diikuti oleh huruf *syamsiyah* maupun huruf *qamariyah*. Kata sandang tidak mengikuti bunyi huruf langsung yang mengikutinya. Kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan garis mendatar (-).

Contoh:

الشَّمْسُ : *al-syamsu* (bukan *asy-syamsu*)

الزَّلْزَلَةُ : *al-zalزالah* (bukan *az-zalزالah*)

الْفَلْسَفَةُ : *al-falsafah*

الْبِلَادُ : *al-bilādu*

7. Hamzah

Aturan transliterasi huruf hamzah menjadi apostrof (') hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Namun, jika hamzah terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab ia berupa alif.

Contoh:

تَأْمُرُونَ : *ta'murūna*

النَّوْغُ : *al-nau'*

شَيْءٌ : *syai'un*

أُمِرْتُ : *umirtu*

8. Penulisan Kata Arab yang Lazim Digunakan dalam Bahasa Indonesia

Kata, istilah, atau kalimat Arab yang ditransliterasi adalah kata, istilah, atau kalimat yang belum dibakukan dalam bahasa Indonesia. Kata, istilah, atau kalimat yang sudah lazim dan menjadi bagian dari perbendaharaan bahasa Indonesia, atau sering ditulis dalam tulisan bahasa Indonesia, atau lazim digunakan dalam dunia akademik tertentu, tidak lagi ditulis menurut cara transliterasi di atas. Misalnya kata al-Qur'an (dari *al-Qur'ān*), alhamdulillah, dan munaqasyah. Namun, bila kata-kata tersebut menjadi bagian dari satu rangkaian teks Arab, maka harus ditransliterasi secara utuh. Contoh:

Fī Zilāl al-Qur'ān

Al-Sunnah qabl al-tadwīn

9. *Lafẓ al-Jalālah* (الله)

Kata “Allah” yang didahului partikel seperti huruf jarr dan huruf lainnya atau berkedudukan sebagai *muḍāf ilaih* (frasa nominal), ditransliterasi tanpa huruf hamzah.

Contoh:

دِينُ اللَّهِ : *dīnullāh*

بِاللَّهِ : *billāh*

Adapun *tā’ marbūṭah* di akhir kata yang disandarkan kepada *lafẓ al-jalālah*, ditransliterasi dengan huruf [t]. Contoh:

هُمُ فِي رَحْمَةِ اللَّهِ : *hum fī raḥmatillāh*

10. Huruf Kapital

Walau sistem tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital (*All Caps*), dalam transliterasinya huruf-huruf tersebut dikenai ketentuan tentang penggunaan huruf kapital berdasarkan pedoman ejaan Bahasa Indonesia yang berlaku (EYD). Huruf kapital, misalnya, digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri (orang, tempat, bulan) dan huruf pertama pada permulaan kalimat. Bila nama diri didahului oleh kata sandang (al-), maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya. Jika terletak pada awal kalimat, maka huruf A dari kata sandang tersebut menggunakan huruf kapital (Al-). Ketentuan yang sama juga berlaku untuk huruf awal dari judul referensi yang didahului oleh kata sandang al-, baik ketika ia ditulis dalam teks maupun dalam catatan rujukan (CK, DP, CDK, dan DR).

Contoh:

Wa mā Muhammadun illā rasūl

Inna awwala baitin wuḍi'a linnāsi lallaẓī bi Bakkata mubārakan

Syahru Ramaḍān al-laẓī unzila fīh al-Qur'ān

Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī

Abū Naṣr al-Farābī

Al-Gazālī

Al-Munqiz min al-Ḍalāl

Jika nama resmi seseorang menggunakan kata Ibnu (anak dari) dan Abu (bapak dari) sebagai nama kedua terakhirnya, maka kedua nama terakhir itu harus disebutkan sebagai nama akhir dalam daftar pustaka atau daftar referensi.

Contoh:

Abū al-Walīd Muḥammad ibn Rusyd, ditulis menjadi: Ibnu Rusyd, Abū al-Walīd Muḥammad (bukan: Rusyd, Abū al-Walīd Muḥammad Ibnu)
Naṣr Ḥamīd Abū Zaīd ditulis menjadi: Abū Zaīd, Naṣr Ḥamīd (bukan: Zaīd, Naṣr Ḥamīd Abū)

B. Daftar Singkatan

Beberapa singkatan yang dibakukan adalah:

swt. = *subḥānahū wa ta'ālā*

saw. = *ṣallallāhu 'alaihi wa sallam*

a.s. = *'alaihi al-salām*

H = Hijrah

M = Masehi

SM = Sebelum Masehi

L = Lahir tahun (untuk orang yang masih hidup saja)

w. = Wafat tahun

QS.../...: 4 = QS al-Baqarah/2: 4 atau QS Āli 'Imrān/3:4

HR = Hadis Riwayat

Untuk karya ilmiah berbahasa Arab, terdapat beberapa singkatan berikut:

صفحة = ص

بدون مكان = دم

صلى الله عليه و سلم = صلعم

طبعة = ط

بدون ناشر = دن

الى اخرها \ الى اخره = الخ

جزء = ج

ABSTRAK

Nama : Andi Akmal Rahmatullah Baso

Nim : 30156121049

Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Judul : Telaah Epistemologi *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma* Karya Yūsuf al-Qarḍāwī

Al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam senantiasa menghadirkan ruang penafsiran yang dinamis sesuai dengan perkembangan zaman. Salah satu ulama kontemporer yang memberi kontribusi dalam bidang tafsir adalah Yūsuf al-Qarḍāwī melalui karyanya *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma*. Penelitian ini dilatari oleh pentingnya menelaah epistemologi tafsir al-Qarḍāwī, khususnya dalam menjelaskan Juz ‘Amma yang sarat dengan nilai akidah, akhlak, dan dakwah, sekaligus menjadi bagian al-Qur'an yang paling akrab dengan kehidupan umat Islam.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan jenis kepustakaan (*library research*). Pendekatan dalam penelitian ini ialah ilmu tafsir dan epistemologi ‘Ābid al-Jābirī. Data dikumpulkan melalui telaah mendalam terhadap karya *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma* dan literatur pendukung yang relevan. Analisis data dilakukan menggunakan metode deskriptif-analitis dengan teknik analisis isi.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa sumber penafsiran Yūsuf al-Qarḍāwī meliputi *bil ma’sūr* (al-Qur'an menafsirkan al-Qur'an, hadis Nabi, pendapat sahabat, tabi'in, dan mufasir klasik serta kontemporer) dan *bil ra'yi* (ijtihad linguistik, penalaran rasional, dan relevansi sosial). Metode yang digunakan adalah *tahfīlī*, mengikuti urutan mushaf, dilengkapi analisis bahasa, penjelasan *munāsabah*, pemakaian harfiah, dan pengaitan makna ayat dengan konteks kontemporer. Karakteristik penafsirannya didominasi oleh epistemologi *bayānī* yang diperkuat dengan *burhānī*, sedangkan unsur *irfānī* tidak nampak secara eksplisit, namun muncul dalam bentuk penerapan nilai-nilai spritual yang bersifat moral dan praktis.

Implikasi dari penelitian ini menegaskan bahwa pemikiran tafsir Yūsuf al-Qarḍāwī dapat menjadi model integratif dalam mengembangkan studi tafsir kontemporer, tetap berakar pada otoritas klasik, tetapi adaptif terhadap kebutuhan umat masa kini. Dengan demikian, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma* relevan dijadikan rujukan dalam membangun tradisi tafsir yang komunikatif, moderat, dan solutif bagi masyarakat muslim.

Kata kunci: Yūsuf al-Qarḍāwī, *Tafsīr Juz ‘Amma*, Epistemologi, Tafsir,

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Al-Qur'an merupakan kalam Allah swt yang menakjubkan, diturunkan kepada nabi Muhammad Saw melalui *Rūḥ al-Amīn* (Jibril), tertulis dalam mushaf sampai kepada kita secara mutawatir, berpahala ketika membacanya, dimulai dengan surah *al-Fātiḥah* dan diakhiri dengan surah *al-Nās*.¹ Sebagai kitab suci yang diwahyukan kepada nabi Muhammad Saw, tentunya akan bersentuhan dengan realitas yang ada pada sekitar nabi dan menggunakan bahasa sebagaimana bahasa yang digunakan oleh nabi yaitu bahasa arab.² Hal ini berdasar pada QS. Ibrahim: 4 “Kami tidak mengutus seorang rasul kecuali dengan bahasa kaumnya”. Al-Qur'an yang bersentuhan dengan realitas budaya masyarakat Arab, menjadikan pembacaan atau penafsiran terhadap al-Qur'an adalah hal yang niscaya. Pembacaan ini dilakukan karena bahasa Arab yang digunakan al-Qur'an merupakan bahasa yang memiliki perbendaharaan kata yang banyak dan beragam.³ Pembacaan terhadap al-Qur'an terus mengalami perkembangan yang dinamis, mencakup berbagai aspek baik dari pola penafsiran, metodologi, epistemologi, dan lain sebagainya. Proses penafsiran ini akan terus berlanjut tanpa henti karena al-Qur'an memiliki sifat yang sangat terbuka untuk ditafsirkan sehingga memungkinkan berbagai macam penafsiran (*multi-intretable*). Dan penafsir atau mufasir dalam memahami al-Qur'an tidak lepas dari pengaruh tempat tinggalnya, baik dari segi sosial, budaya, maupun situasi

¹Muhammad 'Alī Al-Ṣabūnī, *Al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān Tehran-Iran: Dar Ihsan, 2003* (Tehran-Iran: Dar Ihsan, 2003), h. 8.

²Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: Ircisod, 2020), h. 76.

³Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulumul Qur'an*, h. 77.

politik di sekitarnya.⁴ Di samping itu, dalam perjalanan perkembangan penafsiran al-Qur'an, seorang mufasir biasanya memahami al-Quran berdasarkan keahlian atau bidang yang dikuasai, walaupun objek kajiannya yang sama yaitu teks al-Qur'an, hasil penafsirannya bisa bermacam-macam. Menurut Abdul Mustaqim, al-Qur'an kerap disebut sebagai kitab *Zū awjāh* atau *Ḥammālah al-Wujūh*, yakni kitab yang memiliki banyak sisi makna sehingga dapat ditafsirkan dalam berbagai bentuk.⁵

Perbedaan dalam tafsir al-Qur'an lahir dari variasi pendekatan, metode, dan corak yang dipakai oleh masing-masing mufasir, yang pada gilirannya melahirkan bangunan epistemologi yang beragam. Hal ini kemudian memunculkan konsep yang dikenal sebagai *Mazāhib al-Tafsīr* yaitu aliran atau mazhab dalam penafsiran al-Qur'an. Setiap aliran ini memiliki karakteristik tersendiri dalam hal paradigma, epistemologi, metodologi dan corak penafsiran.⁶

Salah satu persoalan mendasar dalam kajian tafsir al-Qur'an adalah persoalan epistemologi. Isu epistemologis ini tidak hanya menjadi perhatian dalam tradisi keilmuan Barat, tetapi juga hadir dalam khazanah keilmuan Islam, termasuk ilmu tafsir.⁷ Hal ini disebabkan karena epistemologi menjadi persoalan mendasar ketika al-Qur'an tidak lagi bersifat tunggal, melainkan dipengaruhi oleh subjektivitas mufasir. Akibatnya, muncul beragam bentuk tafsir yang terkadang saling bertentangan, tanpa adanya kriteria kebenaran yang jelas sebagai tolak ukur untuk menilai validitas penafsiran tersebut.

⁴Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Adab Press, 2014), h. 6.

⁵Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, h. 7-8.

⁶Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, h. 1.

⁷Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LkIS, 2020), h. 9.

Epistemologi merupakan cabang filsafat ilmu yang membahas tentang teori ilmu pengetahuan, yang mencakup kajian tentang hakikat, sumber, metode, dan validitas ilmu sebuah pengetahuan. Kajian epistemologi bertujuan untuk memahami berbagai asumsi dasar ilmu pengetahuan, memahami kekuatan dan keterbatasan dalam sebuah metode ilmiah, dengan ini mengantarkan pada pemahaman bersifat holistik atas sebuah ilmu pengetahuan.⁸ Dalam hal penafsiran al-Qur'an, kajian epistemologi bukanlah yang mustahil dilakukan untuk mengetahui sebuah hasil penafsiran secara menyeluruh. Melihat sebuah penafsiran al-Qur'an, epistemologi dapat digunakan untuk mengkaji hakikat sebuah penafsiran, sumber, metode yang digunakan, hingga efektifitas sebuah penafsiran.

Dalam kajian tafsir al-Qur'an, terdapat beragam sumber, metode, dan pendekatan yang digunakan guna menggali makna kandungan al-Qur'an. Misalnya metode *tahliḥī* (analisis), *ijmālī* (global), *muqāran* (perbandingan), dan *mauḍu'ī* (tematik).⁹ Dan kemudian beberapa pendekatan yang biasa digunakan seperti linguistik, analisis gender, filosofis, semiotik, sosio-historis, antropologi, hermeneutika dan sebagainya.

Perkembangan dan keragaman epistemologi tafsir, baik dalam periode klasik maupun kontemporer, dipengaruhi oleh sejumlah aspek. Di antaranya adalah otoritas al-Qur'an sebagai firman Allah, sifat keterbukaan teks al-Qur'an, latar belakang mufasir, serta metode dan pendekatan yang dipakai dalam penafsiran¹⁰

⁸Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu: Klasik Hingga Kontemporer*, (Depok: Rajawali Pers, 2022), h. 61-62.

⁹M Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir : Syarat, Ketentuan dan Aturan yang patuh anda ketahui dalam memahami ayat-ayat al-Quran*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013), h. 321.

¹⁰Muhammad Alwi HS, "Epistemologi Tafsir: Mengurai Relasi Filsafat Dengan Al-Qur'an," *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 21, no.1, 2019, h. 13.

Salah satu tokoh intelektual kontemporer yaitu Yūsuf al-Qarḍāwī, meskipun background pemikirannya lebih terkenal dalam bidang fiqih, hadis dan ekonomi Islam, akan tetapi juga ikut berkontribusi dalam penafsiran al-Qur'an. Ia dikenal sebagai ulama dan pemikir Islam yang unik karena ia memiliki cara atau metodologi khas dalam menyampaikan ajaran Islam, karena pemikirannya yang sangat progresif dan mengikuti konteks kekinian.¹¹ Dan ia juga memiliki karya yang sangat banyak dalam berbagai dimensi keislaman seperti dalam masalah-masalah fiqih dan ushul fiqih, ekonomi Islam, akidah dan filsafat, dakwah dan tarbiyah, gerakan dan kebangkitan Islam, sastra, hadis, hingga dalam bidang al-Qur'an dan tafsir. Dalam kajian al-Quran dan tafsir, ia memiliki beberapa karya seperti, *Kayfa Nata'amalu Ma'a al-Qur'an*, *Al-'Aql wa 'Ilmu Fī Al-Qur'an*, *Tafsīr Sūrah al-Ra'd*¹² dan menjadi penelitian ini yaitu *Durūs Fī Tafsīr Juz 'Amma*. Pemilihan tafsir juz 'amma dari Yūsuf al-Qarḍāwī sebagai objek penelitian ini ingin meninjau lebih lanjut apakah al-Qarḍāwī mengaplikasikan metode tafsir sebagaimana yang ia paparkan dalam bukunya "*Kayfa Nata'amalu Ma'a al-Qur'an* (bagaimana berinteraksi dengan al-Qur'an).

Sebagai bagian dari al-Qur'an, juz 'amma memiliki kedudukan penting karena ayat-ayatnya paling sering dibaca dalam salat dan banyak dihafal oleh kaum muslimin. Kandungan surat-surat di dalamnya meliputi ajaran akidah, nilai akhlak, prinsip dakwah, serta perdebatan dengan kaum musyrik. Hal ini menjadikan banyak ulama sejak dahulu hingga sekarang menulis tafsir Juz 'Amma, di antaranya yang populer adalah Muhammad 'Abduh. Namun,

¹¹Ahmad Putra dan Prasetyo Romandor, *Sunnah, Sains dan Peradaban Manusia: Menelaah Kembali Pemikiran Yūsuf Al-Qarḍāwī*, *El Banat*, Vol. 10, No.1, 2020, h. 5.

¹²Ahmad Syahid, *Telaah Hermeneutika Hadis Yūsuf Al-Qarḍāwī*, *Rausyan Fikr*, Vol.16, No.1, 2020, h. 168.

penafsiran tersebut tentu dipengaruhi oleh kaidah dan metode yang berbeda-beda sesuai dengan latar belakang para mufasir.¹³

Yūsuf al-Qarḍāwī dalam karyanya *Durūs fī Tafsīr Juz ‘Amma* melakukan penafsiran yang dimulai dengan *al-Fātihah* kemudian di lanjutkan Surah *al-Naba’* hingga *al-Nās* sambil menyebutkan urgensi dari masing-masing surah. Dan metode pertama yang digunakan menafsirkan al-Qur’an dengan al-Qur’an itu sendiri, menghimpun antara logika dan teks, antara riwayat dan berita, inilah salah satu metode yang digunakan lalu dengan memperhatikan konteks sosial historis dan relevansinya dengan masalah kontemporer.¹⁴

Kajian epistemologi terhadap tafsir juz ‘amma karya Yūsuf al-Qarḍāwī ini menurut peneliti penting dilakukan. Pertama, ia dikenal dengan pendekatan yang progresif dalam pemikiran keislamannya, yang memadukan antara tradisi klasik dengan realistis kontemporer. Kedua, sebagai seorang intelektual di era kontemporer, tafsirnya akan mencoba menghubungkan dialog antara teks al-Qur’an dengan konteks sosial kontemporer. Ketiga, ia memiliki latar belakang keilmuan yang luas, seperti hadis, fiqih, dan ushul fiqih yang akan turut mempengaruhi epistemologi tafsirnya.

Meskipun telah banyak kajian tentang pemikiran Yūsuf al-Qarḍāwī dalam berbagai bidang, namun kajian khusus tentang epistemologi tafsirnya, terutama *Durūs Fī Tafsīr Juz ‘Amma* sangat terbatas, padahal pemahaman tentang epistemologi tafsir menjadi kunci untuk memahami bagaimana seorang mufasir memberi kontruksi makna dari teks al-Qur’an. Analisis epistemologi dapat mengungkap bagaimana sumber metode, memadukan pendekatan tradisional dengan kebutuhan kontemporer dalam menafsirkan al-Qur’an.

¹³Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2013), h. 6.

¹⁴Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma*, h. 6.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian latar belakang pembahasan di atas, maka permasalahan yang akan di kaji dapat dirumualskan sebagai berikut:

1. Apa sumber dan metode yang digunakan oleh Yūsuf al-Qarḍāwī dalam menafsirkan Juz ‘Amma?
2. Bagaimana karakteristik epistemologi tafsir Yūsuf al-Qarḍāwī dalam menafsirkan Juz ‘Amma?

C. Fokus Penelitian dan Deskripsi Fokus

Dalam proses penelitian, langkah awal yang harus dilakukan peneliti adalah mendeskripsikan istilah-istilah yang termuat dalam judul. Selanjutnya, peneliti perlu menetapkan batasan penelitian agar fokus kajian lebih jelas dan terarah pada persoalan yang ingin dikaji. Adapun deskripsi fokus terkait term-term yang termuat dalam judul ialah:

1. Epistemologi

Istilah epistemologi berasal dari bahasa Yunani, yaitu *episteme* dan *logos*. Kata *episteme* berarti pengetahuan atau kebenaran, sedangkan *logos* berarti pikiran, kata, atau teori. Secara etimologis, epistemologi dapat dipahami sebagai teori pengetahuan yang benar, dan dalam bahasa Inggris lazim disebut *Theory of Knowledge*.¹⁵

Epistemologi merupakan pembicaraan tentang hakikat dari ilmu pengetahuan, dasar-dasar, ruang lingkup dan sumber-sumbernya dan bagaimana mempertanggung jawabkan kebenarannya. Dalam pandangan Harun Nasution

¹⁵Muhammad Syukri Albani Nasution dan Rizki Muhammad Haris, *Filsafat Ilmu*, (PT.Rajagrafindo Persada, 2020), h. 67.

Epistemologi adalah ilmu yang membahas apa itu pengetahuan dan bagaimana cara memperoleh ilmu pengetahuan.¹⁶

2. Tafsir

Secara bahasa, kata tafsir mengikuti wazan *taf'īl*, yang bermakna menyingkap, menjelaskan, serta menerangkan makna secara rasional. Istilah *al-tafsīr* dan *al-fasr* sama-sama memiliki arti menjelaskan atau membuka sesuatu yang tertutup. Dalam bahasa Arab, kata *al-fasr* digunakan untuk menunjuk pada tindakan menyingkap sesuatu yang tersembunyi, sedangkan *al-tafsīr* lebih khusus bermakna menyingkap maksud dari lafaz yang sulit dipahami (musykil).¹⁷

3. Juz 'Amma

Juz 'Amma merupakan juz terakhir al-Qur'an, terdiri atas kumpulan surah pendek yang biasanya menjadi hafalan awal umat Islam. Dimulai dengan surah *al-Naba'* dan diakhiri dengan surah *al-Nās*, surah-surah dalam juz ini memuat berbagai tema penting, di antaranya akidah, iman, akhlak, peringatan, serta peristiwa hari kiamat.¹⁸

4. Yūsuf al-Qarḍāwī

Yūsuf Al-Qarḍāwī merupakan seorang ulama kontemporer dan cendekiawan muslim pada abad 20 dan awal abad 21 yang ahli dalam berbagai disiplin ilmu. Al-Qarḍāwī dikenal sebagai sosok yang moderat, progresif dan memiliki pemahaman tentang Islam. Dan ia juga memiliki karya seperti buku-buku dan jurnal-jurnal ilmiah yang memiliki tema-tema yang membahas berbagai

¹⁶Salminawati, dkk, " Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi dalam Perspektif Barat dan Islam", *Indonesian Research Journal on Education*, Vol 5, No. 1 tahun 2025, h. 1488.

¹⁷Mannā al-Qaṭṭān, *Pengantar Studi Ulumul Qur'an terj.Ainnur Rafiq El-Mazni*, (Jakarta:Pustaka Al-Kautsar, 2020), h. 407.

