

PERBANDINGAN PENAFSIRAN AL-BAIḌĀWĪ DAN IBNU 'ĀSYŪR TERHADAP QS. ASY-SYAMS AYAT 9-10

Abdurrahman Ahady

2420080038@uinib.ac.id

Universitas Islam Negeri Imam Bonjol Padang

Syafruddin

syafruddin@uinib.ac.id

Universitas Islam Negeri Imam Bonjol Padang

Zulbadri

zulbadri@uinib.ac.id

Universitas Islam Negeri Imam Bonjol Padang

Abstrak

Qs. Asy-Syams [91]: 9-10 memuat pesan moral yang sangat kuat tentang pentingnya penyucian jiwa dan ancaman terhadap pengotorannya. Ayat ini menjadi simpul etis dalam Al-Qur'an yang mengandung implikasi spiritual dan sosial bagi pembentukan karakter manusia. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji dan membandingkan penafsiran dua mufasir besar—Ibnu 'Āsyūr dan al-Baiḍāwī—terhadap ayat tersebut, guna mengungkap perbedaan pendekatan metodologis, kerangka berpikir, dan kedalaman analisis. Metode yang digunakan adalah kualitatif dengan basis studi pustaka dan teknik analisis deskriptif-komparatif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Ibnu 'Āsyūr menafsirkan ayat ini secara mendalam dengan pendekatan linguistik, retorik, dan kontekstual, sedangkan al-Baiḍāwī menggunakan pendekatan normatif-teologis dengan uraian yang ringkas namun padat. Perbandingan ini menegaskan bahwa meskipun keduanya memiliki latar keilmuan dan orientasi berbeda, keduanya sama-sama memperkaya khazanah tafsir Islam dan memberi kontribusi signifikan dalam memahami pesan etika Qur'ani secara multidimensi.

Kata Kunci: Komparasi Tafsir, Surat Asy-Syams, Ibn 'Āsyūr, al-Baiḍāwī.

Abstract

Qs. Asy-Syams [91]: 9-10 contains a very strong moral message about the importance of purifying the soul and the threat to its defilement. This verse becomes an ethical node in the Qur'an that contains spiritual and social implications for the formation of human character. This study aims to examine and compare the interpretations of two major mufasirs—Ibnu 'Āshūr and al-Baiḍāwī—to the verse, in order to reveal differences in methodological approaches, frameworks, and depth of analysis. The method used is qualitative with a literature study base and a descriptive-comparative analysis technique. The results show that Ibn 'Āshūr interprets

this verse in depth with a linguistic, rhetorical, and contextual approach, while al-Baidāwī uses a normative-theological approach with a concise yet dense description. This comparison confirms that although both have different scientific backgrounds and orientations, they both enrich the treasures of Islamic interpretation and make significant contributions in understanding the message of Qur'anic ethics in a multidimensional manner.

Keywords: *Comparative Tafsīr, Surah Asy-Syams, Ibn 'Āshūr, al-Baidāwī.*

PENDAHULUAN

Salah satu ciri utama ajaran moral dalam Al-Qur'an adalah penekanan terhadap kesadaran batin manusia dalam menjalani kehidupan. Ayat-ayat Al-Qur'an tidak hanya menekankan aturan hukum atau perilaku lahiriah, tetapi juga mengarahkan manusia untuk menyelami dimensi terdalam dari keberadaan dirinya: jiwa (*al-nafs*).¹ Di antara ayat-ayat yang secara eksplisit menyoroti hal tersebut adalah Qs. Asy-Syams [91]: 9-10 yang menegaskan dikotomi antara keberuntungan bagi siapa pun yang menyucikan jiwanya, dan kerugian bagi siapa pun yang mengotorinya. Ayat ini telah mendapat perhatian yang cukup luas.² Namun demikian, penafsiran mereka dipengaruhi oleh latar keilmuan, konteks historis, dan pendekatan metodologis yang berbeda.

Dua sosok mufasir yang menawarkan pendekatan sangat kontras, namun sama-sama kaya secara epistemologis, adalah Ibn 'Āsyūr dan al-Baidāwī. Ibn 'Āsyūr terkenal dengan pendekatan rasional-lughawī, serta sensitivitas terhadap konteks sosial-kultural masyarakat modern.³ Sementara itu, al-Baidāwī, adalah representasi dari mufasir klasik dengan corak penafsiran yang padat, ringkas, dan teologis.⁴ Keduanya sama-sama menafsirkan Qs. Asy-Syams [91]: 9-10, namun dengan perspektif dan gaya yang berbeda. Ibn 'Āsyūr menekankan struktur kebahasaan, analisis semantik, dan relasi ayat dalam kerangka retorik yang utuh, sedangkan al-Baidāwī menguraikan pesan normatif ayat secara singkat namun sistematis, dengan kekuatan utama pada aspek teologis dan kebahasaan.

¹ Muhammad Dawam Saleh, "Manusia Dalam Al-Qur'an," *Jurnal Al-I'jaz* 1, no. 2 (2019): 56-66.

² Ahmad Zakiy and Muhammad Nur Murdan, "Interpretasi Makna Nafs Dalam QS. Al Syams Ayat 7-10 (Studi Analisis Tafsir Mafatih Al-Ghayb Karya Fakhr Al Din Al Razi)," *Pappasang : Jurnal Studi Al Quran-Hadis Dan Pemikiran Islam* 4, no. 2 (2022): 87-108.

³ Jani Arni, "Tafsir Al-Tahrir Wa Al Tanwir Karya Muhammad Al-Thahrir Ibn Asyur," *Jurnal Ushuluddin* 17, no. 1 (2011): 80.

⁴ Abdurrahman Ahady and Zulheldi Zulheldi, "Eksplorasi Nuansa Teologis Dalam Tafsir Al-Baidāwī," *Ikhtisar: Jurnal Pengetahuan Islam* 5, no. 1 (2025): 119-30.

Sejumlah penelitian sebelumnya telah membahas penafsiran Qs. Asy-Syams ayat 9-10 dari berbagai perspektif. Hasballah⁵ mengkaji konsep *tazkiyatun nafs* sebagai respons terhadap gaya hidup materialistik yang merusak nilai-nilai spiritual, sementara Yuniarti⁶ menekankan proses penyucian jiwa menuju kemuliaan akhlak dan kesempurnaan insani. Solin⁷ menyoroti pemahaman ayat-ayat *tazkiyatun nafs* dalam Qs. Asy-Syams [91]: 9-10 dan Qs. ar-Ra'd [13]: 28 dalam perspektif Tarekat Naqsyabandiyah serta keterkaitannya dengan praktik *tawajjuh*. Di sisi lain, kajian terhadap *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr* dan *Tafsīr Anwār al-Tanzīl* juga telah dilakukan, seperti oleh Abdul Ghoni⁸ yang membandingkan *Tafsīr Mafātiḥ al-Ghaib* dan *Tafsīr Anwār al-Tanzīl* dalam menafsirkan Qs. Āli ‘Imrān ayat 159 mengenai konsep musyawarah, serta Al-Qindi⁹ yang membandingkan *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr* dengan *Tafsīr al-Manār* dalam konteks konsep jihad. Adapun Rohmati¹⁰ mengkaji perbandingan penafsiran konsep *amar ma'ruf nahi munkar* antara *at-Tafsīr al-Maqāṣidī* karya Abdul Mustaqim dan *at-Tahrīr wa at-Tanwīr* karya Ibn ‘Āsyūr.

Namun demikian, hingga kini belum ditemukan kajian yang secara khusus membandingkan penafsiran Qs. Asy-Syams ayat 9-10 dalam *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr* dan *Tafsīr Anwār al-Tanzīl*, sehingga penelitian ini hadir untuk mengisi kekosongan tersebut dalam studi tafsir komparatif dengan menawarkan analisis dua pendekatan mufasir terhadap ayat-ayat yang menekankan urgensi penyucian dan

⁵ Zamaksyari Hasballah, Rijal Sabri, and Abu Nasir, "Konsep Tazkiyatun Nafs (Studi Pendidikan Akhlak Dalam Alquran Surat Asy-Syams 7-10)," *SABILARRASYAD: Jurnal Pendidikan Dan Ilmu Kependidikan* 3, no. 2 (2018): 39-53.

⁶ Y Yuniarti, "KONSEP TAZKIYATUN NAFS DALAM AL-QUR'AN (KAJIAN SURAT ASY-SYAMS AYAT 9-10) DALAM PENDIDIKAN ISLAM" (UIN Raden Intan Lampung, 2019).

⁷ Pahmi Rijal Solin, Muhammad Hidayat, and Fadhilah Is, "Pemahaman Ayat-Ayat Tazkiyatun Nafs Dan Korelasinya Dengan Praktik Tawajjuh Dalam Tarekat Naqsyabandiyah Tanah Merah Kabupaten Aceh Singkil," *Jurnal Semiotika-Q: Kajian Ilmu Al-Quran Dan Tafsir* 4, no. 1 (2024): 362-76.

⁸ Abdul Ghoni, Asep Fathurohman, and Ade Jamarudin, "Komparasi Tafsir Mafatih Al-Ghaib Dan Anwar Al Tanzil Wa Asrar Al Ta'wil Tentang Musyawarah QS Ali Imran Ayat 159," *Reslaj: Religion Education Social Laa Roiba Journal* 5, no. 6 (2023): 3043-56.

