

**PROPOLIS SEBAGAI *SYIFĀ'* DALAM AL-QUR'AN
SURAH AL-NAHL AYAT 69 (Studi Analisis Perbandingan
Penafsiran Klasik dan Kontemporer)**



MARZATILLAH
NIM: 241006020

**Tesis Ditulis untuk Memenuhi
Sebagian Persyaratan untuk
Mendapatkan Gelar Magister dalam
Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir**

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY
BANDA ACEH
2026**

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING

PROPOLIS SEBAGAI *SYIFA'* DALAM AL-QUR'AN SURAH AL-NAHL AYAT 69 (STUDI ANALISIS PERBANDINGAN PENAFSIRAN KLASIK DAN KONTEMPORER)

MARZATILLAH

NIM: 241006020

Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Tesis ini sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN
Ar-Raniry Banda Aceh untuk diujikan dalam ujian Tesis

Menyetujui,

AR-RANIRY

Pembimbing I,

Pembimbing II,



Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc., M.A.



Dr. Nurjannah, M.Ag

LEMBAR PENGESAHAN

PROPOLIS SEBAGAI *SYIFĀ'* DALAM AL-QUR'AN SURAH AL-NAHL AYAT 69 (STUDI ANALISIS PERBANDINGAN PENAFSIRAN KLASIK DAN KONTEMPORER)

MARZATILLAH

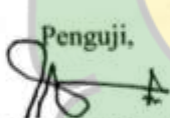
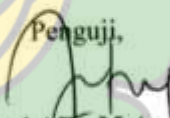
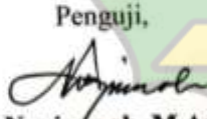
NIM: 241006020

Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Telah dipertahankan di Depan Tim Penguji Tesis
Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh

Tanggal: 20 Agustus 2026 M
07 Rabiul Awwal 1448 H

TIM PENGUJI

Ketua,	Sekretaris,
	
Dr. Khairizzaman, M. Ag.	Muhajir, M. Ag.
Penguji,	Penguji,
	
Prof. Dr. Nurdin, M. Ag.	Zuherni Ali, M. Ag., Ph.D.
Penguji,	Penguji,
	
Dr. Nurjannah, M. Ag.	Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc., M.A.

Banda Aceh, 24 Agustus 2026
Pascasarjana
Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh
Direktur,


Prof. Fika Srimulyani, M.A., Ph.D.
NIP. 197702191998032001

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Marzatillah
Tempat, Tanggal Lahir : Langsa, 28 Oktober 2000
NIM : 241006020
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Menyatakan bahwa tesis ini merupakan hasil karya saya sendiri dan belum pernah diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di suatu perguruan tinggi, dan dalam tesis ini tidak terdapat karya atau pendapat yang pernah ditulis atau diterbitkan oleh orang lain, kecuali yang secara tertulis diacu dalam naskah ini dan disebutkan dalam daftar pustaka.

Banda Aceh, 21 Juli 2026

Yang Menyatakan,



METERAI
TEMPEL
FEB72AOX063965611

Marzatillah

PEDOMAN TRANSLITERASI DAN SINGKATAN

Model ini sering dipakai dalam penulisan transliterasi dalam jurnal ilmiah dan juga transliterasi penulisan disertasi. Adapun bentuknya adalah sebagai berikut:

Arab	Transliterasi	Arab	Transliterasi
ا	Tidak disimbolkan	ط	Ṭ (titik di bawah)
ب	B	ظ	Ẓ (titik di bawah)
ت	T	ع	‘
ث	Th	غ	Gh
ج	J	ف	F
ح	Ḥ (titik di bawah)	ق	Q
خ	Kh	ك	K
د	D	ل	L
ذ	Dh	م	M
ر	R	ن	N
ز	Z	و	W
س	S	هـ	H
ش	Sy	ء	’
ص	Ṣ (titik di bawah)	ي	Y
ض	Ḍ (titik di bawah)		

Catatan:

1. Vokal Tunggal

- (*fathah*) = a misalnya, حدث ditulis *hadatha*
- (*kasrah*) = i misalnya, قيل ditulis *qīla*
- (*dhammah*) = u misalnya, روي ditulis *ruwiya*

2. Vokal Rangkap

(ي) (*fathah dan ya*) = ay, misalnya هريرة ditulis *hurayrah*

(و) (*fathah dan waw*) = aw, misalnya توحيد ditulis *tawhīd*

3. Vokal Panjang (*maddah*)

(ا) (*fathah dan alif*) = ā, (a dengan garis di atas)

(ي) (*kasrah dan ya*) = ī, (i dengan garis di atas)

(و) (*dhammah dan waw*) = ū, (u dengan garis di atas)

Misalnya: (برهان، توفيق، معقول) ditulis *ma'qūl, tawfīq, burhān*.

4. Ta' Marbutah (ة)

Ta' Marbutah hidup atau mendapat harakat *fathah*, *Kasrah*, dan *dammah*, transliterasinya adalah (t), misalnya الفلسفة الاولى *al-falsafat al-ula*. Sementara *ta' marbutah* mati atau mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah (h), misalnya kata: (مناهج) ditulis *Manāhij al-Adillah, Dalīl al-'ināyah, Tahāfut al-Falāsifah*.

5. Syaddah (*tasydid*)

Syaddah yang dalam tulis Arab dilambangkan dengan lambang (ّ), dalam transliterasi ini dilambangkan dengan huruf, yakni yang sama dengan huruf yang mendapat *syaddah*, misalnya (إسلامية) ditulis *islāmiyyah*.

6. Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan

huruf ال transliterasinya adalah *al*, misalnya: الكشف، النفس ditulis *al-kasyf, al-nafs*.

7. *Hamzah* (ء)

Untuk *hamzah* yang terletak di tengah dan di akhir kata ditransliterasikan dengan (‘), misalnya ملائكة ditulis *malā’ikah*, جزئ ditulis *juz’i*. Adapun *hamzah* yang terletak di awal kata, tidak dilambangkan karena dalam bahasa Arab, ia menjadi *alif*, misalnya: اختراع ditulis *ikhtirā’*.

Modifikasi:

1. Nama orang berkebangsaan Indonesia ditulis seperti biasa tanpa transliterasi seperti Hasbi Ash Shiddieqy. Sedangkan nama-nama lainnya ditulis sesuai kaidah penerjemahan. Contoh: Mahmud Syaltut.
2. Nama negara dan kota ditulis menurut ejaan Bahasa Indonesia, seperti Damaskus, bukan Dimasyq; Kairo, bukan Qahirah dan sebagainya.

Singkatan:

Swt	: <i>Ṣubhanahu wa ta’ala</i>
saw	: <i>Ṣallallāhu ’alaihi wa sallam</i>
QS.	: Quran Surah
ra	: <i>Radiyallāhu ’anhu</i>
HR.	: Hadis Riwayat
dkk.	: dan kawan-kawan
Cet.	: Cetakan
Vol.	: Volume
terj.	: terjemahan
M.	: Masehi
H.	: Hijriah
Tgk.	: Tengku
hlm.	: halaman

KATA PENGANTAR

بسم الله الرحمن الرحيم

Segala puji dan syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah Swt., yang atas izin dan karunia-Nya penulis dapat menyelesaikan tesis ini sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Magister Agama pada Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh. Shalawat dan salam semoga tetap tercurah kepada baginda Nabi Muhammad saw., beserta keluarga, sahabat, dan para pengikutnya hingga akhir zaman. Penulis menyadari bahwa dalam penyelesaian tesis ini tidak terlepas dari bantuan, bimbingan, dan dukungan berbagai pihak. Untuk itu, penulis ingin menyampaikan rasa terima kasih yang mendalam kepada semua pihak yang telah berkontribusi.

Pertama, ucapan terima kasih yang tak terhingga penulis sampaikan kepada keluarga, khususnya kedua orang tua tercinta, Ayahanda Jailani AB dan Ibunda Zuraida Wati, yang senantiasa memberikan yang terbaik untuk penulis. Doa, pengorbanan, dan dukungan yang mereka berikan menjadi kekuatan utama bagi penulis dalam menyelesaikan studi ini. Semoga Allah Swt. senantiasa melimpahkan rahmat dan kesehatan kepada mereka, serta memberikan kesempatan kepada penulis untuk dapat terus membanggakan mereka.

Ucapan terima kasih yang tulus penulis sampaikan kepada Ibu Misnawati, S.Ag., M.Ag., Ph.D., selaku Penasehat Akademik, Bapak Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc., M.A., dan Ibu Dr. Nurjannah, M.Ag., selaku dosen pembimbing I dan II, yang telah meluangkan waktu, tenaga, dan pemikiran untuk memberikan bimbingan serta

arahan yang sangat berarti sejak awal penelitian hingga tahap akhir penyelesaian tesis ini. Penulis juga mengucapkan terima kasih kepada Bapak Prof. Dr. Nurdin., M.Ag., dan Ibu Zuherni AB., M.Ag., Ph.D., selaku dosen penguji yang telah memberikan kritik dan saran yang sangat berarti bagi perbaikan tesis ini. Semoga ilmu dan kebaikan yang telah diberikan menjadi amal jariah yang terus mengalir pahalanya.

Ucapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada Bapak Dr. Khairizzaman, M.Ag., selaku Ketua Program Studi S2 Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, beserta seluruh dosen dan staf akademik Pascasarjana UIN Ar-Raniry yang telah memberikan bekal ilmu, arahan, dan pelayanan administratif yang baik selama masa perkuliahan. Tak lupa, penulis ucapkan terima kasih kepada rekan-rekan seperjuangan yang senantiasa hadir sebagai teman diskusi, dan sumber semangat di tengah proses panjang penulisan tesis ini. Semoga Allah Swt. membalas kebaikan semuanya.

Akhir kata, penulis menyadari bahwa tesis ini masih memiliki banyak kekurangan. Namun, besar harapan penulis, semoga tesis ini dapat bermanfaat bagi pengembangan ilmu pengetahuan, khususnya dalam bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, serta menjadi pijakan bagi penelitian selanjutnya.

Banda Aceh, 21 Juli 2026

Penulis,

Marzatillah

ABSTRAK

Judul Tesis : Propolis Sebagai *Syifā'* dalam Al-Qur'an Surah Al-Nahl Ayat 69 (Studi Analisis Perbandingan Penafsiran Klasik dan Kontemporer)
Nama : Marzatillah/ 241006020
Pembimbing I : Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc., M.A.
Pembimbing II : Dr. Nurjannah, M.Ag.
Kata Kunci : *Propolis, Syarābun, Surah Al-Nahl ayat 69*

Al-Qur'an surah al-Nahl ayat 69 menyebutkan bahwa dari perut lebah keluar cairan (*syarābun*) yang mengandung *syifā'* bagi manusia. Namun Al-Qur'an tidak menyebutkan secara spesifik maksud *syarābun* tersebut. Jika merujuk dalam kitab tafsir Ibnu Katsir, beliau memaknai kata *syarābun* sebagai madu, sementara mufasir kontemporer seperti Zaghul al-Najjar memperluasnya hingga mencakup propolis yang dalam temuan sains modern juga disebut sebagai produk lebah lain yang berkhasiat penyembuhan. Oleh karena itu, penelitian ini bertujuan untuk melihat bagaimana penafsiran Ibnu Katsir dan Zaghul al-Najjar terhadap kata *syarābun*, serta bagaimana bentuk perluasan maknanya dari madu menuju propolis secara komparatif. Penelitian ini menggunakan teori Metodologi Tafsir al-Dhahabi, teori *I'jāz 'Ilmī* al-Zindani, dan teori keumuman lafaz *Mannā'* al-Qaṭṭān. Metode yang digunakan adalah komparatif dengan pendekatan studi kepustakaan (*library research*) dan analisis tahlili yang berfokus pada lafaz *syarābun*. Hasil penelitian menunjukkan Ibnu Katsir menafsirkan kata *syarābun* secara spesifik sebagai madu, sedangkan Zaghul al-Najjar memperluas maknanya sebagai seluruh cairan dari perut lebah pekerja, termasuk propolis (*al-'Ikbir*). Perluasan ini terjadi melalui pergeseran pendekatan dari riwayat menuju sains, serta memiliki legitimasi kebahasaan karena *syarābun* secara bahasa bersifat umum. Penelitian ini menyimpulkan bahwa perluasan makna dari madu ke propolis bukan perubahan makna, melainkan penyingkapan makna yang sudah terkandung sejak awal, namun baru terbuka setelah sains modern membuktikan khasiat dan kandungannya.

الملخص

عنوان الرسالة : البروبوليس كشفاء في القرآن الكريم سورة النحل الآية ٦٩ (دراسة

تحليلية مقارنة بين التفسير الكلاسيكي والمعاصر)

الاسم : مَرَضَاتِ اللَّهِ / ٢٠٢٠-٢٤١٠٠

المشرف الأول : الأستاذ الدكتور فوزي صالح، ليسانس ، الماجستير

المشرف الثاني : الدكتورة نورجدة، الماجستير

الكلمات المفتاحية : البروبوليس، شراب، سورة النحل الآية ٦٩

تشير الآية ٦٩ من سورة النحل إلى أنه يخرج من بطون النحل شراب فيه شفاء للناس، غير أن القرآن الكريم لم يبيّن على وجه التحديد المراد بهذا الشراب . وإذا رجعنا إلى تفسير ابن كثير، فإنه يفسّر لفظ "شراب" بأنه العسل، في حين يوسّع المفسرون المعاصرون، ومنهم زغلول النجار، دلالتة لتشمل العكبر (البروبوليس)، الذي أثبت العلم الحديث أنه أحد منتجات النحل الأخرى ذات الخصائص العلاجية . ولذلك، تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن كيفية تفسير ابن كثير وزغلول النجار للفظ "شراب"، وكيفية اتساع دلالتة من العسل إلى العكبر بمنظور مقارن . وتعتمد هذه الدراسة على نظرية منهجية التفسير عند محمد حسين الذهبي، ونظرية الإعجاز العلمي عند عبد المجيد الزنداني، ونظرية عموم اللفظ عند مناع القطان . أما المنهج المستخدم فهو المنهج المقارن بأسلوب الدراسة المكتبية والتحليل التحليلي الذي يركز على لفظ "شراب". وتُظهر نتائج الدراسة أن ابن كثير فسّر لفظ "شراب" تحديداً بالعسل، في حين وسّع زغلول النجار دلالتة لتشمل جميع السوائل الخارجة من بطون النحل العاملة، بما في ذلك العكبر . ويحدث هذا الاتساع من خلال تحول المنهج من الاعتماد على الرواية إلى الاعتماد على العلم، كما يتمتع بمشروعية لغوية لأن لفظ "شراب" عام في دلالتة اللغوية .

وتخلص الدراسة إلى أن اتساع الدلالة من العسل إلى العكبر ليس تغييرًا في المعنى، بل هو كشف عن معنى كان كامنًا منذ البداية ولم يظهر إلا بعد أن أثبت العلم الحديث فوائد العكبر .



ABSTRACT

Thesis Title : Propolis as *Syifā'* in the Qur'an Surah Al-Nahl Verse 69 (Comparative Analysis Study of Classical and Contemporary Interpretations)
Name : Marzatillah / 241006020
Supervisor I : Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc., M.A.
Supervisor II : Dr. Nurjannah, M.Ag
Keywords : *Propolis, Syarābun, Surah Al-Nahl Verse 69*

The Qur'an, surah al-Nahl verse 69, states that from the belly of the bee comes forth a liquid (*syarābun*) containing healing (*syifā'*) for mankind. However, the Qur'an does not specify the precise meaning of this *syarābun*. According to Ibnu Katsir's tafsir, he interprets the word *syarābun* as honey, whereas contemporary exegetes such as Zaghlul al-Najjar extend its meaning to include propolis, which modern science also identifies as another bee product with healing properties. Therefore, this study aims to examine how Ibnu Katsir and Zaghlul al-Najjar interpret the word *syarābun*, and how the extension of its meaning from honey to propolis occurs from a comparative perspective. This study employs al-Dhahabi's theory of tafsir methodology, al-Zindani's theory of *I'jāz 'Ilmī*, and Mannā' al-Qaṭṭān's theory of the generality of wording. The method used is comparative, with a library research approach and *tahlili* (analytical) analysis focusing on the word *syarābun*. The findings show that Ibnu Katsir interprets *syarābun* specifically as honey, while Zaghlul al-Najjar broadens its meaning to encompass all fluids from the abdomen of worker bees, including propolis (*al-'Ikbir*). This extension occurs through a shift in approach from tradition-based to science-based interpretation, and it holds linguistic legitimacy because *syarābun* is linguistically general in meaning. This study concludes that the extension of meaning from honey to propolis is not a change in meaning but rather an unveiling of meaning that has existed since the beginning, only becoming apparent after modern science proved the benefits of propolis.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING	ii
LEMBAR PENGESAHAN.....	iii
PERNYATAAN KEASLIAN.....	iv
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	v
KATA PENGANTAR	viii
ABSTRAK.....	x
DAFTAR ISI	xiv

BAB I PENDAHULUAN.....	1
1.1. Latar Belakang Masalah.....	1
1.2. Rumusan Masalah	6
1.3. Tujuan Penelitian.....	6
1.4. Manfaat Penelitian.....	6
1.5. Kajian Pustaka.....	7
1.6. Kerangka Teori	11
1.7. Metode Penelitian.....	16
1.7.1. Jenis Penelitian.....	16
1.7.2. Sumber Data	16
1.7.3. Teknik Pengumpulan Data	17
1.7.4. Teknik Analisis Data	17
1.8. Sistematika Pembahasan	19

BAB II LANDASAN TEORI PROPOLIS DAN TAFSIR KOMPARATIF.....	21
2.1. Metodologi Tafsir <i>Muqāran</i> (Komparatif) Lintas Zaman	21
2.1.1. Kedudukan Metode <i>Muqāran</i> dalam Studi Tafsir	21
2.1.2. Perkembangan Corak Tafsir	23
2.2. Epistemologi dan Karakteristik <i>Tafsīr ‘Ilmī</i>	25
2.2.1. Konsep dan Batasan <i>Tafsīr ‘Ilmī</i>	25
2.2.2. Teori <i>I’jāz ‘Ilmī</i>	27
2.3. Teori Kebahasaan	29
2.3.1. Pengertian Lafaz ‘Am dan Khas	30

2.3.2. Kaidah Keumuman Lafaz	31
2.3.3. Penerapan Kaidah dalam QS. Al-Nahl Ayat 69.....	32
2.3.4. Relevansi Teori dengan Penelitian	33
2.4. Tinjauan Sains dan Medis Produk Lebah.....	34
2.4.1. Karakteristik dan Manfaat Medis Madu	34
2.4.2. Sejarah Propolis	36
2.4.3. Karakteristik dan Manfaat Medis Propolis	40
2.5. Biografi dan Metodologi Tafsir Ibnu Katsir.....	44
2.6. Biografi dan Metodologi Tafsir Zaghلول Al-Najjar	47

BAB III PROPOLIS SEBAGAI *SYIFĀ'* DALAM AL-QUR'AN SURAH AL-NAHL AYAT 69.....

3.1. Penafsiran Ibnu Katsir Terhadap Surah Al-Nahl Ayat 69.....	53
3.2. Penafsiran Zaghلول Al-Najjar Terhadap Surah Al-Nahl Ayat 69	58
3.2.1. Penafsiran Zaghلول Al-Najjar Tentang Makna <i>Syarābun</i>	58
3.2.2. Penafsiran Zaghلول Al-Najjar Tentang Makna <i>Syifā'</i>	65
3.3. Bentuk Perluasan Makna <i>Syarābun</i> dari Madu Menuju Propolis dalam Tinjauan Komparatif	67
3.3.1. Perbedaan Metode dan Pendekatan Penafsiran.....	68
3.3.2. Perbedaan Makna <i>Syarābun</i> dan Implikasinya Terhadap Propolis	72
3.3.3. Kesesuaian Bentuk Propolis dalam Lafaz “ <i>Yakhruju min Buṭūnihā</i> ”	75
3.3.4. Proses Perolehan, Kandungan, dan Khasiat Propolis....	78
3.3.5. Perbedaan Makna <i>Syifā'</i> dan Implikasinya Terhadap Pengobatan.....	81
3.3.6. Analisis Propolis dengan Teori <i>I'jāz 'Ilmī</i>	82
3.4. Kesimpulan Analisis Perbandingan.....	84

BAB IV PENUTUP

4.1. Kesimpulan.....	90
4.2. Saran.....	91

DAFTAR PUSTAKA.....92
LAMPIRAN
RIWAYAT HIDUP



BAB I

PENDAHULUAN

1.1. Latar Belakang Masalah

Kesehatan dan pengobatan merupakan kebutuhan mendasar bagi setiap manusia. Sepanjang sejarah peradaban, manusia telah berusaha mencari cara untuk menyembuhkan penyakit dan menjaga kesehatannya, baik melalui pengobatan tradisional maupun modern. Di tengah upaya tersebut, ajaran agama sering kali memberikan panduan tentang cara-cara yang baik dan halal dalam menjaga kesehatan. Islam, sebagai salah satu agama yang memiliki ajaran yang komprehensif, memberikan perhatian khusus pada aspek ini, terutama melalui petunjuk yang termuat dalam Al-Qur'an.

Al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam mengandung berbagai isyarat tentang bahan-bahan alami yang bermanfaat bagi kesehatan manusia. Mulai dari perintah untuk mengonsumsi makanan yang halal dan baik (*tayyib*), isyarat tentang buah-buahan dan tumbuhan sebagai sumber kehidupan. Selain itu, Al-Qur'an juga menyatakan dirinya sendiri sebagai obat penawar (*syifā'*) bagi manusia.¹ Namun demikian, di antara isyarat yang paling menarik untuk dikaji lebih lanjut adalah firman Allah dalam QS. al-Nahl ayat 69, yang menyebutkan bahwa dari perut lebah keluar minuman (*syarābun*) yang di dalamnya terdapat obat (*syifā'*) bagi manusia.

Keterkaitan isyarat ilmiah mengenai potensi penyembuhan dari objek lebah ini secara tekstual diabadikan oleh Allah Swt. dalam surah al-Nahl ayat 68-69 sebagai berikut:

وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ [٦٨] ثُمَّ كُلِّي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا، يَخْرُجْ

¹ QS. al-Isra/17: 82. Lihat juga QS. Yunus/10: 57 dan QS. Fussilat/41: 44.

مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ
يَتَفَكَّرُونَ [٦٩]

Dan Tuhanmu mewahyukan kepada lebah, “Buatlah sarang-sarang di bukit-bukit, di pohon-pohon kayu, dan di tempat-tempat yang dibikin manusia [68]. Kemudian, makanlah (wahai lebah) dari segala (macam) buah-buahan lalu tempuhlah jalan-jalan Tuhanmu yang telah dimudahkan (bagimu)”. Dari perutnya itu keluar minuman (madu) yang beraneka warnanya, di dalamnya terdapat obat bagi manusia. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir [69]. (QS. al-Nahl: 68-69)²

Menurut Wahbah al-Zuhaili dalam tafsir al-Munir,³ Allah memberikan kemampuan luar biasa kepada lebah untuk menghasilkan zat-zat yang bermanfaat bagi manusia. Demikian pula, al-Sa’di dalam tafsirnya menjelaskan bahwa lebah mendapatkan ilham dari Allah untuk membuat sarang dan mengumpulkan makanan dari berbagai sumber.⁴ Kedua penafsiran ini menunjukkan bahwa ayat tersebut telah lama dipahami sebagai bentuk anugerah Allah yang patut direnungkan oleh manusia.

Secara historis, redaksi “*syarābun mukhtalifun alwānuhu*” (minuman atau cairan yang beraneka warnanya) dalam ayat ini diartikan oleh para mufasir klasik sebagai madu.⁵ Pemahaman ini diduga muncul karena pada masa itu madu merupakan produk lebah yang paling dikenal luas dan lazim dikaitkan dengan khasiat penyembuhan dalam khazanah kebahasaan dan keilmuan Arab.⁶

² Kementerian Agama Republik Indonesia, “Qur’an Kemenag”, *Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an*, (2022).

³ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-Aqīdah wa al-Syarāh wa al-Manhaj*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1998), Jilid XIV, hlm. 189-192.

⁴ Abdurrahman bin Nashir al-Sa’di, *Taisīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*, (Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 2000), hlm. 446.

⁵ Ismail bin Umar Ibnu Katsir, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Vol. 4 (Kairo: Maktabah al-Islamiyah, 2005), hlm. 482.

⁶ Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah, *Al-Ṭibb al-Nabawī*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), hlm. 112.

Ibnu Katsir, sebagai salah satu mufasir awal yang menggunakan tafsir *bi al-Ma'thūr*, menafsirkan kata *syarābun* dalam ayat ini secara spesifik merujuk pada madu, sebagaimana didasarkan pada riwayat-riwayat dan pemahaman kebahasaan masyarakat Arab pada masanya.

Namun, seiring perkembangan sains modern di bidang apikultur dan farmakologi klinis, para ilmuwan menemukan bahwa lebah tidak hanya menghasilkan madu. Di dalam perut dan sistem kelenjar lebah (*buṭūn*), terdapat berbagai transformasi zat biologis lain yang memiliki khasiat medis, salah satunya adalah propolis atau getah lebah.⁷ Propolis merupakan senyawa resin yang dikumpulkan lebah dari pucuk tanaman, lalu diproses secara enzimatik untuk mensterilkan sarang (*buyūt*) dari gangguan mikroba patogen.⁸ Secara medis, propolis diketahui memiliki karakteristik kimiawi yang berbeda dengan madu, jika madu dominan sebagai nutrisi glukosa, propolis bekerja aktif sebagai antibiotik alami, antimikroba, anti-inflamasi, dan antioksidan yang kaya akan senyawa flavonoid.⁹

Penemuan ilmiah tentang propolis ini kemudian membuka peluang untuk menelaah kembali pemahaman terhadap ayat tersebut, guna melihat apakah isyarat *syarābun* dalam Al-Qur'an memiliki cakupan makna yang lebih luas dari sekadar madu. Sebagian kalangan berpendapat bahwa propolis memiliki legitimasi untuk masuk ke dalam cakupan ayat tersebut, mengingat kata *syarābun* secara kebahasaan dalam *Lisān al-'Arab* karya Ibnu Manẓūr bermakna “ما شرب من اي نوع كان” (apa yang diminum, dari jenis apapun).¹⁰ Dalam bahasa Arab, ukuran “dapat diminum” tidak

⁷ Nadzirah Zulkiflee, et.al, “Propolis: Its Role and Efficacy in Human Health and Diseases”. *Molecules*, Vol. 27, No. 18 (2022): 3

⁸ Amira Mohammed Ali, “Propolis, Bee Honey, and Their Components Protect against Coronavirus Disease 2019 (COVID-19): A Review of In Silico, In Vitro, and Clinical Studies”, *Molecules*, Vol. 26, No. 5 (2021): 3.

⁹ Gülşah Karabaş Kılı, “Recent Studies in the Use of Propolis as a Traditional Medicine: A Review,” *Bee Studies*, Vol. 12, No. 1 (2021): 14.

¹⁰ Ibnu Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Jilid I (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.t).

terbatas pada cairan yang cair, tetapi juga mencakup cairan kental yang masih bisa dikonsumsi, selama ia dalam bentuk zat cair yang dapat ditelan. Di samping itu, dalam praktik konsumsinya, propolis umumnya diekstraksi menjadi bentuk cair atau tetes agar efektif bagi kesehatan manusia.¹¹

Di sisi lain, terdapat pandangan yang lebih berhati-hati dalam menyikapi perluasan makna ini. Sebagian ulama menekankan pentingnya menjaga kehati-hatian dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, terutama ketika mengaitkannya dengan temuan ilmiah modern. Mereka mengingatkan bahwa tafsir ilmi memiliki risiko spekulasi jika tidak dilandasi oleh kaidah kebahasaan dan metodologi tafsir yang sah. Oleh karena itu, setiap upaya perluasan makna harus melalui uji kebahasaan dan metodologis yang ketat agar tidak keluar dari koridor penafsiran yang dapat dipertanggungjawabkan.

Dari uraian di atas, tampak adanya kesenjangan antara penafsiran klasik yang memaknai *syarābun* secara spesifik sebagai madu, dengan temuan sains modern tentang propolis sebagai produk lebah lain yang juga memiliki khasiat medis. Di satu sisi, masyarakat membutuhkan landasan teologis yang jelas untuk menggunakan propolis sebagai media pengobatan. Namun, pemahaman masyarakat terhadap ayat tersebut masih dominan merujuk pada penafsiran klasik, sehingga propolis belum mendapatkan legitimasi teologis secara eksplisit dalam kesadaran keagamaan masyarakat. Di sisi lain, mufasir kontemporer seperti Zaghlul al-Najjar telah memasukkan propolis ke dalam cakupan makna *syarābun*, Upaya ini membuka ruang bagi kajian lebih lanjut untuk menelaah kesesuaiannya dengan kaidah kebahasaan dan metodologi tafsir, sehingga perluasan makna tersebut dapat dipahami secara lebih komprehensif. Sementara itu, kajian yang secara khusus membandingkan penafsiran klasik dan kontemporer

¹¹ Maximus M. Taek, "Kajian Antibakteri Ekstrak Etanol Propolis *Trigona spp* Asal Tenau Kupang Terhadap Jenis Bakteri Patogen dan Non Patogen", *Ulin J. Hut Trop*, Vol. 7, No. 2 (2023): 102.

terhadap kata *syarābun* untuk menjembatani propolis masih tergolong terbatas. Kesenjangan inilah yang menjadi titik awal penelitian ini.

Untuk menjawab kesenjangan tersebut, penelitian ini menggunakan metode komparasi lintas zaman dengan mempertemukan dua pandangan mufasir secara kontras. Era klasik diwakili oleh *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya Ibnu Katsir, sebagai puncak rujukan tafsir berbasis riwayat (*bi al-Ma'thūr*), yang membatasi makna ayat pada objek madu.¹² Sementara era kontemporer diwakili oleh Zaghlul al-Najjar melalui kajian kemukjizatan ilmiahnya (*I'jāz 'Ilmī*), yang secara eksplisit telah memasukkan istilah sains propolis ke dalam cakupan makna ayat tersebut.¹³

Langkah untuk mempertemukan pemikiran dua tokoh yang terpisah jarak waktu hingga 13 abad ini didasarkan pada pertimbangan metodologis yang kuat dalam studi perkembangan tafsir. Pemilihan Ibnu Katsir sebagai representasi era klasik didasarkan pada posisi kitab tafsirnya sebagai rujukan utama dalam tafsir berbasis riwayat. Ibnu Katsir dikenal sebagai mufasir yang sangat ketat dalam menjaga keaslian makna kata berdasarkan riwayat hadis, perkataan sahabat, serta kebiasaan kebahasaan masyarakat Arab pada masa awal Islam. Batasan makna yang beliau rumuskan mengenai lafaz *syarābun* yang merujuk pada madu mencerminkan realitas pengetahuan yang tersedia pada zamannya.

Di sisi lain, Zaghlul al-Najjar dipilih sebagai representasi era kontemporer karena otoritas keilmuannya yang diakui luas dalam bidang kemukjizatan ilmiah Al-Qur'an. Beliau memiliki latar belakang akademik yang kuat di bidang sains, sehingga penafsirannya terhadap ayat-ayat kauniyah tidak didasarkan pada asumsi spekulatif, melainkan ditopang oleh pembuktian ilmiah

¹² Ibnu Katsir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*

¹³ Zaghlul al-Najjar, *Tafsīr al-Āyāt al-Kawniyyah fī al-Qur'ān al-Karīm*, Vol. 1 (Kairo: Maktabah al-Shorouk al-Dawliyyah, 2007), hlm. 512.

yang mapan.¹⁴ Dengan demikian, penyandingan kedua tokoh yang kontras dari segi zaman dan pendekatan ini menjadi langkah strategis bagi penulis untuk melihat bagaimana teks wahyu dapat dipahami secara lebih luas tanpa kehilangan orisinalitas makna aslinya.

Melalui pemikiran lintas zaman ini, penulis mengangkat penelitian tentang propolis sebagai *syifā'* dalam Al-Qur'an surah al-Nahl ayat 69 dengan membandingkan penafsiran Ibnu Katsir dan Zaghul al-Najjar, dengan tujuan untuk memetakan perluasan makna *syarābun* serta menelaah kesesuaian perluasan makna tersebut dengan kaidah kebahasaan dan metodologi tafsir. Dengan demikian, penelitian ini tidak memasuki ranah penilaian benar-salah terhadap penafsiran kedua tokoh, melainkan berupaya menyajikan pemetaan yang objektif tentang bagaimana penafsiran klasik dan kontemporer memahami kata *syarābun* dalam ayat tersebut.

1.2. Rumusan Masalah

- 1.2.1. Bagaimana penafsiran Ibnu Katsir dan Zaghul al-Najjar terhadap kata *syarābun* dalam surah al-Nahl ayat 69?
- 1.2.2. Bagaimana bentuk perluasan makna *syarābun* dari madu menuju propolis dalam tinjauan komparatif?

1.3. Tujuan Penelitian

- 1.3.1. Untuk menganalisis penafsiran Ibnu Katsir dan Zaghul al-Najjar terhadap lafaz *syarābun* dalam surah al-Nahl ayat 69.
- 1.3.2. Untuk memetakan bentuk perluasan makna *syarābun* dari madu menuju propolis secara komparatif.

1.4. Manfaat Penelitian

- 1.4.1. Manfaat Teoretis

¹⁴ Zaghul al-Najjar, *Ahammiyyah al-I'jāz al-'Ilmī fī al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 2006), hlm. 45.

Penelitian ini diharapkan dapat memperkaya khazanah studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, khususnya dalam metodologi tafsir *muqaran* (komparatif) lintas zaman serta pengembangan epistemologi tafsir ilmi yang objektif dan proporsional tanpa terjebak dalam penafsiran yang spekulatif.

1.4.2. Manfaat Praktis

Hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan pijakan teologis-akademis bagi para akademisi, praktisi kesehatan herbal, serta masyarakat luas mengenai keabsahan dan validitas kedudukan propolis di dalam Al-Qur'an sebagai salah satu sumber pengobatan (*syifā'*) yang bersumber dari lebah. Secara khusus, penelitian ini diharapkan dapat menjadi referensi tambahan dalam pengembangan kajian *tafsīr 'Ilmī* yang menghubungkan teks wahyu dengan temuan ilmiah modern. Selain itu, hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan wawasan baru bagi masyarakat mengenai luasnya cakupan produk kesehatan dari lebah yang diisyaratkan Al-Qur'an, khususnya terkait potensi ilmiah dari zat propolis yang selama ini belum banyak dikaji secara komprehensif dalam perspektif tafsir komparatif.

1.5. Kajian Pustaka

Penelitian mengenai propolis sudah banyak ditulis baik dalam bentuk artikel, skripsi, jurnal, maupun karya tulis ilmiah lainnya. Meski begitu, masing-masing penelitian hadir dengan tema dan pendekatan yang berbeda. Untuk menunjukkan posisi penelitian ini di tengah kajian yang sudah ada, berikut peneliti petakan beberapa karya terdahulu yang dianggap memiliki keterkaitan, baik dari sisi objek maupun metode yang digunakan:

Penelitian pertama datang dari Hinda Rizka Mufida dalam skripsinya yang berjudul “Kandungan Minuman Madu Dalam Al-Qur'an (Studi Analisis Penafsiran Zaghlul An-Najjar Terhadap QS.

An-Nahl Ayat 69)".¹⁵ Penelitian ini secara khusus mengkaji penafsiran Zaghlul al-Najjar terhadap minuman madu yang keluar dari perut lebah, dengan fokus pada kandungan kimia madu dan relevansinya dengan temuan sains modern. Menggunakan metode kepustakaan dan pendekatan tematik, Mufida menyimpulkan bahwa Zaghlul menekankan keistimewaan lebah betina pekerja dalam menghasilkan madu yang bermanfaat bagi kesehatan manusia. Meskipun memiliki objek kajian yang sama, yaitu QS. al-Nahl ayat 69, penelitian Mufida masih terbatas pada analisis satu tokoh saja, tanpa membandingkannya dengan penafsiran klasik. Selain itu, penelitian Mufida masih berpusat pada madu dan belum menyentuh propolis sebagai produk lebah lain yang juga memiliki khasiat pengobatan. Perbedaan mendasar ini juga tercermin dari kerangka teori yang digunakan, yaitu tidak menggunakan kaidah keumuman lafaz ('am) sebagai instrumen analisis, sehingga cakupan makna *syarābun* di luar madu belum tereksplorasi secara kebahasaan. Penelitian ini mengisi celah tersebut dengan menjadikan teori keumuman lafaz Mannā' al-Qaṭṭān sebagai pisau analisis utama untuk melihat legitimasi perluasan makna dari madu menuju propolis.

Penelitian kedua ditulis oleh Astiwi Sara, dkk. dalam penelitian berjudul "Scientific Exegesis of QS. An-Nahl 68–69 on bees: Integrating Qur'anic Interpretation and Modern Scientific Findings".¹⁶ Penelitian ini bertujuan untuk memadukan penafsiran klasik dari berbagai mufasir seperti Ibnu Katsir, al-Tabari, al-Qurtubi, Sayyid Qutb, dan Tantawi Jauhari dengan temuan ilmiah di bidang apidologi dan apitherapi. Dengan pendekatan tafsir ilmi, penelitian ini menemukan adanya keselarasan antara isyarat Al-Qur'an dan temuan sains tentang berbagai produk lebah, termasuk

¹⁵ Hinda Rizka Mufida, *Kandungan Minuman Madu dalam Al-Qur'an (Studi Analisis Penafsiran Zaghlul An-Najjar Terhadap QS An-Nahl Ayat 69)*, (Skripsi, Semarang: UIN Walisongo, 2022).

¹⁶ Astiwi Sara, dkk. "Scientific Exegesis of QS. An-Nahl 68–69 on bees: Integrating Qur'anic Interpretation and Modern Scientific Findings." *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* (2025): 242-259.

propolis. Namun, pembahasannya masih bersifat umum dan belum secara khusus mengkaji perluasan makna lafaz *syarābun*.

Penelitian ketiga dilakukan oleh Nabil Isqi Ashofi, dkk. dalam jurnalnya “Madu Dalam Perspektif Al-Qur’an dan Sains Modern: Analisis QS. An-Nahl Ayat 68-69 dan Temuan Peter Molan tentang Manfaat Terapeutik Madu”.¹⁷ Penelitian ini menunjukkan keselarasan antara Al-Qur’an dan sains modern, khususnya dalam hal khasiat madu sebagai agen antibakteri dan penyembuh luka. Metode yang digunakan adalah studi pustaka dengan menelaah literatur tafsir dan jurnal ilmiah. Hasil penelitian ini menunjukkan keselarasan antara isyarat Al-Qur’an tentang madu dan temuan ilmiah modern. Namun, penelitian ini masih terbatas pada madu dan belum membahas propolis atau produk lebah lainnya.

Penelitian keempat adalah karya Fajar Arif Rohmatullah, dkk. yang berjudul “Makna Syifa’ dalam Al-Quran (Studi Komparatif Penafsiran M. Quraish Shihab dan Sayyid Quthb)”.¹⁸ Penelitian ini membandingkan penafsiran dua mufasir besar terhadap ayat-ayat yang mengandung kata *syifā’*. Dengan metode komparatif (*muqāran*), penelitian ini menemukan bahwa Quraish Shihab melihat *syifā’* secara lebih luas mencakup aspek jasmani dan rohani, sementara Sayyid Quthb lebih menekankan pada dimensi spiritual dan perjuangan ideologis. Penelitian ini memperlihatkan bahwa pendekatan komparatif antar tokoh merupakan metode yang sah dan produktif dalam studi tafsir. Hanya saja, objek kajiannya masih bersifat umum dan belum terfokus pada lafaz *syarābun*.

¹⁷ Nabil Isqi Ashofi, dkk. “Madu Dalam Perspektif Al-Qur’an dan Sains Modern: Analisis QS. An-Nahl Ayat 68-69 dan Temuan Peter Molan Tentang Manfaat Terapeutik Madu.” *El-Mu’jam: Jurnal Kajian Al-Qur’an dan Al-Hadis*, Vol. 5, No. 1 (2025): 1-20.

¹⁸ Fajar Arif Rohmatullah, dkk. “Makna Syifa’ dalam Al-Qur’an (Studi Komparatif Penafsiran M. Quraish Shihab dan Sayyid Quthb).” *At-Taisir: Journal of Indonesian Tafsir Studies*, Vol. 6, No. 1 (2025): 16-28.

Penelitian kelima ditulis oleh Syarifah Umami Hani, dkk. dalam penelitian “Corak Ilmiah Thantawi Jauhari dalam Kitab Tafsir Al-Jawahir (Studi Tahlili QS. An Nahl: 68-69)”.¹⁹ Penelitian ini mengkaji corak tafsir ilmi yang digunakan Thantawi Jauhari dalam menafsirkan ayat tentang lebah. Dengan metode tahlili, penelitian ini menyimpulkan bahwa Thantawi Jauhari menekankan sisi ilmiah dalam penafsirannya, seperti bentuk geometris sarang lebah, struktur sosial lebah, dan produk yang dihasilkannya. Penelitian ini menunjukkan bahwa pendekatan saintifik dalam tafsir sudah dikenal sejak lama dan terus berkembang hingga era Zaghul al-Najjar. Namun, penelitian ini belum menyentuh aspek perbandingan lintas zaman.

Terakhir adalah penelitian dari Mekki Klaina yang berjudul “Honey in The Quran and Sunnah: Exploring Its Medicinal Properties”.²⁰ Penelitian ini berangkat dari keinginan untuk menggali nilai kesehatan madu berdasarkan Al-Qur’an dan hadis, serta mengaitkannya dengan pengobatan Nabi (*al-Tibb al-Nabawi*). Dengan pendekatan deskriptif-analitis, Klaina menyimpulkan bahwa madu memiliki manfaat terapeutik yang luar biasa dan sejalan dengan temuan ilmiah modern. Penelitian ini juga menekankan perlunya kolaborasi antara peneliti pengobatan kenabian dan praktisi medis untuk mengoptimalkan potensi madu. Namun, fokus penelitian ini tetap pada madu dan tidak menyentuh propolis.

Dari keenam penelitian yang telah dipaparkan, dapat dilihat bahwa kajian tentang lebah dan madu dalam Al-Qur’an telah dilakukan dari berbagai sudut pandang, baik dari sisi tafsir, sains, maupun pengobatan kenabian. Namun, belum ada satu pun penelitian yang secara khusus membandingkan penafsiran klasik

¹⁹ Syarifah Umami Hani, dkk. “Corak Ilmiah Thantawi Jauhari dalam Kitab Tafsir Al-Jawahir (Studi Tahlili Qs. An Nahl: 68-69).” *Al-Iklil: Jurnal Dirasah Al-Qur’an dan Tafsir*, Vol. 1, No. 1 (2022): 68-77.

²⁰ Mekki Klaina, “Honey in The Quran and Sunnah: Exploring Its Medicinal Properties.” *Al-Afkar, Journal for Islamic Studies*, Vol. 7, No. 3 (2024): 183-198.

Ibnu Katsir dengan penafsiran kontemporer Zaghlul al-Najjar dalam rangka melihat perluasan makna lafaz *syarābun* dari madu menuju propolis. Penelitian-penelitian yang ada masih terbatas pada kajian madu, kajian satu tokoh, atau kajian integratif yang masih bersifat umum. Sementara itu, penelitian tentang propolis dalam perspektif tafsir komparatif lintas zaman masih jarang dilakukan. Inilah yang menjadi celah akademik sekaligus kebaruan (*novelty*) dari tesis ini. Dengan mempertemukan dua pendekatan mufasir yang berbeda (riwayat dan sains), penelitian ini diharapkan dapat membuka cara pandang baru dalam memahami ayat-ayat kauniah, khususnya yang berkaitan dengan produk-produk lebah selain madu.

1.6. Kerangka Teori

1.6.1. Teori Metodologi Tafsir

Penelitian ini menempatkan pendekatan komparatif lintas zaman (*muqāran*) sebagai landasan berpikir utama untuk membedah pemikiran tokoh yang dikaji, dengan bersandar pada teori evolusi corak penafsiran Dr. Muhammad Husain al-Dhahabi. Di dalam ranah studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, perbandingan pemikiran tidak lagi dipandang hanya sebagai langkah teknis untuk mencari titik persamaan atau perbedaan antara dua teks secara sederhana.²¹ Lebih dari itu, pendekatan ini digunakan sebagai kerangka kerja ilmiah untuk melacak bagaimana sebuah gagasan atau pemaknaan terhadap ayat Al-Qur'an mengalami dinamika dan perkembangan ketika dihadapkan pada latar belakang zaman, ruang sosiologis, serta tingkat penguasaan ilmu pengetahuan yang berbeda.²² Melalui sudut pandang ini, peneliti dapat melihat perkembangan penafsiran sebagai sebuah proses yang berjalan beriringan dengan tingkat perkembangan pemahaman manusia.

²¹ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), hlm. 145.

²² Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Yogyakarta: LKiS, 2013), hlm. 210.

Secara konseptual, asumsi dasar dari pendekatan komparatif lintas zaman ini didasarkan pada pandangan al-Dhahabi dalam *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn* bahwa penafsiran seorang mufasir tidak pernah lahir di ruang hampa. Penafsiran seorang mufasir pasti akan berubah, berkembang, atau meluas ketika dihadapkan pada latar belakang zaman, kecenderungan (*ittijāh*), corak (*laun*), dan kemajuan sains yang berbeda pada masa mufasir tersebut hidup.²³ Ketika membandingkan mufasir era klasik dengan era kontemporer, tujuan utamanya bukanlah untuk menguji siapa yang paling benar atau menjatuhkan salah satu otoritas keilmuan.²⁴ Pendekatan ini justru hadir untuk melihat latar belakang sejarah dari setiap penafsiran secara objektif, sekaligus memperlihatkan bagaimana teks wahyu yang bersifat statis secara redaksional mampu memberikan jawaban yang dinamis dalam menampung realitas penemuan baru di masa setelahnya.

Dalam konteks penelitian ini, pendekatan perbandingan lintas zaman tersebut diterapkan secara langsung untuk mempertemukan pemikiran Ibnu Katsir yang merepresentasikan mufasir era klasik, dengan Zaghlul al-Najjar sebagai mufasir era kontemporer. Pertemuan dua tokoh yang terpisah jarak waktu hingga tiga belas abad ini menjadi alat analisis yang sangat penting untuk memetakan bagaimana pemaknaan kata *syarābun* (cairan lebah) di dalam surah al-Nahl ayat 69 mengalami perluasan makna. Melalui kerangka berpikir ini, pandangan Ibnu Katsir yang membatasi makna *syarābun* pada madu dapat dipahami sebagai konsekuensi logis dari karakteristik tafsir *bi al-Ma'thūr* serta realitas pengetahuan ilmiah yang tersedia pada masanya. Sementara itu, upaya Zaghlul al-Najjar dalam memasukkan propolis ke dalam cakupan makna ayat dapat ditelaah kesesuaiannya dengan kaidah penafsiran saintifik yang berlaku dalam kajian tafsir kontemporer.

²³ Muhammad Husain al-Dhahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, Vol. 1 (Kairo: Dar al-Hadits, 2005), hlm. 121.

²⁴ Mani' Abdal Halim al-Mahmud, *Manahij al-Mufasssirin*, terj. Syahdian, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), hlm. 78.