¹⁸M Quraish Shihab, *AL-LUBAB: Makna, Tujuan dan Pelajaran dari Al-Fatihah dan Juz 'Amma*, (Jakarta: Lentera Hati, 2008), h. 4.

aspek Islam. Seperti fiqh, akidah, tafsir, hingga hubungan Islam dengan dunia modern.¹⁹

D. Tinjauan Penelitian Terdahulu

Berkenaan dengan penelitian sebelumnya, terdapat sejumlah karya yang memiliki kesamaan tema dengan kajian ini. Karya-karya tersebut antara lain:

1. Artikel Ilmiah yang ditulis oleh Anggun Puspita Ninggrum pada tahun 2024 dengan judul *“Epistemologi Tafsir Ahmad Hassan (Studi Komparatif Tafsīr al-Hidāyah Dan al-Furqān)”*. Dalam karya ilmiah ini berfokus pada juz 30, dengan mengkomparasikan dua tafsir dengan penulis yang sama. Dan metode penelitian yang digunakan ialah metode kualitatif berdasarkan data kepustakaan dengan analisis isi. Selanjutnya tulisan ini mengaplikasikan teori trilogi epistemologi Muhammad Abid Al-Jabiri untuk menganalisis pemikiran tokoh ini. Adapun hasil dari penelitian ini ialah, pada *Tafsīr al-Hidāyah* menggunakan sumber *bil ra’yi* dengan metode *tahlīfī* yang bercorak *adab ijtīmāijī*. Sedangkan *Tafsīr al-Furqān* menggunakan sumber *bil ma’sur* dengan metode *ijmālī*. Dan model penalaran epistemologi pada *Tafsīr al-Hidāyah* yaitu epistemologi *burhani* sedangkan *Tafsīr al-Furqān* model penalaran epistemologi *bayani*.²⁰
2. Skripsi yang ditulis oleh Nisa Ulhilma Syafitri yang berjudul *“Epistemologi al-Tafsīr Al-Māqāṣidī Karya Abdul Mustaqim”* pada tahun 2023. Dalam tulisan ini menggambarkan bagaimana bangunan penafsiran

¹⁹Tabrani Tajuddin dan Neny Muthiatul Awwaliyah, “Hermeneutika Yūsuf Al-Qardhawī Dalam Kitab *Kayfa Nata’mal al-Sunnah al-Nabawiyah Ma’Alim Wa Dawabih*”, *Al-Mutsala*, Vol 3 No.1 juli Tahun 2021, h. 33.

²⁰Anggun Puspita Ninggrum, *Epistemologi Tafsir Ahmad Hassan (Studi Komparatif Tafsir al-Hidayah Dan al-Furqān)*, *Artikel Ilmiah*, (Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung), h. 1

Abdul Mustaqim dalam karya Tafsirnya. Penelitian ini merupakan studi pustaka, berjenis kualitatif dengan metode analisis isi. Dan adapun hasil dari penelitian ini, sumber penafsiran dalam kitab Tafsir ini dari *tafsīr bil-ma'sur* dan *bil ra'yi* sedangkan metode yang digunakan adalah metode, validitas penafsiran Mustaqim secara teori kebenaran adalah valid dan telah teruji kebenarannya.²¹

3. Rachma Vina Tsurayya dalam skripsi yang berjudul “*Epistemologi Tafsir KH. Asyhari Marzuqi (Studi Kitab Targīb Al-Khatīr fī al-Qur’ān: memikat hati dengan Al-Quran)*” pada tahun 2020. Dalam kitab ini objek penafsiran dari KH Asyhari dalam kitabnya ialah Surah al-Faṭīḥah, juz 30, juz 29 dan juz 28. Penelitian ini menggunakan teori epistemologi untuk melihat sumber penafsiran, metode dan corak penafsiran serta validitas penafsiran *Tafsīr al-Khatir Fī al-Qur’an*. Dan sampai pada kesimpulan bahwa corak penafsirannya *adab ijtīmā’ī* dengan metode campuran *ijmālī* dan *taḥlīlī* yang bersumber dari tafsir *bil ma'sur* dan tafsir tersebut dianggap valid secara pragmatis dan koherensi.²²
4. Artikel jurnal yang ditulis pada tahun 2021 oleh M.Rifaki dengan judul “*Epistemologi Tafsir M. Hasbi As-Shiddiqy dalam memhami al-Qur’an*”. Pembahasan ini bersifat deskriptif-analitik dengan berfokus pada karya nya yaitu *Tafsīr al-Qur’ānul Majīd al-Nūr* . Dan dari hasil penilitan ini bahwa metode yang digunakan ialah tetapi pada ayat-ayat tertentu ia juga menganalisis maksud ayat secara luas (dapat dikatakan secara *taḥlīlī*) yang bercorak *adab ijtīmā’ī*. Namun pada ayat-ayat yang berbicara

²¹Nisa Ulhilma Syafitri, *Epistemologi al-Tafsīr al-Maqāṣidī* Karya Abdul Mustaqim, *Skripsi*, (Universitas Islam Negeri Imam Bonjol Padang, 2023), h. vii

²²Rachma Vina Tsurayya, “ Epistemologi Tafsir KH. Asyhari Marzuqi (Studi Kitab Targīb al-Khatīr fī al-Qur’ān: memikat hati dengan Al-Quran) “, *Skripsi*, (Univeritas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2020), h. 103

tentang hukum juga diulas secara mendetail, maka dapat dikatakan bercorak fiqih sesuai dengan background keilmuan dari sang penulis.²³

5. Selanjutnya artikel jurnal yang ditulis oleh Fadli, Musiyana dan Musli pada tahun 2023 yang berjudul “*Epistemologi Tafsir al-Azhār Karya Abdul Malik Karim Amrullah (Hamka)*”. Dalam penelitian ini menggunakan metode deskriptif analisis dengan menggunakan pendekatan historis-filosofis untuk menyingkap epistemologi tafsir hamka dalam karyanya. Selanjutnya dalam penelitian ini berkesimpulan bahwa sumber yang digunakan adalah al-Qur’an, hadis, perkataan sahabat, kitab-kitab tafsir klasik dan modern serta dengan akal (rasio). Adapun metode yang digunakan adalah metode *tahlīli* dan terkait validitas penafsiran, Hamka menganut 3 teori kebenaran yaitu koherensi, korespondensi dan pragmatisme.²⁴

Berdasarkan beberapa penilitan diatas, perbedaan penilitan yang akan dilakukan dengan sebelumnya ialah mengenai tokoh yang akan dikaji. Dalam penilitian ini akan membahas salah satu tokoh yaitu Yūsuf Al-Qarḍawī dari segi epistemologi tafsir dalam Tafsir Juz ‘Amma.

Adapun penelitian berdasarkan tokoh yang akan dikaji yaitu Yūsuf Al-Qarḍawī dalam bidang al-Qur’an dan Tafsir:

1. Skripsi yang ditulis oleh Deo Edwin Nugraha pada tahun 2019 dengan judul “ *Pemaknaan kata Rabb dan Ilah dalam Al-Qur’an: Analisis terhadap Tafsir Juz ‘Amma karya Yūsuf Al-Qarḍawī* ”. Dalam tulisan ini menggunakan jenis penelitian kualitatif dengan metode deskriptif

²³M.Rifaki, judul “Epistemologi Tafsir M. Hasbi As-Shiddiqy dalam memahami al-Qur’an “ *Ta’wiluna: Jurnal Ilmu Al-Qur’an, Tafsir dan Pemikiran Islam*, Vol 2, No.2, 2021, h. 49 -63.

²⁴Fadili dkk, “ Epistemologi Tafsir *al-Azhār* Karya Abdul Malik Karim Amrullah (Hamka)”, *At-Tibyan: Journal Of Qur’an And Hadis Studies*, Vol. 6, No.2, 2023, h. 193- 218.

analisis, dan dalam penelitian ini juga menggunakan penelitian berdasarkan langkah-langkah tafsir *maudū'i* Quraish Shihab. Dan Hasil dari penelitian menunjukkan bahwa kata *Rabb* dalam tafsirnya bermakna pemilik, raja dan pelindung. Dan Ilah memiliki arti disembah. Meskipun Yūsuf Al-Qarḍawī menafsirkan ayat mengutip ayat yang lain, dalam pemaknaanya menggunakan argumentasinya sendiri.²⁵

2. Selanjutnya Tesis dengan tokoh yang serupa ditulis oleh Ida Kurnia Shofa pada tahun 2021 dengan judul "*Ideologi al-Ikhwān al-Muslimūn dalam Durūs Fī Tafsīr Juz 'Amma Karya Yūsuf Al-Qarḍawī*". Dalam tulisan ini membahas mengenai bentuk-bentuk ideologi Ikhwanul Muslimin dalam Tafsir Juz 'Amma karya Yūsuf al-Qarḍawī. Dan dalam tulisan ini pula menggunakan pendekatan hermeneutika Naṣr Ḥāmid Abū Zayd guna membongkar ideologi yang digunakan dalam tafsir tersebut dan pendekatan antara Jurgen Habermas dan Marx Weber untuk mengungkap implikasi masuknya pengaruh ideologi keagamaan dalam tafsir tersebut.²⁶
3. Artikel jurnal di tulis oleh Dirga Ayu Lestari, dkk pada tahun 2022 dengan judul " *Menelisik pemikiran Yūsuf al-Qarḍawī Dalam Berinteraksi dengan Al-Quran*". Dalam penelitian berfokus pada buku dari karya Yūsuf al-Qarḍawī yang berjudul "*Kayfa Nata'amalu Ma'a Al-Qur'an*". Hasil dari penelitian ini menyatakan bahwa dalam buku ini Qardhawī memberikan berbagai pandangan untuk secara umum tentang al-Qur'an itu sendiri. Dia menjelaskan bagaimana berinteraksi dengan al-Qur'an mulai dari

²⁵Deo Edwin Nugraha, " Pemaknaan kata Rabb dan Ilah dalam Al-qur'an : Analisis terhadap Tafsir Juz 'Amma karya Yūsuf Al-Qarḍawī" *Skripsi*, (Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati, 2019), h. v

²⁶Ida Kurnia Shofa, " Ideologi al-Ikhwān al-Muslimūn Dalam *Durus FI Al-Tafsīr, Tafsir Juz 'Amma Karya Yūsuf Al-Qarḍawī*" *Tesis*, (Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, 2021), h. xi.

bagaimana membaca, menghafal, memahami, menafsiri, mengikuti dan mengamalkannya. Dan kandungan dalam buku ini merupakan pemikiran-pemikirannya mengenai tentang al-Qur'an.²⁷

4. Dan adapun artikel yang di tulis oleh Itsna Latifah dan Idris pada tahun 2024 yang berjudul “ *Tafsir Ayat-Ayat Ekologi Yūsuf al-Qarḍawī Dan Sayyid Ḥusayn Naṣr*” untuk penelitian menggunakan studi komparatif antar dua tokoh mengan tentang penafsiran ayat-ayat ekologi”. Dan hasil penelitian ini dikatakan bahwa kedua tokoh tersebut mempunyai cara pandang yang sama terhadap alam semesta sebagai ekosentrisme dan kedudukan manusia sebagai *khalafallah* untuk beribadah dan memakmurkan bumi. Sedangkan perbedaannya terdapat pada asumsi terkait krisis serta konsep ekologi yang digagasnya. Al-Qarḍawī menyusun konsep eko-teologi sedangkan Naṣr memberikan gagasannya yaitu eko-sufisme.²⁸

Berdasarkan sejumlah penelitian terdahulu, dapat disimpulkan bahwa kajian yang secara khusus membahas epistemologi *Tafsir Juz ‘Amma* karya Yūsuf al-Qarḍawī belum ditemukan. Penelitian-penelitian yang ada pada umumnya hanya menyoroti pemikiran al-Qarḍawī secara umum dalam karya tersebut. Oleh karena itu, penelitian ini dipandang penting untuk dilakukan, karena melalui kajian epistemologinya diharapkan dapat memberikan kontribusi yang signifikan bagi pengembangan ilmu tafsir.”

²⁷Dirga Ayu Lestari, ” Menelisik pemikiran Yūsuf Qarḍawī Dalam Berinteraksi dengan Al-Quran”, *Maslahah: Journal Of Islamic Studies*, Vol.1, N0.1, 2022, h. 29- 44.

²⁸Itsna Latifah dan Idris, “ Tafsir Ayat-Ayat Ekologi Yūsuf al-Qarḍawī Dan Dan Sayyid Ḥusayn Naṣr” *Al-Thiqah: Jurnal Keislaman*, Vol.7, No.1, 2024, h. 155- 173.

E. Metodologi Penelitian

Agar penyusunan karya tulis ilmiah dapat berjalan secara terarah dan akurat, diperlukan adanya metode yang mampu menghasilkan proses penelitian yang sistematis dan berbasis pada fakta.

1. Jenis Penelitian

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif dengan jenis penelitian kepustakaan (*library research*). Penelitian kepustakaan merupakan penelitian yang seluruh prosesnya bertumpu pada literatur, baik berupa buku, naskah, jurnal, maupun dokumen tertulis lainnya. Penelitian jenis ini biasanya berhubungan erat dengan kajian teoritis, konseptual, serta gagasan-gagasan ilmiah yang bersumber dari bahan tertulis.²⁹

2. Pendekatan penelitian

Pada penelitian ini akan menggunakan pendekatan ilmu tafsir dan epistemologi ‘Ābid al-Jābirī. Dalam pemikirannya, al-Jābirī membagi epistemologi Islam ke dalam tiga struktur utama. Yaitu *bayani* (tekstual), *burhani* (rasional) dan *‘irfani* (intuisi).³⁰

Bayānī merupakan pendekatan yang bertumpu pada otoritas teks. Sedangkan *Burhānī* ialah pendekatan yang mengedepankan akal dan logika deduktif-empiris. Dan *‘irfānī* merupakan pendekatan yang bersifat batiniah dan intuitif. Dan dengan melalui pendekatan ini, penelitian bertujuan untuk mengedintifikasi dan menelaah kerangka epistemologi yang melandasi sumber dan metode penafsiran serta karakteristik epistemologi juz ‘amma Yūsuf al-Qarḍāwī.

²⁹Nasaruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Penelitian Khusus Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), h. 63.

³⁰Alvi Nur Azizah, “Epistemologi Pemikiran Islam Menurut ‘Ābid al-Jābirī”, *Jurnal Riset Rumpun Agama dan Filsafat (JURRAFI)*, Vol. 2, No. 1, April 2023, h. 111.

3. Sumber data

Penelitian ini menggunakan metode kepustakaan (*library research*), sehingga data diperoleh dari berbagai sumber seperti buku, dokumen, dan artikel. Oleh karena itu, teknik pengumpulan data dilakukan melalui studi literatur yang terbagi ke dalam dua jenis sumber data, yaitu :

a. Sumber data primer

Sumber data primer merupakan acuan pokok yang dijadikan rujukan utama dalam penelitian ini, yaitu, *Durūs fī al-Tafsīr*, *Tafsīr Juz ‘Amma* dan *Kayfa Nata’āmalu Ma’a Al-Qur’ān* karya Yūsuf Al-Qarḍāwī

b. Sumber data sekunder

Sumber data sekunder merupakan data-data yang diperoleh dari berbagai referensi pendukung yang memiliki relevansi dengan tema penelitian. Data tersebut dapat berupa buku, artikel, jurnal, maupun sumber lain yang berhubungan dengan topik yang dikaji.

4. Metode pengumpulan data

Metode pengumpulan data merupakan tahapan yang dilakukan peneliti untuk memperoleh data-data yang dibutuhkan dalam penelitian melalui prosedur yang teratur dan sistematis. Dalam penelitian ini, teknik pengumpulan data yang digunakan adalah metode dokumentasi, yakni cara menghimpun data dari berbagai sumber tertulis seperti buku, majalah, transkrip, jurnal, artikel, serta literatur lainnya yang memiliki relevansi dengan permasalahan yang diteliti.

5. Analisis data

Analisis data dalam penelitian ini menggunakan metode deksriptif-analitik dengan teknik analisis isi. Analisis ini bertujuan untuk menggambarkan atau mendeskripsikan secara sistematis data-data yang telah terkumpul. Dalam konteks ini, analisis ini digunakan untuk mendeskripsikan kerangka epistemologi

tafsir juz ‘amma Yūsuf al-Qarḍāwī, kemudian dianalisis dengan menggunakan teori epistemologi ‘Ābid al-Jābirī. untuk mengidentifikasi sumber, metode serta karakteristik epistemologi tafsir juz ‘amma Yūsuf al-Qarḍāwī.

F. Tujuan dan Manfaat Penelitian

1. Tujuan penelitian

- a. Untuk mengetahui sumber penafsiran dan metode yang digunakan Yūsuf al-Qarḍāwī dalam kitab Tafsir Juz ‘Amma
- b. Untuk memahami karakteristik Epistemologi Tafsir Juz ‘Amma karya al-Qarḍāwī

2. Manfaat penelitian

- a. Penelitian ini membantu kita memahami lebih dalam metode dan pendekatan tafsir yang digunakan oleh Yūsuf al-Qarḍāwī, khususnya dalam menafsirkan Juz ‘Amma
- b. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan sumbangan dalam membangun konsep dan praktik yang berkaitan epistemologi penafsiran al-Qur’an, baik dalam kaitan sumber, metode, corak serta karakteristik epistemologi tafsir.
- c. Penelitian ini dapat menambah khazanah keilmuan Islam, khususnya dalam bidang tafsir
- d. Membantu meningkatkan pemahaman mengenai tentang Juz’ Amma

G. Sistematika Pembahasan

Pada Penelitian ini dengan judul “Tela’ah Epistemologi *Durūs Fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma* Karya Yūsuf al-Qarḍāwī” akan dibagi menjadi lima bab dengan susunan sebagai berikut:

Bab pertama merupakan pendahuluan, yang berkaitan dengan rencana penelitian sebagai berikut: Latar Belakang, Rumusan Masalah, Fokus Penelitian

dan Deskripsi Fokus, Tinjauan Penelitian Terdahulu, Metodologi Penelitian, Tujuan Dan Manfaat Penelitian dan Sistematika Pembahasan.

Pada bab dua yaitu pembahasan mengenai tinjauan umum epistemologi tafsir, dalam hal ini sesuai dengan tema pembabahan tulisan ini, yang meliputi : Pengertian Epistemologi, Jenis-Jenis Epistemologi, Epistemologi Tafsir serta Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini yaitu Epistemologi ‘Ābid al-Jābirī.

Pada bab ketiga mengenal lebih dekat dari tokoh yang dikaji yaitu Yūsuf al-Qarḍāwī, kemudian membahas tentang biografi singkatnya, karya-karya nya lalu pada bab ini juga membahas sekilas tentang tafsir juz ‘amma Yūsuf al-Qarḍāwī yang menjadi objek dari tulisan ini.

Bab empat akan menjelaskan mengenai epistemologi tafsir juz ‘amma Yūsuf al-Qarḍāwī dalam karyanya “*Durūs Fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma*”. Dalam hal ini menyajikan sumber, metode penafsiran yang digunakan, lalu membahas karakteristik epistemologi tafsir Yūsuf al-Qarḍāwī dalam menafsirkan juz ‘amma.

Bab lima yaitu penutup, dalam hal ini berisi kesimpulan dan juga saran-saran.

BAB II

TINJAUAN UMUM TENTANG EPISTEMOLOGI TAFSIR

A. Pengertian dan Jenis-jenis Epistemologi

1. Pengertian Epistemologi

Epistemologi adalah salah satu cabang filsafat yang berfokus pada kajian mengenai hakikat, asal-usul, sumber, metode, serta struktur pengetahuan. Secara umum, epistemologi memiliki pengaruh besar terhadap pembentukan peradaban manusia, karena pemikiran tentang pengetahuan menentukan arah perkembangan budaya dan pola pikir masyarakat. Sementara itu, dalam ranah yang lebih khusus, epistemologi memberikan kontribusi penting terhadap pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Dalam tradisi filsafat, epistemologi juga sering disebut sebagai logika material atau logika mayor, yaitu suatu kajian yang menelaah isi pikiran manusia yang berkaitan langsung dengan pengetahuan.³¹

Istilah epistemologi pertama kali diperkenalkan oleh J.F. Ferrier pada tahun 1854 sebagai upaya membedakan bidang kajian ini dari cabang filsafat lainnya, khususnya ontologi. Secara etimologi, kata epistemologi berasal dari bahasa Yunani, yaitu *episteme* yang berarti pengetahuan, dan *logos* yang berarti kajian atau teori.³² Kata *episteme* sendiri dalam bahasa Yunani berasal dari akar kata kerja *epistamai*, yang mengandung arti menempatkan atau meletakkan sesuatu secara tepat. Makna ini menunjukkan bahwa *episteme* merujuk pada bentuk pengetahuan yang muncul dari proses intelektual untuk memahami dan menempatkan sesuatu sesuai dengan posisinya yang benar. Di samping *episteme*,

³¹Suryawahyuni Latief, dkk. “*FILSAFAT ILMU: Berpikir Ilmiah, Logis dan Sistematis*”, (Jakarta: Kencana, 2022), h. 89- 90.

³²Akhyar Yusuf Lubis , *Filsafat Ilmu: Klasik Hingga Kontemporer*, h. 31.

istilah *gnosis* juga digunakan dalam bahasa Yunani untuk menyatakan pengetahuan, sehingga dalam perkembangan sejarahnya, istilah epistemologi pernah pula dikenal dengan nama *gnoseologi*. Sebagai disiplin filsafat yang melakukan telaah kritis dan analitis terhadap landasan teoritis pengetahuan, epistemologi sering pula disebut sebagai teori pengetahuan (*theory of knowledge/Erkenntnis-theorie*).³³

Adapun secara terminologi, epistemologi ini berbeda pendapat menurut beberapa ilmuwan, seperti yang dikemukakan oleh Nurani Soyokmukti, epistemologi merupakan cabang filsafat yang memusatkan perhatiannya pada hakikat serta ruang lingkup pengetahuan. Kajian ini mencakup sejumlah pertanyaan mendasar, antara lain: apa yang dimaksud dengan pengetahuan?, bagaimana proses pengetahuan diperoleh?, serta dengan cara apa manusia dapat memastikan apa yang telah diketahuinya?³⁴ Sedangkan Menurut Amin Abdullah sebagaimana dikutip oleh Tira Reski Pajriana dkk, epistemologi merupakan cabang filsafat yang menelaah hakikat, kebenaran, sumber, metode, serta struktur pengetahuan. Secara global, kajian epistemologi berperan dalam membentuk arah peradaban manusia, sedangkan dalam konteks yang lebih khusus, ia memberikan pengaruh signifikan terhadap perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.³⁵

Menurut Koestenbaum, secara umum epistemologi berupaya menjawab pertanyaan mendasar tentang “apa itu pengetahuan”. Namun, secara lebih khusus, epistemologi juga mengkaji persoalan-persoalan kompleks, seperti relasi

³³H. Idri, *Epistemologi: Ilmu Pengetahuan, Ilmu Hadis dan Ilmu Hukum Islam*, (Jakarta: Kencana, 2015), h. 2.