⁹ Muhammad Luqman Hakim Al Qindi et al., "Studi Perbandingan Tafsir Al-Tahrir Wa Al-Tanwir Dan Tafsir Al- Manar Terhadap Konsep Jihad : Analisis Redaksi Kata Jihad Dan Qital," *Al Karima: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 9, no. 1 (2025): 110-30.

¹⁰ Musfiqotur Rohmati, "TIPOLOGI PEMIKIRAN MUFASSIR KONTEMPORER (Studi Komparatif Penafsiran Abdul Mustaqim Dalam At-Tafsir Al-Maqasidi Dan Ibnu ‘Asyur Dalam At-Tahrir Wa At-Tanwir Terhadap Amar Ma'ruf Nahi Munkar)" (UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA, 2022).

pengendalian jiwa. Urgensi kajian ini tidak hanya terletak pada kekosongan literatur akademik, tetapi juga pada relevansi tematiknya dalam khazanah penafsiran.

Tujuan utama dari kajian ini adalah untuk mengungkap bagaimana masing-masing mufasir mengonstruksi pemaknaan kandungan Qs. Asy-Syams ayat 9-10 dalam kerangka metodologi dan nalar keilmuan yang mereka gunakan. Melalui pendekatan komparatif-analitis, kajian ini tidak hanya menyajikan perbedaan dan persamaan penafsiran, tetapi juga menunjukkan bagaimana dua corak tafsir dari dua zaman yang berbeda dapat bersinergi dalam memperkaya pemahaman atas pesan etis Al-Qur'an. Dengan demikian, artikel ini berkontribusi pada dua arah sekaligus: memperluas khazanah tafsir komparatif dan menawarkan refleksi etis yang relevan dengan tantangan zaman.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini termasuk dalam jenis penelitian kualitatif dengan basis riset kepustakaan (*library research*) melalui pendekatan komparatif-analitis dalam studi tafsir. Objek material penelitian adalah ayat 9-10 dari Qs. Asy-Syams, sedangkan objek formalnya adalah penafsiran kedua mufasir terhadap ayat tersebut. Sumber data utama diperoleh langsung dari dua kitab tafsir: *Tafsīr Al-Tahrīr Wa Al-Tanwīr* dan *Tafsīr Anwār Al-Tanzīl* yang menjadi fokus kajian. Sedangkan sumber data pendukung berasal dari buku, artikel jurnal, tesis, disertasi, dan publikasi ilmiah lainnya yang relevan dengan kajian dalam riset ini. Teknik pengumpulan data dilakukan dengan menelusuri teks asli kitab tafsir. Adapun teknik analisis data dilakukan dengan cara deskriptif-komparatif, yaitu membandingkan aspek-aspek penafsiran secara sistematis, mulai dari makna leksikal, struktur penyajian, pendekatan kebahasaan, hingga kandungan teologis dan etis dari masing-masing mufasir.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Biografi Al-Baidāwī dan Profil Kitab Tafsirnya

Imam al-Baidāwī memiliki nama lengkap Naṣīruddīn Abū al-Khair 'Abdullāh bin 'Umār bin Muḥammād bin 'Alī al-Baidāwī al-Syairazī.¹¹ Panggilan al-Baidāwī merupakan pengaitan yang merujuk pada kampung halamannya, yaitu daerah al-Baidā' yang terletak di Iran. Semasa hidupnya, ia pernah mengemban jabatan sebagai

¹¹ Muhammad Sofyan, *Tafsīr Wal Mufasssirun.Pdf*, ed. Syamsul Amri Siregar (Medan: Perdana Publishing, 2015), 39.

hakim agung (*qāḍī*) selama beberapa tahun di Kota Syiraz, sehingga ia juga dijuluki dengan sebutan *al-Qāḍī*.¹² Al-Baiḍāwī hidup pada abad ke-12 Masehi. Meskipun demikian, informasi pasti mengenai tahun kelahirannya tidak ditemukan dalam sumber-sumber yang ada. Ia wafat di Kota Tibriz, namun terdapat perbedaan pendapat di kalangan para ulama mengenai tahun wafatnya. Ibn Kaṣīr dan al-Suyūṭī menyebutkan bahwa beliau meninggal pada tahun 685 H (1286 M), sementara al-Nawawī dan al-Subkī menyatakan bahwa wafatnya terjadi pada tahun 691 H (1291 M).¹³

Al-Baiḍāwī hidup dalam kondisi politik yang tidak stabil, ketika kekuasaan berada di tangan Sultan Abu Bakar.¹⁴ Di tengah kerusakan tatanan politik saat itu, banyak ulama, termasuk al-Baiḍāwī, merasa khawatir jika suatu saat diminta untuk mengeluarkan fatwa yang bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat Islam.¹⁵ Atas dasar kekhawatiran tersebut, Syaikh Muḥammad al-Kaḥṭā’ī — pembimbing spiritual al-Baiḍāwī — menyarankan agar ia menarik diri dari keterlibatannya dalam urusan pemerintahan.¹⁶ Karena loyalitas dan penghormatan yang tinggi kepada gurunya, al-Baiḍāwī pun mematuhi nasihat tersebut dan memilih mundur dari jabatannya sebagai *qāḍī* (hakim agung).¹⁷

Al-Baiḍāwī dikenal sebagai salah satu ulama pengikut mazhab Syafi’i dalam bidang fikih dan *uṣūl fiqh*, serta menganut paham teologi *ahl al-sunnah wa al-jamā’ah*. Ia merupakan figur intelektual multidisipliner yang menguasai berbagai cabang keilmuan, seperti tafsir, teologi, fikih, *uṣūl fiqh*, bahasa Arab, serta ilmu mantik.¹⁸ Kemahirannya dalam berdiskusi dan kepiawaiannya dalam berdebat membuatnya dijuluki *mutabaḥḥir fī mā’ida fursān al-kalām*,¹⁹ yakni seorang pakar yang unggul dalam

¹² Husnul Hakim, *Ensiklopedia Kitab-Kitab Tafsir : Kumpulan Kitab-Kitab Tafsir Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer* (Jakarta: eLSiQ Tabarakarrahman, 2019).

¹³ Hakim.

¹⁴ Hakim.

¹⁵ Muhammad Wardah et al., *Telaah Kitab Tafsir*, ed. Nawiruddin (Ciputat: Sejahtera Kita, 2021), 48.

¹⁶ Fathurrosyid, “Melacak Orisinalitas Tafsir Karya Al-Baidlawi Dalam Tafsir Anwar Al-Tanzil Wa Asrar Al-Ta’wil Jurnal INSTIKA Guluk - Guluk Sumenep,” *Maḥmūm: Jurnal Ilmu Al-Qur’an Dan Tafsir* 1, no. 1 (2016): 44-72.

¹⁷ Aditya Faruq Alfurqan and Maizuddin, “Penafsiran Surat Al-Dhuha Menurut Al-Baidhawī Dan Bintu Al-Syathi’,” *TAFSE: Journal of Qur’anic Studies* 5, no. 2 (2020): 98-114, <https://doi.org/10.22373/tafse.v5i2.9078>.

¹⁸ Saifuddin Herlambang Munthe, *Studi Tokoh Tafsir Dari Klasik Hingga Kontemporer* (Pontianak: IAIN Pontianak Press, 2018), 38.

¹⁹ Wardah et al., *Telaah Kitab Tafsir*.

gelanggang perdebatan teologis. Setelah mengundurkan diri dari jabatan sebagai *qaḍī* (hakim agung), al-Baiḍāwī melanjutkan perjalanannya ke Kota Tibriz untuk mendalami dan menyebarkan ilmu, khususnya dalam bidang tafsir dan *uṣūl fiqh*. Di kota inilah ia berhasil menyusun karya tafsirnya yang terkenal: *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*.²⁰

Tafsir *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* atau sering disebut secara singkat dengan *Tafsīr al-Bāidāwī* merupakan karya besar al-Baiḍāwī yang mendapatkan perhatian luas di kalangan umat Islam, bahkan dikenal pula di dunia Barat. Dalam hal kedalaman dan keunggulan isi, tafsir ini menempati posisi yang sangat menonjol. Berdasarkan penelitian yang dilakukan oleh Martin van Bruinessen, *Tafsīr al-Baiḍāwī* menduduki peringkat keempat dalam kurikulum pengajaran tafsir di pesantren, setelah *Tafsīr al-Jalālain*, *Tafsīr al-Munīr*, dan *Tafsīr Ibn Kaṣīr*.²¹

Penulisan kitab tafsir karya al-Baiḍāwī ini dilandasi oleh dua alasan utama. Pertama, menurut al-Baiḍāwī, di antara berbagai disiplin ilmu keislaman, ilmu tafsir menempati posisi paling mulia. Kedua, ia menyatakan bahwa penyusunan kitab ini merupakan impian yang telah lama ia rencanakan, dan dalamnya terkandung pemikiran-pemikiran terbaik yang ingin ia abadikan.²² *Tafsīr al-Baiḍāwī* memiliki keunggulan dalam struktur yang ringkas, bahasa yang elegan, serta gaya penyampaian yang indah, menjadikannya bacaan yang mudah diakses namun tetap bernilai tinggi secara ilmiah. Keistimewaan ini menarik perhatian banyak kalangan peneliti tafsir. Di antara karya ulasan paling terkenal terhadap kitab ini adalah *ḥāsiyyah* yang ditulis oleh Syaikh Zadah dan *Ināyah al-Qāḍī*, karya Syihab al-Khawājī.²³

Berkaitan dengan metode penafsiran, dapat dikatakan bahwa *Tafsīr al-Baiḍāwī* menggunakan metode *tahlīlī* (analitis). Langkah operasional yang dilakukan al-Baiḍāwī -sebelum ia menafsirkan ayat- diawali dengan penyebutan tempat turunnya surat,

²⁰ Ahmad Baidowi, "Al-Baidhawī Dan Kitab Tafsirnya Anwar Al-Tanzil Wa Asrar At-Ta'wīl," *Jurnal Esensia* 9, no. 1 (2008): 19–30.