1.6.2. Teori Kemukjizatan Ilmiah Al-Qur'an (*I'jāz 'Ilmī*)

Sebagai alat penjelas untuk menguji penafsiran yang bercorak sains, penelitian ini menggunakan teori Kemukjizatan Ilmiah Al-Qur'an (*I'jāz 'Ilmī*) yang digagas oleh Syaikh Abdul Majid al-Zindani. Teori ini berakar dari keyakinan teologis bahwa Al-Qur'an sebagai mukjizat abadi mengandung isyarat-isyarat mengenai rahasia alam semesta dan penciptaan yang tingkat kebenarannya melampaui kapasitas pengetahuan masyarakat Arab pada masa awal turunnya wahyu.²⁵ Isyarat ilmiah tersebut diredaksikan oleh Allah Swt. menggunakan pilihan kata yang bersifat makro dan luas, sehingga maksudnya tidak langsung tersingkap secara sekaligus, melainkan berupa isyarat global yang terbuka untuk ditemukan secara bertahap oleh umat manusia seiring dengan perkembangan teknologi laboratorium modern.²⁶

Dalam kajian tafsir kontemporer, penerapan teori *I'jāz 'Ilmī* menuntut kehati-hatian yang sangat tinggi agar jalannya penafsiran tidak terjebak dalam pemaksaan makna ayat secara serampangan.²⁷ Melalui batasan metodologis yang dirumuskan al-Zindani, penafsiran berbasis sains yang sah hanya dapat diterima apabila temuan ilmiah yang digunakan sebagai alat analisis benar-benar telah mencapai tingkat kebenaran mutlak atau fakta ilmiah yang pasti (*established science*), bukan lagi berupa teori spekulatif yang masih bisa berubah atau gugur di masa depan. Ketika syarat tersebut terpenuhi, maka data sains modern tidak diposisikan sebagai hakim yang menilai kesucian Al-Qur'an, melainkan diletakkan secara proporsional sebagai alat bantu empiris untuk memahami kedalaman maksud ayat yang selama ratusan tahun

²⁵ Yusuf al-Qardawi, *Berinteraksi dengan Al-Qur'an*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani, (Jakarta: Gema Insani Press, 1999), hlm. 312.

²⁶ Tazlie Sham bin Ab.Rahman, *Sumbangan 'Abd al-Majid al-Zindani dalam Bidang al-I'jaz al-'Ilmi : Kajian terhadap Kitab Ta'sil al-I'jaz al-'Ilmi fi al-Qur'an wa al-Sunnah*, (Disertasi, Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2015), hlm. 99.

²⁷ Muhammad Ali al-Shabuni, *Al-Tibyān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Mekkah: Dar al-Shabuni, 1985), hlm. 162.

belum mampu dijangkau oleh keterbatasan manusia pada masa lampau.²⁸

Hubungan antara teori *I'jāz 'Ilmī* dengan rumusan masalah dalam tesis ini terletak pada melihat kesesuaian argumentasi Zaghlul al-Najjar mengenai masuknya zat propolis ke dalam surah al-Nahl ayat 69. Melalui kacamata kemukjizatan ilmiah, keberadaan propolis yang memiliki khasiat medis sebagai antibakteri dan antivirus alami kuat dipandang sebagai salah satu bentuk pembuktian nyata dari lafaz *syifā'* (obat/kesembuhan) yang diisyaratkan oleh ayat tersebut.²⁹ Dengan bantuan teori ini, peneliti memiliki parameter yang jelas untuk menilai apakah langkah Zaghlul al-Najjar dalam meluaskan makna cairan lebah dari madu menuju propolis telah memenuhi kaidah penafsiran ilmiah yang objektif, ataukah hanya sekadar pemaksaan ayat agar terkesan selaras dengan ilmu kedokteran modern.³⁰

1.6.3. Teori Kebahasaan

Sebagai tiang penyangga terakhir, penelitian ini menggunakan teori kebahasaan (*lughawī*) yang difokuskan pada kaidah lafaz umum (*lafaz 'ām*) sebagaimana yang dirumuskan oleh Syaikh Mannā' al-Qaṭṭān. Di dalam keilmuan ushul tafsir, struktur kebahasaan merupakan pintu gerbang utama sebelum seorang mufasir melangkah pada penafsiran makna kontekstual maupun saintifik.³¹ Teori kebahasaan ini dihadirkan sebagai benteng metodologis untuk menguji apakah perluasan cakupan makna teks

²⁸ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 182.

²⁹ Zaghlul al-Najjar, *Min Āyāt al-I'jāz al-'Ilmī al-Hayawān fī al-Qur'ān al-Karīm*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2006), hlm. 110.

³⁰ Ahmad Fuad Pasha, *Budaya Ilmiah dalam Perspektif Al-Qur'an*, terj. M. Ali, (Jakarta: Akbar Media, 2003), hlm. 95.

³¹ Abd al-Hayy al-Farmawi, *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, (Kairo: Maktabah al-Jundī, 1977), hlm. 54.

wahyu dari istilah klasik ke istilah medis modern memiliki legalitas hukum bahasa yang valid atau tidak.³²

Secara teoretis, salah satu fungsi isim nakirah yang dijelaskan Mannā' al-Qaṭṭān adalah kemampuannya menunjukkan jenis atau kategori, bukan sekadar satu individu yang tidak tertentu. Di dalam surah al-Nahl ayat 69, kata *syarābun* ditulis oleh Al-Qur'an dalam bentuk *nakirah (indefinit)* dalam konteks kalimat positif, yang secara kaidah bahasa Arab memberikan faedah keumuman makna.³³ Sebagaimana halnya kata *syarābun* yang dalam *Lisān al-'Arab* didefinisikan sebagai segala sesuatu yang dapat diminum, dari jenis apa pun. Berdasarkan teori ini, penyebutan objek madu oleh mufasir klasik seperti Ibnu Katsir diposisikan sebagai salah satu contoh dari cakupan lafaz umum tersebut, yang sesuai dengan realitas pengetahuan Arab pada masa itu, namun tidak menutup keumuman makna ayat yang lebih luas.³⁴

Dalam konteks analisis tesis ini, teori keumuman lafaz dari Mannā' al-Qaṭṭān digunakan sebagai pisau analisis untuk melihat apakah zat propolis secara kebahasaan sah dimasukkan ke dalam cakupan surah al-Nahl ayat 69. Karena lafaz *syarābun* bermakna umum (segala cairan yang dikeluarkan dari tubuh lebah)³⁵ dan disandingkan dengan lafaz *syifā'* (memiliki khasiat obat), maka propolis yang keluar dari lebah dan berkhasiat medis memungkinkan untuk masuk ke dalam kandungan ayat tersebut. Penerapan teori kebahasaan ini sangat krusial untuk mengunci

³² Muhammad Baqir al-Sadr, *Al-Madrasah al-Qur'āniyyah*, (Beirut: Dar al-Ta'aruf, 1980), hlm. 102.

³³ Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 2 (Kairo: Dar al-Turats, 2006), hlm. 35.

³⁴ Mannā' al-Qaṭṭān, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005), hlm. 102.

³⁵ Ibnu Manzur, *Lisān al-'Arab*, Jilid I (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.t), hlm. 2222.

kesimpulan akhir peneliti agar bersandarkan pada kaidah bahasa Arab dan terhindar dari bias subjektivitas.³⁶

1.7. Metode Penelitian

1.7.1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian yang akan penulis gunakan dalam penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*) yang bersifat kualitatif-deskriptif dengan pendekatan komparatif (*muqāran*). Pendekatan ini digunakan untuk membandingkan penafsiran Ibnu Katsir dan Zaghul al-Najjar terhadap kata *syarābun*, yang selanjutnya dianalisis menggunakan Teknik tahlili sebagaimana dijelaskan pada Teknik Analisis Data. Seluruh data yang dikumpulkan berasal dari sumber-sumber tertulis dan bahan-bahan pustaka, seperti kitab tafsir Al-Qur'an, hadis, jurnal ilmiah, dan buku-buku yang relevan dengan topik penelitian.³⁷

1.7.2. Sumber Data

Adapun data untuk penelitian ini berasal dari sumber-sumber tertulis dengan mengambil sumber dari kitab-kitab tafsir utama yaitu kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* karya Ismail bin Umar Ibnu Katsir pada bagian yang memuat penafsiran surah al-Nahl ayat 68-69.³⁸ Sebagai pembanding, tafsir kontemporer diambil dari karya Zaghul al-Najjar yang membahas kemukjizatan sains lebah secara lebih luas, yaitu kitab *Tafsīr al-Āyāt al-Kawniyyah fī al-Qur'ān al-Karīm*.³⁹ Selain kedua kitab tersebut, penelitian ini juga menggunakan sumber data sekunder berupa *Lisān al-'Arab* karya Ibnu Manẓūr untuk aspek kebahasaan, kitab hadis *al-Kutub al-Sittah*, serta artikel atau jurnal akademik yang mengulas topik terkait.

³⁶ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Diketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013), hlm. 98.

³⁷ Rahmadi, *Pengantar Metodologi Penelitian*, (Banjarmasin: Antasari Press, 2011), hlm. 15.

³⁸ Ibnu Katsir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*

³⁹ Zaghul al-Najjar, *Tafsīr al-Āyāt al-Kawniyyah*

1.7.3. Teknik Pengumpulan Data

Penelitian ini menggunakan metode *scanning* atau teknik pemindaian dalam proses pengumpulan data. Metode ini dilakukan dengan cara memindai secara menyeluruh terhadap objek bacaan yang akan dikaji.⁴⁰ Peneliti akan menelusuri dan mengumpulkan data dari berbagai literatur yang relevan dengan objek penelitian, seperti di perpustakaan Pascasarjana UIN Ar-Raniry, perpustakaan wilayah Banda Aceh, maupun dari sumber-sumber online yang terpercaya.

1.7.4. Teknik Analisis Data

Teknik analisis data didalam penelitian ini menggunakan metode tahlili sebagaimana yang dirumuskan dalam kajian metodologi tafsir. Metode tahlili adalah metode penafsiran yang menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an dari berbagai aspeknya, dengan mengikuti urutan ayat sebagaimana tercantum dalam mushaf, serta menguraikan makna kosakata, konotasi kalimat, munasabah (korelasi antar ayat), dan latar belakang turunnya ayat. Dalam kitab *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān* menegaskan pentingnya penguasaan kaidah-kaidah kebahasaan, seperti pemahaman tentang lafaz 'am dan khas, sebagai fondasi bagi seorang mufasir dalam menggali makna ayat.⁴¹

Sebelumnya perlu ditegaskan kedudukan tahlili dalam penelitian ini bahwa tahlili berfungsi sebagai teknik untuk membedah isi kandungan lafaz pada masing-masing kitab tafsir secara individual. Sedangkan pendekatan komparatif (*muqāran*) merupakan kerangka besar penelitian yang mempertemukan hasil tahlili terhadap kedua kitab tersebut untuk dibandingkan. Dengan kata lain, tahlili adalah alat bedah pada tiap sumber, sementara *muqāran* adalah cara memposisikan dua hasil bedahan itu secara berdampingan.

⁴⁰ Samsul Bahri, *Metodologi Penelitian al-Qur'an dan Tafsir* (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2025), hlm. 71.

⁴¹ Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 343.

Namun, penerapan teknik tahlili dalam penelitian ini adalah peneliti tidak membedah ayat dari seluruh aspek kebahasaan secara umum, melainkan memusatkan perhatian hanya pada isi kandungan lafaz *syarābun* (cairan) dalam QS. al-Nahl ayat 69. Yang dimaksud “penjelasan kosakata” dalam penerapan tahlili di sini mencakup, analisis kedudukan gramatikal lafaz *syarābun*, yaitu statusnya sebagai *ism jins* berdasarkan rujukan *Lisān al-‘Arab*; dan penerapan kaidah keumuman lafaz (*‘ām*) menurut Mannā’ al-Qaṭṭān untuk menguji cakupan makna yang dikandungnya. Langkah ini dipilih sebagai strategi agar pembahasan tetap fokus pada pencarian data perluasan makna produk lebah, serta terhindar dari pembahasan hukum fikih atau sejarah turunnya ayat yang tidak sejalan dengan tujuan penelitian.

Dalam proses analisis, khususnya pada penafsiran kontemporer, peneliti juga menelaah rujukan-rujukan ilmiah yang digunakan oleh Zaghlul al-Najjar untuk melihat sejauh mana penemuan sains tersebut mendukung perluasan makna *syarābun* dalam konteks pengobatan modern. Metode ini memungkinkan peneliti untuk fokus pada substansi tertentu dalam penafsiran dan menjadikannya jembatan antara data teks tafsir dengan data ilmiah modern.⁴²

Sebagai catatan, QS. al-Nahl ayat 68-69 sendiri tidak memiliki riwayat *asbabun nuzul* yang khusus. Hal ini karena kedua ayat tersebut termasuk ayat *kawniyah*, yakni ayat yang berbicara tentang tanda-tanda kekuasaan Allah pada alam semesta, sehingga turunnya tidak dilatarbelakangi oleh peristiwa atau pertanyaan tertentu dari para sahabat sebagaimana lazim ditemukan pada ayat-ayat hukum. Oleh karena itu, aspek *asbabun nuzul* tidak menjadi bagian yang dibahas dalam penelitian ini, dan sebagai gantinya, munasabah antara ayat 68 dan 69 dijadikan pintu masuk untuk memahami konteks turunnya kedua ayat tersebut secara lebih utuh,

⁴² Muhammad Izzat Darwazah, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth*, (Kairo: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1962), hlm. 17.

sebagaimana akan diuraikan pada Bab III. Adapun tahapan dalam menganalisis data ini sebagai berikut:

1.7.4.1. Tahap Analisis Penafsiran Klasik

Langkah pertama dimulai dengan mengkaji secara mendalam penafsiran Ibnu Katsir dalam kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* khusus pada surah al-Nahl ayat 69. Pada tahap ini, peneliti menerapkan teknik tahlili di atas untuk membedah kandungan lafaz *syarābun*, mencakup kedudukan gramatikalnya, munasabahanya dengan ayat 68, riwayat-riwayat yang digunakan Ibnu Katsir, serta konteks penafsiran yang beliau berikan.

1.7.4.2. Tahap Analisis Penafsiran Kontemporer

Langkah kedua adalah menelaah penafsiran Zaghlul al-Najjar yang membahas fenomena sains lebah. Selain membedah argumen teologis-saintifik yang digunakan Zaghlul ketika memasukkan propolis (*al-'Ikbir*) ke dalam cakupan makna lafaz *syarābun*, pada tahap ini peneliti juga menelusuri bagaimana beliau membangun munasabah antara ayat 68 dan 69 secara biologis, sebagai bagian dari argumen yang mendasari perluasan makna tersebut.

1.7.4.3. Tahap Perbandingan

Langkah ketiga adalah mempertemukan dan menyandingkan hasil analisis isi dari kedua tokoh tersebut ke dalam sebuah matriks perbandingan. Pada tahap ini, peneliti mencari titik persamaan dan perbedaan antara penafsiran Ibnu Katsir yang berorientasi pada madu, dengan penafsiran Zaghlul yang memasukkan propolis ke dalam cakupan makna *syarābun*.

1.7.4.4. Tahap Kesimpulan

Langkah terakhir adalah melakukan penarikan kesimpulan secara logis untuk menjelaskan bentuk perluasan makna dari kedua kata tersebut, berdasarkan telaah terhadap argumen kebahasaan yang telah dikemukakan, serta kesesuaiannya dengan kaidah kebahasaan dan metodologi tafsir yang berlaku.

1.8. Sistematika Pembahasan

Sebagai gambaran atas pokok-pokok pembahasan yang terdapat dalam penelitian, sistematika pembahasan bertujuan agar

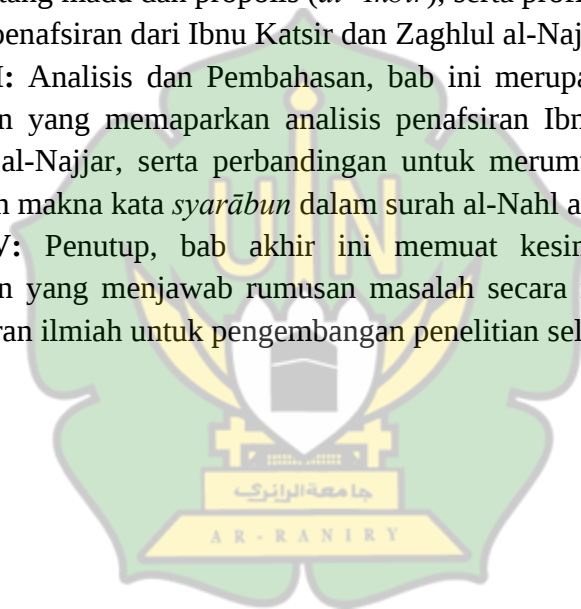
pembaca lebih terarah dan mudah dalam memahami garis besar dari penelitian terkait. Berikut peneliti uraikan pembahasan dalam tesis ini ke dalam empat bab sebagai berikut:

BAB I: Pendahuluan, bab ini memuat latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kajian pustaka (*literature review*), kerangka teori, metodologi penelitian, dan sistematika pembahasan.

BAB II: Landasan Teori, bab ini menguraikan landasan teori mengenai metode tafsir *muqāran*, karakteristik tafsir *Ilmi*, tinjauan sains tentang madu dan propolis (*al-‘Ikbir*), serta profil biografi dan metode penafsiran dari Ibnu Katsir dan Zaghul al-Najjar.

BAB III: Analisis dan Pembahasan, bab ini merupakan inti dari penelitian yang memaparkan analisis penafsiran Ibnu Katsir dan Zaghul al-Najjar, serta perbandingan untuk merumuskan bentuk perluasan makna kata *syarābun* dalam surah al-Nahl ayat 69.

BAB IV: Penutup, bab akhir ini memuat kesimpulan akhir penelitian yang menjawab rumusan masalah secara ringkas, serta saran-saran ilmiah untuk pengembangan penelitian selanjutnya.



BAB II

LANDASAN TEORI PROPOLIS DAN TAFSIR KOMPARATIF

2.1 Metodologi Tafsir *Muqāran* (Komparatif) Lintas Zaman

2.1.1 Kedudukan Metode *Muqāran* dalam Studi Tafsir

Secara epistemologis, kata *muqāran* berasal dari turunan kata dalam bahasa Arab, yaitu *qārana–yuqārinu–muqāranatan* yang memiliki arti membandingkan antara dua hal atau lebih untuk melihat sisi persamaan dan perbedaannya.⁴³ Dalam ranah metodologi studi Islam, tafsir *muqāran* dipahami sebagai sebuah metode menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan cara mempertemukan atau mendiskusikan teks wahyu dengan beberapa unsur di luarnya. Bisa dilakukan dengan membandingkan ayat yang setema, membandingkan redaksi ayat dengan hadis Nabi, atau seperti yang dilakukan dalam penelitian ini membandingkan hasil penafsiran dari dua tokoh mufasir yang memiliki latar belakang keilmuan, karakteristik metode, serta hidup di dimensi zaman yang berbeda.⁴⁴

Para ahli metodologi Al-Qur'an umumnya memetakan kajian komparatif ini ke dalam beberapa wilayah penerapan. Ruang lingkup pertama adalah membandingkan teks Al-Qur'an yang memiliki kemiripan redaksi namun berbicara dalam konteks kasus yang berbeda. Ruang lingkup kedua adalah mempertemukan ayat Al-Qur'an dengan redaksi hadis yang secara lahiriah tampak kontradiktif, guna dicari titik temu maknanya. Adapun ruang lingkup ketiga, yang menjadi fokus utama dalam penelitian ini, adalah studi komparatif terhadap pemikiran tokoh mufasir. Pendekatan ketiga ini tidak hanya menilai hasil penafsiran secara tekstual, melainkan membedah bagaimana konstruksi epistemologi, latar belakang sosio-historis, dan kecenderungan ilmiah seorang

⁴³ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hlm. 1113.

⁴⁴ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), hlm. 65.

mufasir memengaruhi hasil perumusan makna dari ayat yang mereka kaji.⁴⁵

Urgensi penggunaan metode komparatif lintas zaman ini menjadi sangat krusial dalam studi tafsir kontemporer. Al-Qur'an diturunkan dengan redaksi yang mulia yang menyimpan cakupan makna yang luas serta dinamis. Ketika teks Al-Qur'an didialogkan menggunakan metode perbandingan ini, peneliti tidak hanya sekadar melihat arti secara tekstual, melainkan dapat melihat bagaimana sebuah ayat dipahami secara mendalam oleh mufasir era klasik melalui pendekatan riwayat, dan bagaimana ayat yang sama diuji serta dibuktikan kebenaran isyarat ilmiahnya oleh mufasir era modern melalui pendekatan sains.⁴⁶ Dengan demikian, metode ini berfungsi untuk membuka ruang analisis baru dan menghubungkan antara ilmu agama dengan perkembangan ilmu pengetahuan modern.

Secara teknis, langkah-langkah penerapan metode *muqāran* menuntut kedisiplinan akademik melalui beberapa tahapan sistematis. Proses ini diawali dengan mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur'an yang menjadi objek material penelitian, kemudian melacak seluruh corak penafsiran yang diberikan oleh para tokoh yang diperbandingkan secara objektif. Selanjutnya, peneliti melakukan analisis komparatif untuk memetakan secara tepat letak persamaan (*awjuh al-Tasyābuh*) serta titik perbedaan (*awjuh al-Ikhtilāf*) di antara kedua metode tersebut.⁴⁷ Langkah ini ditutup dengan melakukan analisis kritis guna menemukan latar belakang yang memicu lahirnya perbedaan pandangan tersebut, baik dari sudut pandang metodologi keilmuan maupun implikasi praktis dari makna yang dihasilkan.

⁴⁵ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Diketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013), hlm. 320.

⁴⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS, 2014), hlm. 88.

⁴⁷ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an...* hlm. 72.

Kedudukan metode *muqāran* dalam khazanah metodologi tafsir menempati posisi strategis sebagai salah satu metode ilmiah yang valid untuk menguji signifikansi makna ayat. Metode ini bertindak sebagai jembatan pembuktian teologis bahwa Al-Qur'an bersifat *shālih likulli zamān wa makān*. Melalui metode komparatif ini, objektivitas akademik sebuah penelitian tafsir dapat dipertanggungjawabkan, karena peneliti tidak bersikap memihak secara subjektif pada satu corak penafsiran saja, melainkan mengeksplorasi kelebihan dari masing-masing metode guna melahirkan sebuah sintesis makna yang utuh, luas, dan dapat diterapkan bagi kebutuhan masyarakat saat ini.⁴⁸

2.1.2. Perkembangan Corak Tafsir

Memahami dinamika perkembangan penafsiran Al-Qur'an secara historis memerlukan pijakan teori yang kuat, salah satunya melalui analisis perkembangan corak penafsiran yang dirumuskan oleh Dr. Muhammad Husain al-Dhahabi. Dalam karya utamanya, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, al-Dhahabi memetakan bahwa penafsiran Al-Qur'an tidak lahir dalam ruang kosong, melainkan terus mengalami perubahan, pergeseran, dan pengayaan corak seiring dengan pergerakan zaman dan perkembangan pemikiran umat Islam. Teori ini menjadi sangat penting dalam studi perbandingan lintas zaman karena memberikan gambaran tentang bagaimana metode penafsiran berkembang dari yang semula bersifat riwayat hingga menyentuh corak penalaran ilmiah dan sains modern.⁴⁹

Dalam pencatatan sejarahnya, al-Dhahabi membagi fase perkembangan tafsir ke dalam beberapa periode utama yang dimulai dari era Nabi dan para sahabat. Pada fase awal ini, penafsiran didominasi oleh corak *tafsīr bi al-Ma'thūr*, di mana penjelasan ayat bertumpu pada riwayat-riwayat lisan yang

⁴⁸ Al-Farmawi, *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'i: Dirasah Manhajiyah Maudhu'iyah*, (Kairo: Maktabah al-Jumhuriyyah, 1977), hlm. 54.