³⁴Nurani Soyokmukti, *Pengantar Filsafat Umum: dari Pendekatan Historis, Pemetaan Cabang-cabang Filsafat, Pertarungan Pemikiran, Memahami Filsafat Cinta, hingga Panduan Berpikir Kritis-Filosofis*, (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2011), h. 18.

³⁵Tira Reski Pajriana dkk, “Epistemologi Filsafat”, *PRIMER: Jurnal Ilmiah Multidisiplin* 2023, Vol. 1, No. 3, h. 284

antara pengetahuan dan keyakinan pribadi, kedudukan pengetahuan yang melampaui pengalaman indrawi, status ontologi dari teori-teori ilmiah, keterkaitan antara konsep atau istilah dengan objek yang diacu olehnya, serta analisis mengenai proses mengetahui itu sendiri.³⁶

Sehingga dapat disimpulkan bahwa epistemologi merupakan cabang dari ilmu filsafat yang mengkaji hakikat, sumber, validitas, serta batasan-batasan pengetahuan. Epistemologi hadir sebagai kerangka teoritis untuk memahami bagaimana pengetahuan diperoleh, diuji, dan dipertanggungjawabkan. Dalam konteks filsafat ilmu, kedudukan epistemologi sangat penting karena menjadi pijakan metodologis dalam proses pencarian kebenaran ilmiah.

Epistemologi sering dikaitkan dengan metode dan cara-cara mendapatkan pengetahuan. Menurut W. Gulo, metode untuk memperoleh pengetahuan, yaitu: Pertama, metode keteguhan (*tenacity*), yaitu keyakinan akan kebenaran sesuatu. Bahwa manusia adalah ciptaan Allah swt, bukan keturunan monyet merupakan keyakinan yang diperoleh dari agama. Kedua, metode otoritas, yaitu cara mengetahui kebenaran melalui sumber yang mempunyai otoritas. Bahwa manusia pertama adalah Adam yang diciptakan Allah swt dari tanah merupakan kebenaran karena sumbernya yaitu al-Qur'an. Ketiga, metode *a priori* atau intuisi, yaitu sesuatu diterima sebagai kebenaran berdasar intuisi. Keempat, metode tradisi, yaitu kebenaran yang diterima berasal dari tradisi yang berlaku dalam suatu lingkungan masyarakat. Kelima, metode *trial and error*, kebenaran yang diperoleh dengan serangkaian percobaan yang tidak sistematis dengan cara dicoba salah, di coba lagi salah, dan seterusnya hingga ditemukan yang benar. Keenam, metode metafisika, yaitu kebenaran yang diperoleh melalui dunia

³⁶Zainal Abidin, *Pengantar Filsafat Barat*, (Depok: Rajawali Press, 2014), h. 35.

transenden misalnya pengetahuan dari ajaran agama, kepercayaan, atau mistik. Ketujuh, metode ilmiah, yaitu kebenaran yang diperoleh melalui proses deduksi dan induksi terhadap fenomena alam empirik.³⁷

Epistemologi adalah salah satu dari tiga cabang utama filsafat yang membahas persoalan pengetahuan, selain ontologi dan aksiologi. Ontologi berhubungan dengan kajian tentang hakikat realitas atau keberadaan, dengan pertanyaan pokok: apa hakikat dari sesuatu yang ada?, objek kajiannya mencakup segala sesuatu yang bersifat *empiris*, sehingga dapat dipahami sebagai disiplin yang menelaah realitas berdasarkan prinsip penalaran ilmiah. Sementara itu, aksiologi merupakan cabang filsafat yang mengkaji nilai, manfaat, dan kegunaan ilmu pengetahuan. Fokus utamanya adalah bagaimana pengetahuan dimanfaatkan untuk memenuhi kebutuhan manusia dan berkontribusi dalam peningkatan kualitas hidup. Dengan demikian, aksiologi menekankan peranan ilmu pengetahuan tidak hanya dalam pengembangan teoritis, tetapi juga dalam penerapan praktis bagi kemaslahatan manusia.³⁸

2. Sumber dan Objek Pengetahuan

a. Sumber pengetahuan

Sumber pengetahuan merupakan titik awal atau landasan dari terbentuknya pengetahuan itu sendiri. Sumber tersebut dapat berasal dari faktor eksternal, yakni dunia di luar diri manusia, maupun dari faktor internal yang berhubungan dengan potensi dan kemampuan subjek sebagai individu yang mengetahui.³⁹

³⁷H. Idri, *Epistemologi: Ilmu Pengetahuan, Ilmu Hadis dan Ilmu Hukum Islam*, h. 11.

³⁸Muhammad Adib, “*Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, Aksiologi dan Logika Ilmu Pengetahuan*”, (Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2011), h. 74- 79.

³⁹Suryawahyuni Latief, dkk. “*Filsafat Ilmu: Berpikir Ilmiah, Logis dan Sistematis*, h. 92.

Sejarah filsafat mencatat bahwa Plato dan Aristoteles memiliki perbedaan pandangan mengenai sumber pengetahuan. Plato dikenal sebagai tokoh rasionalisme klasik, sedangkan rasionalisme modern dikembangkan oleh Descartes, Spinoza, dan Leibniz. Kaum rasionalis menegaskan bahwa rasio merupakan sumber pengetahuan yang paling utama dan terpercaya, sehingga realitas dapat dipahami tanpa harus selalu bergantung pada pengalaman *empiris* maupun hasil pengamatan inderawi.⁴⁰

Aristoteles berbeda pandangan dengan Plato, gurunya. Jika Plato menekankan rasio, Aristoteles menegaskan bahwa pengalaman adalah sumber utama pengetahuan. Ia menjadi tokoh empirisme klasik, yang kemudian dilanjutkan oleh tokoh-tokoh modern seperti Francis Bacon, John Locke, Berkeley, dan David Hume. Kaum empiris berpendapat bahwa ilmu pengetahuan harus berdasar pada metode empiris-eksperimental agar kebenarannya dapat dibuktikan. Perkembangan empirisme selanjutnya melahirkan positivisme yang membedakan ilmu dan non-ilmu melalui kriteria verifikasi.⁴¹ Sedangkan menurut Hosper dan Honderich menyebutkan beberapa sumber pengetahuan, yaitu pengalaman indrawi (*sense experience*), akal atau nalar (*reason*), otoritas (*authority*), intuisi (*intuition*), wahyu (*revelation*), dan keyakinan (*faith*).⁴²

Berdasarkan uraian sebelumnya, dapat dipahami bahwa Hosper dan Honderich mengklasifikasikan sumber pengetahuan ke dalam lima bentuk utama. Untuk memperjelas pemahaman, berikut penjelasan lebih rinci mengenai masing-masing sumber tersebut.

⁴⁰Akhyar Yusuf Lubis , *Filsafat Ilmu: Klasik Hingga Kontemporer*, h. 32.

⁴¹Akhyar Yusuf Lubis , *Filsafat Ilmu: Klasik Hingga Kontemporer*, h. 33.

⁴²Akhyar Yusuf Lubis , *Filsafat Ilmu: Klasik Hingga Kontemporer*, h. 35.

1) *Perception* (persepsi/pengalaman indrawi)

Persepsi adalah hasil tangkapan indra terhadap fenomena alam, yang dalam istilah umum disebut sebagai *empiris* atau pengalaman. Pengalaman dipandang sebagai salah satu sumber pengetahuan, baik dalam tradisi epistemologi Barat maupun Islam. Dalam filsafat Barat, aliran yang menekankan pengalaman sebagai dasar pengetahuan dikenal dengan *empirisme*. Ciri utama pengalaman antara lain: pertama, pengalaman indrawi selalu berkaitan dengan objek di luar diri subjek. Kedua, pengalaman setiap manusia berbeda-beda sesuai pancaindranya. Dan ketiga, pengalaman bersifat dinamis karena senantiasa berkembang.⁴³

2) *Memory* (ingatan)

Pengetahuan, baik dalam ranah teoritis maupun praktis, sangat bergantung pada daya ingat. Setiap pengalaman, baik yang diperoleh secara langsung maupun tidak langsung, memerlukan dukungan ingatan agar dapat diolah secara logis dan sistematis menjadi pengetahuan. Namun, terdapat syarat minimal agar ingatan dapat dijadikan sumber ilmu pengetahuan. Pertama, diperlukan kesaksian dari pihak lain yang membenarkan kebenaran pengalaman atau ingatan tersebut. Kedua, ingatan harus bersifat konsisten serta memiliki nilai pragmatis, yakni mampu membantu dalam memecahkan persoalan.⁴⁴

3) *Reason* (akal, nalar)

Akal dipandang sebagai salah satu sumber utama pengetahuan. Pikiran atau penalaran menjadi fondasi penting bagi terciptanya pengetahuan, sebab penalaran merupakan proses yang ditempuh untuk menarik suatu kesimpulan.

⁴³Suryawahyuni Latief, dkk. “*Filsafat Ilmu: Berpikir Ilmiah, Logis dan Sistematis*, h. 92.

⁴⁴Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu: Klasik Hingga Kontemporer*, h. 37

Dalam hal ini, terdapat keterkaitan erat antara metode (metodologi) dan logika (penalaran). Logika sendiri merupakan cabang filsafat yang mengkaji prinsip-prinsip guna membedakan argumen yang rasional dan tidak rasional. Melalui logika, dirumuskan aturan-aturan yang harus diikuti agar kesimpulan yang dihasilkan lurus dan tepat.⁴⁵

4) *Intuition* (intuisi)

Intuisi dipahami sebagai kekuatan rohani, yaitu kemampuan yang melampaui kerja rasio dalam menarik kesimpulan dan memahami sesuatu secara mendalam. Ia merupakan bentuk pengetahuan langsung yang tidak diperoleh melalui proses inferensi logis, baik deduktif maupun induktif. Intuisi biasanya muncul sebagai hasil dari pengamatan dan pengalaman yang terakumulasi.⁴⁶

Henry Bergson, sebagaimana dikutip oleh Nunu Burhanuddin, menjelaskan bahwa intuisi merupakan bentuk tertinggi dari evolusi pemahaman, meskipun berbeda dari kesadaran maupun kebebasan. Intuisi mampu menyingkap hakikat realitas secara langsung sehingga pengetahuan yang dihasilkannya bersifat utuh, mutlak, dan tidak relatif.⁴⁷

5) *Authority* (otoritas)

Otoritas merujuk pada individu maupun kelompok yang dianggap memiliki pengetahuan yang valid serta legitimasi untuk dijadikan rujukan dalam memperoleh pengetahuan. Namun, otoritas juga dapat bernuansa negatif apabila

⁴⁵Welhindra Azwar dan Muliono, “*Filsafat Ilmu: Cara Mudah Memahami Filsafat Ilmu*”, (Jakarta: Kencana, 2021),h. 154

⁴⁶Suryawahyuni Latief, dkk. “*Filsafat Ilmu: Berpikir Ilmiah, Logis dan Sistematis*, h. 93.

⁴⁷Nunu Burhanuddin, “*Filsafat Ilmu*”, (Jakarta: Kencana, 2023), h. 77

praktiknya bersifat dominatif, menindas, atau tidak memiliki legitimasi yang sah.⁴⁸

b. Objek Pengetahuan

Objek pengetahuan merupakan hal atau materi yang menjadi pusat perhatian dalam proses mengetahui, yang dalam istilah epistemologi sering disebut sebagai objek material atau aspek ontologi. Menurut Honderich, objek pengetahuan dapat mencakup beberapa hal, yakni: (a) gejala alam fisik, (b) peristiwa masa lalu, (c) masa depan, (d) nilai-nilai atau aspek *aksiologis*, (e) hal-hal yang bersifat abstrak, serta (f) pikiran sebagaimana dibahas dalam filsafat pikiran (*philosophy of mind*).⁴⁹

3. Jenis- Jenis Epistemologi

Ditinjau dari cara kerja serta metode pendekatannya, epistemologi dapat diklasifikasikan ke dalam tiga bentuk, yaitu epistemologi metafisis, epistemologi skeptis, dan epistemologi kritis.

a. Epistemologi *metafisis*

Epistemologi metafisis adalah jenis epistemologi yang menjelaskan gejala pengetahuan dengan bertitik tolak dari asumsi-asumsi metafisika tertentu. Pendekatan ini berawal dari suatu pandangan tertentu mengenai hakikat realitas, kemudian menelaah bagaimana manusia dapat mengenali dan memahami realitas tersebut. Kenyataan (realitas) yang disebut juga *being* apakah yang ada itu berupa materi atau ide-ide dikaji melalui epistemologi metafisis disertai dengan metode-metode yang digunakan untuk mengetahuinya.⁵⁰ Plato dan Hegel

⁴⁸Nunu Burhanuddin, “*Filsafat Ilmu*”, (Jakarta: Kencana, 2023), h. 78.

⁴⁹Suryawahyuni Latief, dkk. “*Filsafat Ilmu: Berpikir Ilmiah, Logis dan Sistematis*, h. 93.

⁵⁰ H. Idri, *Epistemologi: Ilmu Pengetahuan, Ilmu Hadis dan Ilmu Hukum Islam*, h. 15.

membahas persoalan pengetahuan dengan berangkat dari pandangan metafisika, yakni keyakinan tentang realitas mendasar yang menjadi dasar bagi seluruh wujud kenyataan.⁵¹

Pendekatan melalui epistemologi *metafisis* menghadapi sejumlah hambatan. Pertama, pendekatan ini tidak secara kritis langsung mengandalkan kemampuan manusia dalam memahami realitas yang dialami maupun dipikirkan, melainkan lebih banyak terfokus pada penjelasan mengenai bentuk pengetahuan dalam kategori tersebut dan cara memperolehnya. Kedua, landasan metafisika tentang hakikat realitas yang dijadikan pijakan oleh epistemologi metafisis masih menimbulkan perdebatan. Ketiga, pengetahuan yang lahir dari epistemologi metafisis dianggap hanya bisa dicapai oleh para filsuf dengan kemampuan berpikir kritis, radikal, dan kontemplatif, bukan berupa pengetahuan *empiris*, sehingga dinilai sebagai sesuatu yang bersifat semu dalam perspektif epistemologi ini..⁵²

b. Epistemologi skeptis

Epistemologi skeptis yang dikembangkan oleh René Descartes bertujuan untuk merumuskan metode yang dapat memberikan kepastian, sehingga filsafat dan ilmu pengetahuan mampu menghadapi serta mengatasi berbagai perselisihan dan kontradiksi yang muncul dalam ranah pemikiran. Pendekatan yang diterapkan adalah kesangsian metodis (*methodic doubt*), yaitu suatu prosedur sistematis yang meragukan seluruh hal. Melalui proses ini, Descartes menyimpulkan adanya suatu kebenaran yang tak dapat diragukan, yakni eksistensi keraguan itu sendiri, yang sekaligus menegaskan keberadaan *cogito*

⁵¹ Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu: Klasik Hingga Kontemporer*, h. 37.

⁵²H. Idri, *Epistemologi: Ilmu Pengetahuan, Ilmu Hadis dan Ilmu Hukum Islam*, h. 16.

“saya berpikir”. Berdasarkan fondasi ini, Descartes kemudian berupaya membangun sistem filsafat dan ilmu pengetahuan yang kokoh dan dapat diandalkan berupa struktur yang berlandaskan prinsip-prinsip aksiomatis dan tersusun secara logis, sehingga menjamin koherensi internal dan validitas epistemologi dari keseluruhan sistem.⁵³

Kesulitan yang dihadapi dalam pendekatan epistemologi skeptis terletak pada kondisi ketika seseorang sudah terjebak dalam sikap skeptisisme. Apabila keraguan tersebut terus dipertahankan secara konsisten, maka akan sulit baginya untuk menemukan jalan keluar. Hal ini menunjukkan bahwa skeptisisme metodis dapat berujung pada kebuntuan pemikiran jika tidak diimbangi dengan dasar rasional yang kokoh.⁵⁴

c. Epistemologi kritis

Epistemologi kritis tidak menitikberatkan pada suatu metafisika atau tipe epistemologi tertentu, melainkan berpijak pada asumsi dasar, prosedur, serta kesimpulan yang diperoleh melalui akal sehat dan pemikiran ilmiah sebagaimana muncul dalam pengalaman kehidupan, kemudian dianalisis secara kritis. Keyakinan dan pandangan yang ada dijadikan bahan penelitian dan refleksi, yang kebenarannya diuji melalui logika dan rasionalitas. Dengan pendekatan ini, diupayakan terciptanya metode baru atau suatu cara berpikir yang lebih rasional, sistematis, dan dapat dipertanggungjawabkan.⁵⁵

⁵³Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu: Klasik Hingga Kontemporer*, h. 59.

⁵⁴H. Idri, *Epistemologi: Ilmu Pengetahuan, Ilmu Hadis dan Ilmu Hukum Islam*, h. 16.

⁵⁵Suryawahyuni Latief, dkk. “*Filsafat Ilmu: Berpikir Ilmiah, Logis dan Sistematis*”, h. 95.

B. Epistemologi Tafsir

Secara garis besar, pembahasan mengenai tentang epistemologi tafsir itu sendiri tidak lepas dari tiga kajian penting yaitu sumber, metode serta validitas penafsiran. Secara bahasa tafsir berasal dari kata *fassara-yufassiru-tafsīran*, yang berarti keterangan dan penjelasan (*al-iḍāh wa al-tabyīn*).⁵⁶ Dan kata tafsir ini juga memiliki beragam arti yaitu menyatakan (*al-ibānah*), menjelaskan (*al-iḍāru*) dan membuka (*al-kasyfu*).⁵⁷

Adapun secara istilah, menurut imam Abu Ḥayyan dikutip oleh Agussalim Hasanuddin dan Eni Zulaiha, tafsir merupakan suatu ilmu yang membahas berbagai aspek Al-Qur'an, termasuk cara pembacaan, petunjuk-petunjuk, serta hukum-hukum yang terkandung di dalamnya, baik secara *ifrad* maupun *tarkib*. Selain itu, tafsir juga menelaah makna-makna yang terkandung dalam *tarkib* lain, termasuk aspek-aspek seperti identifikasi *nāsikh*, *mansūkh*, serta sebab-sebab turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*), yang berfungsi menjelaskan pengertian, kisah-kisah, dan perumpamaan yang terdapat di dalamnya.⁵⁸ Adapun menurut Imam al-Zarkasyī, tafsir didefinisikan sebagai ilmu yang mempelajari berbagai aspek al-Qur'an, meliputi turunnya ayat-ayat dan surat-suratnya, kisah-kisah yang terkandung, serta isyarat-isyarat yang menyertainya. Ilmu ini juga mencakup pengetahuan, *makkiyah* dan *madaniyah*, *muhkām* dan *mutasyābihāt*,

⁵⁶Yunahar Ilyas, “*Kuliah Ulumul Qur’an*”, (Yogyakarta: ITQAN Publishing, 2013), h. 269.

⁵⁷Manna Al-Qaṭṭān, “*Mabāhist fī ulūmul al-Qur’ān*” (Kairo: Maktabah Wahbah, 2004), h. 316.

⁵⁸Agussalim Hasanuddin dan Eni Zulaiha, Hakikat Tafsir Menurut Para Mufassir, *Jurnal Iman dan Spritual*, Vol.2, No.2, 2022, h. 206.

nāsakh dan mansūkh, ‘ām dan khas, mutlaq dan muqayyadnya, mujmal dan mufaṣalnya serta aspek-aspek yang lainnya.⁵⁹

Dari uraian diatas dapat disimpulkan bahwa tafsir merupakan salah satu cabang ilmu dalam studi al-Qur’an. Ilmu ini membahas berbagai upaya dan metode yang digunakan untuk menjelaskan kandungan al-Qur’an. Tujuannya adalah untuk memahami secara mendalam pesan-pesan yang terkandung di dalamnya.

1. Sumber-sumber tafsir

Sumber tafsir atau sering kali disebut para ulama *maṣādir al-tafsīr* merupakan sumber yang dijadikan rujukan oleh mufasir dalam proses menafsirkan al-Qur’an.⁶⁰ Secara garis besar, sumber penafsiran ada tiga yang populer yaitu, *Tafsir bil ma’tsūr* (berdasarkan riwayat), *Tafsīr bil ra’yi* (menggunakan nalar), *Tafsir bil Isyārī* (mengandalkan pesan isyarat yang diporeleh dari teks).⁶¹

a. *Tafsīr bil Ma’sūr*

Para ulama *ulūmul Qur’an* biasanya menyebut tafsir ini sebagai *tafsīr bil riwāyah* atau *tafsīr al-naqlī*. *Tafsīr bil ma’sūr* merupakan penafsiran yang bersandar pada dalil naqli yang sahih. Bentuknya meliputi, tafsir al-Qur’an dengan al-Qur’an, tafsir al-Qur’an dengan hadis, karena hadis menjelaskan kitab Allah swt, tafsir al-Quran dengan perkataan sahabat, karena mereka adalah

⁵⁹Anshori, “*Ulumul Qur’an: Kaidah-kaidah Memahami Firman Tuhan*”, (Jakarta, Rajawali press, 2016),h. 172.

⁶⁰Abd Manaf, Sumber Penafsiran Al-Qur’an (Masadir At-Tafsir), *TAFAKKUR: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*, Vol.1, No. 1, 2020, h. 17.

⁶¹M Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir : Syarat, Ketentuan dan Aturan yang patuh anda ketahui dalam memahami ayat-ayat al-Quran*, h. 297.

orang-orang yang paling mengetahui kitab Allah swt atau tafsir al-Qur'an dengan perkataan tabi'in, karena umumnya mereka mempelajari tafsir dari sahabat.⁶² Namun, sebagian mufasir lainnya tidak memasukkan pendapat para tabi'in ke dalam kategori *tafsīr bil ma'sūr*, melainkan menilainya sebagai bagian dari *tafsīr bil ra'yi*.⁶³

Menurut pendapat Imam al-Ẓahabī dan al-Suyūfī, sebagaimana dikutip oleh Iqlima Khairunnisa dan Alwizar, *tafsīr bi al-ma'sūr* merupakan penafsiran dan perincian Al-Qur'an terhadap sebagian ayat-ayatnya. Penafsiran ini dilakukan oleh Nabi melalui hadis-hadisnya, oleh para sahabat, maupun oleh tabi'in, yang berfungsi sebagai penjelasan atas firman-firman Allah swt yang terkandung dalam al-Qur'an.⁶⁴

b. *Tafsīr bil Ra'yi*

Al-Ẓahabī menjelaskan bahwa tafsir *bil ra'yi* merupakan cara menafsirkan al-Qur'an yang didasarkan pada ijtihad, dengan syarat mufasir telah menguasai bahasa Arab, baik dari segi lafaz, makna beserta keragamannya, semantik Arab, *asbāb al-nuzūl*, *nāsikh* dan *mansūkh*, serta berbagai instrumen lain yang diperlukan dalam proses tafsir.⁶⁵ Menurut Musa'id Muslim Abdullah, tafsir *bil ra'yi* didefinisikan sebagai usaha menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dengan berpijak pada kemampuan akal, setelah mufasir menguasai ilmu bahasa

⁶²Manna al-Qatthan, "Dasar-Dasar Ilmu Al-Qur'an terj. Umar Mujtahid", (Jakarta: Ummul Qura, 2016), h. 530.