²¹ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, (Bandung: Mizan, 1995), 158, dalam Ade Jamarudin, "Tafsir Al-Baidlawi: Kitab Induk Di Antara Berbagai Kitab Tafsir," *Jurnal Ushuluddin* 17, no. 1 (2011): 69.

²² Abdul Ghani, Fathurrohman Asep, and Ade Jamaruddin, "Komparasi Tafsir Mafatih Al-Ghaib Dan Anwar Al Tanzil Wa Asrar Al Ta'wil Tentang Musyawarah QS Ali Imran Ayat 159," *Reslaj: Religion Education Social Laa Roiba Journa* 5, no. 6 (2023): 3188–3202, <https://doi.org/10.47476/reslaj.v5i6.2908>.

²³ Hakim, *Ensiklopedia Kitab-Kitab Tafsir : Kumpulan Kitab-Kitab Tafsir Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer*.

apakah terkategori *Makkiyah* atau *Madāniyah*, serta menyebutkan jumlah ayat yang akan ditafsirkan.²⁴ Setelah itu, ia menguraikan kandungan makna ayat melalui pendekatan linguistik, dengan mengandalkan analisis bahasa Arab, riwayat hadis Nabi, serta variasi bacaan (*qirā'āt*). Di penghujung setiap surah, al-Baidāwī menambahkan hadis yang berkaitan dengan keutamaan surah tersebut.²⁵ Ia juga mempraktikkan metode *munāsabah al-āyāt*, yakni keterkaitan antar-ayat dalam satu rangkaian narasi, yang tampak nyata dalam tafsirnya. Secara keseluruhan, gaya bahasa yang digunakan dalam penafsirannya bersifat padat, jelas, dan tidak berpanjang-lebar.

Tafsīr al-Baidāwī dapat digolongkan sebagai sintesis antara metode *bi al-ma'sūr* dan *bi al-ra'y* secara bersamaan. Selain menjelaskan ayat Al-Qur'an dengan ayat lain, al-Baidāwī juga memuat riwayat dari hadis Nabi, serta pendapat para sahabat dan tabi'in. Di samping itu, ia turut menyisipkan analisis pribadinya sebagai bentuk penguatan terhadap argumentasi dan penjelasan tafsir yang disampaikannya.²⁶ Namun, meski menggunakan "model campuran", al-Baidāwī lebih menonjolkan pendekatan *bi al-ra'y*, sementara riwayat digunakan untuk menguatkan penafsirannya. Tidak seperti *bi al-ma'sūr* yang menjadikan riwayat sebagai pusat tafsir, pendekatan ini memberi ruang bagi pendalaman makna Al-Qur'an melalui analisis pribadi, bukan sekadar menukil pendapat terdahulu.²⁷

Dalam menyusun tafsirnya, al-Baidāwī juga banyak berpedoman pada beberapa kitab tafsir: *al-Kasyāf* karya al-Zamakhsharī (w.538 H), namun al-Baidāwī secara selektif menghapus unsur-unsur pemikiran Muktaẓilah yang terdapat dalam karya tersebut. Dari tafsir ini ia mencuplik materi seputar *i'rāb*, *ma'āni*, dan *bayān* (aspek sastra). Selain itu, ia juga banyak mengambil inspirasi dari *Mafātīḥ al-Ghaib* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w.606 H), terutama dalam menjelaskan ayat-ayat yang berkaitan dengan fenomena alam dan diskursus ilmiah. Di samping itu, al-Baidāwī turut

²⁴ Contoh dari pernyataan ini dapat dilihat ketika al-Baidāwī akan memulai menafsirkan Qs. Asy-Syams, ia menyebutkan bahwa surat tersebut termasuk *makkiyyah yang berjumlah 15 ayat*. Lebih lanjut, lihat dlam: Al-Qadhi Nashiruddin Abi al-Khair Abdullah bin Umar bin Muhammad al-Syairazi al-Syafi'i Al-Baidhawī, *Anwar Al-Tanzil Wa Asrar Al-Ta'wil*, Jilid 5 (Beirut: Dar al-Ihya' al-Turats al-'arabi, 1997), 315.

²⁵ Misalnya adalah ketika al-Baidāwī menutup penafsirannya terhadap Qs. Asy-Syams, ia mengutip sebuah hadis: *من قرأ سورة الشمس فكأنما تصدق بكل شيء طلعت عليه الشمس والقمر* ("Barang siapa membaca surah 'Wa al-Syams' (Asy-Syams), maka seakan-akan ia telah bersedekah dengan segala sesuatu yang disinari oleh matahari dan bulan"). Lebih lanjut, lihat dalam: Al-Baidhawī, *Anwar Al-Tanzil Wa Asrar Al-Ta'wil*.

²⁶ Wardah et al., *Telaah Kitab Tafsir*.

²⁷ Baidowi, "Al-Baidhawī Dan Kitab Tafsirnya Anwar Al-Tanzil Wa Asrar At-Ta'wil."

merujuk pada karya tafsir al-Rāghib al-Aṣfahānī (w.502 H) yang berjudul *Tahqīq al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*.²⁸ Hanya saja, al-Baidāwī tak mengambil semua pendapat yang terdapat dalam karya-karya tafsir tersebut. Ia melakukan seleksi secara ketat serta tak megambil secara penuh paham-paham yang dianut oleh para mufasir terdahulu.²⁹

Dari segi corak penafsiran, al-Baidāwī tidak memiliki kecenderungan khusus terhadap satu corak tafsir. Tafsir al-Baidāwī menunjukkan kecenderungan kuat pada corak teologis (*ittijāh i'tiqādī*), yakni penafsiran yang banyak menyoroti persoalan akidah. Tafsir ini sarat dengan muatan sektarian dan pembelaan terhadap paham teologi tertentu yang dianut oleh sang mufasir. Al-Baidāwī, sebagai penganut Asy'ariyah, kerap tampil sebagai seorang teolog (*mutakallim*) dibandingkan sebagai ahli fikih, terutama saat mengkritik pandangan kelompok seperti Mu'tazilah dan Khawārij. Di samping itu, ia juga memberikan perhatian besar pada aspek kebahasaan, sehingga menjadikan tafsirnya bercorak *lughawī* yang kuat.³⁰

Biografi Ibn 'Āsyūr dan Profil Kitab Tafsirnya

Ibn 'Āsyūr memiliki nama lengkap Muḥammad al-Tāhir bin Muḥammad al-Tāhir bin Muḥammad al-Syāzūlī bin 'Abd al-Qādir bin Muḥammad bin Ibn 'Āsyūr. Jika ditelusuri dari silsilah nama tersebut, diketahui bahwa ayah beliau bernama Muḥammad bin Ibn 'Āsyūr. Ibunya bernama Fāṭimah binti al-Wāzir. Sosok yang kemudian dikenal luas dengan panggilan Ibn 'Āsyūr ini dilahirkan di kawasan Nursi pada tahun 1296 H, bertepatan dengan tahun 1879 Masehi.³¹

Sejak usia dini, Ibn 'Āsyūr telah memperoleh pendidikan agama yang cukup intensif, khususnya dalam bidang hadis dan ilmu *balāghah*, yang ia pelajari langsung dari kakeknya. Dalam proses belajarnya, ia mendalami sejumlah kitab penting dalam kedua disiplin tersebut, termasuk *Miftāḥ* karya al-Sakkākī serta karya monumental al-Bukhārī dalam bidang hadis. Tidak hanya terbatas pada ilmu-ilmu keislaman, kakeknya juga membimbingnya dalam mempelajari karya-karya sastra Arab dan

²⁸ Al-Baidhawī, *Anwar Al-Tanzil Wa Asrar Al-Ta'wil*.

²⁹ Muhammad Husain Al-Dzahabi, *Al-Tafsir Wa Al-Mufasirun*, Juz 1 (Kairo: Maktabah Wahbah, n.d.), 292.

³⁰ Fathurrosyid, "Melacak Orisinalitas Tafsir Karya Al-Baidlawi Dalam Tafsir Anwar Al-Tanzil Wa Asrar Al-Ta'wil Jurnal INSTIKA Guluk - Guluk Sumenep."