⁴⁹ Muhammad Husain al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, Jilid I (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), hlm. 15-18.

terhubung jelas dari generasi ke generasi. Karakteristik utama dari era klasik ini adalah sifat penafsirannya yang menjaga keaslian makna tekstual dan sangat berhati-hati dalam menggunakan pemikiran rasional (*ra'yu*). Penafsiran pada masa ini berfungsi sebagai fondasi dasar dan batas aman dalam memahami maksud asli dari Al-Qur'an sebelum wilayah Islam meluas.⁵⁰

Seiring berjalannya waktu, dunia pemikiran Islam mengalami pergeseran besar yang dipicu oleh gerakan penerjemahan karya-karya filsafat dan interaksi budaya dengan masyarakat di luar bangsa Arab. Al-Dhahabi mencatat bahwa interaksi ini melahirkan perkembangan corak penafsiran baru yang disebut dengan *tafsīr bi al-Ra'yi*. Penggunaan nalar dan rasio mulai mendapatkan porsi yang luas, yang kemudian melahirkan pembagian corak penafsiran yang sangat beragam, mulai dari corak teologi, hukum (*fiqh*), filsafat, hingga tasawuf. Perkembangan ini menunjukkan bahwa metodologi tafsir memiliki fleksibilitas untuk merespons tantangan pemikiran di setiap masanya.⁵¹

Pada perkembangan era modern, perubahan tersebut mencapai puncaknya dengan lahirnya corak-corak penafsiran yang berusaha merespons kemajuan sains dan teknologi, yang dikenal sebagai *al-Tafsīr al-'Ilmī*. Al-Dhahabi dalam analisis kritisnya memberikan batasan dan aturan tertentu terhadap masuknya corak ilmiah ini ke dalam ranah tafsir. Beliau menekankan bahwa perkembangan corak menuju arah sains tetap harus patuh pada aturan kebahasaan Arab dan tidak boleh memaksakan ayat Al-Qur'an untuk membenarkan teori ilmiah yang sifatnya masih berupa dugaan atau belum teruji sepenuhnya. Pandangan al-Dhahabi ini memberikan rambu-rambu yang seimbang agar

⁵⁰ Muhammad Husain al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* ..., hlm. 35.

⁵¹ Muhammad Husain al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* ..., hlm. 120-122.

penafsiran sains tidak terjebak dalam sekadar kecocokan yang dipaksakan.⁵²

Melalui kacamata teori al-Dhahabi ini, studi perbandingan antara mufasir klasik dan mufasir modern memiliki dasar penilaian yang objektif untuk dipetakan. Peneliti dapat melihat dengan jelas bahwa perbedaan hasil penafsiran antara era riwayat dan era sains modern bukanlah sebuah pertentangan yang saling menjatuhkan, melainkan sebuah bukti nyata dari perkembangan pemikiran manusia dalam menangkap pesan universal Al-Qur'an. Dengan menerapkan teori ini, analisis perbandingan yang akan dilakukan pada bab selanjutnya memiliki landasan sejarah dan metode yang kuat untuk menilai pada titik mana sebuah penafsiran mempertahankan keaslian teksnya dan pada titik mana penafsiran tersebut berkembang mengikuti tuntutan zaman.⁵³

2.2. Epistemologi dan Karakteristik *Tafsir 'Ilmī*

2.2.1. Konsep dan Batasan *Tafsir 'Ilmī*

Kajian mengenai *tafsir 'ilmī* merupakan salah satu kecenderungan penafsiran yang berupaya memahami ayat-ayat Al-Qur'an melalui pendekatan ilmu pengetahuan modern. Secara konseptual, metode ini berasumsi bahwa Al-Qur'an sebagai kitab wahyu mengandung isyarat-isyarat ilmiah yang mendahului temuan sains manusia. Melalui pendekatan ini, para mufasir berusaha menyingkap kebenaran universal Al-Qur'an dengan cara mengorelasikan teks-teks *āyāt kawaniyyah* dengan teori-teori ilmiah, hukum alam, serta penemuan di bidang kedokteran, biologi, maupun astronomi.⁵⁴

Urgensi dari rumusan konsep ini bertumpu pada peran Al-Qur'an sebagai petunjuk yang tidak pernah usang oleh pergerakan waktu. Eksplorasi makna melalui kacamata sains memberikan

⁵² Muhammad Husain al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* ..., hlm. 480.

⁵³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir* ..., hlm. 95.

⁵⁴ Fahd bin Abdurrahman al-Rumi, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi' 'Asyar*, (Riyadh: Idārat al-Buhūts al-'Ilmiyyah, 1986), hlm. 553.

dimensi baru dalam membuktikan bahwa wahyu ilahi sejalan dengan akal sehat dan realitas empiris. Meski demikian, para ulama memberikan batasan yang sangat ketat agar interpretasi sains ini tidak menghilangkan kesucian makna Al-Qur'an itu sendiri. Batasan mendasar yang paling utama adalah bahwa teks Al-Qur'an tidak boleh dipaksa tunduk pada teori-teori ilmiah yang sifatnya masih spekulatif atau berupa hipotesis yang belum mapan di laboratorium ilmiah.⁵⁵

Di samping kepastian teori ilmiah, batasan krusial yang wajib dipatuhi dalam *tafsīr 'ilmī* adalah otoritas kaidah kebahasaan Arab. Struktur linguistik teks Al-Qur'an diturunkan menggunakan bahasa Arab era klasik yang memiliki standar semantik dan gramatikal yang baku. Oleh karena itu, sebuah penafsiran sains dianggap cacat secara metodologis apabila mengabaikan arti kosakata asli, susunan kalimat, serta balaghah bahasa Arab hanya demi mencocok-cocokkan ayat dengan sebuah temuan ilmiah modern.⁵⁶

Integrasi analisis linguistik sebagai batasan tafsir sains ini berfungsi sebagai instrumen kontrol akademik yang menjaga objektivitas mufasir. Kajian kebahasaan memastikan bahwa makna ilmiah yang ditarik dari sebuah ayat memang didukung oleh cakupan makna setiap kata dalam bahasa Arab, bukan hasil rekayasa makna yang subjektif. Dengan meletakkan kaidah bahasa sebagai benteng utama, tafsir sains dapat terhindar dari bias yang sekadar ingin melegitimasi sains modern, sehingga validitas hasil tafsirnya dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah baik dalam kajian agama maupun sains.⁵⁷

Dalam konteks penelitian komparatif lintas zaman ini, pemahaman yang utuh mengenai konsep dan batasan *tafsīr 'ilmī* menjadi fondasi penting untuk menilai hasil penafsiran tokoh

⁵⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 182.

⁵⁶ Syahrin Harahap, "Metodologi Tafsir Sains: Sebuah Telaah Kritis", *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 12, No. 1 (2011): 45-47.

⁵⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir ...*, hlm. 112.

mufasir modern yang dikaji. Batasan-batasan teoretis ini akan digunakan untuk membedah sejauh mana sang mufasir mampu mengelaborasi isyarat ilmiah terkait objek tertentu seperti khasiat produk lebah atau propolis tanpa keluar dari koridor kaidah kebahasaan Arab yang *sāhih*. Pijakan teoretis ini memastikan bahwa proses komparasi pada bab berikutnya berjalan di atas standar metodologi yang adil, objektif, dan seimbang.⁵⁸

2.2.2. Teori *I'jāz 'Ilmī*

Kajian mengenai dimensi kemukjizatan Al-Qur'an mengalami perkembangan signifikan di era modern, salah satunya melalui perumusan teori *I'jāz 'Ilmī* (mukjizat ilmiah) yang dipelopori oleh Syekh Abdul Majid al-Zindani. Sebagai salah satu tokoh utama dalam bidang ini, al-Zindani memandang bahwa Al-Qur'an tidak hanya berfungsi sebagai petunjuk spiritual, tetapi juga menyimpan isyarat-isyarat ilmiah yang validitasnya dapat dibuktikan oleh sains modern. Teori ini didasarkan pada argumen bahwa informasi-informasi kosmis maupun medis di dalam Al-Qur'an diturunkan pada masa ketika teknologi manusia belum mampu menjangkaunya, sehingga kesesuaian tersebut menjadi bukti otentik keilahian wahyu.⁵⁹

Dalam merumuskan teori ini, al-Zindani memberikan batasan metodologis yang sangat ketat untuk membedakan antara *tafsīr 'ilmī* yang objektif dan penafsiran yang sekadar mencocok-cocokkan makna. Aturan utama yang beliau tetapkan adalah bahwa penafsiran tidak boleh bersandar pada teori ilmiah yang sifatnya masih berupa hipotesis, dugaan sementara, atau spekulasi laboratorium yang masih bisa berubah di masa depan. Fokus kajian mukjizat ilmiah hanya boleh dipertemukan dengan fakta sains yang

⁵⁸ Jamilah, "Integrasi Sains dan Wahyu dalam Tafsir Kontemporer", *Jurnal Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 3, No. 2 (2018): 88.

⁵⁹ Tazlie Sham bin Ab.Rahman, *Sumbangan 'Abd al-Majid al-Zindani dalam Bidang al-I'jaz al-'Ilmi: Kajian terhadap Kitab Ta'sil al-I'jaz al-'Ilmi fi al-Qur'an wa al-Sunnah*, (Disertasi, Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2015), hlm. 99.

telah mencapai tingkat kebenaran mutlak (*ḥaqīqah ‘ilmiyyah*) dan diakui secara konsensus oleh komunitas ilmuwan dunia.⁶⁰

Di samping kepastian fakta sains, pilar teoretis lain yang wajib dipatuhi dalam metodologi al-Zindani adalah kepatuhan terhadap aturan kebahasaan Arab klasik. Beliau menegaskan bahwa penarikan makna ilmiah dari sebuah ayat harus tetap berada dalam koridor arti asli kosakata secara kebahasaan serta sesuai dengan kaidah gramatikal yang berlaku pada masa ayat tersebut diturunkan. Penafsiran sains dinilai cacat secara akademik apabila mufasir memaksakan atau membelokkan arti kata di luar batas kewajaran linguistik demi tujuan apologetis atau kecocokan agar terlihat sesuai dengan temuan sains modern.⁶¹

Secara teknis, al-Zindani menyusun tahapan sistematis dalam menerapkan teori kemukjizatan ilmiah ini di dunia akademik, yang secara garis besar dapat diuraikan dalam empat langkah. Pertama, peneliti melakukan pelacakan mendalam terhadap teks ayat dengan bantuan kitab-kitab tafsir otoritatif untuk memahami arti dasar dan konteks kesejarahannya, tanpa terlebih dahulu dipengaruhi oleh asumsi ilmiah apa pun. Kedua, setelah makna kebahasaan dan maksud dasar ayat tersebut dikunci berdasarkan kaidah gramatikal Arab klasik, peneliti menelusuri data ilmiah kontemporer yang relevan dengan objek yang dibahas ayat tersebut. Ketiga, peneliti melakukan verifikasi terhadap tingkat kepastian data ilmiah itu sendiri, memastikan bahwa temuan yang akan dipertemukan dengan teks wahyu telah mencapai status *ḥaqīqah ‘ilmiyyah* (fakta ilmiah yang disepakati), bukan sekadar hipotesis atau teori yang masih diperdebatkan. Keempat, barulah peneliti mendiskusikan titik temu antara makna kebahasaan ayat dan data ilmiah tersebut secara objektif, tanpa memaksakan

⁶⁰ Tazlie Sham bin Ab.Rahman, *Sumbangan ‘Abd al-Majid ...*

⁶¹ Tazlie Sham bin Ab.Rahman, *Sumbangan ‘Abd al-Majid ...*

kecocokan yang menghilangkan kaidah linguistik maupun kesucian teks Al-Qur'an itu sendiri.⁶²

Dalam konteks penelitian komparatif lintas zaman ini, teori *I'jāz 'Ilmī* yang digagas oleh Syeikh Abdul Majid al-Zindani menempati posisi strategis sebagai pisau analisis pada bab berikutnya. Kerangka berpikir ini akan digunakan sebagai parameter objektif untuk menguji dan membandingkan bagaimana mufasir yang diteliti menguraikan isyarat medis mengenai produk lebah. Melalui teori al-Zindani, peneliti dapat mengukur secara adil sejauh mana hasil penafsiran para tokoh memenuhi standar integrasi antara teks kebahasaan Al-Qur'an dan fakta klinis dunia medis modern.⁶³

2.3. Teori Kebahasaan

Teori kebahasaan dalam penelitian ini berfokus pada kaidah lafaz 'am dan khas sebagaimana dirumuskan oleh Syaikh Mannā' al-Qaṭṭān dalam kitabnya yang menjadi rujukan utama di berbagai perguruan tinggi, *Mabāḥits fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kehadiran teori ini menjadi benteng metodologis untuk menguji apakah perluasan cakupan makna teks wahyu dari istilah klasik (madu) ke istilah medis modern (propolis) memiliki legalitas hukum bahasa yang valid atau sekadar pemaksaan interpretasi.

Otoritas kaidah kebahasaan merupakan pilar utama yang menentukan validitas sebuah penafsiran Al-Qur'an, termasuk dalam kajian *tafsīr 'ilmī*. Syeikh Mannā' al-Qaṭṭān dalam karya utamanya, *Mabāḥiṭ fī 'Ulūm al-Qur'ān*, menegaskan bahwa Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab, sehingga upaya penggalian makna berdasarkan pada gramatikal Arab klasik. Dalam konteks tafsir ilmi, kaidah kebahasaan ini berfungsi sebagai parameter untuk memastikan bahwa sebuah temuan ilmiah memang didukung

⁶² Nur Kholis, "Metode I'jaz Ilmi dalam Pandangan Abdul Majid Al-Zindani", *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. 15, No. 3 (2020): 115-117.

⁶³ Jamilah, *Metodologi Tafsir Sains: Studi Kritis terhadap Al-Jawahir fi Tafsir Al-Qur'an Al-Karim*, (Jakarta: Amzah, 2018), hlm. 102.

oleh cakupan makna setiap kata yang ada di dalam teks wahyu, bukan hasil makna yang dipaksakan oleh mufasir.⁶⁴

Salah satu aspek krusial yang ditekankan dalam kaidah kebahasaan menurut al-Qaṭṭān adalah ketepatan pemahaman terhadap makna *al-Mufradāt* (arti kosakata) serta orientasi konteks susunan kalimat. Sebuah kata di dalam Al-Qur'an tidak boleh ditarik maknanya secara asal untuk melegitimasi sebuah teori medis modern jika arti dasar kebahasaannya pada era turunnya wahyu tidak mendukung hal tersebut. Kepatuhan terhadap makna leksikal awal ini menjadi batas aman agar mufasir modern tidak melakukan kesalahan dalam meletakkan maksud dari teks yang sedang dikaji.⁶⁵

Lebih lanjut, penggunaan teori linguistik Mannā' al-Qaṭṭān di dalam kajian *tafsīr 'ilmī* bertujuan untuk menghilangkan bias apologetik yang sering muncul pada hasil tafsir ilmi kontemporer. Kajian bahasa memastikan bahwa struktur gaya bahasa Al-Qur'an tetap dihormati sebagai kitab yang mulia, bukan sekadar draf ensiklopedia sains yang bisa dibongkar-pasang maknanya. Melalui pendekatan kebahasaan, otentisitas penafsiran dapat dipertahankan karena kebenaran ilmiah yang dihasilkan digali dari kekuatan internal teks itu sendiri, bukan dari pemaksaan eksternal mufasir.⁶⁶

2.3.1 Pengertian Lafaz 'Am dan Khas

Menurut Mannā' al-Qaṭṭān, pembahasan mengenai lafaz 'am dan khas merupakan salah satu bagian penting dalam *'Ulumul Qur'an* yang dibahas secara khusus untuk menghindari kesalahan dalam memahami maksud ayat. Secara etimologis, kata 'am berarti merata atau yang umum. Adapun secara terminologis, 'am adalah lafaz yang mencakup segala sesuatu yang pantas baginya tanpa ada

⁶⁴ Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāhiṭ fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2004), hlm. 321-323.

⁶⁵ Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāhiṭ fī 'Ulūm al-Qur'ān* ..., hlm. 327.

⁶⁶ Muhammad Yusuf, "Kaidah Linguistik Arab sebagai Pengendali Tafsir Sains: Telaah Pemikiran Manna' Al-Qaththan", *Jurnal Studi Al-Qur'an dan Kebahasaan*, Vol. 8, No. 1 (2021): 54-56.

pembatasan.⁶⁷ Dengan kata lain, lafaz ‘am adalah kata yang memberi pengertian umum, meliputi segala sesuatu yang terkandung dalam kata itu dengan tidak terbatas.

Sebagai contoh, kaidah lafaz ‘am dapat dijumpai dalam berbagai ayat Al-Qur’an. Firman Allah dalam QS. al-An’ām: 102, “*Allāhu khāliq kulli syai’in*” (Allah adalah Pencipta segala sesuatu) menggunakan kata *kullu* (seluruh) yang secara tegas menunjukkan keumuman tanpa pengecualian. Contoh lain terdapat pada QS. al-Kahfi: 49, “*wa lā yazhlimu Rabbuka aḥadā*” (dan Tuhanmu tidak akan berbuat zalim kepada seorang pun), di mana kata *aḥadā* dalam konteks negasi (*siyāq al-Nafy*) memberikan faedah keumuman yang mutlak, mencakup seluruh makhluk tanpa terkecuali.⁶⁸

Sementara itu, lafaz khas adalah kebalikan dari ‘am, yaitu lafaz yang tidak mencakup semua apa yang pantas baginya tanpa pembatasan, atau lafaz yang dirancang untuk makna tertentu. Adapun contoh lafaz khas dapat dilihat pada ayat-ayat yang menyebutkan hukum dengan objek spesifik, seperti ketentuan warisan yang menyebutkan bagian tertentu bagi ahli waris tertentu (QS. al-Nisā’: 11), yang secara tekstual hanya berlaku bagi golongan yang disebutkan, tanpa dapat diperluas maknanya kepada golongan lain.⁶⁹ Dalam praktik penafsiran, seorang mufasir harus dapat membedakan mana ayat yang bersifat ‘am dan mana yang khas, karena kekeliruan dalam hal ini akan berdampak pada kesalahan pemahaman terhadap kandungan Al-Qur’an.

2.3.2. Kaidah Keumuman Lafaz

Salah satu kategori lafaz umum yang ditegaskan Mannā’ al-Qaṭṭān adalah “*al-Bāqī ‘alā ‘Umūmihi*”, yaitu lafaz umum yang tetap berada pada keumumannya. Kategori ini berlaku selama tidak terdapat *takhṣīṣ* (dalil pengkhusus) yang secara tegas membatasi

⁶⁷ Mannā’ al-Qaṭṭān, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur’an*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005), hlm. 272.

⁶⁸ Mannā’ al-Qaṭṭān, *Pengantar Studi Ilmu ...*, hlm. 276.

⁶⁹ Mannā’ al-Qaṭṭān, *Pengantar Studi Ilmu ...*, hlm. 278.

cakupan maknanya. Kaidah ini memberi ruang bagi penafsir untuk tidak terpaku pada satu contoh spesifik yang disebutkan bersamaan dengan lafaz umum, melainkan melihat potensi makna yang lebih luas dari redaksi ayat itu sendiri, sehingga satu contoh yang disebutkan bersamanya (*fardun min afrād al-‘āmm*) tidak dengan sendirinya mempersempit cakupan makna yang lebih luas.⁷⁰ Kaidah inilah yang akan digunakan dalam penelitian ini sebagai pisau analisis untuk menelaah apakah perluasan makna lafaz *syarābun* dari madu ke propolis memiliki legitimasi kebahasaan berdasarkan keumuman lafaz.

2.3.3. Penerapan Kaidah dalam QS. Al-Nahl Ayat 69

Dalam konteks QS. al-Nahl ayat 69, terdapat dua kata kunci yang relevan dengan teori ‘am dan khas, yaitu شَرَابٌ (*syarābun*) dan شِفَاءٌ (*syifā’un*). Secara bahasa, kata *syarābun* bermakna “minuman” atau “cairan”.⁷¹ Kata ini disebutkan dalam bentuk nakirah dalam kaidah bahasa Arab, isim nakirah dalam konteks tertentu dapat menunjukkan keumuman makna.⁷² Dengan kata lain, redaksi *syarābun* secara bahasa bersifat ‘am (umum), mencakup segala jenis cairan yang diminum, selama memenuhi kriteria yang disebutkan dalam ayat.

Kata شِفَاءٌ (*syifā’un*) juga disebutkan dalam bentuk nakirah dalam konteks kalimat positif. Bentuk nakirah pada kata *syifā’un* ini memiliki dua implikasi penting. Pertama, ia memberikan faedah keumuman makna, artinya kesembuhan yang dimaksud tidak terbatas pada satu jenis obat saja. Kedua, bentuk nakirah ini juga menunjukkan bahwa kesembuhan yang dimaksud tidak bersifat

⁷⁰ Mannā’ al-Qaṭṭān, *Pengantar Studi Ilmu ...*, hlm. 276. Lihat juga, Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Juz IV (Kairo: Maktabah al-‘Arabiyah, t.t), hlm. 169.

⁷¹ Ibnu Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, ...

⁷² Salman Harun, *Kaidah-Kaidah Tafsir*, (Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2017).

mutlak untuk segala penyakit, tetapi terbatas pada jenis penyakit tertentu sesuai dengan khasiat yang terkandung dalam cairan tersebut. Hal ini membuka peluang bahwa *syarābun* tidak hanya terbatas pada madu, tetapi bisa mencakup cairan lain dari lebah yang terbukti secara ilmiah memiliki khasiat pengobatan.

Penyebutan objek madu oleh mufasir klasik seperti Ibnu Katsir dapat diposisikan sebagai salah satu contoh dari lafaz umum (*fardun min afrād al-‘āmm*) yang sesuai dengan realitas pengetahuan Arab pada masa itu, namun tidak menutup keumuman makna ayat yang lebih luas. Dengan kata lain, madu adalah salah satu bentuk (parsial) dari *syarābun*, tetapi bukan satu-satunya.

2.3.4. Relevansi Teori dengan Penelitian

Dalam konteks analisis penelitian ini, teori lafaz ‘am dan khas dari Mannā’ al-Qaṭṭān digunakan sebagai pisau analisis untuk membuktikan apakah zat propolis secara kebahasaan sah dimasukkan ke dalam cakupan QS. al-Nahl ayat 69. Karena lafaz *syarābun* bermakna umum (segala cairan yang dikeluarkan dari tubuh lebah) dan disandingkan dengan lafaz *syifā’un* yang mengindikasikan fungsi obat, maka propolis yang secara ilmiah terbukti memiliki khasiat medis memiliki legitimasi kebahasaan untuk masuk ke dalam cakupan ayat tersebut. Penerapan teori kebahasaan ini sangat krusial untuk mengunci kesimpulan akhir peneliti agar sepenuhnya bersandarkan pada kaidah bahasa Arab yang otoritatif, serta terhindar dari tuduhan bias subjektivitas atau pemaksaan sains ke dalam teks wahyu.⁷³

Dalam konteks penelitian ini, kaidah linguistik Arab dari Mannā’ al-Qaṭṭān ditempatkan sebagai instrumen akademik yang strategis. Teori ini akan digunakan pada bab analisis untuk melihat hasil penafsiran dari mufasir klasik dan mufasir modern terkait isyarat medis produk lebah (propolis). Melalui pisau analisis kebahasaan ini, peneliti dapat mendeteksi secara adil pada tingkat mana para tokoh tersebut mempertahankan keaslian bahasa Arab

⁷³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir* ... hlm. 130.

klasik dan pada tingkat mana mereka mengelaborasi makna ilmiahnya secara proporsional.⁷⁴

2.4. Tinjauan Sains dan Medis Produk Lebah

2.4.1. Karakteristik dan Manfaat Medis Madu

Madu dalam istilah bahasa Arab dikenal sebagai *al-'Asal*, merupakan produk alami utama yang dihasilkan oleh lebah melalui proses pengolahan nektar bunga di dalam saluran pencernaan mereka. Secara karakteristik fisik, madu memiliki tekstur cairan kental dengan variasi warna yang berkisar dari kuning bening hingga cokelat gelap, yang sangat dipengaruhi oleh jenis nektar bunga yang dihisap oleh lebah serta kondisi geografis tempat sarang lebah berada. Dari sudut pandang kimiawi, madu didominasi oleh senyawa karbohidrat sederhana berupa fruktosa dan glukosa, yang memberikan rasa manis alami sekaligus menjadi sumber energi yang dapat diserap dengan cepat oleh tubuh manusia.⁷⁵

Selain mengandung gula sederhana, penelitian laboratorium modern menunjukkan bahwa madu menyimpan kekayaan komponen minor yang memiliki nilai biologis sangat tinggi. Di dalam struktur kandungan kimianya, ditemukan berbagai senyawa aktif seperti asam fenolik, flavonoid, enzim amilase, serta sejumlah vitamin dan mineral esensial.⁷⁶ Keberadaan senyawa-senyawa organik ini menjadikan madu tidak hanya sekadar bahan pangan atau pemanis biasa, melainkan sebuah substansi kompleks yang memiliki khasiat medis yang luas dalam dunia kesehatan.⁷⁶

Salah satu manfaat medis madu yang paling banyak diuji secara klinis adalah kemampuannya sebagai antibakteri dan penyembuh luka alami. Sifat antibakteri ini didukung oleh tingkat

⁷⁴ Jamilah, "Urgensi Kaidah Semantik dalam Validasi Tafsir I'jaz Ilmi", *Jurnal Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 5, No. 2 (2020): 142-145.