⁶³Iqlima Khairunnisa dan Alwizar, Sumber-Sumber Penafsiran Al-Qur'an", *MESIR: Journal Of Management Education Social Sciences Information and Religion*, Vol. 1, N0. 1, 2024, h. 12.

⁶⁴Iqlima Khairunnisa dan Alwizar, Sumber-Sumber Penafsiran Al-Qur'an, h. 13

⁶⁵Muhammad Husein al-Zahabi, *al-Tafsir wa al Mufassirun, Juz Awwal*, (Kairo: Darul Hadiis, 2021), h. 221.

Arab dan memahami hukum-hukum syari'ah, sehingga tafsir yang dihasilkan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syari'ah.⁶⁶

Oleh karena itu, tafsir ini tidak semata-mata berlandaskan akal tanpa memperhatikan riwayat, melainkan menyeleksi riwayat secara cermat. Untuk dapat diterima, tafsir ini juga harus memenuhi sejumlah syarat yang cukup ketat, antara lain:

- 1) Menguasai bahasa Arab dan cabang-cabangnya
- 2) Menguasai Ilmu-Ilmu Al-Qur'an
- 3) Memiliki akidah yang benar
- 4) Memahami prinsip-prinsip pokok agama Islam serta menguasai ilmu yang berkaitan dengan pokok bahasan ayat-ayat yang ditafsirkan.⁶⁷

c. Tafsīr bil Isyārī

Tafsīr bil isyārī adalah penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang tidak hanya mengikuti makna zahir, akan tetapi berdasarkan isyarat yang samar dan hanya dapat dipahami oleh orang yang berilmu dan bertakwa, dengan penafsiran yang tetap sejalan dengan makna zahir ayat.⁶⁸ Menurut Imam al- Gazālī tafsir ini berupaya menakwil ayat-ayat al-Qur'an bukan berdasarkan makna zahirnya, melainkan melalui intuisi hati, setelah sebelumnya memahami makna lahiriah dari ayat tersebut.⁶⁹

⁶⁶Sufian Suri, “*Kuliah Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*”, (Sefa Persada Bumi, 2020), h. 133.

⁶⁷Sufian Suri, “*Kuliah Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*”, h. 134.

⁶⁸Irpan Hadi dan Agus Rifqi Ridwan, “Tafsir Bil Isyarah dan Kitab Tafsir Bil Isyarah Serta Penafsirannya”, *Jurnal LUGHOTI: Jurnal Pendidikan Bahasa Arab*, Vol. 5, NO.2, 2024, h. 24.

⁶⁹Fiqria Nurfauzia, dkk. Memahami Pesan Al-Qur'an Dalam Pendekatan Tafsir isyari, *Al-Akhbar (Jurnal Ilmiah Keislaman)*, Vol. 8, No. 1, 2022, h. 105.

Menurut Ibnu Qayyim, corak penafsiran ini meliputi tiga fokus utama: penafsiran tentang lafaz, sebagaimana dilakukan para *muta'akhirīn*; penafsiran tentang makna, seperti dikemukakan oleh kaum salaf; dan penafsiran isyari, yang lazim dilakukan oleh mayoritas kaum sufi. Pendekatan tafsir *isyari* diperbolehkan selama memenuhi empat syarat, yaitu:

- 1) Tidak bertentangan dengan makna lahir ayat
- 2) Maknanya sah
- 3) lafaz yang ditafsirkan memang mengandung indikasi makna *isyari*
- 4) terdapat keterkaitan antara makna *isyari* dengan makna lahir ayat.⁷⁰

2. Metode-metode tafsir

Metode tafsir dapat didefinisikan sebagai langkah-langkah sistematis untuk memahami dan menerangkan isi kandungan ayat al-Qur'an. Secara umum dikenal dengan empat macam model metode yaitu: *tahfīlī* (analisis), *ijmālī* (global), *muqāran* (perbandingan), dan *mauḍu'ī* (tematik).⁷¹

a. Metode *Tahfīlī* (analisis)

Metode *tahfīlī* adalah metode yang digunakan untuk menafsirkan al-Qur'an dari berbagai seginya, sesuai dengan pandangan, kecenderungan dan keinginan penafsirnya, serta sesuai dengan runtutan mushaf al-Qur'an. Biasanya metode ini menyajikan pengertian umum kosa kata ayat, *asbāb al-nuzūl* (kalau ada), makna global ayat, hukum yang dapat ditarik, menyajikan pendapat-

⁷⁰Mannā al-Qaṭṭān, *Pengantar Studi Ulumul Qur'an terj. Ainnur Rafiq El-Mazni*, h. 448.

⁷¹M Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir : Syarat, Ketentuan dan Aturan yang patuh anda ketahui dalam memahami ayat-ayat al-Quran*, h. 322.

pendapat ulama mazhab, ada juga menambahkan tentang *qira'at, i'rāb* ayat yang ditafsirkan.⁷²

Secara umum, metode *tahliī* dalam tafsir terdiri dari tujuh langkah. Pertama, menjelaskan *munāsabah* ayat, baik antara ayat dengan ayat maupun antara surah dengan surah. Kedua, menguraikan *asbāb al-nuzūl* ayat apabila tersedia. Ketiga, menjelaskan makna leksikal ayat-ayat al-Qur'an, termasuk kaitannya dengan *i'rāb* dan ragam *qira'āt*. Keempat, menyajikan isi kalimat secara umum beserta maknanya. Kelima, menelaah kandungan *balaghah* al-Qur'an. Keenam, menguraikan hukum fikih yang terkandung dalam ayat. Ketujuh, menjelaskan makna dan tujuan syara' yang terkandung dalam al-Qur'an, dengan merujuk pada ayat-ayat lain, hadis Nabi saw, pendapat sahabat dan tabi'in, serta ijtihad penafsir itu sendiri.⁷³

Secara umum, tafsir *tahliī* dapat dibagi menjadi dua jenis, yakni tafsir *bi al-ma'sūr* dan tafsir *bi al-ra'yi*. Namun seiring perkembangan zaman, selanjutnya metode *tahliī* berkembang menjadi beberapa bagian, yaitu: *at-tafsīr al-sūfī*, *tafsīr al-falsafī*, *tafsīr al-fiqhī*, *tafsīr al-'ilmī*, dan *tafsīr al-adabi al-ijtima'ī*.⁷⁴

b. Metode *Ijmāli* (global)

Metode *ijmāli* merupakan metode menafsirkan al-Qur'an secara ringkas namun komprehensif, tanpa penjelasan yang panjang lebar. Dalam metode ini, seorang penafsir menguraikan makna dan tujuan ayat secara singkat, terbatas

⁷²M Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir : Syarat, Ketentuan dan Aturan yang patuh anda ketahui dalam memahami ayat-ayat al-Quran*, h. 322.

⁷³Anindita Yahya, dkk., Metode Tafsir (Al-Tafsir Al-Tahlili, Al-Ijmali, Al-Muqaran dan Al-Maudhu'i), *PALAPA: Jurnal Studi Keislaman dan Ilmu Pendidikan*, Vol. 10, No. 1, 2022, h. 5.

⁷⁴Ahmad Asyaifuddin Akbar dan Alwizar, Kontribusi Metode Tafsir Al-Tahlili dan Al-Ijmali terhadap Pengembangan Tafsir Tematik: Kajian Pustaka, *Al-Zayn: Jurnal Ilmu Sosial & Hukum*, Vol. 3, No. 2, 2025, h. 1176.

pada arti yang dimaksud saja, tanpa membahas hal-hal di luar konteks, serta mengikuti susunan ayat dan surat sebagaimana tertulis dalam mushaf. Dengan metode ini, yang berfokus pada makna yang ingin disampaikan, membantu pembaca menangkap al-Qur'an sebagai sumber cahaya dan petunjuk yang tetap pada hakikatnya.⁷⁵

Quraish Shihab menjelaskan bahwa metode *ijmāli* (global), sesuai dengan namanya, hanya memaparkan makna-makna pokok dari ayat yang ditafsirkan. Penafsir diharapkan menyampaikan makna tersebut dalam bingkai suasana *qurani*, tanpa membahas *asbāb al-nuzūl*, *munāsabah*, kosakata, maupun *balaghah* al-Qur'an. Metode ini lebih menitikberatkan pada isi umum ayat, hukum, dan hikmah yang terkandung⁷⁶

Dalam metode ini, mufasir memulai dengan membahas ayat demi ayat sesuai urutan dalam mushaf, kemudian menyampaikan makna ayat secara global. Makna yang dijelaskan biasanya disusun dalam rangkaian ayat atau mengikuti pola yang diterima oleh jumhur ulama, sehingga mudah dipahami oleh pembaca. Dari segi bahasa, lafaz yang digunakan sebisa mungkin mirip atau sama dengan al-Qur'an, sehingga pembaca merasakan bahwa penafsiran tetap selaras dengan gaya bahasa Al-Qur'an dan benar-benar menyampaikan pesannya.⁷⁷

Diantara buku tafsir yang menggunakan metode *ijmāli* adalah *Tafsīr al-Jalālain*, karya Jalal al-Din al-Suyūṭī dan Jalal al-Din al-Mahalli, *Ṣafwah al-Bayān Lima'āni al-Qur'an*, karya Syekh Hasanain Muhammad Makhluḥ, *Tafsīr al*

⁷⁵Bagas Nirwana Selian dan Syabuddin, Metode Ijmali dan Aplikasinya Dalam Penafsiran Al-Qur'an, *FATHIR: Jurnal Studi Islam*, Vol. 2, No. 1, 2025, h. 41.

⁷⁶M Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir : Syarat, Ketentuan dan Aturan yang patuh anda ketahui dalam memahami ayat-ayat al-Quran*, h. 324.

⁷⁷Kaharuddin dan Muh Jauhari, Metodologi Tafsir Dalam Al-Qur'an, *Kreatif: Jurnal Studi Pemikiran Pendidikan Agama Islam*, Vol. 19, No. 2, 2021, h. 59.

Qur'an al-'Azīm, karya Ustadz Muhammad Farid Wajdiy, *Tafsīr al-Wasīth*, karya Tim Majma' al-Buhūs al-Islāmiyyah (Lembaga Penelitian Islam) al-Azhār Mesir.⁷⁸

c. Metode *Muqārān* (Perbandingan)

Metode tafsir *muqārān* adalah metode yang membandingkan ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki persamaan atau kemiripan redaksi tetapi membahas masalah berbeda, atau yang memiliki redaksi berbeda untuk masalah yang sama atau serupa. Objek dari metode ini juga mencakup perbandingan ayat-ayat yang tampak bertentangan, serta perbandingan pendapat ulama tafsir terkait penafsiran ayat-ayat al-Qur'an.⁷⁹

Tafsir muqaran dapat dibagi menjadi tiga bentuk, yaitu: pertama, membandingkan satu ayat dengan ayat lain, kedua, membandingkan ayat-ayat al-Qur'an dengan hadis, dan ketiga, membandingkan satu tafsir dengan tafsir lainnya yang mencakup beberapa ayat yang dianalisis oleh mufasir yang sama.⁸⁰

d. Metode *Mauḍu'ī* (Tematik)

Metode *mauḍu'ī* adalah cara penafsiran yang mengumpulkan ayat-ayat al-Qur'an mengenai satu masalah atau tema tertentu yang mengarah pada satu makna dan tujuan. Meskipun ayat-ayat itu turun di surah maupun waktu yang berbeda, mufasir menelusuri hubungan antar ayat sehingga saling menjelaskan,

⁷⁸Ahmad Asyafuddin Akbar dan Alwizar, Kontribusi Metode Tafsir al-Tahlili dan Al-Ijmali terhadap Pengembangan Tafsir Tematik: Kajian Pustaka, h. 1180.

⁷⁹Agus Rifki Ridwan, dkk. Klasifikasi Tafsir Berdasarkan Metode Muqaran, *Jurnal Studi Islam Indonesia*, Vol. 2 No. 2, 2024, h. 247.

⁸⁰Hengki Yulhafiz Elva dan Alwizar, Metode Tafsir: *Al-Tahlīlī, Al-Ijmalī, Al-Muqārān dan Al-Mauḍu'ī*, *JIC: JURNAL INTELEK INSAN CENDIKIA*, Vol. 2, No. 1, 2025, h. 114.

dan akhirnya menyusun kesimpulan berdasarkan pemahaman dari ayat-ayat yang saling berkaitan.⁸¹

Langkah-langkah dalam metode *mauḍu'ī* meliputi: pertama, menetapkan masalah atau topik yang akan dibahas. Kedua, menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah tersebut dan mempelajari setiap ayat beserta pengetahuan tentang *asbāb al-nuzūl* nya. Ketiga, memahami korelasi (*munāsabah*) antar ayat dalam surah masing-masing. Keempat, menyusun pembahasan secara sistematis, utuh, dan menyeluruh. Kelima, melengkapi pembahasan dengan hadis-hadis yang relevan dengan topik. Keenam, mempelajari ayat secara keseluruhan dengan mengumpulkan ayat-ayat yang memiliki pengertian sama atau mengkompromikan antara ayat yang *'ām* dan *khāṣ*, *muṭlāq* dan *muqayyād*, maupun yang tampak bertentangan, sehingga semua pengertian bertemu dalam satu kesimpulan tanpa perbedaan atau pemaksaan.⁸²

C. Epistemologi 'Ābid al-Jābirī

Menurut al-Jabiri epistemologi itu dapat dibedakan menjadi 3 yaitu: Epistemologi *Bayānī*, Epistemologi *Burhānī*, Epistemologi *'Irfānī*.

a. Epistemologi *Bayānī*

Dari segi etimologi, istilah *bayan* berasal dari huruf-huruf *al-Bā'-al-Ya'-Nūn* yang dalam kamus bahasa Arab bermakna terpisah (*al-infīṣāl*) dan jelas (*al-izhar*). Sesuatu dikatakan jelas jika terpisah dari objek lain sehingga mudah dibedakan. Menurut al-Jābirī, makna pertama berkaitan dengan wujud ontologi,

⁸¹Ma'mun Mu'min, "*Metodologi Ilmu Tafsir*", (Yogyakarta: Idea Press, 2016), h. 98.

⁸²M Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir : Syarat, Ketentuan dan Aturan yang patuh anda ketahui dalam memahami ayat-ayat al-Quran*, h. 332.

sedangkan makna kedua berkaitan dengan wujud epistemologi.⁸³ Epistemologi *bayānī* merujuk pada pola pikir khas dalam tradisi intelektual Arab yang menjadikan teks otoritatif seperti al-Qur'an dan hadits sebagai sumber utama pengetahuan. Pemahaman terhadap teks dapat bersifat langsung, dengan menerima maknanya secara eksplisit, atau tidak langsung, melalui proses interpretasi dan penalaran. Meski demikian, peran rasio tidak bersifat otonom, melainkan tetap tunduk pada otoritas teks dalam menafsirkan makna dan tujuan yang terkandung di dalamnya.⁸⁴

b. Epistemologi *Burhānī*

Secara bahasa, *burhan* berarti bukti yang rinci dan jelas, sedangkan dalam bahasa Latin dikenal sebagai *demonstration*. Menurut al-Jābirī model berpikir *burhānī* menekankan sistem nalar yang didasarkan kekuatan akal atau rasionalitas. Pendekatan ini menuntut pembuktian suatu pernyataan melalui demonstrasi yang logis, dan biasanya banyak dijumpai dalam pemikiran para filsuf.⁸⁵

c. Epistemologi *'Irfānī*

Epistemologi *'irfānī* tidak berlandaskan teks seperti epistemologi *bayānī*, melainkan pada *kasyf* atau tersingkapnya rahasia realitas oleh Tuhan. Menurut al-Jābirī epistemologi ini merupakan sistem pengetahuan yang bersumber dari

⁸³Hakam Al-Ma'mun, Hubungan Epistemologi Keislaman Muhammad Abid Al-Jabiri dengan Tipologi Penafsiran Al-Qur'an, *Journal of Islamic Civilization, Journal of Islamic Civilization*, Vol. 3, No. 2, 2021, h. 140. Dan Juga lihat pada buku Mohammad'Ābid al-Jabiri, "*Bunyah al-Aql al-'Arabi*", (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyyah, 2009), h. 13.

⁸⁴Ahsanul Anam, Trilogi Epistemologi Mohammed Abid Al-Jabiri, *PROGRESSA: Journal of Islamic Religious Instruction*, Vol. 07 No. 01, 2023, h. 64. Dan dapat dilihat pada al-Jabiri, "*Bunyah al-Aql al-'Arabi*", h. 383.

⁸⁵Hakam Al-Ma'mun, Hubungan Epistemologi Keislaman Muhammad Abid Al-Jabiri dengan Tipologi Penafsiran Al-Qur'an, h. 142. Dan juga al-Jabiri, "*Bunyah al-Aql al-'Arabi*", h. 384.

pengalaman batin (*zauq*) dan penyingkapan spritual (*kasyf*) dan subjek pengetahuan ini berusaha mencapai hakikat realitas melalui penyucian jiwa dan pengalaman mistik langsung dari Tuhan seperti yang digunakan oleh para ahli tasawuf dan juga nalar ini berorientasi pada kehidupan ukhrawi.⁸⁶

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa pembagian epistemologi menurut al-Jābirī menunjukkan adanya tiga corak utama dalam proses memperoleh pengetahuan, yaitu *bayānī*, *burhānī*, dan *‘irfānī*. Ketiganya memiliki karakteristik yang berbeda, baik dari segi sumber, metode, maupun orientasi penalarannya. *Bayānī* menempatkan teks *naṣ* atau wahyu sebagai otoritas tertinggi, *burhānī* mengandalkan kekuatan rasionalitas dan pembuktian logis, sedangkan *‘irfānī* berfokus pada pengalaman spiritual yang bersifat intuitif. Meskipun berbeda, ketiga model epistemologi ini saling melengkapi dalam khazanah keilmuan Islam, sehingga memberikan pengetahuan yang luas bagi pengembangan pemikiran dan penafsiran, termasuk dalam studi tafsir al-Qur’an.

⁸⁶Alvi Nur Azizah, Epistemologi Pemikiran Islam Menurut Abid Al-Jabiri, *Jurnal Riset Rumpun Agama dan Filsafat (JURRAFI)*, Vol. 2, No. 1, 2023, h. 112. Dan juga al-Jabiri, “*Bunyah al-Aql al-‘Arabi*”, h. 274.

BAB III

PROFIL YŪSUF AL-QARḌĀWĪ DAN SEKILAS KITAB *DŪRUS FĪ TAFSĪR,* *TAFSĪR JUZ ‘AMMA*

A. Profil YŪsuf al-QarḌāwī

1. Biografi YŪsuf al-QarḌāwī

YŪsuf al-QarḌāwī memiliki nama lengkap YŪsuf bin ‘Abdullah bin ‘Ali bin YŪsuf dan lebih sering disebut YŪsuf al-QarḌāwī. Ia lahir di Negara Mesir, tepatnya di desa Shafth Turab pada tanggal 9 September 1926. Tempat ini juga dikenal sebagai tempat dimakamkannya salah satu sahabat, yaitu ‘Abdullah bin Hariṣ. Al-QarḌāwī terlahir dari keluarga yang sederhana, namun taat dalam beribadah.⁸⁷

Keturunan dari pihak ayahnya berasal dari sebuah wilayah bernama Al-Qaradhah, sehingga namanya kemudian dikaitkan dengan daerah tersebut dan lebih dikenal dengan sebutan Al-QarḌāwī. Adapun ibunya berasal dari keluarga al-Hajar, yakni keluarga terpandang yang masyhur dengan kecerdasan mereka. Baik ibu maupun bibinya dikenal memiliki kemampuan berhitung yang tinggi tanpa perlu mencatat. Bahkan salah satu kerabat dari pihak ibunya, yakni Fāṭimah al-Hajar mampu melakukan perhitungan perkalian dan pembagian yang rumit hanya dalam waktu singkat. Pada usia dua tahun, ia telah kehilangan ayahnya, ‘Abdullāh. Namun demikian, sebelum mencapai usia sepuluh tahun, ia telah berhasil menghafalkan seluruh al-Qur’an.⁸⁸

⁸⁷Agussalim Nur “Konstruksi Pemahaman Hadis-Hadis Ekologi Perspektif YŪsuf al-QarḌāwī (Studi Atas Kitab Ri’ayah al-Bī’ah Fi Syarī’ah al-Islām), *Skripsi*, (Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2021), h. 34.

⁸⁸Tarmizi M. Jakfar “*Sunnah Non-Tasyri’iyah Menurut Yusuf Al-Qaradhawi*”, (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2019), h. 23.