³¹ Abdurrahman Ahady and Muhammad Irfan, "Kaidah Al-'Ām Dan Aplikasinya Pada Tafsir Tahrir Wa Tanwir: The Al-'Ām Rule and Its Application to Tafsir Tahrir Wa Tanwir," *DIRASAH: Jurnal Kajian Islam* 2, no. 1 (2025): 110–29.

memberikan pengenalan terhadap bahasa Prancis, sehingga sejak kecil Ibn 'Āsyūr tumbuh dalam lingkungan keilmuan yang multikultural dan multidisipliner.³²

Sebagai seorang pemikir cemerlang yang tumbuh dalam lingkungan keluarga yang menjunjung tinggi tradisi keilmuan, sejak usia enam tahun, ia telah menimba ilmu kepada Syekh Muḥammad al-Khiyārī di Masjid Sayyidi al-Mujawwar, Tunisia, dengan fokus utama pada hafalan dan pembelajaran al-Qur'an. Pada tahun 1310 H, ia melanjutkan pendidikan formalnya di institusi bergengsi *al-Jāmi'ah al-Zaytūnah*, tempat ia menghabiskan enam tahun untuk memperdalam berbagai cabang ilmu keislaman, seperti tafsir Al-Qur'an, *qirā'āt*, hadis, ilmu kalam, *uṣūl fiqh*, fikih, tata bahasa Arab (*nahw* dan *ṣarf*), *balāghah*, dan logika (*manṭiq*).³³ Dalam perjalanan hidupnya, Ibn 'Āsyūr memainkan peran penting dalam berbagai bidang. Di antara posisi strategis yang pernah diembannya adalah sebagai Rektor *al-Jāmi'ah al-Zaytūnah* (1956–1960 M), *qāḍī* (hakim), mufti, anggota lembaga bahasa, ketua dewan syura, dan anggota berbagai komite keilmuan lainnya.³⁴ Sebagai cendekiawan ulung, Ibn 'Āsyūr telah menghasilkan beragam karya tulis yang mencakup berbagai disiplin ilmu, seperti tafsir, sejarah Islam, hadis, dan *uṣūl fiqh*. Di antara karya-karya tersebut, salah satu yang paling menonjol dan berpengaruh besar adalah *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr* sebagai karya monumentalnya dalam bidang tafsir.

Ibn 'Āsyūr menyebut bahwa tafsir yang ia susun diberi judul lengkap *Tahrīr al-Ma'nā al-Syadīd wa Tanwīr al-'Aql al-Jadīd min Tafsīr al-Kitāb al-Majīd*, yang kemudian disingkat menjadi *Tafsīr Tahrīr wa Tanwīr*.³⁵ Penulisan kitab *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr* dilatarbelakangi oleh Motivasi utama di balik penulisan kitab tafsir ini berasal dari hasrat mendalam Ibn 'Āsyūr untuk memberikan penafsiran terhadap al-Qur'an. Keinginan tersebut kerap ia utarakan kepada sahabat-sahabat dekatnya sembari meminta masukan dan pertimbangan dari mereka.³⁶

Penyusunan karya tafsir ini dimulai oleh Ibn 'Āsyūr pada tahun 1923 M (bertepatan dengan 1341 H), tak lama setelah ia diangkat sebagai mufti. Proses penulisan tersebut memakan waktu sekitar 39 tahun, mencerminkan komitmen

³² Muhammad al-Jaib ibn Al-Khaujah, *Syeikh Al-Islam Al-Imam Al-Akbar Muhammad Al-Thahir Ibn 'Asyur*, Jilid 1 (Beirut: Dar al-Muassasah Manbu li al-Tauzi', 2004), 157.

³³ Al-Khaujah, *Syeikh Al-Islam Al-Imam Al-Akbar Muhammad Al-Thahir Ibn 'Asyur*.

³⁴ Al-Khaujah.

³⁵ Muhammad Al-Thahir Ibn Asyur, *Tafsir Al-Tahrir Wa Al-Tanwir*, Jilid 1 (Tunisia: Al-Dar Al-Tunisia Linnasyr, 1984).

³⁶ Ibn Asyur.

intelektual yang luar biasa di tengah pergolakan sosial dan politik yang melanda Tunisia, yang kala itu tengah berjuang menuju kemerdekaan. Dalam atmosfer perubahan tersebut, Ibn 'Āsyūr terdorong oleh semangat pembaruan pemikiran yang diwariskan oleh Muḥammad 'Abduh. Ia berusaha melahirkan sebuah karya tafsir yang tidak hanya menguraikan makna ayat-ayat Al-Qur'an secara tekstual, tetapi juga menyesuaikan penjelasannya dengan konteks zaman dan realitas kehidupan masyarakat modern, sehingga tafsirnya tetap relevan dan aplikatif dalam menjawab tantangan kontemporer.³⁷

Secara metode, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr* tergolong *tahlilī* (analitis),³⁸ karena dalam menjelaskan makna ayat Al-Qur'an, Ibn 'Āsyūr menjelaskan secara mendalam dengan mengikuti tertib urutan mushaf al-Qur'an. Dalam menyajikan tafsirnya, Ibn 'Āsyūr menempuh beberapa langkah, di antaranya: Ibn 'Āsyūr menjelaskan nama dari surat yang akan ditafsirkan, keutamaannya, menjelaskan *makkī* dan *madānī*, jumlah ayat, dan sebab turunnya. Setelah itu, ia menjelaskan kandungan ayat secara global sesuai tema yang dibahas berdasarkan susunanannya dalam Al-Qur'an. Selanjutnya, ia menjelaskan kandungan ayat demi ayat atau beberapa ayat yang memiliki persoalan yang sama secara—dari pemaknaan kosa kata dan *i'rāb* serta pemaparan *i'jāz lughāwī*-nya, hingga menjelaskan *munāsabah* ayat.³⁹

Jika ditelusuri dari segi sumber-sumber yang digunakan dalam penafsiran, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr* karya Ibn 'Āsyūr berupaya untuk mengolaborasikan antara pendekatan *bi al-ma'sūr* dan *bi al-ra'y*. Dalam karyanya ini, Ibn 'Āsyūr tidak mengabaikan pentingnya merujuk pada ayat-ayat lain dalam Al-Qur'an. Namun, dalam penerapannya, penafsiran Ibn 'Āsyūr tidak hanya berhenti pada periwayatan. Ia memberikan ruang yang sangat luas bagi nalar dan ijtihad pribadi yang didukung oleh keluasan ilmu, kedalaman pemahaman bahasa Arab, dan wawasan keilmuan lintas

³⁷ Al Qindi et al., "Studi Perbandingan Tafsir Al-Tahrir Wa Al-Tanwir Dan Tafsir Al-Manar Terhadap Konsep Jihad : Analisis Redaksi Kata Jihad Dan Qital."

³⁸ Metode *tahlilī* adalah menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan mengemukakan semua aspek yang terkandung di dalam ayat-ayat Al-Qur'an dengan menerangkan makna sesuai dengan kecenderungan maupun keahlian mufasir. Ada pula yang mengatakan bahwa metode *tahlilī* yaitu menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan urutan mushaf serta menjelaskan segala aspek yang terkait dengan ayat tersebut, seperti bentuk balaghah, *makkī* dan *madānī*, hukum, makna lafaz, dan lain sebagainya. Lihat: Jani Arni, *Metode Penelitian Tafsir*, vol. 3 (Pekanbaru: Daulat Riau, 2013), 72.

³⁹ Khaerul Asfar, "Metodologi Tafsir Al-Tahrir Wa Al-Tanwir Karya Muhammad Tahir Ibnu 'Asyur," *Al Aqam : Jurnal Studi Al-Quran Dan Tafsir* 1, no. 3 (2022): 55–67.

disiplin. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa *bi al-ra'y*—yakni interpretasi rasional yang berlandaskan pada penalaran logis dan analisis kontekstual—mendominasi tafsirnya. Dominasi ini tidak berarti mengabaikan otoritas tradisi, tetapi menunjukkan keberanian intelektual Ibn 'Āsyūr dalam menggali makna-makna baru dari teks ilahi yang sesuai dengan kebutuhan dan tantangan pada zamannya.⁴⁰

Corak penafsiran yang diadopsi oleh Ibn 'Āsyūr dalam karya tafsirnya dapat dikategorikan ke dalam dua hal utama, yakni aspek kebahasaan (*lughawī*) dan aspek ilmiah (*'ilmī*). Kedua corak ini tidak hanya menjadi ciri khas metode penafsirannya, tetapi juga berfungsi sebagai alat utama dalam mengungkap dan menjelaskan makna-makna mendalam yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Qur'an al-Karīm. Dalam hal ini, penjelasan terhadap aspek kebahasaan sangat terlihat dari ketajaman analisis Ibn 'Āsyūr terhadap struktur gramatikal, makna leksikal, serta penggunaan balāghah yang ada dalam teks al-Qur'an. Kecermatannya dalam menguraikan makna kata, memahami nuansa bahasa Arab klasik, serta mengaitkannya dengan konteks penggunaan dalam Al-Qur'an menunjukkan bahwa keahlian linguistik Ibn 'Āsyūr menjadi fondasi yang menopang kekuatan tafsirnya. Sementara pendekatan ilmiah tampak dari cara ia menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan fenomena alam, sosial, dan historis secara sistematis dan rasional, sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan pada zamannya.⁴¹

Deskripsi dan Analisa Penafsiran Qs. Asy-Syams Ayat 9-10 dalam *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*

Mengawali penafsirannya terhadap Qs. Asy-Syams [91]: 9-10, Ibn 'Āsyūr menyorot dua kemungkinan yang terdapat dalam rangkaian ayat 9 tersebut. Pertama, bahwa redaksi ayat tersebut merupakan jawaban dari deretan dari kalimat *qasm* (sumpah) yang disebutkan pada ayat-ayat sebelumnya dan ayat ini sebagai puncak dari susunan ayat-ayat yang penuh dengan sumpah berurutan di awal surah.⁴² Ibn 'Āsyūr menegaskan bahwa ayat 9 tersebut dimaksudkan menjadi jawaban dari sumpah-sumpah pada ayat sebelumnya bermakna sebagai penguatan terhadap orang-

⁴⁰ Al Qindi et al., "Studi Perbandingan Tafsir Al-Tahrir Wa Al-Tanwir Dan Tafsir Al-Manar Terhadap Konsep Jihad : Analisis Redaksi Kata Jihad Dan Qital."