⁷⁵ Peter C. Molan, "The Evidence Supporting the Use of Honey as a Wound Dressing", *Journal of Clinical Nursing*, Vol. 10, No. 4 (2001): 486.

⁷⁶ Stefan Bogdanov, dkk., "Honey for Nutrition and Health: A Review", *Journal of the American College of Nutrition*, Vol. 27, No. 6 (2008): 678-680.

keasaman madu yang tinggi serta adanya senyawa hidrogen peroksida alami yang dihasilkan oleh enzim lebah. Ketika diaplikasikan pada luka luar, madu bekerja dengan cara menjaga kelembapan di area luka sehingga mencegah pertumbuhan kuman, sekaligus merangsang pembentukan jaringan kulit baru secara lebih cepat tanpa menimbulkan efek samping yang berbahaya.⁷⁷

Dalam sistem pencernaan, madu juga terbukti memiliki fungsi penting sebagai pelindung lambung dan penyeimbang bakteri baik di dalam usus. Aktivitas antioksidan yang kuat di dalam madu mampu mereduksi peradangan pada dinding lambung akibat asam lambung berlebih. Sifat alaminya turut membantu pertumbuhan bakteri baik di dalam saluran pencernaan, sehingga mengonsumsi madu secara teratur dapat mengoptimalkan proses penyerapan nutrisi makanan dan memperkuat sistem pertahanan tubuh dari dalam.⁷⁸

Dalam kerangka penelitian komparatif lintas zaman ini, pemaparan mengenai karakteristik dan manfaat medis madu berfungsi sebagai pijakan awal yang sangat penting. Al-Qur'an dalam surat al-Nahl ayat 69 secara eksplisit menyebutkan bahwa “dari perut lebah keluar cairan yang menjadi obat bagi manusia”, yang secara historis diidentifikasi oleh para mufasir sebagai madu. Memahami profil medis madu secara objektif membantu peneliti untuk menganalisis bagaimana isyarat ilmiah tersebut dijelaskan oleh para tokoh, baik melalui pendekatan kebahasaan pada masa lalu maupun melalui pembuktian klinis pada masa modern.⁷⁹

Lebih mendalam lagi, kehadiran data mengenai madu di dalam bab ini bertujuan untuk membangun argumentasi gap penelitian (*scientific gap*) yang kokoh pada bab analisis berikutnya. Redaksi surat al-Nahl ayat 69 yang berbunyi, *syarābun mukhtalifun alwānuhū* (cairan yang bermacam-macam warnanya) ditafsirkan

⁷⁷ Khairul Anam, *Khasiat Medis Produk-Produk Lebah dalam Perspektif Sains Kontemporer*, (Jakarta: Penerbit Ilmu Medika, 2019), hlm. 42.

⁷⁸ Mizrahi, A. & Lensky, Y., *Bee Products: Properties, Applications, and Apitherapy*, (New York: Plenum Press, 1997), hlm. 112.

⁷⁹ Jamilah, “Integrasi Sains dan Wahyu ...: 124.

sebagai madu oleh mufasir klasik yang sudah mapan pada masa itu. Dengan demikian, menghadirkan karakteristik madu di sini memberikan batas epistemologis yang jelas bahwa penafsiran sains modern tidak berniat menggugurkan tafsir klasik, melainkan memperluas cakupan maknanya. Serta sebagai pembanding yang adil guna melihat bagaimana sains modern kemudian mengidentifikasi adanya produk kesehatan non-madu lainnya dari lebah, seperti propolis, yang juga memiliki kesesuaian dengan isyarat medis di dalam ayat tersebut.

2.4.2. Sejarah Propolis

Propolis telah dikenal manusia sejak peradaban kuno, jauh sebelum istilah ilmiahnya terbentuk. Catatan tertulis pertama mengenai propolis ditemukan dalam karya *Historia Animalium*, tepatnya pada Buku IX yang disusun untuk melanjutkan delapan buku pertama karya Aristoteles, sekitar abad ke-4 SM. Catatan tersebut mendeskripsikan bagaimana lebah membangun sel-sel lilin dengan mengambil getah bunga dan getah pohon, kemudian melapisi dasar sarang dengan zat tersebut guna mencegah serangan makhluk lain. Zat inilah yang oleh masyarakat Yunani kuno disebut *mitys*, digambarkan berwarna hitam pekat dan berkhasiat sebagai obat memar serta luka bernanah.⁸⁰ Peradaban Mesir Kuno turut memanfaatkan propolis sebagai bahan antiseptik dalam proses pembalseman mumi, sementara bangsa Romawi sebagaimana dicatat oleh Pliny the Elder dalam *Naturalis Historia* pada abad ke-1 Masehi menggunakannya sebagai bahan pengobatan luka dengan harga jual yang bahkan lebih tinggi daripada madu.⁸¹ Penggunaan propolis turut dikenal oleh bangsa Persia dan Arab pada masa selanjutnya; ilmuwan Persia Ibnu Sina (Avicenna) pada abad ke-11 Masehi bahkan merekomendasikan propolis untuk mengobati luka

⁸⁰ Andrzej K. Kuropatnicki, Ewelina Szliszka, dan Wojciech Krol, "Historical Aspects of Propolis Research in Modern Times," *Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine*, Article ID 964149 (2013): 2-3.

⁸¹ Viviane Cristina Toreti dkk., "Recent Progress of Propolis for Its Biological and Chemical Compositions and Its Botanical Origin," *Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine*, Article ID 697390 (2013): 2.

para prajurit karena sifat antiseptiknya yang telah diakui secara empiris pada masanya.⁸²

Adapun istilah “propolis” yang digunakan secara ilmiah hingga saat ini berasal dari bahasa Yunani Kuno, *própolis* (πρόπολις), gabungan dari kata *pró* yang berarti “di depan” atau “menjaga”, dan *polis* yang berarti “kota”. Secara harfiah, istilah ini bermakna “penjaga kota” atau “benteng pertahanan”, sebuah metafora yang merujuk pada fungsi propolis sebagai pelindung pintu masuk sarang lebah dari mikroorganisme dan predator.⁸³

Meskipun telah dikenal sejak zaman kuno, penelitian ilmiah modern terhadap propolis baru benar-benar berkembang pesat sejak pertengahan abad ke-20. Penelitian sistematis pertama di Eropa dimulai di Polandia pada awal 1960-an, khususnya di kota Zabrze, dan terus berlanjut hingga saat ini sebagai salah satu pusat kajian propolis tertua di dunia.⁸⁴ Sejak saat itu, minat ilmiah terhadap propolis terus meningkat secara signifikan, terutama dalam dua dekade terakhir. Sebuah analisis bibliometrik terhadap publikasi propolis periode 2004-2023 menunjukkan peningkatan jumlah penelitian yang konsisten, dengan Brasil, Tiongkok, dan Turki sebagai negara penyumbang publikasi terbanyak, sementara Amerika Serikat, Jepang, Portugal, dan Bulgaria menunjukkan dampak sitasi tertinggi per artikel.⁸⁵

Perlu dipahami bahwa terdapat perbedaan mendasar antara pemanfaatan propolis secara empiris pada masa kuno dengan pembuktian ilmiah atas khasiatnya pada era modern. Masyarakat kuno Yunani, Mesir, Romawi, hingga Persia memang telah memanfaatkan propolis berdasarkan pengalaman turun-temurun (empiris-tradisional), namun pemanfaatan tersebut tidak disertai

⁸² Ewa Kucharzewski dkk., “Historical and Modern Research on Propolis and Its Application in Wound Healing and Other Fields of Medicine,” *Fitoterapia*, Vol. 146 (2020): 3.

⁸³ Kuropatnicki, Szliszka, dan Krol, “Historical Aspects of ...

⁸⁴ Ewa Kucharzewski dkk., “Historical and Modern ...

⁸⁵ “The Evolution of Propolis Research: A Bibliometric Analysis,” *Journal of Ayurveda and Integrative Medicine*, Vol. 16 (2025): 1-10.

pemahaman tentang kandungan senyawa aktif atau mekanisme kerjanya, propolis digunakan karena terbukti bermanfaat secara pengalaman, bukan karena diketahui secara ilmiah mengapa ia bermanfaat. Sebaliknya, penelitian ilmiah abad ke-20 dan seterusnya adalah yang pertama kali mengidentifikasi kandungan kimiawi propolis (flavonoid, asam fenolik, dan ratusan senyawa aktif lainnya) serta membuktikan secara laboratoris mekanisme kerjanya sebagai antibakteri, antivirus, dan imunomodulator. Dengan kata lain, yang “baru ditemukan” pada abad ke-20 bukanlah keberadaan atau kemanfaatan propolis itu sendiri karena itu sudah dikenal sejak ribuan tahun lalu, melainkan penjelasan ilmiah atas mengapa dan bagaimana propolis bekerja secara biologis. Selain itu, era modern juga ditandai munculnya propolis dalam bentuk produk terstandarisasi dan industri komersial (ekstrak, *tincture*, kapsul) yang memungkinkan pemanfaatannya lebih luas dan terukur dibandingkan penggunaannya pada masa kuno. Namun hal ini merupakan perkembangan tambahan yang terpisah dari, dan tidak menggantikan, pembuktian ilmiahnya.

Lonjakan perhatian ilmiah terhadap propolis semakin nyata pascapandemi COVID-19, seiring meningkatnya kebutuhan akan senyawa alami dengan potensi antivirus dan imunomodulator. Saat ini, penelitian propolis telah menyebar luas ke berbagai negara, dengan kontributor utama meliputi Brasil, Tiongkok, Amerika Serikat, India, Turki, Jepang, Italia, Korea Selatan, Iran, dan Polandia.⁸⁶ Berbagai tinjauan sistematis kontemporer secara konsisten membuktikan bahwa propolis memiliki spektrum aktivitas farmakologis yang luas, meliputi sifat antimikroba, antiinflamasi, antioksidan, imunomodulator, antivirus, hingga potensi sebagai agen antikanker, dengan lebih dari 300 senyawa aktif yang telah diidentifikasi memiliki efek farmakologis sejak

⁸⁶ “Propolis Stands out as a Multifaceted Natural Product: Meta-Analysis on Its Sources, Bioactivities, Applications, and Future Perspectives,” *Biology*, Vol. 15, No. 5 (2025): 764.

tahun 2012.⁸⁷ Propolis kini juga telah diaplikasikan secara luas dalam bidang kedokteran gigi, sebagaimana dibuktikan oleh tinjauan naratif terhadap 104 studi klinis dan laboratorium yang menunjukkan efektivitasnya dalam pengendalian plak, karies gigi, dan peradangan jaringan periodontal.⁸⁸ Perkembangan ini menunjukkan bahwa apa yang dahulu dikenal secara empiris-tradisional kini telah memperoleh landasan pembuktian ilmiah yang mapan dan diakui secara global.

Istilah “propolis” sendiri memiliki padanan dalam khazanah bahasa Arab klasik, yaitu العكبر (*al-‘Ikbir*). *Lisān al-‘Arab* mencatat definisi berikut:

العكبر: شيء تجمي به النحل على افخاذها واعضادها فتجعله في الشهد
مكان العسل⁸⁹

Al-‘Ikbir: sesuatu yang dibawa oleh lebah pada paha dan lengan atasnya, kemudian diletakkan di dalam sarang pada tempat yang biasanya berisi madu.

Definisi tersebut memuat tiga informasi yang dapat dilihat satu per satu: zat ini diangkut secara fisik oleh tubuh lebah, tepatnya pada bagian paha dan lengan atasnya; zat ini disimpan di dalam sarang; dan zat ini bukan madu, meski ditemukan pada lokasi yang sama dengan madu. Ketiga unsur ini sejalan dengan karakteristik propolis dalam kajian biologi modern, yakni substansi resin yang dikumpulkan lebah pekerja dari kuncup dan getah tumbuhan, diangkut menggunakan struktur kaki belakangnya, lalu dipakai di dalam sarang sebagai bahan perekat untuk menutup

⁸⁷ Jyotsana Dwivedi dkk., “In-depth Chemistry and Pharmacological Potential of Propolis: A Critical Review of Recent Developments,” *Current Bioactive Compounds* (2023).

⁸⁸ Hayat Alghutaimel dkk., “Propolis Use in Dentistry: A Narrative Review of Its Preventive and Therapeutic Applications,” *International Dental Journal*, Vol. 74, No. 3 (2024): 365-386.

⁸⁹ Ibnu Manẓūr, *Lisān al-‘Arab* (Beirut: Dār Ṣādir, t.th.), hlm. 3054.

celah dan melindungi koloni suatu zat yang berbeda dari madu meski dihasilkan dari lebah yang sama.⁹⁰

Perlu ditegaskan bahwa *Lisān al-‘Arab* bukanlah sumber yang menunjukkan kapan propolis pertama kali dikenal, melainkan bukti bahwa istilah *al-‘Ikbir* sudah terdokumentasi dalam kosakata baku Bahasa Arab sejak abad ke-13 M, sejalan dengan penggunaan propolis oleh ilmuwan Arab-Persia seperti Ibnu Sina pada dua abad sebelumnya sebagaimana telah diuraikan diatas. Kesesuaian pada tiga unsur sekaligus ini patut dicermati, mengingat *Lisān al-‘Arab* disusun pada abad ke-13 Masehi, jauh sebelum istilah “propolis” yang berakar dari bahasa Yunani dikenal dalam wacana keilmuan Arab modern. Dengan kata lain, *al-‘Ikbir* bukan istilah terjemahan yang dibuat untuk memadankan “propolis”, melainkan istilah yang sudah lama berdiri sendiri dalam kamus Arab klasik. Kesesuaian inilah yang memungkinkan mendasari Zaghlul al-Najjar dan ilmuwan Arab kontemporer lainnya memakai kata *al-‘Ikbir* sebagai padanan bagi propolis ketika menulis dalam bahasa Arab.

2.4.3. Karakteristik dan Manfaat Medis Propolis

Propolis dikenal dengan *al-‘Ikbir* dalam istilah bahasa Arab yang merupakan produk alami lebah berupa substansi resin kental yang dikumpulkan oleh lebah pekerja dari pucuk tanaman, aliran getah, atau kulit pohon tertentu. Karakteristik fisik propolis umumnya berupa zat lengket berwarna cokelat tua, kehijauan, hingga hitam, tergantung pada jenis vegetasi tanaman asal yang menjadi sumber bahan bakunya. Di dalam sarang, lebah menggunakan propolis sebagai bahan perekat organik untuk menutup celah kecil, memperkuat struktur sarang, dan melindungi koloni dari kontaminasi mikroorganisme luar.⁹¹

Di alam, propolis tidak langsung berbentuk zat padat. Propolis awalnya adalah getah tanaman yang dikumpulkan oleh

⁹⁰ V. P. Bankova, dkk., “Chemical Composition and Antibacterial Activity of Propolis and Content of Phenolic Compounds”, *Zeitschrift für Naturforschung C*, Vol. 50, No. 3 (1995): 167-170.

⁹¹ V. P. Bankova, dkk., “Chemical Composition and

lebah pekerja. Saat berada di dalam mulut dan perut lebah, getah yang kental ini bercampur dengan cairan alami (enzim pencernaan lebah seperti *beta-glucosidase*) yang keluar dari kelenjar kepala lebah.⁹² Proses pencampuran alami inilah yang mengubah getah kental menjadi cairan biologis di dalam tubuh lebah sebelum akhirnya dikeluarkan dari perutnya (*buṭūnihā*) untuk menambal sarang.⁹³ Dalam industri obat modern, agar zat aktif propolis bisa diserap dengan cepat dan maksimal oleh tubuh manusia, ekstrak propolis mentah harus diolah kembali menjadi bentuk cair atau obat tetes.⁹⁴ Fakta medis ini membuktikan bahwa propolis memenuhi syarat sebagai *syarābun* (cairan) yang membawa fungsi penyembuhan (*syifā'*), selaras dengan integrasi antara isi Al-Qur'an dan sains modern.

Secara kimiawi, komponen penyusun propolis sangat kompleks dan dinamis karena melibatkan interaksi antara sekresi kelenjar air liur lebah dengan resin tumbuhan. Penelitian laboratorium modern mengidentifikasikan bahwa terdapat ratusan senyawa aktif di dalam propolis, yang didominasi oleh golongan polifenol, khususnya flavonoid dan asam fenolik, serta minyak esensial, lilin lebah (*beeswax*), dan serbuk sari (*pollen*). Kandungan senyawa bioaktif yang sangat kaya inilah yang mendasari tingginya nilai farmakologis propolis dalam dunia sains dan pengobatan modern.⁹⁵

Meskipun madu dan propolis sama-sama merupakan produk alami yang dihasilkan oleh lebah, keduanya memiliki perbedaan fundamental dari sisi komposisi kimiawi, proses produksi, dan

⁹² E. L. Ghisalberti, "Propolis: A Review," *Bee World*, Vol. 60, No. 2 (2015): 59-84.

⁹³ V. S. Bankova dkk., "Propolis: Recent Advances in Research and Plant Origin," *Apidologie*, Vol. 31, No. 1 (2000): 3-15.

⁹⁴ Visweswara Rao Pasupuleti dkk., "Honey, Propolis, and Royal Jelly: A Comprehensive Review of Their Biological Actions and Health Benefits," *Oxidative Medicine and Cellular Longevity*, Vol. 2017, Article ID 1259510 (2017): 1-21.

⁹⁵ Jose M. Sforcin, "Propolis and the Immune System: A Review", *Journal of Ethnopharmacology*, Vol. 113, No. 1 (2007): 1-3.

fungsi biologisnya. Madu didominasi oleh karbohidrat sederhana, terutama fruktosa dan glukosa, yang berfungsi sebagai sumber energi cepat bagi tubuh serta mengandung senyawa aktif seperti hidrogen peroksida yang berperan sebagai antiseptik alami. Sementara itu, propolis memiliki komposisi yang jauh lebih kompleks, terdiri dari sekitar 50% resin dan balsam, 30% lilin, 10% minyak esensial dan aromatik, 5% serbuk sari, serta 5% berbagai senyawa organik lainnya.⁹⁶ Kandungan senyawa polifenol, terutama flavonoid dan asam fenolik, menjadikan propolis sebagai agen antibakteri, antivirus, dan imunomodulator yang jauh lebih kuat dibandingkan madu.

Perbedaan karakteristik ini menjadi sangat penting dalam konteks penafsiran QS. al-Nahl ayat 69. Penggunaan kata *syarābun* yang bersifat umum oleh Al-Qur'an menunjukkan bahwa redaksi wahyu tidak terbatas pada satu jenis produk lebah, melainkan mencakup seluruh cairan yang keluar dari perut lebah yang memiliki khasiat pengobatan. Baik propolis yang dapat dikonsumsi dalam bentuk ekstrak cair, maupun madu yang berbentuk cairan kental, keduanya termasuk dalam kategori *syarābun*. Dengan demikian, perbedaan kimiawi dan fungsional antara madu dan propolis justru memperkuat argumen bahwa Al-Qur'an telah mengisyaratkan keberadaan berbagai produk lebah yang berkhasiat medis, dan bahwa perluasan makna yang dilakukan oleh Zaghlul al-Najjar memiliki dasar kebahasaan yang kuat dan tidak keluar dari koridor makna kata *syarābun* itu sendiri.

Manfaat medis propolis yang paling menonjol dan telah diuji secara klinis adalah aktivitas antimikrobanya yang sangat kuat, meliputi kemampuan anti bakteri, anti virus, dan anti jamur. Senyawa flavonoid di dalam propolis bekerja secara efektif dengan cara merusak dinding sel bakteri dan menghambat replikasi virus, sehingga perkembangbiakan kuman penyakit dapat dihentikan.

⁹⁶ George A. Burdock, "Review of the Biological Properties and Toxicity of Bee Propolis (Propolis)," *Food and Chemical Toxicology*, Vol. 36, No. 4 (1998): 347–363.

Kemampuan alami ini membuat propolis sering disebut dalam dunia medis sebagai antibiotik alami yang mampu melawan berbagai infeksi tanpa memicu efek resistensi pada tubuh manusia.⁹⁷

Selain sebagai pelindung dari infeksi, propolis juga memiliki khasiat medis yang tinggi sebagai antiinflamasi dan antioksidan. Kandungan asam kafeat di dalamnya terbukti mampu mereduksi peradangan kronis dan mempercepat proses penyembuhan jaringan sel yang rusak. Sifat antioksidannya yang kuat bekerja aktif menangkal radikal bebas dan menstimulasi sistem imun tubuh, sehingga konsumsi propolis secara klinis dapat meningkatkan produksi antibodi dan memperkuat daya tahan tubuh terhadap serangan berbagai macam penyakit.⁹⁸

Dalam konteks metode tafsir Ilmi, pemaparan mengenai karakteristik medis propolis ini menempati posisi teoretis yang sangat penting. Karakteristik propolis sebagai zat yang keluar dari mulut atau kelenjar lebah memberikan ruang interpretasi baru yang sangat relevan dengan redaksi umum surat al-Nahl ayat 69 mengenai cairan yang keluar dari perut lebah. Data klinis ini membantu peneliti untuk melihat bagaimana Al-Qur'an mampu merespons temuan-temuan ilmiah baru di bidang kedokteran yang tidak hanya terbatas pada madu semata.⁹⁹

Melalui penyajian data karakteristik propolis ini, pembahasan teori pada ini dapat ditutup dengan landasan yang jelas untuk bab berikutnya. Pemahaman mengenai sifat medis propolis akan digunakan sebagai tolok ukur objektif untuk melihat bagaimana mufasir klasik dan mufasir modern menjelaskan produk lebah ini. Dengan demikian, penelitian ini dapat memetakan secara adil bagaimana para tokoh tersebut menyelaraskan arti kata di

⁹⁷ Khairul Anam, *Khasiat Medis Produk-Produk Lebah ...*, hlm. 85.

⁹⁸ Anxo Farre-Armengol, dkk., "Propolis Flavonoids as Natural Antioxidants and Their Therapeutic Potential", *International Journal of Molecular Sciences*, Vol. 22, No. 11 (2021): 5821-5824.

⁹⁹ Jamilah, "Integrasi Sains dan Wahyu ...: 128.

dalam ayat Al-Qur'an dengan fakta-fakta ilmiah yang ada di dalam dunia kedokteran modern.