Setelah ayahnya wafat, ia diasuh serta dibesarkan oleh ibu, kakek, dan pamannya. Namun, ketika ia duduk di kelas empat Ibtidaiyah al-Azhār, ibunya pun meninggal dunia. Meski demikian, sang ibu masih berkesempatan menyaksikan putra tunggalnya menghafal seluruh al-Qur'an dengan bacaan yang fasih. Pada usia sembilan tahun sepuluh bulan, ia telah menyelesaikan hafalan al-Qur'an di bawah bimbingan seorang guru *kuttāb* bernama Syekh Ḥāmid. Sejak ayah, ibu, dan kakeknya meninggal dunia, pengasuhan serta pendidikan selanjutnya dilanjutkan oleh pamannya. Pendidikan formal ia tempuh di salah satu lembaga al-Azhār yang terletak dekat dengan kampung halamannya. Lembaga ini hanya menerima siswa yang sudah hafal al-Qur'an. Di situlah al-Qarḍāwī kecil mulai mendalami khazanah keilmuan Islam melalui bimbingan para gurunya.⁸⁹

Selain menempuh pendidikan di lembaga *kuttāb*, al-Qarḍāwī juga mengenyam pendidikan di Sekolah Dasar al-Ilzāmīyah, sebuah institusi pendidikan yang berada di bawah naungan Departemen Pendidikan Mesir. Ia mulai bersekolah di lembaga ini pada usia tujuh tahun dan mendapatkan berbagai pengetahuan umum, seperti matematika, kesehatan, sejarah, dan disiplin ilmu lainnya, di samping pelajaran yang berkaitan dengan keislaman. Setelah itu, jenjang pendidikannya berlanjut ke Ma'had Ṭanṭa dan kemudian ke Ma'had Ṣanawī.⁹⁰

Al-Qarḍāwī melanjutkan jenjang pendidikan tinggi di Universitas al-Azhār, Kairo, dengan mengambil jurusan studi keagamaan pada Fakultas

⁸⁹Nurfazila dan Zainal Azwar, Fenomena Berduaan Dengan Tunangan (Analisis Fatwa Syekh Yūsuf al-qarḍawī, *An-Natiq: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol. 4, No. 2, 2024, h. 184

⁹⁰Nurfazila dan Zainal Azwar, Fenomena Berduaan Dengan Tunangan (Analisis Fatwa Syekh Yūsuf al-qarḍawī, h. 185.

Ushuluddin hingga memperoleh *syahādah ‘āliyah* pada tahun 1952–1953 dengan predikat lulusan terbaik. Pada tahun 1957, ia kemudian melanjutkan studi di *Ma’had al-Buḥūs wa al-Dirāsah al-‘Arabīyah* dan berhasil meraih diploma tinggi dalam bidang bahasa dan sastra. Selanjutnya, pada tahun 1960 ia menyelesaikan pendidikan pascasarjana di Universitas al-Azhār dengan spesialisasi Tafsir dan Hadis. Gelar doktor berhasil ia raih pada tahun 1972 melalui disertasi berjudul *Fiqh al-Zakāh*, dengan predikat *cumlaude*.⁹¹

Sejak masa kecil, al-Qarḍāwī memiliki ketertarikan besar pada literatur tasawuf, khususnya karya al-Sya’rāwī yang berhaluan *salafiyah*, serta tulisan-tulisan Imam al-Gazālī seperti *Minhaj al-‘Abidīn* dan *Iḥyā’ al-Ulūmu al-Dīn*. Meskipun mendalami dunia tasawuf, ia tetap konsisten mempelajari syariah, sebab menurut pandangannya, kesempurnaan jalan sufi hanya bisa dicapai melalui kesungguhan dalam mengamalkan syariat Islam. Sa’id Ramaḍān al-Būtī bahkan menggambarkan al-Qarḍāwī sebagai seorang sufi tersembunyi, karena ia menutupi kecenderungan sufistiknya dengan bingkai nalar dan corak salafiyah yang berpijak pada syariah. Hal inilah yang menjadikannya figur yang peka terhadap persoalan sosial serta aktif dalam berbagai wacana keilmuan.⁹²

Dalam bidang keagamaan dan politik, pemikiran al-Qarḍāwī banyak diwarnai oleh pemikiran Ḥasan al-Banna hingga ia bergabung dalam jamaah *al-Ikhwān al-Muslimūn* yang dimotori oleh al-Banna. Sedangkan dalam bidang ilmiah, ia dipengaruhi oleh pemikiran ulama-ulama al-Azhār, seperti al-Gazālī, ibn Taimiyah, Ibn Qayyim, Syaikh al-Bakhī, al-Khaufī, Muhammad Abdullah

⁹¹Nurfazila dan Zainal Azwar, Fenomena Berduaan Dengan Tunangan (Analisis Fatwa Syekh Yūsuf al-qarḍawī, h. 185.

⁹²Siti Aminah, ‘Pengaruh Pemikiran Fiqh Yusuf al-Qarḍāwī di Indonesia’, *Jurnal Ummul Qura*, Vol. V, No. 1, 2015, h. 62.

Darrāz, Syekh Mahmud Shalṭūṭ, dan lain-lain. Sebab background pendidikannya lama ditempuh di Universitas tersebut.⁹³

Al-Qarḍāwī memulai kiprah profesionalnya sebagai *khātib* sekaligus pengajar di sejumlah masjid. Setelah itu, ia diangkat menjadi *Musyrif* di Institut Pendidikan Imam Kementerian Agama Mesir. Selanjutnya, ia dipindahkan ke Universitas al-Azhār pada lembaga Administrasi Umum Kebudayaan Islam sebagai penanggung jawab bagian percetakan, di samping aktif pula di kantor administrasi seni dakwah dan penyuluhan. Pada tahun 1961, ia kemudian berhijrah ke Qatar untuk memimpin lembaga pendidikan agama tingkat menengah atas (*Šanawī*).⁹⁴

Pada tahun 1973, al-Qarḍāwī berperan mendirikan Fakultas Tarbiyah di Universitas Qatar yang dikhususkan bagi mahasiswa dan mahasiswi, sekaligus merintis program studi Studi Islam serta menjabat sebagai ketua jurusannya. Empat tahun kemudian, tepatnya pada 1977, ia memimpin pendirian Fakultas Syariah dan Studi Islam di universitas yang sama, serta menjabat sebagai dekan hingga akhir tahun ajaran 1989–1990. Tidak berhenti di situ, ia juga menggagas dan memimpin Pusat Riset Sunah dan Sejarah Nabi di Universitas Qatar.⁹⁵

Pada tahun 1973, al-Qarḍāwī berperan mendirikan Fakultas Tarbiyah di Universitas Qatar yang dikhususkan bagi mahasiswa dan mahasiswi, sekaligus merintis program studi Studi Islam serta menjabat sebagai ketua jurusannya. Empat tahun kemudian, tepatnya pada 1977, ia memimpin pendirian Fakultas

⁹³Ida Kurnia Shofa, “Ideologi al-Ikhwān al-Muslimūn Dalam *Durus FI Al-Tafsir, Tafsir Juz ‘Amma Karya Yūsuf Al-Qarḍāwī*”, h. 76.

⁹⁴Herdiansyah, dkk. “Ijtihad Kontemporer Perspektif Yusuf Al-Qardhawi (Studi Kitab al-Ijtihad fi asy-Syari’ah al-Islamiyyah), *Jurnal Indragiri*, Vol.2, No.2, Mei 2022, h. 100.

⁹⁵Herdiansyah, dkk. “Ijtihad Kontemporer Perspektif Yusuf Al-Qardhawi (Studi Kitab al-Ijtihad fi asy-Syari’ah al-Islamiyyah), h. 100.

Syariah dan Studi Islam di universitas yang sama, serta menjabat sebagai dekan hingga akhir tahun ajaran 1989–1990. Tidak berhenti di situ, ia juga menggagas dan memimpin Pusat Riset Sunah dan Sejarah Nabi di Universitas Qatar.⁹⁶

Perjalanan karir Yūsuf al-Qarḍāwī tidak sepenuhnya berjalan dengan lancar. Ini dapat dilihat dari dimasukkannya Yūsuf al-Qarḍāwī beberapa kali ke dalam penjara. Pada masa kekuasaan raja Faruq tahun 1949, ia dimasukkan ke dalam penjara karena tuduhan keterlibatannya dalam *Ikhwān al-Muslimīn*. Kemudian pada tahun 1956, ia ditangkap sebanyak dua kali pada saat terjadi Revolusi Juni di Mesir. Namun, hal ini tidak mematahkan semangatnya untuk menjadi seorang cendekiawan. Pada masa setelah keluarnya dari penjara, ia justru menjadi sosok yang terkenal dengan berbagai karya-karyanya.⁹⁷

2. Karya-Karya Yūsuf al-Qarḍāwī

Yūsuf al-Qarḍāwī terkenal dengan karya-karyanya yang terfokus pada khazanah keislaman. Ia banyak menuliskan karya-karya yang meliputi bidang syariah, al-Qur'an, hadis, tokoh, serta politik Islam dan hal-hal yang berkaitan dengan isu-isu kontemporer. Beberapa karyanya juga sudah diterjemahkan ke dalam bahasa lain, termasuk ke dalam bahasa Indonesia.

Adapun beberapa karyanya antara lain, karya dalam bidang akidah:, *Zāhirah al-Ghuluw fī al-Takfīr*, *Daur al-Qayyim wa al-Akhlāq fī al-iqtisād al-Islāmī*, *Al-Rasūl wa al-'Ilm*, *Al-Imām al-Gazālī Baina Mādahihī wa Naqidihī*, *Fuṣūl al-Aqīdah Baina al-Salaf wa al-Khalaf*. Karya dalam bidang dakwah:

⁹⁶Herdiansyah, dkk. "Ijtihad Kontemporer Perspektif Yusuf Al-Qardhawi (Studi Kitab al-Ijtihad fi asy-Syari'ah al-Islamiyyah), h. 100.

⁹⁷Agussalim Nur "Konstruksi Pemahaman Hadis-Hadis Ekologi Perspektif Yūsuf al-Qarḍāwī (Studi Atas Kitab Ri'ayah al-Bī'ah Fi Syari'ah al-Islām), h. 36.

Taqafat al-Dā'iyyah, Al-Imām wa al-Hayāt, Al-Khaṣāiṣ al-'Am, Al-Tarbīyah al-Islāmī wa Madrasah Hasan al-Bannā, Jīl al-Naṣr al-Mansyūd. Karya dalam Bidang fikih: *Fiqh al-Zakāt, Al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām, Fatāwā al-Mu'aṣrah, Al-Ijtihād fī Syarī'ah al-Islāmiyyah, Riāyah al-Bī'ah fī Syarī'ah al-Islām.* Karya dalam bidang hadis: *Kaifa Nata'amal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah, Al-Madkhal li al-Dirāsah al-Sunnah al-Nabawiyyah, Nahw al-Mausū'ah al-Hadis al-Nabawī.* Karya dalam bidang tokoh Islam: *Al-Syekh al-Gazālī Kamā 'Aroftuhu Khilala Nisf al-Qarn, Nisa Mu'minat, Abu Hasan al-Nadwi Kamā A'roftuhu.* Karya dalam bidang akhlak: *Al-Niyat wa al-Ikhlāṣ, Al-Tawakkal, Al-Taubah ilā Allah.* Dan karya dalam bidang al-Qur'an dan Tafsir: *Kayfa Nata'amalu Ma'a al-Qur'an, Al-'Aql wa 'Ilmu Fī al-Qur'an, Tafsīr Sūrah Al-Ra'd, Al-Ṣabru Fī al-Qur'an, Durūs Fī Tafsīr, Tafsīr Juz 'Ammā.*⁹⁸

Selain dalam bentuk buku-buku, karya al-Qarḍāwī juga dimuat dalam bentuk artikel, majalah, serta dapat diakses dengan menggunakan media online. Karena kemahirannya ini, Yūsuf al-Qarḍāwī sering diundang di acara-acara seminar internasional di beberapa negara, termasuk di Indonesia.

B. Kontribusi Yūsuf al-Qarḍāwī dalam bidang ilmu al-Qur'an dan Tafsir

Al-Qarḍāwī dikenal sebagai seorang ulama sekaligus pemikir Islam kontemporer yang sangat produktif. Sumbangsihnya meliputi berbagai bidang keilmuan Islam, termasuk dalam kajian al-Qur'an dan tafsir. Salah satu karyanya dalam disiplin ini adalah *Kayfa Nata'amalu Ma'a al-Qur'an*, yang membahas metodologi penafsiran al-Qur'an dengan pendekatan moderat dan relevan bagi konteks kekinian. Menurut al-Qarḍāwī metode tafsir yang ideal adalah yang mampu memadukan antara *riwāyah* dan *dirāyah*, menafsirkan al-Qur'an dengan

⁹⁸Agussalim Nur "Konstruksi Pemahaman Hadis-Hadis Ekologi Perspektif Yūsuf al-Qarḍāwī (Studi Atas Kitab Ri'ayah al-Bī'ah Fi Syarī'ah al-Islām). h. 39.

al-Qur'an, menggunakan riwayat yang sahih, memanfaatkan penafsiran sahabat dan tabi'in, berpegang pada kaidah kebahasaan, serta memperhatikan aspek *munāsabah* dan *asbāb al-nuzūl* sehingga tafsir dapat menghadirkan integrasi antara teks dengan konteks.⁹⁹

1) Mengkompromikan antara Riwayat dan Dirayah

Untuk mencapai pemahaman yang tepat terhadap al-Qur'an, al-Qarḍāwī menggunakan metode yang memadukan antara *riwāyah* (atau *bi al-ma'sūr*) dengan *dirāyah* (atau *bil ra'yi*). Hal ini didasarkan pada kenyataan bahwa masing-masing metode memiliki kelebihan sekaligus keterbatasan, sehingga keduanya perlu dikompromikan.¹⁰⁰ Sebagaimana diketahui, metode *bi al-ma'sūr* dalam praktiknya merujuk pada penafsiran dengan mengutip al-Qur'an itu sendiri, hadis-hadis Nabi, serta pandangan para sahabat dan tabi'in. Adapun *bil ra'yi* adalah usaha penafsiran al-Qur'an melalui ijtihad seorang mufassir yang didukung oleh argumentasi dan dalil yang kuat.

2) Tafsir Al-Qur'an dengan Al- Qur'an

Metode yang kedua adalah menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an, sebab sebagian ayat di dalamnya saling menguatkan dan menjelaskan antara satu dengan yang lain. Dengan cara demikian, teks-teks al-Qur'an dapat dipadukan sehingga menghasilkan pemahaman yang lebih utuh dan tujuan dari ayat-ayat tersebut menjadi jelas. Salah satu mufassir yang dianggap paling konsisten mengikuti metode nabawi ini adalah Ibnu Kaṣīr. Dalam penafsirannya, ia sering menegaskan bahwa cara paling tepat untuk menafsirkan suatu ayat adalah

⁹⁹Yūsuf al-Qarḍāwī, *Kayfa Nata'āmalu Ma'a al-Qur'ān*, terj. Kathur Suhardi, (Pustaka Al-Kautsar: Jakarta Timur, 2024), h. 239.

¹⁰⁰Yūsuf al-Qarḍāwī, *Kayfa Nata'āmalu Ma'a al-Qur'ān* terj. Kathur Suhardi, h. 239.

dengan merujuk pada ayat lain yang serupa, yang berfungsi memperkuat, memperjelas, membatasi, atau mengkhususkan maknanya.¹⁰¹

3) Menafsiri al-Qur'an dengan al-Sunnah yang Sahih

Al-Sunnah berfungsi menguraikan al-Qur'an dan menjelaskannya, sebagaimana dalam firmanNya “Kami tidak menurunkan Kitab (Al-Qur'an) ini kepadamu (Nabi Muhammad), kecuali agar engkau menjelaskan kepada mereka apa yang mereka perselisihkan serta menjadi petunjuk dan rahmat bagi kaum yang beriman” (*al-Nahl/16:64*). Menurut al-Qarḍāwī, al-Sunnah memiliki kedudukan yang sejalan dengan al-Qur'an. Hal ini menunjukkan bahwa al-Qur'an diturunkan sebagai wahyu, kemudian penjelasannya dipertegas melalui keberadaan al-Sunnah.¹⁰²

4) Memanfaatkan Tafsir Para Sahabat dan Tabi'in

Para sahabat Nabi adalah murid-murid langsung dari Rasulullah Muhammad saw. Terdapat kesepakatan di antara mereka dalam menyebarkan berbagai pendapat. Pendapat-pendapat ini dikenal oleh sebagian golongan dari kalangan sahabat sendiri, dan tidak ada yang menyelisihinya. Namun, dalam persoalan yang diperdebatkan oleh para ulama, perbedaan tersebut sesungguhnya memberikan keluasan dalam ranah intelektual. Hal itu membuka peluang bagi seorang penuntut ilmu untuk menentukan pendapat yang dinilai paling mendekati kebenaran berdasarkan landasan dalil, sekaligus memungkinkan lahirnya pengembangan pemahaman baru yang tetap berpegang pada metodologi yang telah dirumuskan oleh para ulama. Hal ini dikarenakan perbedaan pendapat di antara mereka menjadi bukti nyata bahwa penafsiran mereka bersumber dari

¹⁰¹Yūsuf al-Qarḍāwī, *Kayfa Nata'āmalu Ma'a al-Qur'ān terj. Kathur Suhardi*, h. 242.

¹⁰²Yūsuf al-Qarḍāwī, *Kayfa Nata'āmalu Ma'a al-Qur'ān terj. Kathur Suhardi*, h. 246-247.

ijtihad dan pemikiran manusiawi. Sebagai hasil ijtihad manusia, pendapat dan sehabat apapun tidaklah terlepas dari kemungkinan benar atau salah.

Yang perlu diperhatikan bahwa banyak perkataan atau pendapat para sahabat dan tabi'in dalam masalah tafsir, bukan merupakan pembatasan yang rinci terhadap makna yang dikehendaki dan lafaz, sebagai contoh *al-ṣirāṭ al-mustaqīm* dalam surat *al-Fātiḥah* yang mereka tafsiri dengan makna Islam. Al Qur'an, al-Sunnah, *al-Khulafaurāsyidīn* "Jalan 'ubudiyah atau ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya" yang ternyata tidak ada pertentangan diantara tafsir-tafsir ini, yang semuanya menggambarkan *al-Ṣirāṭ al-mustaqīm* dengan sisi yang berbeda.¹⁰³

5) Memutuskan Berdasarkan Ketetapan Bahasa

Al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab, sehingga penafsiran lafaz-lafaznya harus merujuk pada kaidah kebahasaan Arab. Pemahamannya pun perlu disesuaikan dengan aturan *balāḡah* al-Qur'an, sebab di dalamnya terdapat ungkapan-ungkapan yang bersifat majazi serta kata-kata yang memiliki beragam makna.¹⁰⁴

6) Memperhatikan Hubungan Kalimat (*Munāsabah*)

Salah satu metode paling penting untuk memahami Al-Qur'an dan menafsirkannya dengan benar menurut al-Qarḍāwī ialah dengan memperhatikan hubungan antarayat dalam suatu surah dan hubungan antarkalimat dalam suatu ayat. Sebuah ayat harus ditafsirkan dengan mempertimbangkan kaitan makna kalimat di dalamnya dan tidak dipisahkan dari konteks ayat sebelum maupun

¹⁰³Yūsuf al-Qarḍāwī, *Kayfa Nata'āmalu Ma'a al-Qur'ān terj. Kathur Suhardi*, h. 250-251.

¹⁰⁴Yūsuf al-Qarḍāwī, *Kayfa Nata'āmalu Ma'a al-Qur'ān terj. Kathur Suhardi*, 253.

sesudahnya. Ayat tersebut tidak boleh ditafsirkan secara paksa atau direkayasa hanya untuk menghasilkan makna tertentu atau menguatkan suatu ketetapan hukum sesuai dengan keinginan penafsirnya.¹⁰⁵

7) Memperhatikan Sebab Turunnya Ayat (*asbāb al-nuzūl*)

Dalam pandangan al-Qarḍāwī untuk memahami dan menafsirkan Al-Qur'an, salah satu metode yang sangat penting adalah dengan memperhatikan sebab-sebab turunnya atau asbabun-nuzul. Para ulama telah menetapkan bahwa Al-Qur'an diturunkan dalam dua bagian. Bagian pertama diturunkan secara langsung, dan ini merupakan mayoritas dari isi Al-Qur'an. Bagian kedua diturunkan menyusul suatu kejadian atau pertanyaan tertentu, yang terjadi selama proses turunnya wahyu, yaitu selama 23 tahun. Bagian kedua inilah yang akan dibahas, karena mengetahui latar belakang dan konteks turunnya suatu ayat sangat membantu dalam memahami makna serta tujuan dari ayat tersebut.¹⁰⁶

Selain itu ia juga menggunakan pendekatan tematik dapat dilihat dari beberapa karya nya seperti *Al-Ṣabru Fī al-Qur'an* (pembahasan tematik konsep kesabaran), *Al-'Aql wa 'Ilmu Fī al-Qur'an* (mengungkap peran akal dan ilmu dalam pandangan al-Qur'an).

C. Sekilas tentang kitab *Durūs Fī Tafsīr, Tafsīr Juz 'Amma*.

Al-Qarḍāwī tidak secara eksplisit menjelaskan latar belakang penulisan karya tafsir ini. Sebelumnya, ia memang telah menghasilkan beberapa karya tafsir tematik, antara lain *al-Ṣabru fī al-Qur'an*, *al-'Aql wa al-'Ilm fī al-Qur'an*, serta *Tafsīr Sūrah al-Ra'd*. Akan tetapi, dalam *muqaddimah* kitab *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz 'Amma*, al-Qarḍāwī menyebutkan ketertarikannya menafsirkan

¹⁰⁵Yūsuf al-Qarḍāwī, *Kayfa Nata'āmalu Ma'a al-Qur'an terj. Kathur Suhardi*, h. 259.

¹⁰⁶Yūsuf al-Qarḍāwī, *Kayfa Nata'āmalu Ma'a al-Qur'an terj. Kathur Suhardi*, h. 275.

juz ‘Amma karena bagian ini merupakan juz yang paling sering dibaca dalam salat dan banyak dihafal oleh kaum muslimin.¹⁰⁷

Surah-surah dalam juz ‘Amma memuat prinsip-prinsip *iṣlāḥ* yang mencakup persoalan akidah, kemuliaan akhlak, dasar-dasar dakwah, serta argumentasi dalam menghadapi kaum musyrikin. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika banyak ulama, baik pada masa klasik maupun kontemporer, menaruh perhatian khusus dengan menulis tafsir atas juz ini. Di antara yang paling terkenal adalah tafsir karya Muḥammad ‘Abduh. Sebagaimana diketahui, setiap mufasir memiliki kaidah dan metode tersendiri, sehingga produk tafsir yang dihasilkan menampilkan corak dan karakteristik yang khas.¹⁰⁸

Kitab *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma* terdiri atas 610 halaman, dimulai dari penafsiran surah *al-Fātiḥah*, kemudian berlanjut pada juz 30 mulai dari surah *al-Naba’* hingga surah *al-Nās*. Karya ini ditulis oleh al-Qarḍāwī secara bertahap dan tidak terikat waktu tertentu, mengingat kesibukan aktivitasnya serta banyaknya perjalanan ke berbagai daerah. Kitab ini diterbitkan oleh Maktabah Wahbah, Kairo, pada tahun 1434 H/2013 M. Dalam *muqaddimah* kitab tersebut, al-Qarḍāwī menjelaskan metode penafsiran yang digunakannya. Sebelum masuk pada penafsiran, ia terlebih dahulu mengklasifikasikan surah berdasarkan tempat turunnya, apakah *Makkiyah* atau *Madaniyah*, dengan berpegang pada pendapat yang paling kuat. Selain itu, ia juga menguraikan tujuan pokok dari setiap surah, lalu menafsirkannya satu per satu dengan menekankan urgensi masing-masing surah.¹⁰⁹

¹⁰⁷Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma*, h. 4.