⁴¹ Arni, "Tafsir Al-Tahrir Wa Al Tanwir Karya Muhammad Al-Thahrir Ibn Asyur."

⁴² Muhammad Al-Thahir Ibn Asyur, *Tafsir Al-Tahrir Wa Al-Tanwir*, Jilid 30 (Tunisia: Al-Dar Al-Tunisia Linnasyr, 1984), 370.

orang beriman yang beruntung serta kerugian atas orang-orang yang musyrik. Ia juga mengaitkan ayat ini dengan Qs. al-Lail [92]: 4-5. Pengaitan kepada ayat ini memperkuat argumennya bahwa Allah menegaskan tentang tingkah laku manusia yang bermacam-macam yang terjadi karena perbedaan kemauannya. Manusia dapat mengikuti potensi positifnya, atau sebaliknya, mengikuti potensi negatifnya. Melalui pengaitan ini juga, tampak ke-*ma'sur*-an penafsiran yang disuguhkan oleh Ibn 'Āsyūr.

43

Kedua, kemungkinan kalimat tersebut adalah suatu susunan *mu'tariḍah*⁴⁴ (kalimat sisipan) yang terletak antara sumpah dengan jawaban (ayat) sumpah tersebut serta menjadi pengantar terhadap ayat 11 dalam Qs. Asy-Syams⁴⁵. Bentuk susunan *mu'tariḍah* dapat juga ditemukan pada contoh ayat lain, misalnya pada penggalan *wa lan taf'alū* dalam QS al-Baqarah [2]: 24 yang berada di dalam ayat tentang himbauan al-Qur'an terhadap penantang-penantangnya; pada QS. al-Qiyāmah [75]: 16-19 (*lā tuḥarrik bihī lisānaka lita'jala bih...*) yang muncul di tengah-tengah ayat tentang hari kiamat.⁴⁶

Menurut penulis, yang dimaksud *jumlah mu'tariḍah* oleh Ibn 'Āsyūr bukan ayat 9, tetapi ayat 8. Karena, di awal Ibn 'Āsyūr menjelaskan bahwa *jumlah mu'tariḍah* tersebut terletak di antara sumpah dan jawabannya. Jika ditinjau ke belakang, maka ayat-ayat yang berisi sumpah adalah Qs. Asy-Syams [91]: 1-7 dan jawaban dari sumpah sebagaimana dikatakan oleh Ibn 'Āsyūr adalah ayat 9. Maka, yang terletak antara ayat 1-7 dengan ayat 9 adalah ayat 8. Lebih jauh, analisa penulis ini juga diperkuat dengan yang disampaikan oleh Ibn 'Āsyūr bahwa *jumlah mu'tariḍah* itu dianggap memiliki kesesuaian dengan konsep ilham akan jalan kefasikan (*fujūr*) dan ketakwaan (*taqwā*).⁴⁷ Ayat yang memiliki kalimat yang kata *fujūr* dan *taqwā* sejak dari awal surat ini hanyalah ayat 8.

⁴³ Ibn Asyur, *Tafsir Al-Tahrir Wa Al-Tanwir*, 1984.

⁴⁴ *Jumlah mu'tariḍah* adalah jumlah yang ada diantara dua hal yg harus berdampingan. Fungsi *jumlah mu'tariḍah* ini diantaranya untuk menguatkan, menjelaskan dan memperindah dua hal yang disisipinya. Lihat: Ernawati Ernawati, "Al-Jumlatu Al-Mu'taridat Fi Surah Al-Waqi'ah (Dirasat Tahliliyyat Nahwiyyat)" (Etheses Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2014).

⁴⁵ Ibn Asyur, *Tafsir Al-Tahrir Wa Al-Tanwir*, 1984.

⁴⁶ Syukron Affani, "DISKURSUS MUNĀSABAH: Problem Tafsir Al-Qur'ān Bi 'l-Qur'ān," *Jurnal Theologia* 28, no. 2 (2018): 391–418, <https://doi.org/10.21580/teo.2017.28.2.1443>.

⁴⁷ Ibn Asyur, *Tafsir Al-Tahrir Wa Al-Tanwir*, 1984.

Pada pola penafsiran ini, sepertinya Ibn 'Āsyūr ingin menampakkan *munāsabah* (hubungan) antar ayat. Jadi, karena adanya hubungan dari ayat-ayat tersebut, maka ayat 9 dan 10 bermakna keberuntungan berpihak kepada orang yang mengikuti ilham ketakwaan dari Allah, dan kerugian menimpa orang yang sengaja memilih jalan kefasikan, padahal sudah diberi oleh Allah kemampuan untuk membedakan yang benar dan salah. Ini menekankan bahwa kehancuran suatu kaum berawal dari kerusakan moral yang mereka pilih sendiri. Ayat 9-10 ini juga difungsikan sebagai pengantar naratif menuju kisah kaum Šamūd dalam ayat 11. Kehancuran mereka dijadikan contoh konkret akibat tidak menyucikan jiwa, melainkan justru mengotorinya dengan melampaui batas (*taghwā*), sehingga penolakan mereka terhadap kebenaran bukan sekadar kesalahan eksternal, tetapi berpangkal pada kerusakan moral internal.

Lebih lanjut, Ibn 'Āsyūr menyoroti tentang struktur kalimat pada ayat tersebut yang berkaitan dengan penggunaan kata atau kutipan yang dipakai lebih dahulu. Ibn 'Āsyūr mengatakan bahwa kata "*aflaḥa*" pada ayat sembilan didahulukan dari kata "*khāba*" pada ayat sepuluh dimaksudkan karena kesesuaiannya dengan tema tentang ketakwaan. Sedangkan kata "*khāba*" tersebut dirangkaikan dengan kata "*dassā*" sebagai sebuah pengantar kepada ayat kesebelas. Ayat kesepuluh ini dimaksudkan sebagai peringatan atau nasihat kepada seluruh manusia melalui potret azab yang menimpa kaum Šamūd sebagai balasan dari penodaan jiwa tersebut. Sementara itu, kata "*man*" dalam ayat ini merujuk kepada manusia secara umum, yaitu siapa saja yang memilih untuk menyucikan jiwanya dengan mendekat pada nilai-nilai kebaikan dan menjauhi keburukan. Meskipun manusia dan jiwa secara hakikat adalah satu kesatuan, keduanya diperlakukan berbeda dalam ayat ini karena mempertimbangkan aspek kehendak dan usaha sadar individu dalam membentuk moralitas dirinya.⁴⁸

Corak kebahasaan semakin tampak pada penjelasan Ibn 'Āsyūr dalam kelanjutan penafsirannya, ketika ia menjelaskan makna leksikal dan derivasi kata. Ia menafsirkan dua kata yang menjadi inti dari Qs. Asy-Syams [91]: 9-10, yaitu kata *zakkāhā* dan kata *dassāhā*. dalam ayat tersebut. Terhadap kata *zakkāhā*, yaitu *at-tazkiyyah*, menurut Ibn 'Āsyūr bermakna "*az-ziyādatu mina-l khair*" (penambahan dalam kebaikan). Sedangkan kata *dassāhā* memiliki makna menghalangi jiwa dari berbuat

⁴⁸ Ibn Asyur.

kebaikan. Terkait kata *dassāhā*, Ibn ‘Āsyūr menjelaskan asal pengambilan katanya, yaitu berasal dari kata dasar *dassa* yang berarti *فَأَخْفَاهُ شَيْءٌ تَحْتَ شَيْءٍ* (apabila seseorang memasukkan sesuatu ke bawah sesuatu yang lain lalu menyembunyikannya).⁴⁹ Kata *dassa* (dengan pengulangan dua huruf *sīn*) diganti menjadi huruf *yā’* (sehingga menjadi *dassā*) bertujuan untuk meringkas atau meringankan – barangkali dimaksudkan untuk mempermudah atau pelunakan bunyi bacaan. Contohnya dalam hal ini adalah kata: *taqaḍḍa al-bāzī* atau *taqaḍḍaḍa*, dan dikatakan pula *tazannaytu*, yakni dari akar kata *ẓann*.

Selanjutnya, Ibn ‘Āsyūr mengatakan bahwa secara naluriah, manusia menginginkan hal-hal yang cocok dan bermanfaat (bagi dirinya). Dalam hal ini, manusia terbagi ke dalam dua golongan: manusia yang mencari kebermanfaatan abadi dan hakiki; manusia yang mencari kebermanfaatan yang bersifat sementara. Kelompok pertama, berhasil mencapai tujuannya dan ia disebut dengan *al-mufliḥ* (orang yang beruntung). Sementara, kelompok kedua, yang hanya meraih manfaat semu dan cepat sirna –yang pada akhirnya berubah menjadi kepunahan- maka ia sesungguhnya tidak berhasil dan disebut dengan *al-khāib* (orang yang gagal). Istilah keberuntungan dan kerugian dalam konteks ini, menurut Ibn ‘Āsyūr digunakan sebagai representasi makna yang juga dijumpai di tempat lain dalam Al-Qur’an dengan istilah *ar-riḥḥ* dan *al-khsārah*.⁵⁰

Menutup penafsirannya, Ibn ‘Āsyūr mengatakan dalam ayat-ayat tersebut terdapat *aṭ-ṭibāq* (pertentangan makna) yang sering diulang-ulang yang menunjukkan sifat yang berlawanan dan saling bertolak belakang, misalnya: matahari dan bulan; siang dan malam; terang dan gelap; langit dan bumi; bangunan dan hamparan; kefasikan dan ketakwaan; keberuntungan dan kerugian; penyucian dan pengotoran jiwa.⁵¹ Penulis mengasumsikan bahwa, keterangan antar bentuk kontras yang diberikan oleh Ibn ‘Āsyūr semacam ini mengindikasikan bahwa hidup manusia selalu berada dalam pilihan antara dua kutub: baik dan salah.