2.5. Biografi dan Metodologi Tafsir Ibnu Katsir

Tokoh mufasir klasik yang menjadi salah satu objek kajian utama dalam penelitian komparatif lintas zaman ini adalah Isma'il bin Umar bin Katsir, yang lebih dikenal secara luas dalam dunia akademik Islam dengan nama Ibnu Katsir. Beliau lahir pada tahun 701 H/1301 M di sebuah desa kecil bernama Mijdal, yang terletak di daerah Busra, Suriah, dan wafat di kota Damaskus pada tahun 774 H/1373 M. Hidup dan tumbuh di bawah naungan pemerintahan Dinasti Mamluk, Ibnu Katsir berkembang dalam dunia intelektual yang sangat dinamis, di mana kota Damaskus pada abad ke-8 Hijriah berfungsi sebagai salah satu pusat peradaban, sains, dan pendidikan Islam yang paling berpengaruh di dunia.¹⁰⁰

Latar belakang intelektual Ibnu Katsir dibentuk oleh tradisi akademik Damaskus yang sangat kuat dan disiplin. Sejak usia dini, beliau telah memperlihatkan bakat besar dalam menghafal Al-Qur'an serta teks-teks dasar keagamaan lainnya, yang kemudian mengantarkannya untuk berguru kepada para ulama otoritatif lintas disiplin ilmu. Beliau menimba ilmu dari para pakar hadis, sejarawan, dan ahli hukum Islam terkemuka di zamannya, seperti al-Mizzi, al-Dhahabi, dan Ibnu al-Syihnah. Interaksi akademik yang intensif ini membentuk kepribadian Ibnu Katsir sebagai seorang ulama multidisipliner yang tidak hanya menguasai ilmu tafsir secara mendalam, tetapi juga diakui secara luas sebagai sejarawan besar dan ahli fikih dari mazhab Syafi'i.¹⁰¹

Keahlian Ibnu Katsir yang sangat menonjol di bidang hadis (*muḥaddith*) memberikan pengaruh yang sangat besar terhadap karakter penulisan karya-karyanya, terutama dalam bidang eksegesis Al-Qur'an. Karya monumental beliau yang menjadi

¹⁰⁰ Ibnu Katsir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Vol. 1 (Kairo: Dār al-Ḥadīts, 2002), hlm. 5-9 (Pengantar Editor).

¹⁰¹ Muhammad Husain al-Dhahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn ...*, hlm. 242-244.

rujukan utama dunia Islam hingga hari ini adalah *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Kitab ini secara metodologis dikategorikan oleh para peneliti kontemporer sebagai salah satu hasil tafsir terbaik, murni, dan terpercaya dalam rumpun *tafsīr bi al-Ma'thūr*, yaitu sebuah metode penafsiran yang menyandarkan penjelasan ayat-ayat Al-Qur'an pada riwayat-riwayat sejarah yang valid dan otentik.¹⁰² Selain kitab tafsir tersebut, kepakaran Ibnu Katsir sebagai sejarawan turut terekam dalam karya monumental lainnya, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, sebuah ensiklopedia sejarah Islam multijilid yang mencakup peristiwa sejak penciptaan alam hingga masa hidup beliau sendiri. Karya yang mengukuhkan reputasinya bukan hanya sebagai mufasir, melainkan juga sebagai salah satu sejarawan Islam terkemuka pada masanya.

Karakteristik utama dari metodologi penafsiran Ibnu Katsir tercermin secara jelas dalam tingkatan langkah penafsiran yang beliau terapkan secara konsisten di sepanjang kitabnya. Langkah pertama dan yang paling utama dalam pandangan beliau adalah menafsirkan sebuah ayat Al-Qur'an dengan ayat Al-Qur'an lainnya yang sejalan (*tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān*), karena bagian-bagian Al-Qur'an saling menjelaskan satu sama lain. Jika makna yang dicari tidak ditemukan secara spesifik di dalam teks wahyu itu sendiri, maka langkah kedua yang beliau tempuh adalah mencari penjelasannya melalui hadis-hadis Nabi Muhammad saw. yang memiliki jalur periwayatan yang sah.¹⁰³

Apabila penjelasan dari ranah hadis marfu' masih memerlukan perluasan makna, Ibnu Katsir akan beralih pada langkah ketiga, yaitu merujuk pada *āṣār* atau pendapat-pendapat para sahabat Nabi. Beliau memandang bahwa para sahabat adalah generasi terbaik yang menyaksikan langsung proses turunnya wahyu serta memahami konteks kesejarahan ayat secara presisi. Jika dari kalangan sahabat belum ditemukan kesepakatan makna

¹⁰² Muhammad Ali al-Syabuni, *Al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Makkah: Dar al-Shabuni, 1985), hlm. 162-164.

¹⁰³ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran ...*, hlm. 75-77.

yang jelas, barulah beliau merujuk pada pendapat generasi tabi'in yang berguru langsung kepada para sahabat. Alur yang ketat ini menunjukkan komitmen metodologis Ibnu Katsir untuk menjaga agar penafsiran tidak keluar dari jalur transmisi keilmuan yang valid.¹⁰⁴

Salah satu sumbangsih Ibnu Katsir yang sangat dihargai dalam studi kritik teks modern adalah ketegasannya dalam melakukan eliminasi terhadap riwayat-riwayat *Isrā'iliyyāt*. Beliau secara konsisten melakukan pemilahan yang ketat terhadap kisah-kisah masa lalu yang diadopsi dari tradisi ahli kitab, terutama kisah-kisah yang dianggap tidak rasional, bertentangan dengan prinsip akidah Islam, atau tidak memiliki jalur sanad yang dapat dipertanggungjawabkan. Dengan meletakkan kritik sanad yang tajam sebagai pilar penyaring, Ibnu Katsir berhasil membersihkan halaman kitab tafsirnya dari bias mistis dan dongeng kuno yang dapat mengaburkan pesan teologis utama Al-Qur'an.¹⁰⁵

Di samping dominasi pendekatan riwayat yang sangat kuat, Ibnu Katsir juga menaruh perhatian yang besar terhadap aspek linguistik Arab era klasik. Ketika menghadapi kosakata asli Al-Qur'an yang memiliki makna ganda atau asing (*garīb al-Qur'ān*), beliau menggunakan analisis semantik dan gramatikal untuk mengunci arti kata tersebut sesuai dengan standar kefasihan bahasa Arab pada masa turunnya wahyu. Pendekatan kebahasaan ini berfungsi sebagai kendali agar penjelasan berbasis riwayat yang beliau cantumkan tetap selaras dengan struktur dan kaidah sastra teks suci Al-Qur'an.¹⁰⁶

Gaya penyajian Ibnu Katsir dalam kitab tafsirnya juga dikenal sangat objektif dan ilmiah saat mendialogkan perbedaan pendapat di antara para ulama fikih maupun mufasir terdahulu. Beliau sering kali menampilkan berbagai argumen yang berbeda

¹⁰⁴ Abd al-Hayy al-Farmawi, *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr* ..., hlm. 52.

¹⁰⁵ Muhammad Husain al-Dhahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* ..., hlm. 247.

¹⁰⁶ Manna' al-Qaṭṭān, *Mabāhīt fī 'Ulūm al-Qur'ān* ..., hlm. 341.

mengenai hukum sebuah ayat, lalu melakukan analisis komparatif yang adil, sebelum akhirnya memilih pendapat yang dianggap memiliki dasar dalil paling kuat dan paling sahih. Sikap akademik yang moderat ini membuat kitab *Tafsir al-Qur'ān al-'Azīm* tidak hanya berfungsi sebagai kitab tafsir agama, melainkan juga sebagai ensiklopedia hukum Islam.¹⁰⁷

Berdasarkan seluruh karakteristik metodologis tersebut, cara pandang Ibnu Katsir dapat disimpulkan sebagai representasi dari corak penafsiran abad pertengahan yang berpusat pada teks. Pada masa hidupnya di abad ke-8 Hijriah, ilmu sains empiris dan teknologi laboratorium modern belum lahir ke dunia ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, epistemologi penafsiran Ibnu Katsir diletakkan secara kokoh di atas otoritas teks, kebahasaan baku, dan validitas riwayat masa lalu, tanpa melakukan penalaran spekulatif di luar jangkauan bahasa teks itu sendiri.¹⁰⁸

Dalam konteks penelitian ini, pemahaman mengenai biografi serta metodologi Ibnu Katsir menempati posisi strategis sebagai jangkar analisis era klasik. Seluruh karakteristik penafsirannya yang berbasis riwayat dan kebahasaan ini akan digunakan pada bab analisis untuk melihat bagaimana isyarat pengobatan (*syifā'*) dalam QS. al-Nahl ayat 69 dipahami pada masa klasik.

2.6. Biografi dan Metodologi Tafsir Zaghlul Al-Najjar

Tokoh mufasir kontemporer yang menjadi objek kajian utama dalam penelitian komparatif lintas zaman ini adalah Dr. Zaghlul Raghīb Muhammad al-Najjar, yang lebih dikenal secara luas dalam dunia akademik modern dengan nama Zaghlul al-Najjar. Beliau lahir pada tanggal 17 November 1933 di Kegos, Gharbiah, Mesir. Berbeda dengan mufasir pada umumnya yang murni berlatar belakang pendidikan agama sejak awal, Zaghlul al-Najjar tumbuh dalam lintasan akademik sains empiris. Beliau

¹⁰⁷ Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*, (Solo: Tiga Serangkai, 2003), hlm. 88-90.

¹⁰⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir ...*, hlm. 94.

meraih gelar *Bachelor of Science* dengan predikat *honors* di bidang geologi dari Universitas Kairo pada tahun 1955, yang kemudian mengantarkannya untuk meraih gelar *Doctor of Philosophy* (Ph.D) dalam bidang yang sama dari Universitas Wales, Inggris, pada tahun 1963.¹⁰⁹

Latar belakang intelektualnya yang kokoh di ranah sains terapan membentuk cara pandang Zaghlul al-Najjar yang sangat metodologis, rasional, dan berbasis bukti empiris laboratorium. Sepanjang karier akademiknya, beliau mendedikasikan diri sebagai profesor geologi di berbagai universitas terkemuka lintas negara, seperti Universitas Raja Saud di Arab Saudi, Universitas Qatar, hingga Universitas Sains Islam Malaysia (USIM). Selain aktif mempublikasikan ratusan artikel ilmiah di jurnal-jurnal geologi internasional, kepakaran al-Najjar mengalami perubahan ketika beliau mulai memfokuskan risetnya pada upaya menjembatani teks-teks Al-Qur'an dengan penemuan sains modern.¹¹⁰

Keahlian sains yang melekat kuat pada dirinya menjadi modal epistemologis utama bagi Zaghlul al-Najjar saat merumuskan metode eksegesis Al-Qur'an era kontemporer. Karya monumental beliau yang menjadi rujukan primer dalam kajian tafsir sains modern adalah *Tafsīr al-Āyāt al-Kawniyyah fī al-Qur'ān al-Karīm*. Kitab ini secara metodologis dikategorikan oleh para peneliti kontemporer sebagai representasi dari corak *tafsīr 'ilmī* (modern), yang menaruh fokus utama pada penggalian dan pembuktian isyarat-isyarat ilmiah di dalam Al-Qur'an melalui kacamata sains dan kedokteran.¹¹¹ Di samping kitab tersebut, Zaghlul al-Najjar turut menulis sejumlah karya lain yang memperkuat kontribusinya di bidang *I'jāz 'Ilmī*, di antaranya *Ahammiyyah al-I'jāz al-'Ilmī fī al-Qur'ān al-Karīm* yang

¹⁰⁹ Zaghlul Al-Najjar, *Tafsīr al-Āyāt al-Kawniyyah fī al-Qur'ān al-Karīm*, Vol. 1 (Kairo: Maktabah al-Syuruk, 2001), hlm. 11-15 (Biografi Penulis).

¹¹⁰ Muhammad Yusuf, "Metode Tafsir Sains Zaghloul el-Naggar: Antara Tekstual dan Konstektual", *Jurnal Studi Al-Qur'an dan Kebahasaan*, Vol. 7, No. 2 (2020): 102-104.

¹¹¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir ...*, hlm 145.

membahas urgensi kemukjizatan ilmiah Al-Qur'an secara konseptual, serta *Min Āyāt al-I'jāz al-'Ilmī al-Hayawān fī al-Qur'ān al-Karīm* yang secara khusus mengkaji isyarat ilmiah pada ayat-ayat tentang dunia hewan.

Karakteristik utama dari metodologi penafsiran Zaghul al-Najjar tercermin dari komitmennya untuk meletakkan Al-Qur'an bukan sebagai kitab sains, melainkan sebagai kitab petunjuk yang mengandung mukjizat ilmiah (*I'jāz 'Ilmī*). Langkah penafsiran yang beliau terapkan diawali dengan mengelompokkan ayat-ayat kosmis, biologis, maupun medis berdasarkan aspek pembahasannya. Ketika membedah sebuah ayat, Zaghul al-Najjar terlebih dahulu memaparkan arti kosakata Arabnya, kemudian menyajikan data empiris, teori laboratorium yang mapan, serta fakta klinis kedokteran modern yang memiliki kesesuaian dengan isyarat di dalam teks ayat tersebut.¹¹²

Meskipun didominasi oleh pendekatan sains modern, beliau tetap menunjukkan kepatuhan yang ketat terhadap batas-batas metodologi tafsir sains agar hasil pemikirannya terhindar dari bias subjektif. Beliau secara tegas melarang penggunaan teori ilmiah yang sifatnya masih spekulatif, berupa hipotesis sementara, atau draf riset yang belum mencapai tingkat kesepakatan ilmiah (*haqīqah 'ilmiyyah*). Aturan metodologis ini beliau tetapkan secara konsisten demi menjaga agar kesucian teks Al-Qur'an tidak ikut goyah apabila suatu saat teori sains yang bersifat tentatif tersebut mengalami perubahan di masa depan.¹¹³

Pilar penting lain yang ditegaskan oleh Zaghul al-Najjar dalam kitab tafsirnya adalah keharusan mufasir untuk tunduk pada otoritas kaidah bahasa Arab klasik. Beliau berargumen bahwa penemuan sains modern hanya boleh digunakan untuk menyingkap rahasia ayat jika makna ilmiah tersebut didukung secara penuh oleh

¹¹² Zaghul Al-Najjar, *Al-I'jāz al-'Ilmī fī al-Qur'ān al-Karīm*, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 2005), hlm. 88-91.

¹¹³ Nur Kholis, "Rambu-Rambu Tafsir Sains Kontemporer: Analisis Pemikiran Zaghoul El-Naggar", *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. 14, No. 1 (2019): 67-69.

cakupan luas dari arti kosakata asli teks wahyu. Melalui integrasi linguistik ini, beliau berusaha membuktikan bahwa kesesuaian antara Al-Qur'an dan sains modern terjadi secara alami karena kekuatan internal teks kebahasaan itu sendiri, bukan hasil rekayasa makna yang dipaksakan untuk tujuan apologetik.¹¹⁴

Gaya penyajian Zaghul al-Najjar dalam mengulas ayat-ayat biologis atau kedokteran dikenal sangat detail, ilmiah, dan berbasis data mutakhir. Ketika mengkaji ayat-ayat yang berkaitan dengan makhluk hidup atau penciptaan alam, beliau tidak hanya bersandar pada narasi tekstual, melainkan juga menampilkan struktur biokimia, fungsi fisiologis, hingga manfaatnya bagi manusia. Pendekatan yang berpusat pada integrasi sains dan iman ini menjadikan karya beliau sebagai representasi cara pandang masyarakat modern yang meletakkan rasio dan data empiris sebagai mitra dialog yang sah bagi teks keagamaan.¹¹⁵

Selain menulis kitab tafsir utuh, kepeloporan Zaghul al-Najjar di ranah mukjizat ilmiah juga diakui dunia melalui perannya sebagai Ketua Komite Organisasi Mukjizat Ilmiah dalam Al-Qur'an dan Sunnah yang berpusat di Kairo, Mesir. Melalui lembaga ini, beliau mengoordinasikan berbagai riset komparatif yang mempertemukan para ulama syariat dan ilmuwan sains lintas disiplin untuk membedah potensi terapeutik dan isyarat ilmiah di dalam Islam. Reputasi internasional ini menegaskan bahwa metodologi tafsir sains yang beliau tawarkan telah melewati uji publik yang ketat di kalangan akademisi dunia.¹¹⁶

Berdasarkan seluruh karakteristik metodologis tersebut, kerangka pemikiran Zaghul al-Najjar menempati posisi berseberangan dengan mufasir era klasik. Jika mufasir abad pertengahan memahami ayat lebah berdasarkan ruang lingkup pengetahuan yang berlaku pada masanya, maka Zaghul al-Najjar mengkaji teks yang sama dengan memanfaatkan perkembangan

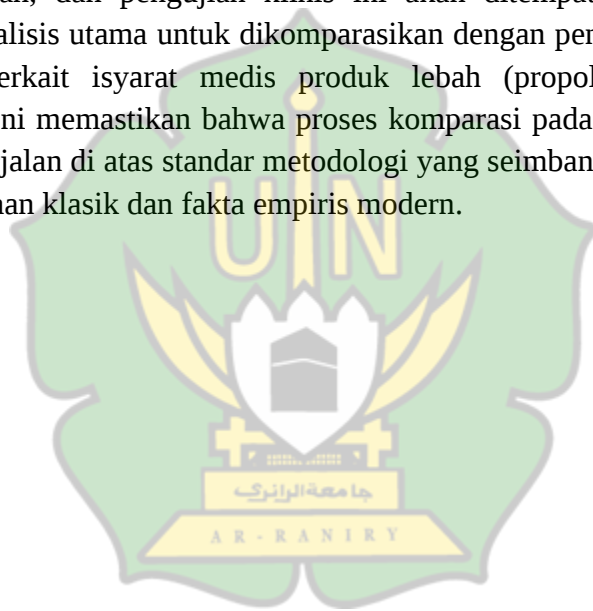
¹¹⁴ Nur Kholis, "Rambu-Rambu Tafsir ...

¹¹⁵ Khairul Anam, *Khasiat Medis Produk-Produk Lebah ...*, hlm. 110.

¹¹⁶ Syahrin Harahap, "Metodologi Tafsir Sains ...: 58.

data klinis abad ke-21. Epistemologi penafsirannya diletakkan di atas keyakinan bahwa Al-Qur'an mendahului penemuan sains manusia, sehingga penafsiran sains modern berfungsi untuk memperjelas dan mengaktualisasikan maksud obat (*syifā'*) yang terkandung di dalam teks Al-Qur'an secara empiris.¹¹⁷

Dalam konteks penelitian komparatif lintas zaman ini, pemahaman yang mendalam mengenai biografi dan metodologi Zaghlul al-Najjar berfungsi sebagai jangkar analisis era modern. Seluruh karakteristik penafsirannya yang berbasis sains, kedokteran, dan pengujian klinis ini akan ditempatkan sebagai pisau analisis utama untuk dikomparasikan dengan penafsiran Ibnu Katsir terkait isyarat medis produk lebah (propolis). Pijakan teoretis ini memastikan bahwa proses komparasi pada bab analisis nanti berjalan di atas standar metodologi yang seimbang antara teks kebahasaan klasik dan fakta empiris modern.



¹¹⁷ Jamilah, "Metodologi Tafsir Lintas Zaman: Analisis Komparatif Klasik dan Modern", *Jurnal Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 4, No. 1 (2019): 42.

BAB III

PROPOLIS SEBAGAI *SYIFĀ'* DALAM AL-QUR'AN SURAH AL-NAHL AYAT 69

Sebelum memasuki analisis penafsiran kedua tokoh, berikut dikemukakan terlebih dahulu firman Allah dalam QS. al-Nahl ayat 68-69:

وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ [٦٨] ثُمَّ كُلِّي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلًّا، يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ [٦٩]

Dan Tuhanmu mewahyukan kepada lebah, “Buatlah sarang-sarang di bukit-bukit, di pohon-pohon kayu, dan di tempat-tempat yang dibikin manusia [68]. Kemudian, makanlah (wahai lebah) dari segala (macam) buah-buahan lalu tempuhlah jalan-jalan Tuhanmu yang telah dimudahkan (bagimu)”. Dari perutnya itu keluar minuman (madu) yang beraneka warnanya, di dalamnya terdapat obat bagi manusia. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir [69].¹¹⁸

Untuk melihat bagaimana masing-masing mufasir memaknai kata *syarābun*, perlu ditelusuri lebih dulu kedudukan gramatikalnya. Kata *syarābun* (شرابٌ) berbentuk nakirah dan mufrad secara lafaz, namun kandungan maknanya tidak terbatas pada satu benda tunggal. *Lisān al-‘Arab* mendefinisikan شرابٌ sebagai berikut:

ما شرب من اي نوع كان¹¹⁹

¹¹⁸ Kementerian Agama Republik Indonesia, “Qur’an Kemenag”, *Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an*, (2022).

¹¹⁹ Ibnu Manzūr, *Lisān al-‘Arab* (Beirut: Dār Ṣādir, t.th.), hlm. 2222.

“Apa saja yang diminum, dari jenis apa pun ia.”

Definisi ini menunjukkan bahwa kata *syarābun* tergolong *ism jins*, yaitu kata benda umum yang menunjuk pada kategori, bukan satuan yang dapat dihitung.¹²⁰ Pola serupa dijumpai pada kata seperti *mā'* (air), bentuknya tetap mufrad meski mencakup berbagai jenis air di dalamnya, tanpa perlu berubah ke bentuk jamak untuk menunjukkan keragaman tersebut.

Pembacaan ini sejalan dengan salah satu fungsi isim nakirah yang dijelaskan Mannā' al-Qaṭṭān, yaitu nakirah yang berfungsi menunjukkan jenis, bukan sekadar satu individu yang tidak tertentu, sebagaimana dicontohkan pada kata *hayāh* (kehidupan) dalam QS. al-Baqarah ayat 96, yang dipahami sebagai satu macam kehidupan tertentu, bukan satu kehidupan tunggal yang tidak jelas.¹²¹ Dengan demikian, *syarābun* secara lafaz memang mufrad, tetapi secara makna dapat dipahami sebagai penunjuk jenis atau kategori yang mencakup lebih dari satu macam cairan sekaligus.

Pembacaan ini diperkuat oleh kata sifat yang menyertai *syarābun* dalam ayat, yaitu “مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ” (beraneka warnanya). Kata ini secara logis hanya relevan disematkan pada kata benda yang di dalamnya memang terkandung variasi, sebab satu jenis benda tunggal lazimnya tidak digambarkan “beraneka warna”. Jika yang dimaksud ayat ini hanya satu jenis cairan tertentu, penyebutan sifat “beraneka warna” menjadi tidak diperlukan. Keberadaan kata sifat ini justru menjadi penanda tekstual bahwa Al-Qur'an sendiri sedang berbicara tentang keragaman jenis, sejalan dengan status *syarābun* sebagai penunjuk kategori (*ism jins*).

3.1. Penafsiran Ibnu Katsir Terhadap Surah Al-Nahl Ayat 69

3.1.1. Penafsiran Ibnu Katsir tentang Makna *Syarābun* dan *Syifā'*

¹²⁰ Muḥammad 'Īd, *Al-Naḥw al-Muṣaffā*, (Kairo: Maktabah al-Syabāb), bab *Ism al-Jins*.

¹²¹ Manna' al-Qaṭṭān, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005), hlm. 245.

Penafsiran Ibnu Katsir terhadap *syarābun* pada ayat 69 tidak lepas dari munasabahnyanya dengan ayat 68, yang menjadi latar belakang bagi ayat berikutnya. Ketika menafsirkan kata أُوحَىٰ pada ayat 68, Ibnu Katsir menyatakan:

المراد بالوحي هاهنا: الالهام والهداية والارشاد الى النحل ان تتخذ من الجبال بيوتا تاوي اليها، ومن الشجر، ومما يعرشون. ثم هي محكمة في غاية الاتقان في تسديسها ورصها، بحيث لا يكون بينها خلل¹²²

Yang dimaksud wahyu di sini adalah ilham, hidayah, dan bimbingan kepada lebah untuk menjadikan gunung sebagai tempat tinggal yang mereka tuju, juga pohon, dan apa yang mereka bangun (dari sarang buatan manusia). Kemudian ia (sarang) tersusun dalam kerapian yang sangat sempurna dalam bentuk segi enam dan susunannya, sehingga tidak ada celah di antaranya.¹²³

Tampak bahwa munasabah yang dibangun Ibnu Katsir bersifat naratif, yaitu pada ayat 68 menjelaskan hikmah pemilihan tempat tinggal lebah, sedangkan ayat 69 menjelaskan produk yang dihasilkannya. Munasabah ini tidak menyentuh mekanisme biologis internal tentang bagaimana cairan tersebut terbentuk di dalam tubuh lebah, hal ini dikarenakan metode bi *al-Ma' thūr* yang beliau gunakan berhenti pada penjelasan tekstual dan riwayat yang tersedia pada zamannya. Beliau juga mengagumi keajaiban sarang lebah yang berbentuk segi enam dengan kerapian yang sempurna tanpa celah. Penjelasan ini menunjukkan bahwa Ibnu Katsir menggunakan penalaran dan pengamatan empiris untuk memahami fenomena alam, meskipun masih dalam kerangka pengetahuan yang tersedia pada zamannya.