¹⁰⁸Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma*, h. 5.

¹⁰⁹Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma*, h. 6.

Metode pertama yang digunakan al-Qarḍāwī dalam penafsirannya adalah menafsirkan al-Qur'an dengan ayat-ayat lain dari al-Qur'an, memadukan rasio dengan teks, serta mengombinasikan *riwāyah* dengan berita yang sahih. Selain itu, al-Qarḍāwī kerap menutup penafsirannya dengan mengemukakan hikmah atau pesan moral yang terkandung dalam suatu surah, sebagaimana terlihat dalam penafsirannya terhadap surah *al-Fātiḥah*, *al-‘Aṣr*, *al-Falaq*, dan *al-Nās*. Sebagai contoh, pada akhir penafsiran surah *al-Nās*, ia menegaskan adanya nilai mendalam, yaitu permohonan perlindungan kepada Allah melalui tiga sifat-Nya: Tuhan, Raja, dan Sesembahan. Sementara dari sisi manusia, bahaya yang dihadapi berupa bisikan halus yang dapat menyesatkan. Dalam konteks ini, al-Qarḍāwī memberikan penekanan bahwa pujian dan pengakuan harus proporsional sesuai tuntunan syariah, yakni demi keselamatan jiwa dan raga. Ia juga menegaskan bahwa ancaman terhadap agama, meskipun kecil, jauh lebih berbahaya dibandingkan ancaman duniawi sekalipun besar.¹¹⁰

Al-Qarḍāwī termasuk di antara ulama kontemporer yang turut memperkaya penafsiran terhadap Juz ‘Amma dengan gaya penyajian yang khas, menggunakan bahasa yang sederhana, ringan, dan mudah dipahami. Dalam penafsirannya, ia juga kerap mengaitkan pesan ayat dengan realitas kekinian, sehingga memudahkan pembaca untuk menangkap hikmah serta pelajaran yang terkandung di dalamnya. Kehadiran karya tafsir al-Qarḍāwī ini menambah khazanah keilmuan tafsir al-Qur'an yang sebelumnya telah diletakkan fondasinya oleh para ulama klasik dan *Ṣalāf al-Ṣāliḥ*.

¹¹⁰Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr*, *Tafsīr Juz ‘Amma*, h. 7.

BAB IV

TELA'AH *EPISTEMOLOGI DURŪS FĪ AL-TAFSĪR, TAFSĪR JUZ 'AMMA* *JUZ 'AMMA YŪSUF AL-QARḌĀWĪ*

A. Sumber, Metode Dan Validitas Penafsiran

1. Sumber Penafsiran

Sumber tafsir atau seringkali disebut para ulama *maṣādir al-tafsīr* merupakan sumber yang dijadikan rujukan oleh mufasir dalam proses menafsirkan al-Qur'an.¹¹¹ Secara garis besar, sumber penafsiran ada tiga yang populer yaitu, *Tafsīr bil ma'tsūr* (berdasarkan riwayat), *Tafsīr bil ra'yi* (menggunakan nalar), *Tafsīr bil isyārī* (mengandalkan pesan isyarat yang diporeleh dari teks). Pada bagian ini, penting untuk meninjau sumber-sumber yang dijadikan acuan oleh Yūsuf al-Qarḍāwī dalam karyanya *Durūs fī al-Tafsīr Tafsīr Juz 'Amma*.

a. Menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an

Di antara metode yang digunakan al-Qarḍāwī dalam *Durūs fī al-Tafsīr: Juz 'Amma* adalah menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an. Metode ini dianggap sebagai bentuk penafsiran yang paling otoritatif karena ayat-ayat al-Qur'an saling menjelaskan satu sama lain. Salah satu contoh yang dapat dilihat dalam tafsir juz 'amma karya al-Qarḍāwī menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an pada *QS.al-Naba / 78:1-2*.

عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ النَّبِإِ الْعَظِيمِ

Terjemahnya:

“Tentang apakah mereka saling bertanya. Tentang berita yang besar”

¹¹¹ Abd Manaf, Sumber Penafsiran Al-Qur'an (*Masadir At-Tafsir*), h. 17.

Pada bagian awal ayat yang berbunyi (*yatasā'alūn*), sebagian mufasir berpendapat bahwa kata tersebut merujuk kepada kaum musyrik sekaligus orang-orang beriman. Namun, menurut al-Qarḍāwī, yang dimaksud hanyalah kaum musyrik, sebab kaum mukmin tidak ikut serta dalam percakapan semacam itu. Selain itu, ancaman Allah swt. sebagaimana disebutkan dalam ayat berikutnya tidaklah sesuai dengan kondisi orang-orang beriman, sebagaimana firman-Nya: “*Sekali-kali tidak! Kelak mereka akan mengetahui. Kemudian sekali-kali tidak! Kelak mereka akan mengetahui*” (QS. *al-Naba*/78: 4–5).¹¹²

Dan ayat selanjutnya Al-Qarḍāwī menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *al-naba' al-'azīm* dalam QS. *al-Naba*'/78:1–2 adalah wahyu yang diturunkan kepada Rasulullah saw, dan wahyu terbesar tersebut adalah al-Qur'an. Penjelasan ini sejalan dengan firman Allah dalam QS. *al-Syūrā* /42:52, “Dan demikianlah Kami wahyukan kepadamu wahyu (al-Qur'an) dengan perintah Kami”, serta QS. *Yūsuf*/12:3, “Kami menceritakan kepadamu kisah yang paling baik dengan mewahyukan al-Qur'an ini kepadamu”.

Menurut al-Qarḍāwī, ayat-ayat tersebut mengandung pemberitaan tentang pokok-pokok akidah, khususnya akidah tauhid dan larangan berbuat syirik. Selain itu, juga ditegaskan ajaran mengenai hari kebangkitan, hari pembalasan, hisab, serta balasan berupa pahala atau siksa.

Pemaknaan *al-naba' al-'azīm* sebagai al-Qur'an juga ditegaskan dalam QS. *Ṣaḍ*/38:65–68:

¹¹²Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz 'Ammā*, h. 30.

قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ وَمَا مِن إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ٦٥ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا
الْعَزِيزُ الْعَفَّارُ ٦٦ قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ ٦٧ أَنْتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ ٦٨

Terjemahnya :

(65). Katakanlah (Nabi Muhammad), “Sesungguhnya aku hanya seorang pemberi peringatan, tidak ada tuhan selain Allah Yang Maha Esa lagi Maha Mengalahkan, (66). (yaitu,) Tuhan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya, Yang Maha Perkasa lagi Maha Pengampun.”(67). Katakanlah (Nabi Muhammad), “Ia (Al-Qur’an) adalah berita besar.(68). Kamu berpaling darinya. (QS.Şad: 65-68).

Dalam ayat tersebut, al-Qur’an diposisikan sebagai *al-naba’ al-‘azīm* (berita besar) yang mengandung peringatan tentang keesaan Allah dan kekuasaan-Nya atas seluruh makhluk. Rasulullah saw diutus sebagai pembawa berita gembira sekaligus pemberi peringatan kepada umat manusia melalui wahyu al-Qur’an. Dengan al-Qur’an pula dia menyeru manusia kepada tauhid dan keimanan terhadap hari kebangkitan.

Makna ini diperkuat pula oleh QS. *Qaf*/50:2–3: “bahkan mereka heran karena telah datang kepada mereka seorang pemberi peringatan dari (kalangan) mereka sendiri. Berkatalah orang-orang kafir, ‘Ini adalah sesuatu yang sangat mengherankan. Apakah setelah kami mati dan telah menjadi tanah, kami akan dikembalikan (hidup kembali)?’ Itulah suatu pengembalian yang sangat jauh”. Ayat ini menggambarkan penolakan orang-orang kafir terhadap ajaran tentang hari kebangkitan yang disampaikan melalui al-Qur’an. Dengan demikian, *al-naba’ al-‘azīm* yang dimaksud adalah wahyu ilahi yang membawa ajaran tauhid dan keimanan terhadap hari akhir, sekaligus menjadi dasar utama dakwah Rasulullah saw.¹¹³

¹¹³Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma*, h. 31-32.

b. Dengan Hadis

Selain menggunakan al-Qur'an untuk menafsirkan al-Qur'an, al-Qardāwī juga menerapkan metode penafsiran dengan hadis. Hal ini karena hadis berfungsi menjelaskan, merinci, dan menafsirkan makna ayat-ayat al-Qur'an. Salah satu contoh penerapan dengan menggunakan hadis seperti dalam QS. *al-Kausar* /108: 1:

إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ۝١

Terjemahnya:

"Sesungguhnya Kami telah memberimu (Nabi Muhammad) nikmat yang banyak."

Al-Qardāwī dalam menjelaskan makna *al-Kausar* dari ayat tersebut, ia mengutip sebagaimana diriwayatkan oleh Imam Ahmad, ia berkata,

رواه الإمام أحمد قال : حدثنا محمد بن فضيل عن المختار بن فلفل، عن أنس بن مالك قال : أغفى رسول الله صلى الله عليه وسلم إغفاءة، فرفع رأسه مبتسما، إما قال لهم وإما قالوا له: لم ضحكت ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنه أنزلت علي آتھا سورة". فقرأ : بسم الله الرحمن الرحيم { إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ حَتَّى خْتَمَهَا، قال: هل تدرون ما الكوثر ؟". قالوا : الله ورسوله أعلم. قال: هو نهر أعطانيه ربي عز وجل، في الجنة عليه خير كثير ، ترد عليه أمتي يوم القيامة، أنيته عدد الكواكب يخرج العبد منهم فأقول: يا رب إنه من أمتي فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك". هكذا رواه الإمام أحمد بهذا الإسناد الثلاثي، وهذا السياق عن محمد بن فضيل، عن المختار بن فلفل، عن أنس بن مالك

Artinya :

"Muhammad bin Fudhail meriwayatkan kepada kami dari Al-Mukhtar bin Fulful, dari Anas bin Malik, ia berkata, 'Rasulullah tidur sebentar lalu beliau mengangkat kepalanya sambil tersenyum, baik beliau bersabda kepada orang-orang, ataupun mereka berkata kepada beliau, "Kenapa engkau tertawa?" Rasulullah menjawab, "Baru saja diturunkan satu surat kepadaku." Selanjutnya beliau membaca, "Dengan menyebut nama Allah yang Maha Pengasih Maha Penyayang. 'Sungguh, Kami telah memberimu (Muhammad) nikmat yang banyak.'" sampai selesai. Beliau bertanya,

"Tahukah kalian, apakah al-Kauṣar itu?" Mereka menjawab, "Allah dan Rasul-Nya yang lebih tahu." Beliau menjawab, "Itulah sungai yang Tuhanku 'Azza wa Jalla berikan kepadaku di surga. Di dalamnya banyak kebaikan. Umatku datang ke sana pada Hari Kiamat. Wadah-wadahnya sebanyak bilangan bintang. Seorang hamba ditarik dari mereka lalu aku katakan, Wahai Tuhanku, sesungguhnya dia bagian dari umatku!" Dikatakan, Sesungguhnya engkau tidak tahu apa yang telah mereka ciptakan sepeniggalmu".

Berdasarkan hadis ini, al-Qarḍāwī menegaskan bahwa makna *al-Kauṣar* mencakup seluruh bentuk kebaikan yang banyak yang diberikan Allah kepada Nabi Muhammad saw., dan salah satu bentuk paling jelas dari nikmat tersebut adalah sungai di surga. Lebih lanjut, ia juga mengutip riwayat lain dari Ibn Jarīr melalui Ibn 'Umar, yang menggambarkan *al-Kauṣar* sebagai sungai di surga yang tepinya dari emas dan perak, alirannya di atas mutiara dan yaqut, sementara airnya lebih putih dari susu dan lebih manis daripada madu."¹¹⁴

c. Dengan pendapat sahabat dan Tabi'in

Dalam tafsir juz 'amma karya al-Qarḍāwī, ia tidak hanya berpegang pada al-Qur'an dan hadis, tetapi juga merujuk pada pendapat para sahabat dan tabi'in. Hal ini sesuai dengan tradisi tafsir klasik yang menempatkan mereka sebagai generasi terdekat dengan Rasulullah saw, dan paling memahami konteks turunnya al-Qur'an. salah satu contoh ayat dengan menggunakan pendapat dari sahabat terdapat pada *QS. al-Buruj/ 85 : 4*

قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُوْدِ ۙ

Terjemahnya :

“Binasalah orang-orang yang membuat parit (tempat menyiksa orang mukmin).”

¹¹⁴Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz 'Amma*, h. 533.

Ketika menafsirkan kata “*qutila*” al-Qarḍāwī merujuk kepada pendapat Ibnu Abbas bahwasanya maknanya adalah dilaknat. Ini merupakan penafsiran dengan makna. Ibnu Abbas berkata “segala kata “*qutila*” dalam al-Qur’an maka bermakna ia dilaknat”.¹¹⁵

Kemudian juga contoh dengan menggunakan pendapat tabi’in dalam ayat QS. *al-Takwir*/81: 24

وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ ٢٤

Terjemahnya:

“Dia (Nabi Muhammad) bukanlah seorang yang kikir (enggan) untuk menerangkan yang gaib”.

Menurut al-Qarḍāwī, kata ganti “*huwa*” pada ayat tersebut merujuk kepada Nabi Muhammad saw., sehingga pembicaraan beralih kepadanya. Adapun yang dimaksud dengan gaib adalah al-Qur’an beserta berita, kisah, dan seluruh informasi yang disampaikan Allah tentang peristiwa hari kiamat serta hal-hal yang tersembunyi dari kebanyakan manusia. Dalam hal ini, kata *al-Danīn* dengan huruf *ḍaḍ* berarti orang yang kikir, namun Rasulullah tidak bersikap kikir terhadap wahyu yang diturunkan Allah. Sedangkan huruf *bā’* pada lafaz *biḍanīn* (yang kikir/enggan) berfungsi untuk menegaskan adanya penghilangan unsur setelahnya yang sebenarnya masih terkait dengan makna sebelumnya.¹¹⁶

Selanjutnya, dari penjelasan al-Qarḍāwī di atas merujuk kepada pendapat tabi’in yaitu Qatādah. Ia menjelaskan bahwa al-Qur’an pada awalnya berada dalam keadaan gaib, kemudian Allah swt menurunkannya kepada Nabi Muhammad saw. Dia sama sekali tidak bersikap kikir terhadap wahyu tersebut,

¹¹⁵ Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma*, h. 250.

¹¹⁶ Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma*, h. 167.

melainkan menyampaikannya, menyebarkannya, dan membagikannya kepada setiap orang yang menghendaknya.¹¹⁷

d. Dengan mufasir terdahulu

Al-Qarḍāwī juga menjadikan pandangan mufasir terdahulu sebagai salah satu rujukan penting dalam penafsirannya. Hal ini tampak, misalnya, ketika ia menafsirkan QS. *al-Insyiqāq/84: 8*, di mana ia mengutip pendapat mufasir klasik untuk memperkuat argumentasi dan memperkaya pemahaman makna ayat."

فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا

Terjemahnya:

“dia akan dihisab dengan pemeriksaan yang mudah”

Dalam penafsirannya pada ayat ini, al-Qarḍāwī merujuk pada pendapat Imam al-Rāzī, yaitu penggunaan kata “*saufa* (akan)” dalam konteks ini menunjukkan kewajiban dan kepastian dari Allah bukan berupa keraguan. Lalu definisi hisab yang mudah adalah ketika amal perbuatan seseorang diperlihatkan kepadanya ketaatan dan kemaksiatannya, kemudian ia diberi pahala atas ketaatan dan diampuni kemaksiatannya. Hisab ini tidak melibatkan kesulitan, perdebatan atau tuntutan pertanggung jawaban yang ketat, seseorang tidak akan ditanya ”mengapa kamu melakukan ini?” atau dimintai bukti dan alasan. Karena sesungguhnya ketika seseorang dituntut dengan itu maka dia tidak akan menemukan alasan akan terungkap aibnya. Sehingga kemudian hisab yang mudah ini kembali kepada keluarganya dalam keadaan gembira, mendapatkan pahala, dan merasa aman dari azab.¹¹⁸

¹¹⁷Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma*, h. 68.

¹¹⁸Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma*, h. 225.

Adapun contoh yang lain dengan mengambil pendapat mufasir terdahulu seperti Abū Su'ud dalam menjelaskan *QS.al-Gāsyiyah/ 88: 6-7*

لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيحٍ ۖ لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ ۗ

Terjemahnya:

“Tidak ada makanan bagi mereka selain dari pohon yang berduri. Yang tidak menggemukkan dan tidak pula menghilangkan lapar.”

Abū al-Su'ud mengatakan tentang dua ayat ini terkhusus pada ayat ke 7. “Makanan dan minuman di akhirat bagi mereka yang berada di neraka tidak bertujuan untuk mengenyangkan atau menggemukkan, melainkan hanya sebagai paksaan untuk dikonsumsi tanpa memberikan manfaat nutrisi.

Lebih lanjut, rasa lapar dan haus mereka bukan seperti kondisi yang ada di dunia yang timbul dari kebutuhan alami tubuh, melainkan akibat dari api yang membakar didalam tubuh mereka. Meskipun mereka terpaksa makan dan minum, tidak ada kenikmatan atau kepuasan yang didapatkan, dan tidak ada manfaat yang dihasilkan dari konsumsi tersebut. Dan haus mereka muncul setelah mengkonsumsi “*dari*” (tumbuhan berduri di neraka) yang membakar perut, sehingga mereka terpaksa minum “*hamim*” (air yang mendidih yang membakar wajah dan memutuskan usus mereka.¹¹⁹

Selain itu, ia banyak merujuk pada karya-karya tafsir dari para mufasir klasik dan kontemporer. Di antara karya yang sering ia kutip adalah Tafsir *Ibn Kašīr*, *Tafsīr al-Kasysyāf*, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, *Tafsīr Juz ‘Amma*, *Tafsīr Juz Tabarak*, *Tafsīr al Tahrīr wa al-Tanwīr*, *Tafsīr Abī al-Su’ud*, *Tafsīr al-Ṭabarī*, *Tafsīr Muqātil*, *Al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’an*, *Tafsīr Ibn ‘Atiyah*, *Tafsīr al-*

¹¹⁹Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr*, *Tafsīr Juz ‘Amma*, h. 326- 327.

Qurzi, karya-karya Ibn al-‘Arabi, Fī Zilāl al-Qur’an, Ma’alim al-Tanzīl, Tafsir Abdul al-razzaq, Tafsir Ibn al-Qayyīm, Ahkām al-Qur’an, dan Tafsīr Ibn Bādīs.

e. Dengan ketetapan bahasa

Dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an, al-Qarḍāwī juga memanfaatkan pendekatan kebahasaan sebagai landasan pemahaman. Salah satu contoh yang dapat dilihat dengan menggunakan ketetapan bahasa terdapat pada QS. *al-Humazah/104:1*.

وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ۝١

Terjemahnya:

“Celakalah setiap pengumpat lagi pencela”.

Al-Qarḍāwī menguraikan bahwa penggunaan dua kata yang maknanya sangat mirip "*humazah*" (هُمَزَةٌ) dan "*lumazah*" (لُّمَزَةٌ) adalah sebuah bentuk "*ta'kid*" (penegasan). Meskipun keduanya berarti "mencela", "*humazah*" cenderung merujuk pada celaan dengan isyarat atau perbuatan, sementara "*lumazah*" lebih fokus pada celaan dengan lisan. Penggabungan keduanya dalam satu ayat ini secara linguistik menunjukkan bahwa orang tersebut adalah pencela yang terus menerus, melakukan celaan dengan segala cara yang bisa dia lakukan, baik lisan maupun perbuatan.¹²⁰

f. Dengan ijtihad sendiri

Sebagai mufasir kontemporer, al-Qarḍāwī tidak hanya terpaku pada pendapat ulama terdahulu, melainkan juga mengedepankan ijtihad sendiri dalam memahami makna ayat. Salah satu contohnya terdapat pada QS. *al-Mā‘ūn/107:2–3*.

¹²⁰Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma*, h. 513.

فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ ۲ وَلَا يَحْضُ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ ۳

Terjemahnya:

“Itulah orang yang menghardik anak yatim. Dan tidak menganjurkan untuk memberi makan orang miskin.”

Al-Qarḍāwī memberikan penekanan pada aspek sosial ketika menafsirkan Surah *al-Maʿūn*/107: 2–3. Menurutnya, perilaku keras terhadap anak yatim serta ketidakacuhan terhadap orang miskin merupakan cerminan hati yang membatu dan ketiadaan rasa empati. Sikap semacam ini menunjukkan bahwa nilai-nilai agama telah hilang dari kehidupan seseorang. Untuk memperkuat pandangannya, al-Qarḍāwī mengaitkannya dengan ayat-ayat lain yang memiliki munāsabah, seperti Surah *al-Duḥā* ayat 9, *al-Isrāʾ* ayat 34, dan *al-Fajr* ayat 17–18, yang semuanya menekankan pentingnya kepedulian sosial dalam Islam. Selain itu, ia juga meninjau aspek kebahasaan dengan menjelaskan makna kata “*yadʿu*” sebagai bentuk dorongan yang kasar, yang mencakup sikap abai maupun tindakan keras terhadap anak yatim.

Al-Qarḍāwī menekankan bahwa mereka yang mengabaikan anak yatim serta fakir miskin digolongkan sebagai pendusta agama. Ia menafsirkan bahwa tanda-tanda tersebut tidak semata-mata berlaku bagi individu tertentu, melainkan menjadi pedoman umum untuk mengenali adanya praktik ketidakadilan sosial. Dalam kerangka kehidupan modern, ia menyoroti urgensi pendirian lembaga-lembaga sosial Islam sebagai langkah sistematis guna menjamin terpenuhinya hak anak yatim dan fakir miskin. Menurutnya, tanggung jawab ini tidak hanya dipikul oleh pribadi, tetapi juga harus ditanggung secara kolektif oleh masyarakat.¹²¹

¹²¹Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ʿAmma*, h. 528-529

2. Metode Penafsiran

Sejarah mencatat bahwa metode penafsiran para ulama membagi jadi empat yaitu : *tahfīlī* (analisis), *ijmālī* (global), *muqāran* (perbandingan), dan *mauḍu'ī* (tematik).¹²²

Dalam *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma* karya Yūsuf al-Qarḍawī, apabila dilihat dari segi sasaran ayat dan tertib ayat yang ditafsirkan, produk tafsir al-Qarḍawī masuk dalam kategori metode *tahfīlī* sebab dihimpun sesuai urutan ayat dan surah dalam mushaf al-Qur’an yakni dari *al-Nabā’* hingga *al-Nās* sekalipun dimulai dari juz 30 (juz ‘amma) dan diawali dengan surah al-Fātiḥah.