⁴⁹ Kata *dassa* bermakna menyembunyikan. Lihat dalam: Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia* (Jakarta: PT. Mahmud Yunus Wa Dzurriyyah, 2010), 127.

⁵⁰ Ibn Asyur, *Tafsir Al-Tahrir Wa Al-Tanzir*, 1984.

⁵¹ Ibn Asyur.

Deskripsi dan Analisa Penafsiran Qs. Asy-Syams Ayat 9-10 dalam *Tafsīr Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*

Telah dijelaskan pada bagian penjelasan mengenai profil *Tafsīr Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*, bahwa al-Baidāwī cenderung menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an secara ringkas dan padat. Begitupun ketika menafsirkan Qs. Qs. Asy-Syams [91]: 9-10, ia hanya menafsirkan kedua ayat ini dalam beberapa baris saja. Mengawali penafsirannya, setelah menyebutkan nama surat dan ayat berapa yang hendak ditafsirkan, al-Baidāwī kemudian mengutip ayat-ayat tersebut. Selanjutnya, barulah ia menguraikan maksud maksud dari ayat yang sedang dibahasnya.

Al-Baidāwī mula-mula menjelaskan maksud umum dari Qs. Qs. Asy-Syams [91]: 9. Bagi al-Baidāwī, yang disebut dengan “beruntung bagi orang yang menyucikan jiwanya” mengandung dua instrumen, yaitu ilmu dan amal. Ilmu berfungsi sebagai cahaya yang membimbing manusia mengenali Tuhan, memahami tujuan hidup, serta membedakan mana yang benar dan salah. Sementara amal (perbuatan nyata) menjadi bentuk pengejawantahan dari ilmu tersebut dalam kehidupan sehari-hari. Amal inilah yang membentuk karakter dan menumbuhkan spiritualitas, sehingga seseorang tidak hanya memiliki pemahaman yang benar, tetapi juga hidup sesuai dengan nilai-nilai itu.⁵² Dengan demikian, maksud dari kalimat ini adalah bahwa keberuntungan dan kesuksesan hakiki hanya dapat diraih oleh orang yang berusaha menyucikan jiwanya dari kotoran moral dan spiritual, serta secara aktif menumbuhkan potensi dirinya dengan ilmu yang benar dan amal saleh yang berkesinambungan.

Setelah itu, menurut al-Baidāwī, ayat 9 tersebut merupakan suatu jawaban dari rangkaian sumpah yang terdapat pada ayat-ayat sebelumnya dalam Qs. Asy-Syams. Hal ini menunjukkan keterhubungan antar ayat. Al-Baidāwī juga menyoroti struktur kalimat pada ayat tersebut dengan memberikan penjelasan bahwa terdapat huruf *lām* yang dihilangkan untuk meringkas struktur kalimat. Dalam gramatikal bahasa Arab, jawaban dari sumpah ada yang diawali dengan *lām taukīd* yang berfungsi untuk menegaskan hubungan antara sumpah dengan jawabannya.⁵³

⁵² Nurlaila Nurlaila and Mudaris Almuzammil, “Hubungan Ilmu Dan Amal Dalam Al-Qur’an,” *TAFSE: Journal of Qur’anic Studies* 7, no. 2 (2022): 215, <https://doi.org/10.22373/tafse.v7i2.12844>.

⁵³ Ilma Amalia et al., “Penggunaan Sumpah Allah Swt Dengan Dzat-Nya Dan Makhluk-Nya Dalam Al-Qur’an (Studi Ayat-Ayat Aqşam Dalam Tafsir Al-Mishbah),” *Jurnal Al-Munir* Vol 5, no. No 1 (2023).

Jika dianalisa ke dalam ayat, penekanan yang seharusnya dibubuhi *lām taukīd* seolah sudah tidak diperlukan lagi karena ayat tersebut memiliki penekanan tersendiri lewat redaksi dan susunan katanya. Panjangnya rangkaian sumpah yang mendahului ayat ini sudah memberikan penegasan dan penekanan yang kuat. Dengan kata lain, meskipun sudah tidak ada lagi *lām taukīd*, kalimat tersebut tetap dipahami sebagai jawaban dari sumpah dan tetap memiliki makna yang sangat kuat.

Menurut penulis, ayat tersebut -bagi al-Baiḍāwī- mengindikasikan bahwa ketika Allah menginginkan dan menekankan kepada para hamba-Nya akan pentingnya menyucikan (menyempurnakan) jiwanya, maka Allah bersumpah dengan beberapa hal kosmis yang agung dan penuh makna, seperti matahari, bulan, siang, malam, langit, bumi, dan jiwa itu sendiri.⁵⁴ Sumpah-sumpah ini tidak muncul secara sembarangan atau tanpa tujuan, melainkan memiliki muatan retorik dan spiritual yang sangat dalam serta merujuk pada dua aspek penting dalam diri manusia:

Pertama, *al-quwwah al-naẓariyyah* (kekuatan rasional) dengan menunjuk pada keteraturan alam semesta sebagai wujud pengetahuan akan adanya Sang Pencipta, keharusan keberadaan-Nya, dan kesempurnaan sifat-sifat-Nya. Dalam hal ini, Allah mengajak manusia berpikir dan menyadari adanya Pencipta Yang Maha Sempurna sebagai refleksi rasional yang merupakan bentuk tertinggi dari potensi akal manusia. Kedua, *al-quwwah al-ʿamaliyyah* (kekuatan praktis). Dengan menyebut nikmat-nikmat besar yang Allah berikan, Allah mengingatkan manusia untuk bersyukur melalui amal saleh. Rasa syukur yang tulus dan menyeluruh adalah ekspresi paling sempurna dari kekuatan praktis manusia – yakni perilaku dan tindakan yang lahir dari kesadaran dan iman.⁵⁵

Terakhir, penafsiran Qs. Asy-Syams [91]:9 ditutup oleh al-Baiḍāwī dengan menguraikan pendapat lain yang menyatakan bahwa ayat ini adalah bentuk *istiṭrād* (penyisipan) berupa penyebutan sebagian kondisi jiwa. Dalam konteks ini, barangkali yang dimaksud oleh al-Baiḍāwī ayat tersebut hanya menyebutkan sebagian kondisi jiwa manusia, yakni kondisi orang yang menyucikannya (beruntung) dan yang mengotorinya (merugi). Adapun *jawab al-qasm* (jawaban dari sumpah) yang sesungguhnya – yakni maksud dari sumpah-sumpah itu – tidak disebutkan secara eksplisit, melainkan dipahami secara tersirat. Menurut penafsiran ini, maksud tersirat

⁵⁴ Qs. Asy-Syams [91]: 1-7

⁵⁵ Al-Baidhawī, *Anwar Al-Tanzil Wa Asrar Al-Taʿwil*.

tersebut adalah ancaman bagi kaum kafir Mekah: bahwa Allah akan membinasakan mereka karena telah mendustakan Rasul Muhammad Saw., sebagaimana Allah telah membinasakan kaum Ṣamūd karena mendustakan Nabi Saw.. Walaupun tidak dinyatakan secara terang-terangan oleh al-Baiḍāwī, namun ketika ia menghubungkan ayat ini dengan kisah kaum Ṣamūd, maka secara tidak langsung ia menegaskan hubungan ayat 9 ini dengan ayat 11 yang berbicara tentang hal tersebut.⁵⁶

Selanjutnya, mengenai ayat 10, al-Baiḍāwī memberikan penafsiran yang sangat singkat. Kerugian orang yang mengotori jiwanya menurut al-Baiḍāwī bermakna orang yang merusak dan menyembunyikan fitrah jiwanya dengan kebodohan dan kefasikan. Hal ini dikaitkan oleh al-Baiḍāwī dengan frasa *dassāhā* berasal dari kata dasar *dassa*, yang secara harfiah berarti “menyembunyikan” — yang barangkali menyiratkan tindakan menutupi atau mengaburkan. Al-Baiḍāwī lebih lanjut menjelaskan bentuk kata *dassāhā* yang berasal dari kata dasar *dassasa* sama dengan pola kata *taqaddā* dan *taqaddāda* yang berarti corak kebahasaan dalam penafsirannya tidak pernah ia lepaskan, sebagaimana sebelumnya ia juga menjelaskan makna kebahasaan pada ayat 9.⁵⁷ Penulis berasumsi, bahwa al-Baiḍāwī dalam menyingkap ayat 10 ini berpandangan bahwa ayat tersebut mengandung konotasi negatif: jiwa yang seharusnya bersih dan mampu berkembang disembunyikan atau ditekan oleh kekotoran moral dan intelektual.

Analisis Perbandingan Penafsiran Kedua Mufasir

Perbandingan penafsiran antara Ibn ‘Āsyūr dan al-Baiḍāwī terhadap Qs. Asy-Syams [91]: 9–10 menampilkan dua pendekatan tafsir yang berangkat dari konteks historis, corak intelektual, dan metode penyajian yang agak berbeda. Kedua mufasir sama-sama memahami ayat ini sebagai penggambaran dualitas moral manusia: antara keberuntungan bagi yang menyucikan jiwa dan kerugian bagi yang mengotorinya. Namun, pendekatan mereka terhadap struktur ayat, makna bahasa, dan fungsi retorik memperlihatkan gaya dan kecenderungan metodologis yang khas.