Kemudian, Ibnu Katsir juga menjelaskan proses biologis lebah dalam menghasilkan madu. Menurutnya, lebah mampu kembali ke sarangnya tanpa tersesat, membangun lilin dari

¹²² Ibnu Katsir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm ...*, hlm. 481.

¹²³ Ibnu Katsir, *Terjemah Singkat Tafsir ...*

sayapnya, mengeluarkan madu, dan bertelur dari bagian belakang tubuhnya. Penjelasan ini mencerminkan pemahaman Ibnu Katsir tentang anatomi lebah berdasarkan pengamatan pada zamannya, yang sekaligus menunjukkan upayanya untuk menghubungkan teks Al-Qur'an dengan realitas alam yang dapat disaksikan.¹²⁴

Kemudian ketika beliau menafsirkan QS. al-Nahl ayat 69 pada kata شَرَابٌ (*syarābun*) yang keluar dari perut lebah. Beliau menyatakan:

{يُخْرِجُ مِنْ بَطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ} أَي: مَا يُخْرِجُ مِنْ أَبْطَائِهَا مُخْتَلِفُ الْأَلْوَانِ أَيْبِضُ، وَأَصْفَرُ، وَأَحْمَرُ، وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنَ الْأَلْوَانِ الْحَسَنَةِ، عَلَى اخْتِلَافِ مَرَاعِيهَا وَمَا تَأْكُلُهُ مِنْهَا¹²⁵

Dari perutnya keluar minuman yang bermacam-macam warnanya, yaitu: apa yang keluar dari perut-perutnya dengan warna yang berbeda-beda: putih, kuning, merah, dan selain itu dari warna-warna yang indah, sesuai dengan perbedaan sumber makanannya dan apa yang dimakannya.¹²⁶

Selanjutnya, ketika menafsirkan kata شِفَاءٌ Ibnu Katsir menyatakan:

{فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ}، أَي: فِي الْعَسَلِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ مِنْ أَدْوَاءٍ تَعْرِضُ لَهُمْ . قَالَ بَعْضُ مَنْ تَكَلَّمَ عَلَى الطَّبِّ النَّبَوِيِّ: لَوْ قَالَ فِيهِ: «الشِّفَاءُ» لَكَانَ دَوَاءً لِكُلِّ دَاءٍ، وَلَكِنْ قَالَ: {فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ} أَي: يَصْلُحُ لِكُلِّ أَحَدٍ مِنْ أَدْوَاءٍ بَارِدَةٍ، فَإِنَّهُ حَارٌّ، وَالشَّيْءُ يَدَاوِي بِضَدِّهِ¹²⁷

¹²⁴ Ibnu Katsir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm ...*

¹²⁵ Ibnu Katsir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Beirut: Dār al-Fikr, 1401 H), jilid 4, hlm. 482.

¹²⁶ Ibnu Katsir, *Terjemah Singkat Tafsir Ibnu Katsir*. Jilid 4. Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1988.

¹²⁷ Ibnu Katsir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm ...*

Di dalamnya terdapat obat bagi manusia, maksudnya: dalam madu terdapat obat bagi manusia dari penyakit-penyakit yang menimpa mereka. Sebagian ulama yang berbicara tentang pengobatan kenabian berkata: Seandainya Allah berfirman “*al-Syifā*” (dengan alif-lam), niscaya itu menjadi obat bagi setiap penyakit. Namun Allah berfirman “*syifā’un*” (tanpa alif-lam), yang berarti madu cocok untuk penyakit-penyakit tertentu yang bersifat dingin, karena madu bersifat panas, dan sesuatu diobati dengan lawannya.¹²⁸

Dari kutipan tafsir diatas, terlihat bahwa Ibnu Katsir menafsirkan kata شَرَابٌ secara eksplisit sebagai madu, yaitu pada kalimat (أَيُّ فِي الْعَسَلِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ) “didalam madu terdapat obat bagi manusia.” Beliau juga menyebutkan warna-warna madu yang berbeda dan mengaitkannya dengan sumber makanan lebah. Menurut Ibnu Katsir, *syarābun* dalam ayat ini merujuk secara spesifik pada madu, bukan pada produk lebah lainnya. Penafsiran ini didasarkan pada realitas empiris yang dikenal pada zamannya, di mana madu merupakan produk lebah yang dikenal luas dan dirasakan khasiatnya oleh masyarakat. Secara kebahasaan, Ibnu Katsir tidak memperluas makna *syarābun* ke makna yang lebih umum, melainkan membatasinya pada konteks madu. Hal ini sesuai dalam kaidah keumuman lafaz,¹²⁹ di mana Ibnu Katsir memilih untuk memaknai *syarābun* secara khas (khusus) sebagai madu, bukan secara ‘am (umum) sebagai segala cairan, karena merujuk pada riwayat dan realitas empiris pada zamannya.

Kemudian pada penafsiran kata شِفَاءٌ menunjukkan bahwa Ibnu Katsir menggunakan kaidah nakirah dan makrifah sebagai dasar untuk menyimpulkan bahwa madu tidak menyembuhkan semua penyakit, melainkan hanya penyakit-penyakit tertentu. Kata

¹²⁸ Ibnu Katsir, *Terjemah Singkat Tafsir ...*

¹²⁹ Manna’ al-Qaṭṭān, *Pengantar Studi Ilmu ...*, hlm. 277.

شِفَاءٌ yang berbentuk nakirah (tanpa alif-lam) dalam konteks kalimat positif menunjukkan bahwa madu memiliki potensi penyembuhan, tetapi tidak bersifat mutlak dan universal. Sebaliknya, jika Allah berfirman dengan *al-Syifā'*, maka itu akan berarti kesembuhan total untuk semua penyakit. Dengan demikian, Ibnu Katsir menafsirkan *syifā'* secara proporsional dan tidak berlebihan, sesuai dengan kaidah kebahasaan yang berlaku.

Ibnu Katsir juga menyikapi pendapat Mujahid yang menafsirkan kata *syifā'* dalam ayat ini sebagai Al-Qur'an. Menurut para mujahid, pada kata “فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ” berarti bahwa di dalam Al-Qur'an terdapat obat bagi manusia. Namun, Ibnu Katsir tidak sependapat dengan penafsiran ini. Baginya, meskipun pendapat Mujahid tersebut benar secara umum karena Al-Qur'an memang merupakan obat bagi manusia sebagaimana disebutkan dalam ayat lain, namun dalam konteks ayat ini, penafsiran tersebut kurang tepat diterapkan. Ibnu Katsir berargumentasi bahwa ayat ini secara khusus berbicara tentang madu yang keluar dari perut lebah, bukan tentang Al-Qur'an. Dengan demikian, beliau menegaskan bahwa makna *syifā'* dalam ayat ini harus dikembalikan pada konteksnya, yaitu sebagai khasiat pengobatan yang terkandung dalam madu.¹³⁰

Sikap ini menunjukkan bahwa Ibnu Katsir sangat ketat dalam menjaga konsistensi penafsiran berdasarkan konteks ayat, dan tidak serta-merta memaknai kata *syifā'* secara umum di luar redaksi ayat yang sedang ditafsirkan. Meskipun beliau mengakui bahwa Al-Qur'an adalah *syifā'* bagi manusia (sebagaimana dalam QS. al-Isra: 82), beliau tidak memaksakan penafsiran tersebut pada ayat ini karena konteks ayat secara jelas berbicara tentang madu, bukan Al-Qur'an. Hal ini mencerminkan metode tafsir bi *al-Ma'thūr* yang sangat berhati-hati dalam menjaga keaslian makna kata berdasarkan konteks dan riwayat.

¹³⁰ Ibnu Katsir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm ...*

3.2. Penafsiran Zaghlul al-Najjar Terhadap Surah Al-Nahl Ayat 69

3.2.1. Penafsiran Zaghlul tentang Makna *Syarābun*

Zaghlul al-Najjar dalam kitab *Tafsīr al-Āyāt al-Kawniyyah fī al-Qurʾān al-Karīm* menafsirkan QS. al-Nahl ayat 69 dengan pendekatan yang sangat berbeda dari Ibnu Katsir.

Berbeda dengan Ibnu Katsir, munasabah yang dibangun Zaghlul antara ayat 68 dan 69 bersifat biologis. Ketika menafsirkan potongan ayat 69 “فَاسْأَلْكِي سُبُلَ رَبِّكَ ذُلُلًا” (tempuhlah jalan-jalan Tuhanmu yang dimudahkan), Zaghlul menyatakan bahwa maknanya melampaui sekadar kemampuan navigasi lebah kembali ke sarang:

جعلت من معاني فاسلكي سبل ربك ذللاً! يتجاوز مجرد تمكن شغالات النحل من العودة الى خلاياها دون ان تضل الطريق مهما تباعدت المسافات، بعد ان تكون قد اكلت من كل الثمرات، وحملت من رحيق الازهار وحبوب اللقاح الخاصة بها، الى معنى اخر، يشمل الطرق التي اهتمها الخالق (سبحانه وتعالى) ان تصنعه عبرها ذلك الشراب الشافي مما جمعته بواسطة العديد من الخلايا الحيوية والغدد الخاصة، التي تقوم على تجهيز هذا الشراب الشافي، عبر الطرق المختلفة التي تصل بين معدة النحلة والغدد المختلفة¹³¹

Makna “فَاسْأَلْكِي سُبُلَ رَبِّكَ ذُلُلًا” melampaui sekadar kemampuan lebah pekerja kembali ke sarangnya tanpa tersesat betapapun jauh jaraknya setelah ia makan dari segala buah-buahan, dan membawa nektar bunga serta serbuk sarinya menuju makna lain, yang mencakup jalur-jalur yang diilhamkan Allah Swt. kepadanya untuk mengolah minuman yang menyembuhkan itu dari apa yang

¹³¹ Zaghlul al-Najjar, *Tafsīr al-Āyāt al-Kawniyyah fī al-Qurʾān al-Karīm*, Vol. 1 (Kairo: Maktabah al-Shorouk al-Dawliyyah, 2007), hlm. 506-507.

dikumpulkannya, melalui berbagai sel dan kelenjar khusus yang menyiapkan minuman penyembuh ini, melalui jalur-jalur berbeda yang menghubungkan perut lebah dengan berbagai kelenjar.

Dari penafsiran ini terlihat bahwa Zaghlul memaknai kata سبل (jalan-jalan) pada ayat 69 secara berlapis, selain jalur terbang lebah mencari sumber makanan (sebagaimana disinggung pada ayat 68 tentang tempat tinggalnya), juga sebagai jalur biologis internal saluran yang menghubungkan perut lebah dengan kelenjar-kelenjarnya yang mengolah bahan mentah menjadi *syarābun* beraneka warna. Dengan pemaknaan ini, ayat 68 dan 69 dalam pandangan Zaghlul membentuk rangkaian sebab-akibat biologis yaitu, aktivitas mencari makan dan bahan baku dari pohon atau tempat-tempat yang tinggi (ayat 68) menentukan jenis cairan yang dihasilkan melalui jalur organ tubuh lebah (ayat 69) termasuk propolis, yang bahan bakunya (getah pohon) justru diperoleh lebah dari aktivitas yang disebutkan pada ayat 68.

Kemudian, pada kata بُطُونَهَا (perut-perut mereka) dalam ayat tersebut merujuk secara spesifik pada lebah betina pekerja, bukan lebah secara umum. Beliau menjelaskan secara rinci anatomi perut lebah betina pekerja sebagai berikut:

أصل (البطن) الجارحة، أى الفراغ الحاوى على الأحشاء الرئيسية لجسم كل حيوان أو إنسان، وضمير الهاء فى (بطونها) يعود على إناث النحل من الشغالات [...] وبطن الشغالة من إناث النحل تأتى بعد كل من الرأس والصدر، ويتألف بطنها من ثمان حلقات رقيقة، مرنة، تحوى بداخلها كلا من الجهاز الهضمى، والتنفسى، والدورى، والعصبى، بالإضافة إلى الجهاز التناسلى، الذى يتحول فى الشغالات إلى الجهاز

اللاسع، كما يحتوى بطن الشغالة من إناث النحل على عدد من الغدد

المهمة¹³²

Asal kata (*al-Baṭn*) adalah rongga yang memuat organ-organ dalam utama pada tubuh setiap hewan atau manusia, dan kata ganti *hā* pada (*buṭūnihā*) merujuk pada lebah betina pekerja [...] Perut lebah betina pekerja terletak setelah bagian kepala dan dada, tersusun dari delapan ruas yang tipis dan elastis, di dalamnya terdapat sistem pencernaan, pernapasan, peredaran darah, dan saraf, di samping sistem reproduksi yang pada lebah pekerja bertransformasi menjadi alat penyengat. Perut lebah pekerja juga memuat sejumlah kelenjar penting.

Lebih lanjut, Zaghlul memerinci fungsi masing-masing kelenjar tersebut, sebagai berikut:

فالجهاز الهضمي لشغالات النحل، يبدأ بالفم وأجزائه المختلفة، ومن أهمها الغدد الفككية، والوجناتية، وغدة خلف المخ [...] والغدد اللعابية، وهى مسئولة عن إفراز الخمائر المهمة (الإنزيمات) اللازمة لتحويل السكريات المعقدة فى رحاءق الأزهار إلى سكريات بسيطة سهلة الهضم والتمثيل والامتصاص، ويلى الفم البلعوم وحوله الغدد البلعومية، وهى تقوم بتكوين الغذاء الملكى [...] أولها مكونة حوصلة خاصة تعرف باسم حوصلة العسل» يجمع فيها هذا الشراب المختلف الألوان، وقد أعطاهما «الله (تعالى) القدرة على إفراغ محتوياتها إلى أقراص الشمع بالخلية، عن طريق خرطومها الفمى، وذلك لتخزين العسل فى الخلية، وحوصلة العسل تلك تقابل القنوصة فى بقية الحشرات [...] وفى تجويف البطن اللاسع يقع الجهاز اللاسع ويتكون من غدتين، إحداها قلووية والأخرى

¹³² Zaghlul al-Najjar, *Tafsīr al-Āyāt al-Kawniyyah* ..., hlm. 511-512

حامضية، تفرزان سم النحل الذى فيه شفاء كذلك للعديد من

الأمراض¹³³

Sistem pencernaan lebah pekerja dimulai dari mulut dan bagian-bagiannya yang beragam, di antaranya yang terpenting adalah kelenjar rahang, kelenjar pipi, dan kelenjar di belakang otak [...] serta kelenjar ludah, yang bertugas mengeluarkan enzim-enzim penting untuk mengubah gula kompleks pada nektar bunga menjadi gula sederhana yang mudah dicerna, dimetabolisme, dan diserap. Setelah mulut terdapat faring, di sekelilingnya terdapat kelenjar faring, yang berfungsi membentuk makanan ratu (*royal jelly*) [...] Yang pertama adalah organ khusus yang dikenal dengan nama ‘kantong madu’, tempat berkumpulnya minuman beraneka warna ini. Allah (Ta’ala) memberinya kemampuan untuk mengosongkan isinya ke sel-sel lilin di sarang, melalui belalainya, guna menyimpan madu di dalam sarang. Kantong madu tersebut setara dengan tembolok pada serangga lainnya [...] Pada rongga bagian belakang perut terdapat alat penyengat yang tersusun dari dua kelenjar, satu bersifat basa dan satu lagi bersifat asam, keduanya mengeluarkan racun lebah yang juga memiliki khasiat penyembuhan bagi berbagai penyakit.

Uraian anatomis ini menegaskan bahwa keberagaman warna dan jenis cairan yang disebutkan dalam ayat 69 bukanlah kebetulan redaksional, melainkan berkorespondensi dengan keberagaman jalur kelenjar yang secara biologis memang berbeda-beda: madu diproses melalui kantong madu dan enzim kelenjar ludah, *royal jelly* melalui kelenjar faring, sedangkan racun lebah melalui sepasang kelenjar pada alat penyengat.

Pola yang sama juga berlaku pada propolis, sebagaimana telah diuraikan pada sub bab 2.4.3, yaitu getah tanaman yang bercampur dengan enzim *beta-glucosidase* dari kelenjar kepala lebah serta lilin lebah yang terletak dibagian bawah perut lebah

¹³³ Zaghul al-Najjar, *Tafsīr al-Āyāt al-Kawniyyah ...*

pekerja sebelum dikeluarkan dari mulutnya.¹³⁴ Dengan demikian, penggunaan kata *syarābun* yang bersifat umum oleh Al-Qur'an sejalan dengan fakta biologis bahwa satu organ (perut lebah) memang menjadi muara dari berbagai jalur kelenjar yang menghasilkan produk-produk yang berbeda. Menurut beliau, pemahaman ini baru dapat diketahui setelah sains modern berhasil mengidentifikasi kandungan dan membuktikan khasiat medis propolis secara ilmiah, meski secara empiris propolis sendiri telah dikenal manusia sejak zaman kuno.

Kemudian, beliau secara eksplisit menyebutkan bahwa kata العكبر *ʿakbar* dalam ayat ini tidak hanya mencakup madu, tetapi juga (propolis), makanan ratu lebah (*royal jelly*), lilin lebah, dan racun lebah. Beliau menulis:

وهذا الشراب المختلف الالوان، يشمل كلا من عسل النحل، والغذاء الملكي، وما بهما من حبوب اللقاح، وصمغ النحل (العكبر)، وشع النحل، وسم النحل، وكلها يخرج من بطون الشغالات من اناث النحل في حالة سائلة (شراب) ثم يجمد او يتبلور بعد ذلك¹³⁵

Dan Minuman beraneka warna ini mencakup madu, makanan ratu (*royal jelly*) beserta serbuk sari yang terkandung di dalamnya, getah lebah (*al-ʿIkbir*), lilin lebah, dan racun lebah semuanya keluar dari perut lebah pekerja dalam keadaan cair (*syarāb*), kemudian membeku atau mengkristal setelahnya.

Zaghlul tidak membatasi makna *syarābun* hanya pada madu, melainkan memperluasnya mencakup seluruh cairan yang keluar dari perut lebah betina pekerja. Beliau secara eksplisit menyebutkan propolis sebagai salah satu komponen dari *syarābun*. Sebagaimana yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya, istilah

¹³⁴ E. L. Ghisalberti, "Propolis: A Review," *Bee World*, Vol. 60, No. 2 (2015): 59-84.

¹³⁵ Zaghlul al-Najjar, *Tafsīr al-Āyāt al-Kawniyyah* ..., hlm. 512.

al-'Ikbir dalam *Lisān al-'Arab* memiliki kesesuaian karakteristik dengan propolis dalam kajian biologi modern, sehingga menjadi dasar bagi Zaghlul untuk memakai istilah tersebut sebagai padanan propolis. Beliau menempatkan propolis sebagai zat yang berbeda dari madu, meski sama-sama berasal dari lebah dan disimpan di lokasi yang sama di dalam sarang.

Perlu ditegaskan bahwa di antara produk-produk yang disebutkan Zaghlul, beberapa di antaranya juga memiliki dasar kebahasaan dalam *Lisān al-'Arab*, meski tingkat kekhususannya berbeda-beda. Lilin lebah memiliki istilah tersendiri, yaitu شَمْع (syam'), sebagaimana didefinisikan berikut:¹³⁶

الشمع والشمع: موضع العسل الذي يستصبح به

Al-Syama'u' dan al-Syam'u: zat dari sarang madu yang dipakai sebagai lilin.

Racun lebah, pada kutipan Zaghlul disebut dengan سُم النحل (*sammu al-Nahl*), menggunakan kata سُم yang dalam *Lisān al-'Arab* didefinisikan sebagai “القَاتِلُ” (racun/membunuh),¹³⁷ digabung dengan kata “lebah” untuk menunjukkan kekhususannya. Pola yang sama juga dipakai Zaghlul sendiri, sehingga tidak keluar dari kelaziman berbahasa Arab meski bukan istilah tersendiri seperti *al-'Ikbir* atau *syam'*. Adapun makanan ratu (*royal jelly*), yang disebut Zaghlul dengan الغذاء الملكي, menggunakan kata الغذاء yang bermakna umum “nutrisi”, sebagaimana didefinisikan:¹³⁸

ما يتغذى به، وقيل: ما يكون به نماء الجسم وقوامه من الطعام والشراب واللبن

¹³⁶ Ibnu Manzūr, *Lisān al-'Arab*, kata “شمع”, hlm. 2327.

¹³⁷ Ibnu Manzūr, *Lisān al-'Arab*, kata “سم”, hlm. 2102.

¹³⁸ Ibnu Manzūr, *Lisān al-'Arab*, kata “غذاء”, hlm. 3223.

Apa yang dijadikan nutrisi, atau apa yang menyebabkan tumbuh dan tegaknya tubuh, dari makanan, minuman, dan susu. (kemudian digabung dengan kata sifat “*al-Malakī*” (kerajaan/ratu) sebagai penjelas tambahan bukan istilah tersendiri seperti dua cairan sebelumnya).

Penelitian ini secara sengaja membatasi objek kajian mendalam hanya pada propolis, di antara beberapa produk lebah yang disebutkan Zaghlul, dengan pertimbangan bahwa pembahasan menyeluruh terhadap seluruh produk sekaligus akan membuat kajian ini terlalu luas dan kurang mendalam. Propolis juga dipilih karena memiliki istilah tersendiri (*al-‘Ikbir*) tanpa gabungan dengan kata lain, sehingga memungkinkan analisis yang lebih fokus dan mendalam dibandingkan jika seluruh produk dibahas sekaligus.

Kemudian Zaghlul mendefinisikan propolis sebagai:

صموغ النحل وغراؤه، وهي مواد صمغية راتنجية لزجة، تجمعها الشغالات من إناث النحل من لحاء الأشجار وبعض براعمها، ثم تفرز عليها من غددها ما يحولها إلى صموغ¹³⁹

Getah lebah, yaitu bahan-bahan resin lengket yang dikumpulkan oleh lebah betina pekerja dari kulit pohon dan sebagian pucuknya, kemudian mereka mengeluarkan dari kelenjarnya sesuatu yang mengubahnya menjadi getah.

Zaghlul menjelaskan bahwa propolis digunakan lebah untuk memperkuat dinding-dinding sarang, menambal celah-celah sarang, dan mengawetkan bangkai binatang yang masuk ke sarang agar tidak mengotori lingkungan. Secara kimiawi, propolis mengandung resin, minyak menguap, asam organik, vitamin, dan antibiotik pembasmi bakteri dan parasit. Penelitian laboratorium modern, menurut Zaghlul, telah membuktikan bahwa propolis memiliki khasiat sebagai antibakteri, antivirus, dan imunomodulator. Zaghlul juga menekankan bahwa propolis memiliki aktivitas biologis yang

¹³⁹ Zaghlul al-Najjar, *Tafsīr al-Āyāt al-Kawniyyah* ..., hlm. 515.

luas, seperti antioksidan, antiparasit, antidiabetes, antiinflamasi, hingga antikanker. Oleh sebab itu, propolis bukan hanya sekadar perekat sarang, tetapi juga memiliki nilai medis yang signifikan dan sejalan dengan isyarat Al-Qur'an tentang *syifā'* dalam ayat ini.

Zaghlul menyebutkan semua produk ini keluar dari perut lebah betina pekerja dalam bentuk cairan, kemudian membeku atau mengkristal setelahnya. Karena itulah Al-Qur'an menyebutnya dengan istilah umum شَرَابٌ (minuman/cairan). Zaghlul juga menambahkan bahwa para mufasir klasik memahami *syarābun* sebagai madu karena khasiat medis produk-produk lain seperti propolis baru dibuktikan secara ilmiah pada abad ke-19 dan ke-20 Masehi. Dengan demikian, penafsiran Zaghlul menunjukkan bahwa kata *syarābun* dalam Al-Qur'an memiliki cakupan makna yang jauh lebih luas dari sekadar madu. Ini adalah perluasan makna yang menjadi fokus utama penelitian ini, yaitu bagaimana propolis dapat dimasukkan ke dalam cakupan *syarābun* berdasarkan penafsiran kontemporer.