Ketika ditinjau dari segi penjelasan, metode yang digunakan oleh al-Qarḍawī dalam *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma* ia menggunakan metode tahfili yang diperkaya dengan sumber *bil ma’sūr* dan *bil ra’yi*. Contoh yang dapat di lihat ketika menafsirkan dengan menggunakan metode *tahfīlī* pada QS. *al-Takāsur/102:1-2*,

أَهْلِكُمْ التَّكَاتُرُ حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ

Terjemahnya:

“Bermegah-megahan telah melalaikanmu. sampai kamu masuk ke dalam kubur”.

Dalam menjelaskan ayat ini, Yūsuf al-Qarḍawī memulai dengan membahas kata kunci *al-lahwu* dalam lafaz *alhākumu*. Secara bahasa kata *al-lahwu* sebagaimana dijelaskan oleh al-Rāghib al-Aṣḥānī, yakni sesuatu yang menyibukkan manusia dari perkara yang penting. Dalam bahasa Arab dikatakan (*lahautu bikażā wa lahaitu ‘an każā*), yang berarti “aku disibukkan dengan sesuatu sehingga lalai dari hal lain.” Hal ini selaras dengan firman Allah dalam

¹²²M Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir : Syarat, Ketentuan dan Aturan yang patuh anda ketahui dalam memahami ayat-ayat al-Quran*, h. 322.

QS. Muḥammad/47: 36, “Sesungguhnya kehidupan dunia itu hanyalah permainan dan senda gurau”. Makna ini serupa juga dalam ayat pertama dari surah ini.¹²³

Lebih lanjut, al-Qarḍāwī menegaskan, lafaz *al-hākumu* bermakna “melalaikan kalian dari sesuatu yang lebih penting.” Hal ini ditegaskan kembali dalam *QS. al-Anbiyā’/21: 3*, “Hati mereka dalam keadaan lalai.” Maksudnya, manusia sering terjebak pada perkara yang tidak berguna dan meninggalkan sesuatu yang jauh lebih penting, yaitu mengingat Allah dan mempersiapkan bekal akhirat.¹²⁴

Kemudian lafaz *al-Takāsur* merupakan bentuk *wazan tafa’ala* yang berasal dari akar kata *al-Kārah* yang berarti banyak. Oleh karena itu *takāsur* memberi arti saling memperbanyak atau saling berbangga-bangga dalam jumlah. Dalam konteks ayat, maksudnya adalah manusia saling berlomba dan bermegah-megahan dalam memperbanyak harta, keturunan, kedudukan, dan segala perhiasan dunia.¹²⁵

Dengan menggabungkan kedua kata ini, makna ayat menjadi jelas, Sehingga al-Qarḍāwī menjelaskan dari ayat ini bahwa manusia telah dilalaikan oleh sikap saling bermegah-megahan dalam perkara duniawi. Mereka disibukkan dengan lomba memperbanyak harta dan anak, membandingkan diri satu sama lain, hingga lupa akan tujuan utama hidupnya.¹²⁶

Selanjutnya pada ayat kedua “*ḥattā zurtum al-maqābir*” (hingga kamu mengunjungi kubur) menggunakan kata *zurtum* yang berarti “kalian berkunjung.” Menurut para mufasir, pemilihan kata ini mengandung isyarat halus bahwa

¹²³Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma*, h. 476.

¹²⁴Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma*, h. 476.

¹²⁵Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma*, h. 477.

¹²⁶Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma*, h. 477.

kehidupan di alam kubur hanyalah persinggahan sementara, bukan tempat tinggal terakhir. Dengan kata lain, manusia akan terus disibukkan berlomba lomba dan bermegah-megahan sampai ajal yang menjemput.

Dengan demikian al-Qarḍāwī mengatakan bahwa surah *al-Takāsur* ayat 1-2 memberikan kelalaian akan terus berlanjut sampai seseorang benar-benar ajal yang datang menjemputnya. Dan *munāsabah* antara ayat 1 dan 2 ini, yang pertama penyebab kelalaian manusia (sibuk dengan bermegah-megahan) dan ayat kedua menjelaskan sampai kapan kelalaian itu berlangsung.¹²⁷

Dan juga contoh lain yang dapat di lihat ketika al-Qarḍāwī menafsirkan QS. *al-Nās*/114:1-6:

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ
مَلِكِ النَّاسِ إِلَهِ النَّاسِ مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ

Terjemahnya:

“Katakanlah (Nabi Muhammad), “Aku berlindung kepada Tuhan manusia, Raja manusia. Sembahan manusia. Dari kejahatan (setan) pembisik yang bersembunyi. Yang membisikkan (kejahatan) ke dalam dada manusia. Dari (golongan) jin dan manusia.”

Pada penggalan ayat pertama al-Qarḍāwī memulai dengan menekankan makna perintah “*Qul*” sebagai bentuk pengajaran langsung Allah kepada Nabi Muhammad saw, agar doa perlindungan ini diajarkan pula kepada seluruh umat Islam. Kata “*a‘ūzu*” dijelaskan sebagai bentuk permohonan perlindungan yang penuh ketundukan, menegaskan kebutuhan manusia untuk senantiasa berlindung hanya kepada Allah swt.¹²⁸

¹²⁷Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma*, h. 478

¹²⁸Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma*, h. 597.

Al-Qarḍāwī kemudian menyoroti pengulangan tiga sifat Allah dalam ayat satu hingga ketiga: *Rabb al-Nās*, *Malik al-Nās* dan *Ilāhi al-Nās* yang memiliki makna yang penting dalam kedudukan ini.

Adapun makna *Rabb* yaitu sang pencipta, pemilik, tuan, penjaga, pelindung dan pendidik. Dialah yang membimbing manusia menuju kesempurnaan melalui nikmat dan cobaan. Makna-makna ini memiliki makna tersendiri dalam konteks yang merujuk kepada konsep Tauhid *Rubūbiyyah* yakni berlindung kepada Tuhan yang tidak ada tuhan selain-Nya.¹²⁹

Kemudian makna *al-Malik* yaitu penguasa, yang memerintah hamba-hamba-Nya, dan berkuasa atas mereka, yang memiliki hak perintah dan larangan kepada mereka, serta berhak menetapkan hukum secara mutlak dengan menetapkan apa yang halal dan haram bagi mereka. Dialah raja yang ditaati, pemberi perintah dan penguasa yang mutlak. Kerajaan dan pencipta serta perintah milik-Nya, sehingga makna ini merujuk kepada konsep Tauhid *Hākimiyyah*.¹³⁰

Dan *al-Ilāha* memiliki makna yaitu yang diibadahi. Dialah yang berhak disembah, tidak ada tuhan selain-Nya dan tidak ada seorang pun yang pantas disembah selain-Nya baik di bumi maupun di langit. Dengan demikian segala yang di sembah bersama-Nya atau tanpa-Nya maka semua itu adalah tidak benar. Makna ini merujuk pada konsep Tauhid *Ilāhiyyah* atau *‘Ubudiyyah*.¹³¹

Oleh karena itu menurut al-Qarḍāwī pengulangan ini bertujuan mempertegas keyakinan bahwa hanya Allah swt satu-satunya yang layak menjadi

¹²⁹Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr*, *Tafsīr Juz ‘Amma*, h. 598.

¹³⁰Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr*, *Tafsīr Juz ‘Amma*, h. 598.

¹³¹Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr*, *Tafsīr Juz ‘Amma*, h. 599.

tempat perlindungan. Hal ini sekaligus mengajarkan dimensi tauhid *Rubūbiyah*, *Hākimiyah*, dan *Ilāhiyah* secara bersamaan.

Selanjutnya al-Qarḍāwī menjelaskan makna kata “*al-waswās*”. Secara etimologi, istilah berarti “bisikan” atau “pembicaraan diri”. Dalam bahasa Arab, ungkapan “*wa wasat ilaihi nafsuhi*” bermakna jiwanya membisikinya. Kata ini juga digunakan untuk menggambarkan suara lirih, seperti bisikan pemburu kepada anjing-anjingnya, atau suara halus dari perhiasan yang bergemerincing, yang dalam bahasa Arab disebut *wiswās* atau *waswasah*. Oleh karena itu, makna *al-Waswās* merujuk pada suara tersembunyi atau perkataan samar, baik yang disampaikan manusia kepada manusia lain secara lirih di telinga, yang dilontarkan setan ke dalam hati manusia, maupun yang muncul dari bisikan jiwa manusia itu sendiri.¹³²

Dengan demikian, bisikan setan dapat dipahami sebagai lintasan-lintasan jahat yang muncul dalam diri manusia dan akalnya. Bisikan itu menghiasi keburukan, menjerumuskan pada kesesatan, dan menjauhkan manusia dari petunjuk. Dan menurut Muḥammad ‘Abduh menjelaskan bahwa penyebutan bisikan “dalam dada manusia” sesuai dengan kebiasaan bahasa Arab, yang memandang hati berada di dalam dada. Keraguan atau lintasan pikiran jahat itu sesungguhnya muncul dari dalam diri dan akal manusia, meskipun pengaruhnya tampak pada kondisi fisik seperti detak jantung, aliran darah, dan perasaan lapang atau sempit dalam hati.¹³³

Kemudian al-Qarḍāwī juga menjelaskan makna *al-Khannās* yang merupakan bentuk *mubālaghah* dari “*al-khans*” yang berarti yang sangat bersembunyi atau yang banyak bersembunyi. Dengan demikian, makna *al-*

¹³²Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma*, h. 602.

¹³³Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma*, h. 603.

Khannās merujuk pada sifat setan yang senantiasa menyembunyikan dirinya ketika melancarkan tipu daya. Cara setan dalam menyesatkan manusia dijelaskan dalam Al-Qur'an melalui ucapannya: "Aku pasti akan jadikan (kejahatan) terasa indah bagi mereka di bumi, dan aku akan menyesatkan mereka semuanya." (*al-Hijr*/15: 39). Dan Bisikan setan masuk ke dalam diri manusia dengan cara yang tersembunyi. Apabila manusia dalam keadaan sadar, mengingat Allah, dan mengingat perhitungan akhirat, maka setan akan mundur dan bersembunyi. Namun, ketika manusia lengah dari dirinya dan Tuhannya, setan kembali mendekat, lalu memperluas pengaruhnya untuk menjerumuskan manusia ke dalam kesesatan.¹³⁴

Lebih lanjut, ayat "dari (golongan) jin dan manusia" menjadi penutup surah *al-Nās* sekaligus penutup Al-Qur'an. Kata *min* pada ayat ini berfungsi sebagai penjelas bahwa pelaku bisikan (*al-waswās*) terdiri dari dua golongan, yaitu jin dan manusia. Keduanya sama-sama memiliki peran dalam menjerumuskan manusia melalui bisikan. Adapun medan bisikan manusia terbatas pada sesamanya, sedangkan jin membisikkan secara tersembunyi kepada manusia. Kemudian al-Qardāwī menjelaskan lebih lanjut bahwa bisikan setan baik dari jin atau manusia hanya akan masuk ke dalam hati orang-orang yang lalai dari zikir. Adapun orang yang senantiasa mengingat Allah swt, maka setan tidak mampu menguasainya.¹³⁵

Selanjutnya, al-Qardāwī menekankan adanya *munāsabah* antara Surah *al-Falaq* dan Surah *al-Nās*. Surah *al-Falaq* berfungsi sebagai doa perlindungan dari bahaya eksternal seperti sihir, iri hati, dan kejahatan makhluk lain, sedangkan Surah *al-Nās* berfungsi sebagai doa perlindungan dari bahaya internal, yaitu

¹³⁴Yūsuf al-Qardāwī, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz 'Amma*, h. 603.

¹³⁵Yūsuf al-Qardāwī, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz 'Amma*, h. 609-610.

bisikan setan yang masuk ke hati manusia. Dengan demikian, kedua surah ini saling melengkapi dalam menjaga manusia dari segala bentuk keburukan.¹³⁶

3. Validitas Penafsiran.

Dalam ranah filsafat ilmu, pengujian validitas suatu disiplin keilmuan dilakukan dengan memanfaatkan teori-teori kebenaran sebagai pedoman dalam menilai suatu kebenaran. Secara klasikal, dikenal tiga teori kebenaran yang paling banyak digunakan, yakni teori koherensi, teori korespondensi, dan teori pragmatis.¹³⁷

a) Teori Koherensi

Teori ini menegaskan bahwa suatu penafsiran dianggap sah apabila sejalan dengan proposisi-proposisi yang telah ada sebelumnya serta konsisten dalam penggunaan metodologi yang dirumuskan oleh seorang mufasir.¹³⁸ Dengan demikian, validitas suatu tafsir dapat dinilai dari kekonsistenan mufasir dalam menerapkan metode dan pendekatan yang digunakannya dalam proses penafsiran.

Dalam karya tafsirnya, al-Qarḍāwī tampak konsisten menerapkan metode *tahliili*. Konsistensi tersebut tercermin dari pola urutan penafsiran yang digunakannya, yakni mengikuti susunan surah dalam mushaf ‘*Uṣmānī*, mulai dari surah *al-Naba*’ hingga *al-Nās*. Meski ia membuka tafsirnya dengan menafsirkan surah *al-Fātiḥah*, ketika sampai pada juz 30 (juz ‘*Amma*) al-Qarḍāwī tetap mengikuti urutan mushaf *Uṣmānī*, dari surah *al-Naba*’ hingga *al-Nās*

¹³⁶Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma*, h. 610.

¹³⁷Zaprul Khan, *Filsafat Ilmu: Sebuah Analisis Kontemporer* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2016), h. 106.

¹³⁸Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 83.

Sebelum memulai penafsiran ayat, al-Qarḍāwī senantiasa menjelaskan terlebih dahulu klasifikasi surah, apakah termasuk golongan *Makkiyah* atau *Madaniyah*. Selain itu, ia juga menunjukkan konsistensi dalam penerapan teori *munāsabah*. Hampir di setiap surah yang ia tafsirkan bahkan pada sebagian besar ayat, ia selalu mencari keterkaitan dengan ayat-ayat lain serta mencantumkan *asbāb al-nuzūl* jika memang tersedia, sebagaimana terlihat dalam penafsirannya terhadap Surah ‘*Abasa* dan *al-Duḥā*.

b) Teori Korespondensi

Teori ini menyatakan bahwa sebuah penafsiran dikatakan benar apabila ia berkorespondensi, cocok, dan sesuai dengan fakta ilmiah yang ada di lapangan. Teori ini dapat digunakan mengukur kebenaran tafsir sosial kemasyarakatan dan tafsir ilmi sesuai dengan fakta ilmiah yang ditemukan di lapangan.¹³⁹

Penafsiran al-Qarḍāwī dalam *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma* apabila diukur dengan teori korespondensi maka dapat dikatakan benar sebab dinilai telah sesuai dengan teori ilmiah yang telah mapan. Contohnya ketika ia menafsirkan surah *al-Takwīr* ayat 1, “Apabila matahari digulung”. Al-Qarḍāwī menjelaskan bahwa penggulungan matahari adalah hilangnya sinar dan energi yang selama ini menjadi pusat kehidupan di bumi. Ia merujuk pada tafsir klasik yang menyatakan bahwa “*kuwwirat*” berarti digelapkan, lenyap, atau ditenggelamkan, kemudian menafsirkannya dalam bingkai pengetahuan modern. Menurutnya, matahari sebagai bintang besar memiliki energi panas yang dahsyat, tetapi energi itu bersifat terbatas dan pada waktunya akan habis. Dengan demikian, ayat ini memberi isyarat bahwa matahari tidak kekal, melainkan tunduk pada hukum Allah yang berlaku bagi seluruh ciptaan-Nya.

¹³⁹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 83.

Kemudian al-Qarḍāwī menghubungkan fenomena energi matahari ini dengan penjelasan oleh Dr. Zaglūl al-Najjār, seorang astronom muslim kontemporer yang banyak menulis tentang hubungan al-Qur'an dan sains. Dr. Zaglūl al-Najjār menjelaskan bahwa matahari merupakan sumber energi utama bagi seluruh kehidupan di bumi. Ia memancarkan energi yang sangat besar, mencapai ratusan triliun tenaga kuda setiap detik, sementara hanya sebagian kecil yang sampai ke bumi. Energi inilah yang menopang segala bentuk kehidupan, dari proses fotosintesis tumbuhan hingga siklus energi yang dimanfaatkan manusia dan hewan melalui makanan serta berbagai sumber energi alam seperti minyak dan batu bara.¹⁴⁰

Menurut al-Najjār, tata surya bergerak dengan keseimbangan yang sangat presisi antara gaya gravitasi matahari dan gaya sentrifugal akibat rotasi planet. Hal ini memastikan orbit planet tetap stabil dan kehidupan di bumi terjaga. Namun, ia menekankan bahwa matahari tidaklah kekal. Sebagaimana ciptaan Allah lainnya, ia tunduk pada hukum kosmik yang akan berakhir pada saat tertentu. Ketika energi intinya habis, matahari akan mengalami kerusakan dan kehancuran sebagaimana yang disinggung al-Qur'an dalam ayat¹⁴¹

c) Teori Pragmatisme

Teori ini mengatakan bahwa sebuah penafsiran dikatakan benar apabila secara praktis ia mampu memberikan solusi praksis terhadap problematika sosial yang muncul. Jadi, penafsiran dapat dikatakan valid apabila dapat memecahkan masalah yang dihadapi manusia sekarang ini.¹⁴²

¹⁴⁰Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz 'Amma*, h. 147.

¹⁴¹Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz 'Amma*, h. 148.

¹⁴²Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 83.

Yūsuf al-Qarḍāwī dikenal sebagai seorang ulama kontemporer moderat yang memiliki penguasaan luas dalam berbagai disiplin ilmu. Selain itu, ia juga aktif dalam gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn* yang berfokus pada upaya pembaruan Islam dalam kehidupan umat. Tujuan gerakan ini antara lain membina masyarakat, meningkatkan taraf hidup mereka, menyebarkan gagasan *nizām al-Islāmi* (tatanan Islam), serta menegaskan visi Islam yang menyeluruh mencakup aspek sosial maupun ekonomi umat.

Dalam karya tafsirnya, al-Qarḍāwī menggunakan bahasa yang sederhana dan mudah dipahami, serta kerap mengaitkan penjelasannya dengan kondisi kontemporer. Sese kali ia juga menyisipkan prinsip ideologis *al-Ikhwān al-Muslimīn* yang menekankan pentingnya peningkatan kesejahteraan sosial. Misalnya, ketika menafsirkan surah *al-Ma'ūn* ayat 2–3, ia menegaskan kewajiban bagi kelompok Islam untuk membentuk lembaga sosial yang secara khusus menangani persoalan tersebut, sehingga kebutuhan kaum lemah dapat terpenuhi dan mereka tidak dibiarkan terlantar hingga menderita kelaparan.¹⁴³ Akan tetapi, al-Qarḍāwī tidak menunjukkan keberpihakan secara spesifik pada kelompok gerakan tertentu, sehingga corak penafsirannya dapat dikatakan bersifat moderat.

B. Karakteristik Epistemologi *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz 'Amma* Yūsuf al-Qarḍāwī

Untuk mengkaji tentang karakteristik epistemologi tafsir, dalam tulisan ini akan menggunakan epistemologi 'Ābid al-Jābirī. Pada bab sebelumnya telah dijelaskan mengenai *trilogi* epistemologi al-jābirī yaitu epistemologi *bayānī*, *burhānī* dan *'irfānī*.

¹⁴³Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz 'Amma*, h. 528-529.

1. Epistemologi *Bayānī*

Epistemologi *bayānī* adalah metode penalaran yang berpusat pada teks (*naṣ*). Kebenaran diperoleh melalui pemahaman teks, baik al-Qur'an maupun Hadis, dengan menggunakan instrumen-instrumen kebahasaan, seperti tata bahasa, retorika, dan semantik.¹⁴⁴

Jika ditinjau dari penafsirannya dalam tafsir juz ‘amma, al-Qarḍawī tampak menekankan pada teks yang di dominasi nalar *bayānī*, dikarenakan penafsirannya yang juga berbasis pada tafsir *bil ma’sūr*. Al-Qarḍawī secara konsisten memulai penafsirannya dengan mengedepankan teks (*naṣ*), ia mengedepankan makna harfiah ayat serta merujuk kepada pada riwayat-riwayat sahih untuk menjelaskan makna ayat, serta menggunakan gramtikal bahasa arab untuk memperkuat makna. Contoh yang dapat dilihat ketika al-Qarḍawī menafsirkan *QS.al –‘Aṣr/ 110: 1-3* terutama pada ayat terakhir.

وَالْعَصْرُ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ ۝
وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ .

Terjemahannya:

“Demi masa. Sesungguhnya manusia benar-benar berada dalam kerugian. Kecuali orang-orang yang beriman dan beramal saleh serta saling menasihati untuk kebenaran dan kesabaran”.

Ketika ditinjau dari segi epistemologi *bayānī* (berbasis teks), al-Qarḍawī menjelaskan secara eksplisit dengan pendekatan *bayānī* tentang empat pilar fundamental yang menjamin keselamatan manusia sebagaimana yang disebutkan dalam ayat ini. Yakni, iman, amal saleh, saling menasihati dalam kebenaran, dan saling menasihati dalam kesabaran. Penjelasan ini bersifat tekstual dan sangat jelas.

¹⁴⁴Hakam Al-Ma'mun, Hubungan Epistemologi Keislaman Muhammad Abid Al-Jabiri dengan Tipologi Penafsiran Al-Qur'an, , h. 140.

2. Epistemologi *Burhānī*

Epistemologi *burhānī* adalah metode penalaran yang berpusat pada akal (*‘aql*). Kebenaran diperoleh melalui logika, bukti-bukti empiris, dan penalaran rasional.¹⁴⁵ Dalam konteks modern, metode ini sering dihubungkan dengan pendekatan ilmiah, sosiologis, dan historis.