Ibn ‘Āsyūr, menafsirkan ayat ini dengan analitis dan elaboratif. Tafsirnya disusun dengan pendekatan *tahlīlī* yang komprehensif, menampilkan kedalaman dalam menganalisis struktur kalimat, akar kata, serta hubungan antar ayat

⁵⁶ Al-Baidhawi.

⁵⁷ Al-Baidhawi.

(*munāsabah*). Dalam menjelaskan ayat ke-9, “*qad aflaha man zakkāhā*”, Ibn ‘Āsyūr mengawali penafsirannya dengan menerangkan bahwa ayat tersebut adalah jawaban atas serangkaian sumpah dalam ayat-ayat sebelumnya. Selanjutnya, ia menekankan pentingnya pemahaman atas konteks kejiwaan manusia. Ia menunjukkan bagaimana rangkaian sumpah dalam ayat 1-7 membangun kerangka argumen yang kokoh mengenai nilai etis penyucian jiwa. Penafsiran ini didukung dengan kajian kebahasaan yang sangat detail, termasuk derivasi kata “*zakkāhā*” yang ia artikan sebagai “penambahan kebaikan” serta kata “*dassāhā*” sebagai tindakan menutupi potensi baik dalam jiwa manusia.

Di sisi lain, al-Baidāwī, meskipun juga menggunakan pendekatan *tahlīlī*, ia menyajikan penafsirannya dalam bentuk yang jauh lebih padat dan cukup ringkas. Ia memulai tafsir dengan menyebut ayat secara lengkap, lalu memberikan pemaknaan singkat dan langsung pada inti pesan. Dalam menjelaskan ayat yang sama, al-Baidāwī menyebut bahwa penyucian jiwa dilakukan melalui “ilmu dan amal” sebagai dua elemen kunci dalam etika Islam yang menggabungkan kesadaran pengetahuan dan aktualisasi praktis. Al-Baidāwī juga menjelaskan bahwa ayat ini adalah jawaban dari *qasm*, namun secara gramatikal ia menyoroti dihilangkannya huruf *lām* pada jawab sumpah sebagai bentuk penguatan makna dan efisiensi redaksi. Hal ini memperlihatkan kepekaannya terhadap aspek *naḥw* dan *balāghah*, walau tidak sedalam penjabaran linguistik Ibn ‘Āsyūr.

Persamaan antara kedua mufasir terletak pada pemahaman esensial terhadap makna ayat sebagai bentuk pertentangan antara dua kondisi jiwa: yang berhasil karena penyucian, dan yang gagal karena pengotoran. Keduanya sepakat bahwa keberuntungan dan kerugian dalam ayat ini tidak sekadar bersifat duniawi, tetapi berakar pada kondisi spiritual dan moral. Keduanya juga menunjukkan adanya hubungan antara ayat 9-10 dengan rangkaian sumpah pada awal surah, serta kaitannya dengan kehancuran kaum Šamūd dalam ayat 11 sebagai contoh konkret dari jiwa yang rusak. Namun, pendekatan yang digunakan untuk menjelaskan hubungan ini menunjukkan karakter penafsiran yang berlainan, walaupun keduanya dalam mengelaborasi ayat-ayat tersebut sama-sama dominan menampakkan ciri khas *lughāwī*.

Ibn ‘Āsyūr mengembangkan *munāsabah* antar ayat dengan sangat kuat. Ia memaknai ayat 9 sebagai jawaban dari sumpah, lalu menyatakan bahwa ayat 10

merupakan pengantar menuju ayat 11 yang mengisahkan kehancuran kaum Šamūd. Ia bahkan menunjukkan bahwa ayat 8, yang menyebut ilham antara *fujūr* dan *taqwā*, merupakan “jumlah mu’tariḍah” atau kalimat sisipan yang menjembatani antara sumpah dan jawabannya. Di sini tampak kecermatan Ibn ‘Āsyūr dalam menstrukturkan penafsirannya secara retorik dan logis, mencerminkan kecenderungannya pada pendekatan integratif antara kebahasaan, logika, dan historisitas teks.

Sebaliknya, al-Baidāwī tampak tidak terlalu menekankan relasi ayat secara naratif. Ia memang menyebutkan kemungkinan bahwa ayat ini adalah bagian dari rangkaian sumpah yang menuntun kepada pesan moral, dan menyampaikan pendapat alternatif bahwa ayat ini adalah *istiṣṣād* atau sisipan sebagaimana juga dijelaskan Ibn ‘Āsyūr. Namun, tidak ada pembahasan yang mendalam tentang munāsabah antara ayat 8, 9, dan 11 seperti dalam tafsir Ibn ‘Āsyūr. Fokus al-Baidāwī lebih tertuju pada pemaknaan praktis dan normatif dari kata-kata kunci. Ia menafsirkan “*dassāhā*” sebagai “merusak dan menyembunyikan fitrah jiwa dengan kebodohan dan kefasikan”, dan menunjukkan bahwa kata ini berasal dari akar “*dassasa*”, sama dengan pola kata seperti “*taqaddā*” dan “*taqaddada*” – hal ini juga dilakukan oleh Ibn ‘Āsyūr, namun porsi perhatian terhadap pola derivasi kata, lebih ditonjolkan oleh al-Baidāwī.

Perbedaan cara penyajian juga terlihat dari cara keduanya menguraikan kandungan ayat. Tafsir *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* ditulis dalam gaya diskursif yang panjang.. Setiap penjelasan dikaitkan dengan struktur ayat, dalil linguistik, analogi kontekstual, bahkan teori moral dalam masyarakat modern. Dalam ayat 9–10 ini misalnya, Ibn ‘Āsyūr membagi jenis manusia ke dalam dua: pencari manfaat hakiki dan pencari manfaat semu, lalu menghubungkannya dengan istilah “*al-mufliḥ*” dan “*al-khāib*”. Ini mengejawantahkan kecenderungan filosofis Ibn ‘Āsyūr yang mengangkat tafsir bukan hanya sebagai teks keagamaan, tetapi sebagai instrumen untuk membentuk peradaban. Sebaliknya, tafsir al-Baidāwī hadir sebagai tafsir referensial – pendek, padat, dan ringkas.

Aspek Perbandingan	Tafsir al-Tahrīr wa al-Tanwīr			Tafsir Anwār al-Tanzīl		
Gaya Tafsir	Elaboratif, reflektif, filosofis			Ringkas dan padat		
Fokus kebahasaan	Sangat	kuat	dengan	Terbatas	pada	penjelasan

	etimologi, derivasi, dan struktur retorik ayat	akar kata dan fungsi gramatik
<i>Munāsabah</i> antar ayat	Dibahas mendalam, termasuk relasi dengan ayat sebelum dan sesudahnya	Ditampilkan, tetapi tidak dijabarkan panjang dengan menyebutkan ayat yang memiliki hubungan.
Pemaknaan " <i>zakkāhā</i> "	Penyucian jiwa: peningkatan nilai kebaikan (<i>ziyādah khayr</i>)	Penyucian jiwa: menumbuhkan jiwa lewat ilmu dan amal
Pemaknaan " <i>dassāhā</i> "	Mengotori jiwa: menutupi potensi kebaikan secara aktif	Merusak jiwa: menyembunyikan fitrah dengan kebodohan dan dosa
Konteks etika dan spiritual	Menekankan bahwa penyucian dan pengotoran jiwa adalah indikator keberhasilan atau kerugian hidup manusia dalam segala dimensi	Menunjukkan bahwa keberuntungan atau kerugian adalah konsekuensi dari hubungan manusia dengan ilmu, amal, dan iman

SIMPULAN

Berdasarkan hasil analisis terhadap penafsiran Qs. Asy-Syams ayat 9-10 dalam *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr* karya Ibn ‘Āsyūr dan *Tafsīr Anwār al-Tanzīl* karya al-Baidāwī, dapat disimpulkan bahwa keduanya menghadirkan pemaknaan yang sama dalam tataran esensial, namun berbeda dalam aspek pendekatan, metode, serta kedalaman penyajian. Kedua mufasir sepakat bahwa ayat 9 mengandung pesan keberuntungan bagi orang yang menyucikan jiwanya, sementara ayat 10 menunjukkan kerugian bagi yang mengotorinya. Namun, Ibn ‘Āsyūr menafsirkan ayat ini secara mendalam dengan pendekatan linguistik dan kontekstual, serta menghubungkannya dengan struktur retorik surah secara keseluruhan. Ia juga menekankan keterkaitan ayat ini dengan ayat sebelumnya (*qasm*) dan sesudahnya (kisah kaum Šamūd), serta menyoroti aspek semantik kata dan implikasi moralnya.

Sementara itu, al-Baidāwī lebih menekankan pada makna normatif ayat secara padat, menyebut penyucian jiwa sebagai gabungan antara ilmu dan amal, serta menjelaskan akar kata secara ringkas. Ia juga menyisipkan nilai teologis Asy’ariyah dengan menegaskan pentingnya mengenali keberadaan dan kesempurnaan sifat Allah. Perbedaan penyajian ini merefleksikan perbedaan zaman, latar keilmuan, dan tujuan

penafsiran masing-masing: Ibn 'Āsyūr berupaya menghadirkan tafsir kontekstual untuk masyarakat modern, sementara al-Baidāwī mengusung tafsir ringkas dan rujukan untuk pembelajar klasik. Dengan demikian, studi komparatif ini menunjukkan bagaimana satu ayat al-Qur'an dapat ditafsirkan dalam ragam dimensi keilmuan yang kaya dan saling melengkapi.