Dalam hal ini al-Qarḍāwī dalam penafsirannya mengintegrasikan dengan nalar *bayānī*. Ia tidak menafsirkan ayat secara buta akan tetapi menggunakan penalaran akal untuk memahami tujuan suatu ayat. Kemudian dia juga mengaitkan ayat-ayat dalam juz ‘amma dengan permasalahan kontemporer, mencari solusi yang rasional dan relevan. Penekanan penalaran ini dapat dilihat dalam menafsirkan dalam ayat seperti QS. *Al-Mā’un* ayat 2-3, *al-Naba* ayat 6-16, *al-Zalzalah*: 7-8 dan lain-lain. Al-Qarḍāwī menggunakan penalaran ini sebagai alat penguatan makna dari nalar *bayānī* dengan menjadikannya relevan dengan konteks modern serta penggunaan akal atau rasional ini juga untuk mengaitkan pesan-pesan al-Qur’an dengan realitas masa kini. Seperti dengan contoh yang ada sebelumnya, ketika al-Qarḍāwī menafsirkan QS. *al-‘Aṣr* 110: 1-3 terutama pada ayat terakhir.

وَالْعَصْرَ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ .

Terjemahnya:

“Demi masa. Sesungguhnya manusia benar-benar berada dalam kerugian. Kecuali orang-orang yang beriman dan beramal saleh serta saling menasihati untuk kebenaran dan kesabaran”.

Dalam penafsirannya, al-Qarḍāwī tidak hanya mengandalkan pendekatan *bayānī* yang bersandar pada makna tekstual ayat, tetapi juga memperkuatnya

¹⁴⁵Hakam Al-Ma’mun, Hubungan Epistemologi Keislaman Muhammad Abid Al-Jabiri dengan Tipologi Penafsiran Al-Qur’an, h. 142.

melalui epistemologi *burhānī* (penalaran rasional). Ia menggunakan penalaran logis untuk menunjukkan bagaimana keempat pilar ini saling terhubung secara rasional. Ia berargumen bahwa iman adalah pondasi. Amal saleh adalah bukti. Nasihat dalam kebenaran adalah tanggung jawab sosial. Dan nasihat dalam kesabaran adalah jaminan keberlanjutan. Tanpa salah satu dari pilar ini, logika keselamatan manusia menjadi tidak utuh. Dengan demikian, ia menghadirkan ayat ini sebagai rumus logis dan sistematis untuk mencapai kesuksesan di dunia dan akhirat.¹⁴⁶

Berdasarkan kerangka epistemologi al-Jābirī, penafsiran al-Qarḍāwī atas QS. *al-‘Aṣr* ayat 1–3 merepresentasikan sinergi antara epistemologi *bayānī* dan *burhānī*. Secara *bayānī*, ia berpegang pada makna tekstual ayat dengan menegaskan empat pilar keselamatan sebagaimana tertuang secara eksplisit dalam lafaz al-Qur’an. Sementara secara *burhānī*, ia menyusun argumentasi logis yang mengaitkan keterpaduan antara iman, amal saleh, saling menasihati dalam kebenaran, dan saling menasihati dalam kesabaran sebagai sebuah sistem yang saling melengkapi. Pendekatan ganda ini memperlihatkan bagaimana al-Qarḍāwī tidak hanya memaknai al-Qur’an sebagai teks normatif, tetapi juga sebagai landasan rasional untuk membangun tatanan kehidupan yang utuh, seimbang, dan aplikatif dalam konteks sosial-keagamaan kontemporer.

3. Epistemologi ‘*Irfānī*

Epistemologi ‘*irfānī* adalah model penalaran yang berdasarkan atas pendekatan dan pengalaman spiritual langsung atas realitas yang tampak, dan bidik ‘*irfānī* adalah esoterik atau bagian batin.¹⁴⁷ Berdasarkan penelusuran

¹⁴⁶Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Ammā*, h. 491- 508.

¹⁴⁷Anggun Khafidhotul Ulliyah, dkk. “Perbedaan Epistemologi Bayani, Irfani dan Burhani dalam Pemikiran Islam”, *Jurnal REVORMA*, Vol.4, No. 1, 2024, h. 38.

peneliti bahwa dalam karyanya *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma* karya al-Qarḍāwī, tidak menampilkan epistemologi *‘irfānī* dalam pengertian metodologis yakni tidak menjadikan *zauq* atau *kasyf* sebagai sumber penafsiran, namun hanya mencerminkan nuansa yang *‘irfānī* yang berfokus pada nilai-nilai spiritual dan dimensi ruhani. Adapun beberapa contoh yang menggambarkan nuansa tersebut dapat ditemukan dalam penafsirannya terhadap QS. *al-Fātihah* /1:5 :

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

Terjemahnya:

“Hanya kepada-Mu kami menyembah dan hanya kepada-Mu kami memohon pertolongan.”(QS *al-Fatihah* 1:5)

Dalam menafsirkan ayat ini, al-Qarḍāwī menegaskan bahwa ayat tersebut merupakan puncak tauhid dalam dimensi penghambaan (*tauḥīd al-‘ubūdiyyah*), sebab di dalamnya terkandung dua unsur utama: pengesaan dalam ibadah (*taḥqīq al-‘ibādah*) dan pengesaan dalam permohonan pertolongan. Menurut al-Qarḍāwī, penempatan kata “*na‘budū*” sebelum “*nasta‘īn*” menunjukkan bahwa ibadah merupakan tujuan utama keberadaan manusia, sementara pertolongan Allah adalah sarana untuk mewujudkan kesempurnaan ibadah tersebut. Dalam pandangannya, ibadah tidak sekadar ritual formal, melainkan totalitas ketundukan hati, akal, dan perbuatan manusia di hadapan Allah swt. Ia menegaskan bahwa sebagian manusia berlindung kepada pintu manusia), tetapi seorang mukmin sejati berlindung hanya kepada pintu Allah swt, karena di sanalah sumber segala pertolongan.¹⁴⁸

Dan kemudian juga yang terdapat dalam QS. *al-Syams*/91: 9-10 :

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا

¹⁴⁸Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma*, h. 16-17.

Terjemahnya:

“Sungguh beruntung orang yang menyucikannya (jiwanya itu), dan sungguh rugi orang yang mengotorinya”

Ketika menafsirkan ayat ini, al-Qarḍāwī menegaskan bahwa keberuntungan sejati (*al-falah*) hanya dapat diraih melalui penyucian jiwa (*tazkiyah al-nafs*), yaitu proses pembersihan batin dari pengaruh hawa nafsu dan dosa, serta penanaman nilai-nilai keimanan dan akhlak mulia. Menurutnya, *tazkiyah* mencakup dua dimensi utama, yaitu aspek pembersihan (*takhliyah*), yakni membersihkan jiwa dari sifat tercela seperti riya’, sombong, dengki, dan nafsu amarah. Kemudian aspek pengisian atau penumbuhan (*tahliyah*), yaitu menanamkan sifat-sifat terpuji seperti ikhlas, sabar, syukur, dan rendah hati.¹⁴⁹

Dengan demikian, meskipun al-Qarḍāwī dalam karyanya *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma* tidak mengedepankan epistemologi ‘irfānī dala, arti metodologis yakni menjadikan *ẓauq* dan *kasyf* sebagai sumber utama penafsiran, namun tafsirnya tetap mencerminkan corak spritual yang kuat, meskipun al-Qarḍāwī lebih menggunakan pendekatan *bayānī* (tekstual) dan *burhānī* (rasional). Dengan kata lain, corak ‘irfānī dalam karya al-Qarḍāwī lebih tercermin dalam dimensi etis dan praksis bukan dalam pendekatan epistemologi yang berbasis intuisi atau pengalaman esoterik. Hal ini menunjukkan bahwa spiritualitas dalam tafsir tidak selalu hadir dalam bentuk metodologi ‘irfānī, tetapi dapat terwujud dalam nilai-nilai ruhani yang membimbing manusia menuju kedekatan dengan Allah swt. melalui ibadah yang ikhlas dan jiwa yang suci.

¹⁴⁹Yūsuf al-Qarḍāwī, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma*, h. 381.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian dan pembahasan yang telah dilakukan mengenai "Telaah Epistemologi *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz 'Amma* Karya Yūsuf al-Qarḍāwī", dapat disimpulkan bahwa ia menggabungkan antara dua sumber yaitu sumber *bil ma'sūr* (al-Qur'an, hadis, pendapat sahabat dan tabi'in, mufasir klasik dan kontemporer) serta *bil ra'yi* (ijtihad linguistik, rasional, dan sosial). Metode yang diterapkan adalah *tahḥlīlī*, mengikuti urutan mushaf, disertai analisis bahasa, *munāsabah*, makna harfiah, dan relevansi kontekstual.

Karakteristik epistemologinya ketika analisis dengan kerangka *trilogi* 'Ābīd al-Jābirī, pertama, *bayānī* yang dominan, tercermin pada fokus penafsiran berbasis teks, makna kebahasaan, dan rujukan riwayat sahih. Kedua, *burhānī*, digunakan untuk memperkuat makna dengan penalaran rasional, fakta ilmiah, dan relevansi sosial, sehingga pesan ayat sesuai dengan tantangan modern. Sementara itu, unsur epistemologi *'irfānī* (intuitif-spiritual) tidak nampak secara eksplisit, namun muncul dalam bentuk penerapan nilai-nilai spritual yang bersifat moral dan praktis.

B. Saran

Kajian terhadap karya-karya Yūsuf al-Qarḍāwī perlu dilanjutkan, khususnya pada kitab tafsir selain *Durūs fī al-Tafsīr: Juz 'Amma*, untuk melihat konsistensi metodologi dan karakter epistemologinya. Dan Penelitian dapat dikembangkan dengan membandingkan tafsir Yūsuf al-Qarḍāwī dengan mufasir kontemporer lainnya, khususnya dalam penggunaan pendekatan *bayānī*, *burhānī* maupun *'irfānī*.

DAFTAR PUSTAKA

- Adib, Muhammad, “ *Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, Aksiologi dan Logika Ilmu Pengetahuan*”, Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2011.
- Akbar, Ahmad Asyaifuddin dan Alwizar, Kontribusi Metode Tafsir Al-Tahlili dan Al-Ijmali terhadap Pengembangan Tafsir Tematik: Kajian Pustaka, *Al-Zayn: Jurnal Ilmu Sosial & Hukum*, Vol. 3, No. 2, 2025.
- Alwi HS, Muhammad. Epistemologi Tafsir: Mengurai Relasi Filsafat Dan Al-Qur’an, *Substantia*, Vol.21, No.1, 2019.
- Aminah, Siti ,Pengaruh Pemikiran Fiqh Yusuf al-Qarḍāwī di Indonesia’, *Jurnal Ummul Qura*, Vol. V, No. 1, 2015.
- Anam, Ahsanul, Trilogi Epistemologi Mohammed Abid Al-Jabiri, *PROGRESSA: Journal of Islamic Religious Instruction*, Vol. 07 No. 01, 2023.
- Anshori, “*Ulumul Qur’an: Kaidah-kaidah Memahami Firman Tuhan*”, Jakarta, Rajawali press, 2016.
- Atabik, Ahmad “ Teori Kebenaran Perspektif Filsafat Ilmu : Sebuah Kerangka Untuk Memahami Konstruksi Pengetahuan Agama ”, *Fikrah*, Vol.2, No.1, Juni 2014.
- Ayu Lestari, Dirga. ” Menelisik pemikiran Yūsuf Qarḍawī Dalam Berinteraksi dengan Al-Quran”, *Maslahah: Journal Of Islamic Studies*, Vol.1, N0.1, 2022.
- Azizah, Alvi Nur, Epistemologi Pemikiran Islam Menurut ‘Ābid al-Jābirī, *Jurnal Riset Rumpun Agama dan Filsafat (JURRAFI)*, Vol. 2, No. 1, April 2023.
- Azwar, Welhindra, dan Muliono, “ *Filsafat Ilmu: Cara Mudah Memahami Filsafat Ilmu*”, Jakarta: Kencana, 2021.
- Al-Zahabi, Muhammad Husein, *al-Tafsir wa al Mufasssirun, Juz Awwal*, Kairo: Darul Hadiis, 2021.
- ‘Alī al-Ṣābūnī, Muhammad, *Al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* Tehran-Iran: Dar Ihsan, 2003.
- Al-Ma’mun, Hakam, Hubungan Epistemologi Keislaman Muhammad Abid Al-Jabiri dengan Tipologi Penafsiran Al-Qur’an, *Journal of Islamic Civilization, Journal of Islamic Civilization*, Vol. 3, No. 2, 2021.
- ’Ābid al-Jabiri, Mohammad, “Bunyah al-Aql al-‘Arabi”, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyah, 2009
- al-Qarḍawī, Yūsuf, *Kaifa Nata’amalu Ma’a al-Qur’ān terj. Kathur Suhari*, Pustaka Al-Kautsar: Jakarta Timur, 2024
- al-Qarḍawī, Yūsuf. *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2013.

- al-Qaṭṭān, Mannā. *Pengantar Studi Ulumul Qur'an terj. Ainnur Rafiq El-Mazni*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2020.
- , "Mabāhist fī ulūmul al-Qur'ān" Kairo: Maktabah Wahbah, 2004.
- , "Dasar-Dasar Ilmu Al-Qur'an terj. Umar Mujtahid", (Jakarta: Ummul Qura, 2016).
- Baidan, Nasaruddin, dan Erwati Aziz, *Metodologi Penelitian Khusus Tafsir* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.
- Burhanuddin, Nunu, "Filsafat Ilmu", Jakarta: Kencana, 2023.
- Edwin Nugraha, Deo. "Pemaknaan kata Rabb dan Ilah dalam Al-Qur'an : Analisis terhadap Tafsir Juz 'Amma karya Yūsuf Al-Qarḍawī" *Skripsi*, Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati, 2019.
- Elva, Hengki Yulhafiz dan Alwizar, Metode Tafsir: Al-Tahfīfī, Al-Ijmalī, Al-Muqāramīn dan Al-Mauḍu'ī, *JIIIC: JURNAL INTELEK INSAN CENDIKIA*, Vol. 2, No. 1, 2025.
- Fadili dkk, "Epistemologi Tafsir *al-Azhār* Karya Abdul Malik Karim Amrullah (Hamka)", *At-Tibyan: Journal Of Qur'an And Hadis Studies*, Vol. 6, No.2, 2023.
- H. Idri, *Epistemologi: Ilmu Pengetahuan, Ilmu Hadis dan Ilmu Hukum Islam*, Jakarta: Kencana, 2015.
- Hadi, Irpan dan Agus Rifqi Ridwan, "Tafsir Bil Isyarah dan Kitab Tafsir Bil Isyarah Serta Penafsirannya", *Jurnal LUGHOTI: Jurnal Pendidikan Bahasa Arab*, Vol. 5, NO.2, 2024.
- Hasanuddin, Agussalim dan Eni Zulaiha, Hakikat Tafsir Menurut Para Mufassir, *Jurnal Iman dan Spritual*, Vol.2, No.2, 2022.
- Herdiansyah, dkk. "Ijtihad Kontemporer Perspektif Yusuf Al-Qardhawi (Studi Kitab al-Ijtihad fi asy-Syari'ah al-Islamiyyah), *Jurnal Indragiri*, Vol.2, No.2, Mei 2022.
- Ilyas, Yunahar, "Kuliah Ulumul Qur'an", Yogyakarta: ITQAN Publishing, 2013
- Kaharuddin dan Muh Jauhari, Metodologi Tafsir Dalam Al-Qur'an, *Kreatif: Jurnal Studi Pemikiran Pendidikan Agama Islam*, Vol. 19, No. 2, 2021.
- Khairunnisa, Iqlima, dan Alwizar, Sumber-Sumber Penafsiran Al-Qur'an", *MESIR: Journal Of Management Education Social Sciences Information and Religion*, Vol. 1, N0. 1, 2024.
- Kurnia Shofa, Ida. "Ideologi al-Ikhwān al-Muslimūn Dalam *Dūrus Fī Al-Tafsīr, Tafsīr Juz 'Amma* Karya Yūsuf al-Qarḍawī" *Tesis* Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, 2021.
- Latief, Suryawahyuni.dkk. "Filsafat Ilmu: Berpikir Ilmiah, Logis dan Sistematis", Jakarta: Kencana, 2022.

- Latifah, Itsna .dan Idris, “ Tafsir Ayat-Ayat Ekologi Yūsuf al-Qarḍawī dan Sayyid Ḥusayn Naṣr” *Al-Thiqah: Jurnal Keislaman*, Vol.7, No.1, 2024.
- M. Jakfar, Tarmizi, “*Sunnah Non-Tasyri’iyah Menurut Yusuf Al-Qaradhawi*”, (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2019).
- M.Rifaki, “Epistemologi Tafsir M. Hasbi As-Shiddiqy dalam memhami al-Qur’an “. *Ta’wiluna: Jurnal Ilmu Al-Qur’an, Tafsir dan Pemikiran Islam*, Vol 2, No.2, 2021.
- Manaf,Abd, Sumber Penafsiran Al-Qur’an (Masadir At-Tafsir), TAFAKKUR: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir, Vol.1, No. 1, 2020Abidin, Zainal, “*Pengantar Filsafat Barat*”, Depok: Rajawali Press, 2014.
- Mu’min, Ma’mun, “*Metodologi Ilmu Tafsir*”, Yogyakarta: Idea Press, 2016.
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur’an*, Yogyakarta: Adab Press, 2014.
- , *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LkIS, 2020
- Nur, Agussalim, “Konstruksi Pemahaman Hadis-Hadis Ekologi Perspektif Yūsuf al-Qarḍawī (Studi Atas Kitab Ri’ayah al-Bī’ah Fi Syarī’ah al-Islām), *Skripsi*, (Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2021).
- Nurfauzia, Fiqria, dkk. Memahami Pesan Al-Qur’an Dalam Pendekatan Tafsir isyari, *Al-Akhbar (Jurnal Ilmiah Keislaman)*, Vol. 8, No. 1, 2022.
- Nurfazila dan Zainal Azwar, Fenomena Berduaan Dengan Tunangan (Analisis Fatwa Syekh Yūsuf al-qarḍawī, *An-Natiq: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol. 4, No. 2, 2024.
- Puspita Ninggrum, Anggun. Epistemologi Tafsir Ahmad Hassan (Studi Komparatif *Tafsīr al-Hidāyah Dan al-Furqān*)”, *Artikel Ilmiah*, Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, 2024.
- Putra, Ahmad dan Prasetyo Romandor, Sunnah, Sains dan Peradaban Manusia: Menalaah Kembali Pemikiran Yūsuf Al-Qarḍawī, *El Banat*, Vol. 10, No.1, 2020.
- Ridwan, Agus Rifki, dkk. Klasifikasi Tafsir Berdasarkan Metode Muqaran, *Jurnal Studi Islam Indonesia*, Vol. 2 No. 2, 2024.
- Salminawati, dkk, “ Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi dalam Perspektif Barat dan Islam”, *Indonesian Research Journal on Education*, Vol 5, No. 1 tahun 2025.
- Selian, Bagas Nirwana dan Syabuddin, Metode Ijmali dan Aplikasinya Dalam Penafsiran Al-Qur’an, *FATHIR: Jurnal Studi Islam*, Vol. 2, No. 1, 2025.
- Shihab, M Quraish *Al-Lubab: Makna, Tujuan dan Pelajaran dari Al-Fatihah dan Juz ‘Amma*, Jakarta: Lentera Hati, 2008.
- , *Kaidah Tafsir : Syarat, Ketentuan dan Aturan yang patuh anda ketahui dalam memahami ayat-ayat al-Quran*, Tangerang: Lentera Hati, 2013.

- Soyomukti, Nurani, “*Pengantar Filsafat Umum: dari Pendekatan Historis, Pemetaan Cabang-cabang Filsafat, Pertarungan Pemikiran, Memahami Filsafat Cinta, hingga Panduan Berpikir Kritis-Filosofis*”, Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2011.
- Suri, Sufian, “*Kuliah Ilmu-Ilmu Al-Qut’an Dan Tafsir*”, Sefa Bumi Persada, 2020.
- Syahid, Ahmad.”Telaah Hermeneutika Hadis Yūsuf al-Qarḍawī”, *Rausyan Fikr*, Vol.16, No.1, 2020.
- Syukri Albani Nasution, Muhammad dan Rizki Muhammad Haris, *Filsafat Ilmu*, PT.Rajagrafindo Persada, 2020.
- Tajuddin, Tabrani .dan Neny Muthiatul Awwaliyah, “Hermeneutika Yūsuf al-Qarḍawī Dalam Kitab Kaifa Nata’mal Al-Sunnah Al-Nabawiyah Ma’Alim Wa Dawabith”, *Al-Mutsala*, Vol 3 No.1 juli Tahun 2021.
- Tira Reski Pajriana dkk, “Epistemologi Filsafat”, *PRIMER: Jurnal Ilmiah Multidisiplin*, Vol. 1, No. 3, 2023.
- Ulhilma Syafitri, Nisma. Epistemologi *al-Tafsīr al-Maqāṣidī* Karya Abdul Mustaqim, *Skripsi*, Universitas Islam Negeri Imam Bonjol Padang, 2023.
- Vina Tsurayya, Rachma.“ Epistemologi Tafsir KH. Asyhari Marzuqi (Studi Kitab Targīb al-Khatīr fī al-Qur’an: memikat hati dengan Al-Quran) “, *Skripsi*, Univeritas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2020.
- Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulumul Qur’an*, Yogyakarta: Ircisod, 2020
- Yahya, Anindita, dkk., Metode Tafsir (Al-Tafsir Al-Tahlili, Al-Ijmali, Al-Muqaran dan Al-Maudhu’i), *PALAPA: Jurnal Studi Keislaman dan Ilmu Pendidikan*, Vol. 10, No. 1, 2022.
- Yusuf Lubis, Akhyar. *Filsafat Ilmu: Klasik Hingga Kontemporer*, Depok: Rajawali Pers, 2022.

RIWAYAT HIDUP



Andi Akmal Rahmatullah Baso Lahir di Parappe, Kec. Campalagian Kab. Polewali Mandar, Provinsi Sulawesi barat, Pada tanggal 4 April 2003 Anak kedua dari 3 bersaudara, anak dari pasangan Andi Baso dan Rosdiana. Penulis pertama kali menempuh pendidikan di TK Mawaddah, setelah lulus, Penulis melanjutkan sekolah dasar Di SDN 058 Parappe, kemudian melanjutkan pendidikannya di Pon-Pes Hasan Yamani dan selesai di tahun 2021, setelah lulus dari pondok, penulis menempuh pendidikan Strata 1 di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Majene, pada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Jurusan Ushuluddin, Adab dan Dakwah.