DAFTAR PUSTAKA

- Affani, Syukron. "DISKURSUS MUNĀSABAH: Problem Tafsir Al-Qur'ān Bi 'l-Qur'ān." *Jurnal Theologia* 28, no. 2 (2018): 391–418. <https://doi.org/10.21580/teo.2017.28.2.1443>.
- Ahady, Abdurrahman, and Muhammad Irfan. "Kaidah Al-'Ām Dan Aplikasinya Pada Tafsir Tahrir Wa Tanwir: The Al-'Ām Rule and Its Application to Tafsir Tahrir Wa Tanwir." *DIRASAH: Jurnal Kajian Islam* 2, no. 1 (2025): 110–29.
- Ahady, Abdurrahman, and Zulheldi Zulheldi. "Eksplorasi Nuansa Teologis Dalam Tafsir Al-Baidāwī." *Ikhtisar: Jurnal Pengetahuan Islam* 5, no. 1 (2025): 119–30.
- Al-Baidhawī, Al-Qadhi Nashiruddin Abi al-Khair Abdullah bin Umar bin Muhammad al-Syairazi al-Syafi'i. *Anwar Al-Tanzil Wa Asrar Al-Ta'wil*. Jilid 5. Beirut: Dar al-Ihya' al-Turats al-'arabi, 1997.
- Al-Dzahabi, Muhammad Husain. *Al-Tafsir Wa Al-Mufasirun*. Juz 1. Kairo: Maktabah Wahbah, n.d.
- Al-Khaujah, Muhammad al-Jaib ibn. *Syeikh Al-Islam Al-Imam Al-Akbar Muhammad Al-Thahir Ibn 'Asyur*. Jilid 1. Beirut: Dar al-Muassasah Manbu li al-Tauzi', 2004.
- Alfurqan, Aditya Faruq, and Maizuddin. "Penafsiran Surat Al-Dhuha Menurut Al-Baidhawī Dan Bintu Al-Syathi'." *TAFSE: Journal of Qur'anic Studies* 5, no. 2 (2020): 98–114. <https://doi.org/10.22373/tafse.v5i2.9078>.
- Amalia, Ilma, Izzah Faizah, Siti Rusydati, and Maya Herawaty. "Penggunaan Sumpah Allah Swt Dengan Dzat-Nya Dan Makhluk-Nya Dalam Al-Qur'an (Studi Ayat-Ayat Aqşam Dalam Tafsir Al-Mishbah)." *Jurnal Al-Munir* Vol 5, no. No 1 (2023).
- Arni, Jani. *Metode Penelitian Tafsir*. Vol. 3. Pekanbaru: Daulat Riau, 2013.
- — —. "Tafsir Al-Tahrir Wa Al Tanwir Karya Muhammad Al-Thahir Ibn Asyur." *Jurnal Ushuluddin* 17, no. 1 (2011): 80.
- Asfar, Khaerul. "Metodologi Tafsir Al-Tahrir Wa Al-Tanwir Karya Muhammad Tahir Ibnu 'Asyur." *Al Aqwam : Jurnal Studi Al-Quran Dan Tafsir* 1, no. 3 (2022): 55–67.
- Baidowi, Ahmad. "Al-Baidhawī Dan Kitab Tafsirnya Anwar Al-Tanzil Wa Asrar At-Ta'wil." *Jurnal Esensia* 9, no. 1 (2008): 19–30.
- Ernawati, Ernawati. "Al-Jumlatu Al-Mu'taridat Fi Surah Al-Waqi'ah (Dirasat Tahliliyyat Nahwiyyat)." *Etheses Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim*, 2014.
- Fathurrosyid. "Melacak Orisinalitas Tafsir Karya Al-Baidlawi Dalam Tafsir Anwar Al-Tanzil Wa Asrar Al-Ta'wil Jurnal INSTIKA Guluk - Guluk Sumenep." *Mafhum: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 1, no. 1 (2016): 44–72.
- Ghani, Abdul, Fathurrohman Asep, and Ade Jamaruddin. "Komparasi Tafsir Mafatih Al-Ghaib Dan Anwar Al Tanzil Wa Asrar Al Ta'wil Tentang Musyawarah QS Ali Imran Ayat 159." *Reslaj: Religion Education Social Laa Roiba Journa* 5, no. 6 (2023): 3188–3202. <https://doi.org/10.47476/reslaj.v5i6.2908>.
- Ghoni, Abdul, Asep Fathurohman, and Ade Jamarudin. "Komparasi Tafsir Mafatih Al-

- Ghaib Dan Anwar Al Tanzil Wa Asrar Al Ta'wil Tentang Musyawarah QS Ali Imran Ayat 159." *Reslaj: Religion Education Social Laa Roiba Journal* 5, no. 6 (2023): 3043-56.
- Hakim, Husnul. *Ensiklopedia Kitab-Kitab Tafsir : Kumpulan Kitab-Kitab Tafsir Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer*. Jakarta: eLSiQ Tabarakarrahman, 2019.
- Hasballah, Zamaksyari, Rijal Sabri, and Abu Nasir. "Konsep Tazkiyatun Nafs (Studi Pendidikan Akhlak Dalam Alquran Surat Asy-Syams 7-10)." *SABILARRASYAD: Jurnal Pendidikan Dan Ilmu Kependidikan* 3, no. 2 (2018): 39-53.
- Ibn Asyur, Muhammad Al-Thahir. *Tafsir Al-Tahrir Wa Al-Tanwir*. Jilid 1. Tunisia: Al-Dar Al-Tunisia Linnasyr, 1984.
- — —. *Tafsir Al-Tahrir Wa Al-Tanwir*. Jilid 30. Tunisia: Al-Dar Al-Tunisia Linnasyr, 1984.
- Jamarudin, Ade. "Tafsir Al-Baidlawi: Kitab Induk Di Antara Berbagai Kitab Tafsir." *Jurnal Ushuluddin* 17, no. 1 (2011): 66-79.
- Munthe, Saifuddin Herlambang. *Studi Tokoh Tafsir Dari Klasik Hingga Kontemporer*. Pontianak: IAIN Pontianak Press, 2018.
- Nurlaila, Nurlaila, and Mudaris Almuzammil. "Hubungan Ilmu Dan Amal Dalam Al-Qur'an." *TAFSE: Journal of Qur'anic Studies* 7, no. 2 (2022): 215. <https://doi.org/10.22373/tafse.v7i2.12844>.
- Qindi, Muhammad Luqman Hakim Al, Nanda Aminata, Muhammad Rafly, and Abu Bakar. "Studi Perbandingan Tafsir Al-Tahrir Wa Al-Tanwir Dan Tafsir Al- Manar Terhadap Konsep Jihad : Analisis Redaksi Kata Jihad Dan Qital." *Al Karima: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 9, no. 1 (2025): 110-30.
- Rohmati, Musfiqotur. "TIPOLOGI PEMIKIRAN MUFASSIR KONTEMPORER (Studi Komparatif Penafsiran Abdul Mustaqim Dalam At-Tafsir Al-Maqasidi Dan Ibnu 'Asyur Dalam At-Tahrir Wa At-Tanwir Terhadap Amar Ma'ruf Nahi Munkar)." UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA, 2022.
- Saleh, Muhammad Dawam. "Manusia Dalam Al-Qur'an." *Jurnal Al-I'jaz* 1, no. 2 (2019): 56-66.
- Sofyan, Muhammad. *Tafsir Wal Mufasssirun.Pdf*. Edited by Syamsul Amri Siregar. Medan: Perdana Publishing, 2015.
- Solin, Pahmi Rijal, Muhammad Hidayat, and Fadhilah Is. "Pemahaman Ayat-Ayat Tazkiyatun Nafs Dan Korelasinya Dengan Praktik Tawajjuh Dalam Tarekat Naqsyabandiyah Tanah Merah Kabupaten Aceh Singkil." *Jurnal Semiotika-Q: Kajian Ilmu Al-Quran Dan Tafsir* 4, no. 1 (2024): 362-76.
- Wardah, Muhammad, Fahima Abd. Ghani, Muhammad Fadhly, Irfan, and Agustang K. *Telaah Kitab Tafsir*. Edited by Nawiruddin. Ciputat: Sejahtera Kita, 2021.
- Yuniarti, Y. "KONSEP TAZKIYATUN NAFS DALAM AL-QUR'AN (KAJIAN SURAT ASY-SYAMS AYAT 9-10) DALAM PENDIDIKAN ISLAM." UIN Raden Intan Lampung, 2019.
- Yunus, Mahmud. *Kamus Arab-Indonesia*. Jakarta: PT. Mahmud Yunus Wa Dzurriyyah, 2010.
- Zakiy, Ahmad, and Muhammad Nur Murdan. "Interpretasi Makna Nafs Dalam QS. Al Syams Ayat 7-10 (Studi Analisis Tafsir Mafatih Al-Ghayb Karya Fakhr Al Din Al Razi)." *Pappasang : Jurnal Studi Al Quran-Hadis Dan Pemikiran Islam* 4, no. 2 (2022): 87-108.