Dengan demikian, *syarābun* berkedudukan sebagai kategori umum, sedangkan madu dan propolis (*al-'Ikbir*) adalah dua cairan yang termasuk ke dalam kategori tersebut. Propolis merupakan bagian dari *syarābun* secara langsung, bukan bagian dari madu. Dengan memasukkan propolis ke dalam cakupan *syarābun*, ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an telah mengisyaratkan produk lebah lainnya yang baru ditemukan khasiatnya oleh sains modern. Ini adalah bentuk *I'jaz 'Ilmi* yang menjadi ciri khas pendekatan Zaghlul.

3.2.2. Penafsiran Zaghlul tentang Makna *Syifā'*

Zaghlul menafsirkan kata شِفَاءٌ dalam ayat ini secara lebih luas dari Ibnu Katsir. Beliau membahas perbedaan pendapat ulama tentang apakah *syifā'* bersifat umum ('am) atau khusus (khas). Sebagian mufasir memutlakkan *syifā'* untuk seluruh penyakit, bersandar pada munculnya lafaz *syifā'* dalam bentuk nakirah pada

konteks nikmat (*imtinān*), yang mereka pahami sebagai penanda keumuman makna. Sementara itu, mufasir lain termasuk Zaghulul sendiri berpendapat bahwa keragaman penyakit, individu, dan kondisi, serta perbedaan sifat kimiawi madu antar jenis lebah dan sumber makanannya, menunjukkan bahwa ayat ini dibawakan dalam konteks perenungan (*tafakkur*), bukan semata anugerah atau nikmat. Beliau menegaskan pendapatnya dalam kalimat berikut:

وأن النكرة في هذا السياق ليست قطعية في دلالتها على العموم، خاصة
ان القرائن تدل على التخصيص¹⁴⁰

Nakirah dalam konteks ini tidak bersifat pasti (mutlak) dalam menunjukkan keumuman, terutama karena adanya indikasi (*qarīnah*) yang menunjukkan pengkhususan.

Qarīnah yang dimaksud Zaghulul adalah fakta empiris bahwa komposisi dan khasiat madu tidak pernah identik antara satu sarang lebah dengan sarang lainnya, bergantung pada jenis lebah, sumber nektar, dan kondisi lingkungan tempat tumbuhnya sumber makanan tersebut. Variasi alami inilah yang menjadi bukti bahwa cakupan *syifā'* bersifat spesifik terhadap masing-masing khasiat, bukan berlaku mutlak dan seragam untuk segala penyakit. Kutipan ini menunjukkan bahwa bagi Zaghulul, pembatasan *syifā'* pada jenis penyakit tertentu merupakan konsekuensi logis dari karakteristik khasiat suatu zat, sebagaimana lazimnya suatu obat bekerja secara spesifik terhadap kondisi tertentu, bukan terhadap seluruh jenis penyakit sekaligus. Berbeda dengan Ibnu Katsir yang membatasi *syifā'* hanya pada madu untuk penyakit dingin, Zaghulul memperluas cakupan *syifā'* ke berbagai produk lebah yang memiliki spektrum khasiat yang lebih luas. Zaghulul menyebutkan beberapa manfaat medis dari produk lebah, antara lain:¹⁴¹

¹⁴⁰ Zaghulul al-Najjar, *Tafsīr al-Āyāt al-Kawniyyah* ..., hlm. 520.

¹⁴¹ Zaghulul al-Najjar, *Tafsīr al-Āyāt al-Kawniyyah* ..., hlm. 520-526.

- a. Madu sebagai antibiotik alami yang kuat, efektif untuk mengobati luka, luka bakar, dan merangsang pertumbuhan jaringan.
- b. Makanan ratu lebah (*royal jelly*) untuk meningkatkan sistem imun dan kesehatan umum.
- c. Propolis sebagai agen antibakteri, antivirus, dan peningkat imunitas tubuh terhadap berbagai infeksi.
- d. Lilin lebah untuk melegakan saluran pernapasan, dengan mengempiskan jaringan yang membengkak akibat peradangan seperti flu dan alergi
- e. Racun lebah untuk pengobatan penyakit persendian seperti rematik dan neuralgia.

Zaghlul juga mengutip penelitian ilmiah dari berbagai negara, termasuk Rumania, Rusia, Cina, dan Jepang, yang telah membuktikan khasiat produk lebah secara klinis. Hal ini menunjukkan bahwa Zaghlul tidak hanya mengandalkan teks, tetapi juga menggunakan data empiris sebagai alat bantu penafsiran. Dengan demikian, penafsiran Zaghlul tentang *syifā'* tidak hanya bersifat teologis, tetapi juga medis dan ilmiah. Ini memperkuat argumen bahwa propolis, sebagai bagian dari *syarābun*, memiliki legitimasi sebagai *syifā'* bagi manusia.

3.3. Bentuk Perluasan Makna *Syarābun* dari Madu Menuju Propolis dalam Tinjauan Komparatif

Sebelum menguraikan bentuk perluasan makna secara rinci, perlu ditegaskan lebih dulu posisi madu dan propolis dalam kerangka analisis ini, karena keduanya tidak berada pada kedudukan yang setara. Madu bukanlah objek perluasan makna, melainkan titik tolak atau makna dasar yang sejak awal oleh mufasir klasik, termasuk Ibnu Katsir, sebagai salah satu cakupan *syarābun*, suatu pemahaman yang telah mapan dan tidak dipersoalkan dalam penelitian ini. Sebaliknya, propolis adalah objek perluasan makna yang dalam hal ini merupakan cakupan makna yang secara linguistik telah berpotensi ada sejak *syarābun*

diturunkan, mengingat sifat umumnya, namun potensi tersebut baru ditegaskan dan diaktualisasikan setelah pembuktian ilmiah modern memungkinkan keterkaitannya dikenali. Dengan demikian, “perluasan makna” yang menjadi fokus penelitian ini secara spesifik merujuk pada proses masuknya propolis ke dalam cakupan *syarābun* yang sudah ada, bukan pada perubahan posisi madu di dalamnya.

Setelah memaparkan penafsiran masing-masing tokoh pada sub-bab sebelumnya, langkah selanjutnya adalah membandingkan keduanya secara sistematis. Perbandingan ini untuk melihat bagaimana perubahan metode dan pendekatan penafsiran melahirkan perluasan makna dari madu ke propolis. Dengan kata lain, perbedaan hasil penafsiran antara Ibnu Katsir dan Zaghulul tidak muncul begitu saja, melainkan berakar pada perbedaan cara pandang mereka terhadap teks, sumber otoritas, dan epistemologi penafsiran yang mereka gunakan.

3.3.1. Perbedaan Metode dan Pendekatan Penafsiran

Perbedaan paling mendasar antara Ibnu Katsir dan Zaghulul al-Najjar terletak pada metode penafsiran yang mereka gunakan. Ibnu Katsir menggunakan metode tafsir *bi al-Ma'thūr* yang menggunakan riwayat, hadis, dan pendapat sahabat serta tabi'in. Dalam menafsirkan QS. al-Nahl ayat 69, Ibnu Katsir memaknai kata *syarābun* secara harfiah sebagai madu, karena itulah yang termaktub dalam riwayat-riwayat yang ada. Beliau juga mengutip berbagai hadis tentang pengobatan dengan madu, di antaranya hadis riwayat Bukhari dan Muslim dari Jabir bin Abdullah:

إن كان في شيء من أدويتكم خير، ففي شرطة محجم، أو شربة عسل،
أو لذة بنار، وما أحب أن أكتوي¹⁴²

Sesungguhnya jika ada kebaikan pada obat-obatan kalian, maka itu terdapat pada bekam, minum madu, atau sundutan api (kauterisasi), dan aku tidak suka metode itu.

¹⁴² HR. Bukhari dan Muslim, dari Jabir bin Abdullah.

Selain itu, Ibnu Katsir juga mengutip hadis riwayat Bukhari dan Muslim dari Abu Sa'id al-Khudri:

جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إن أخي يشتهي بطنه فقال: اسقه عسلا. ثم جاء الثانية فقال: اسقه عسلا. ثم جاء الثالثة فقال: اسقه عسلا. ثم جاء الرابعة فقال: ما أجد له، فقال: صدق الله وكذب بطن أخيك، اسقه عسلا¹⁴³

Seorang laki-laki datang kepada Nabi ﷺ dan berkata: “Saudaraku sakit perut.” Beliau bersabda: “Berilah ia minum madu.” Lalu ia datang lagi, dan beliau bersabda: “Berilah ia minum madu.” Lalu ia datang lagi, dan beliau bersabda: “Berilah ia minum madu.” Lalu ia datang lagi dan berkata: “Aku tidak mendapati (kesembuhan) untuknya.” Maka beliau bersabda: “Allah benar, dan perut saudaramu dusta. Berilah ia minum madu.”

Bagi Ibnu Katsir, hadis-hadis ini menjadi dasar kuat bahwa madu adalah obat yang dianjurkan oleh Nabi, sehingga beliau membatasi makna *syarābun* pada madu. Beliau juga menolak penafsiran Mujahid yang mengatakan bahwa *syifā'* dalam ayat ini merujuk pada Al-Qur'an, dengan alasan bahwa konteks ayat secara jelas berbicara tentang madu.

Di sisi lain, Zaghlul al-Najjar menggunakan pendekatan tafsir ilmi (saintifik) yang tidak terbatas pada riwayat, tetapi juga menggunakan temuan sains modern sebagai alat bantu penafsiran. Zaghlul tidak menolak riwayat, tetapi beliau tidak menjadikannya satu-satunya sumber otoritas. Beliau justru membuka makna *syarābun* lebih luas dengan menggunakan data ilmiah tentang anatomi lebah, produk-produk yang dihasilkannya, dan khasiat medisnya. Menurut beliau, kata *syarābun* secara bahasa memiliki potensi makna yang umum dan sains modern membantu

¹⁴³ HR. Bukhari dan Muslim, dari Abu Sa'id al-Khudri.

menyingkap bahwa produk lebah tidak hanya madu, tetapi juga propolis, *royal jelly*, dan lainnya.

Untuk memahami mengapa Ibnu Katsir dan Zaghulul menghasilkan penafsiran yang berbeda, kita perlu menggunakan teori metodologi tafsir Muhammad Husain al-Zahabi. Menurut al-Zahabi, perkembangan tafsir dapat dibagi ke dalam beberapa periode, dan setiap periode memiliki corak yang berbeda. Ibnu Katsir hidup pada abad ke-8 H, di mana corak tafsir yang dominan adalah tekstual dan riwayat (*bi al-Ma'thūr*).¹⁴⁴ Pada masa ini, sumber pengetahuan utama adalah riwayat, hadis, dan pendapat sahabat serta tabi'in. Mufasir tidak melakukan penalaran spekulatif di luar teks dan riwayat, karena khawatir akan menyimpang dari aturan yang sebenarnya. Inilah yang menyebabkan Ibnu Katsir membatasi makna *syarābun* pada madu, karena tidak ada riwayat yang mendukung perluasan makna ke produk lebah lainnya.

Hal ini terlihat dari beberapa indikasi dalam penafsiran Ibnu Katsir. Pertama, ketika menafsirkan *syarābun* sebagai madu, Ibnu Katsir tidak melakukan ijtihad bahasa secara mandiri, tetapi merujuk pada pemahaman umum masyarakat Arab dan riwayat yang ada pada zamannya. Kedua, ketika membahas kata “فِيهِ شِفَاءٌ”, Ibnu Katsir mengutip pendapat Mujahid yang menafsirkan *syifā'* sebagai Al-Qur'an, namun beliau menolaknya dengan argumentasi kontekstual yang kuat bahwa ayat ini berbicara tentang madu. Ketiga, beliau menyertakan sejumlah hadis tentang pengobatan dengan madu, seperti hadis riwayat Bukhari dan Muslim yang menyatakan bahwa kesembuhan terdapat pada tiga hal: minum madu, bekam, dan sundutan api.¹⁴⁵ Sikap ini menunjukkan bahwa Ibnu Katsir sangat berhati-hati dalam menjaga keaslian makna kata berdasarkan riwayat dan konteks, tanpa melakukan penalaran spekulatif di luar jangkauan teks itu sendiri.

¹⁴⁴ Muhammad Husain al-Žahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.), jilid 1, hlm. 150-155.

¹⁴⁵ Ibnu Katsir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm ...*, hlm. 577.

Dengan demikian, metode tafsir *bi al-Ma'thūr* yang digunakan Ibnu Katsir membuat beliau memaknai kata *syarābun* pada madu, karena belum ada riwayat yang mendukung perluasan makna ke produk lebah lainnya seperti propolis. Pembatasan ini bukan disebabkan oleh ketidakmampuan Ibnu Katsir dalam memahami bahasa Arab, melainkan karena metodologi tafsir beliau yang berpegang pada otoritas teks dan riwayat. Inilah yang menjadi ciri khas corak tafsir abad pertengahan, di mana epistemologi penafsiran diletakkan secara kokoh di atas otoritas teks, kebahasaan baku, dan validitas riwayat masa lalu.

Sementara itu, Zaghulul hidup pada abad ke-21 M, di mana corak tafsir yang berkembang adalah ilmi (saintifik). Pada masa ini, sains telah menjadi sumber pengetahuan yang dapat dijadikan rujukan. Para mufasir tidak lagi hanya mengandalkan riwayat, tetapi juga menggunakan akal dan data empiris untuk memahami ayat-ayat kauniyah. Inilah yang menyebabkan Zaghulul memperluas makna *syarābun* ke propolis, karena sains modern membuktikan bahwa propolis memiliki khasiat medis yang signifikan.

Hal ini terlihat dari beberapa indikasi dalam penafsiran Zaghulul. Pertama, ketika menafsirkan *syarābun*, Zaghulul menggunakan data ilmiah tentang anatomi lebah, produk-produk yang dihasilkannya, dan khasiat medisnya. Kedua, beliau tidak terbatas pada riwayat yang hanya menyebut madu, tetapi memperluas makna berdasarkan temuan sains modern. Ketiga, beliau menyertakan bukti-bukti penelitian dari berbagai negara untuk memperkuat argumennya. Zaghulul memiliki latar belakang akademik yang kuat di bidang sains, sehingga penafsiran beliau terhadap ayat-ayat kauniyah tidak didasarkan pada asumsi spekulatif, melainkan ditopang oleh pembuktian ilmiah yang mapan.

Dengan demikian, metode tafsir ilmi yang digunakan Zaghulul menyebabkan beliau memperluas makna *syarābun* ke berbagai produk lebah, termasuk propolis, karena didorong oleh temuan sains modern yang membuktikan bahwa propolis dan

produk lebah lainnya memiliki khasiat medis. Perluasan ini bukan disebabkan oleh ketidakhati-hatian Zaghul dalam memahami bahasa Arab, melainkan karena metodologi tafsirnya yang mendorong beliau untuk mengintegrasikan wahyu dan ilmu pengetahuan. Inilah yang menjadi ciri khas corak tafsir kontemporer yang responsif terhadap perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.

3.3.2. Perbedaan Makna *Syarābun* dan Implikasinya terhadap Propolis

Perbedaan metode ini berimplikasi langsung pada makna *syarābun*. Ibnu Katsir membatasi makna *syarābun* pada madu (*al-ʿAsal*), sebagaimana termaktub dalam riwayat dan hadis yang beliau kutip.¹⁴⁶ Beliau tidak membuka peluang untuk memperluas makna ke produk lebah lainnya, karena tidak ada riwayat yang mendukung hal tersebut. sehingga, propolis yang merupakan salah satu produk lebah lain belum memiliki tempat dalam penafsiran Ibnu Katsir. Hal ini wajar, karena pada masa Ibnu Katsir (abad ke-8 H), propolis belum dikenal oleh masyarakat sebagai produk yang memiliki khasiat medis.

Sebaliknya, Zaghul memperluas makna *syarābun* mencakup seluruh cairan yang keluar dari perut lebah betina pekerja, termasuk salah satunya adalah propolis. Zaghul secara eksplisit menyatakan bahwa propolis adalah bagian dari *syarābun* karena ia keluar dari perut lebah dalam bentuk cairan, kemudian membeku atau mengkristal setelahnya.¹⁴⁷ Beliau juga menjelaskan khasiat propolis sebagai agen antibakteri, antivirus, dan imunomodulator yang terbukti secara ilmiah.

Perbedaan ini menunjukkan bahwa perluasan makna dari madu ke propolis bukanlah perubahan makna, melainkan penyingkapan makna yang sudah terkandung dalam kata *syarābun* sejak awal. Kata *syarābun* secara bahasa memang bermakna umum

¹⁴⁶ Ibnu Katsir, *Tafsīr al-Qurʿān al-ʿAẓīm* ..., hlm. 482.

¹⁴⁷ Zaghul al-Najjar, *Tafsīr al-Āyāt al-Kawniyyah* ..., hlm. 512.

(segala sesuatu yang diminum), sehingga ia memiliki potensi untuk mencakup lebih dari sekadar madu. Namun, potensi makna ini baru terbuka setelah sains modern membuktikan bahwa propolis dan produk lebah lainnya juga memiliki khasiat medis.

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya pada awal bab ini bahwa kata *syarābun* tergolong *ism jins*, yaitu kata benda umum (nakirah) yang menunjuk pada kategori, bukan satuan yang dapat dihitung pola yang sama dijumpai pada kata seperti *mā'* (air), yang tetap berbentuk mufrad meski mencakup berbagai jenis air di dalamnya. Hal ini sejalan dengan salah satu fungsi isim nakirah yang dijelaskan Mannā' al-Qaṭṭān, yaitu nakirah yang berfungsi menunjukkan jenis, sebagaimana dicontohkan pada kata *ḥayāh* (kehidupan) dalam QS. al-Baqarah ayat 96, yang dipahami sebagai satu macam kehidupan tertentu, bukan satu kehidupan tunggal yang belum jelas.¹⁴⁸ Kesesuaian ini terkonfirmasi dalam penafsiran Zaghlul al-Najjar terhadap kata yang sama yang secara eksplisit memahami “شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ” sebagai kategori yang mencakup madu, *royal jelly*, propolis, lilin, dan racun lebah sekaligus bukan satu jenis cairan tunggal.

Dalam konteks kata *syarābun*, secara bahasa kata ini memang memiliki potensi makna yang umum ('am), karena ia berarti “segala sesuatu yang diminum” sebagaimana didefinisikan dalam *Lisān al-'Arab* karya Ibnu Manẓūr.¹⁴⁹ Namun, Ibnu Katsir membatasi maknanya secara khas pada madu karena berdasarkan riwayat dan realitas empiris pada zamannya. Pembatasan ini menunjukkan bahwa dalam penafsiran Ibnu Katsir, otoritas riwayat lebih dominan daripada potensi keumuman lafaz. Hal ini sesuai dengan kaidah ushul yang menyatakan bahwa lafaz 'am dapat mengalami takhsis, yaitu pengeluaran sebagian cakupan maknanya

¹⁴⁸ Mannā' al-Qaṭṭān, *Pengantar Studi Ilmu ...*, hlm. 245.

¹⁴⁹ Ibnu Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār Ṣādir, t.th.), hlm. 2222.

oleh mukhashish, baik yang menyatu dalam konteks kalimat maupun yang berdiri sendiri di luar kalimat tersebut.¹⁵⁰

Sedangkan dalam penafsiran Zaghlul, beliau menggunakan kaidah ‘am dan khas untuk memperluas makna *syarābun*. Menurut Zaghlul, kata شَرَابٌ dalam ayat ini berbentuk nakirah dalam konteks kalimat positif, yang secara kaidah bahasa Arab memberikan faedah keumuman makna. Dengan demikian, *syarābun* tidak terbatas pada madu, tetapi mencakup segala cairan yang keluar dari perut lebah betina pekerja. Zaghlul juga menegaskan bahwa meskipun para mufasir klasik memahami *syarābun* sebagai madu, hal itu hanya karena keterbatasan data pengetahuan pada masa mereka, bukan karena keterbatasan makna kata itu sendiri.

Zaghlul al-Najjar mengembalikan makna *syarābun* pada sifat keumumannya juga didorong oleh temuan sains modern yang membuktikan bahwa propolis dan produk lebah lainnya juga memiliki khasiat medis. Dengan kata lain, Zaghlul tidak menambahkan makna baru ke dalam kata *syarābun*, melainkan menyingkap makna yang sudah ada sejak awal, tetapi belum terbuka karena keterbatasan pengetahuan pada masa klasik.

Perbedaan utama antara Ibnu Katsir dan Zaghlul dalam menggunakan kaidah ‘am dan khas terletak pada sumber otoritas yang mereka gunakan. Ibnu Katsir lebih mendahulukan otoritas riwayat daripada potensi keumuman lafaz, sehingga beliau membatasi *syarābun* pada madu. Sementara Zaghlul lebih mendahulukan potensi keumuman lafaz, sehingga beliau memperluas *syarābun* ke berbagai produk lebah, termasuk propolis. Perbedaan ini mencerminkan perbedaan epistemologi antara tafsir klasik dan kontemporer.

Dari sini terlihat bahwa perluasan makna dari madu ke propolis memiliki legitimasi kebahasaan yang kuat. Selama produk tersebut benar-benar keluar dari perut lebah dan memiliki khasiat pengobatan, ia dapat dimasukkan ke dalam cakupan *syarābun*

¹⁵⁰ Manna’ al-Qaṭṭān, *Pengantar Studi Ilmu ...*, hlm. 278.

tanpa melanggar kaidah bahasa Arab. Hanya yang membedakan adalah metode yang digunakan untuk membuka makna tersebut, apakah melalui riwayat (seperti Ibnu Katsir) atau melalui sains (seperti Zaghulul).

Penggunaan istilah “perluasan makna” dalam penelitian ini merujuk pada proses historis penafsiran, yaitu berkembangnya pemahaman manusia terhadap cakupan lafaz *syarābun* dari zaman Ibnu Katsir ke zaman Zaghulul al-Najjar, bukan merujuk pada perubahan makna kata itu sendiri secara linguistik. Sebab, sebagaimana telah dibuktikan melalui analisis nahwu dan sharaf, makna *syarābun* sesungguhnya sudah bersifat umum (*ism jins*) sejak diturunkan. Sehingga lebih tepat yang terjadi adalah penyingkapan (*kasyf*) atas cakupan makna yang sudah ada sejak awal, bukan perluasan (*tawassu'*) atas makna itu sendiri.

3.3.3. Kesesuaian Bentuk Propolis dengan Lafaz “*Yakhruju min Buṭūnihā*”

Penelitian ini memastikan kesesuaian propolis dengan lafaz *syarābun*, dalam tiga aspek redaksi ayat: (1) status *syarābun* sebagai *ism jins* yang mufrad lafzan namun jamak ma'nan; (2) sifat *mukhtalifun alwānuhu* yang mengindikasikan keberagaman jenis, bukan satu jenis cairan tunggal; (telah diuraikan pada awal pembahasan bab ini) dan (3) kesesuaian bentuk propolis dengan *yakhruju min buṭūnihā*, yang akan diuraikan berikut ini.

Salah satu pertanyaan yang dapat muncul terhadap penafsiran Zaghulul al-Najjar adalah kesesuaian antara propolis yang secara umum dikenal sebagai zat resin kental atau lengket yang berfungsi menambal sarang dengan redaksi ayat yang secara spesifik menyebut *syarābun* (minuman/cairan) yang “*yakhruju min buṭūnihā*” (keluar dari perut-perutnya). Sekilas, propolis dalam bentuk fungsionalnya di sarang tampak lebih menyerupai getah padat daripada cairan yang dapat diminum.

Persoalan ini dapat dijelaskan dengan membedakan antara bentuk propolis sebelum dan sesudah digunakan lebah di dalam sarang. Sebagaimana telah diuraikan pada bab sebelumnya,

propolis pada mulanya adalah getah tanaman yang dikumpulkan lebah pekerja dari kuncup dan kulit pohon. Getah kental tersebut kemudian bercampur dengan cairan enzimatis dari kelenjar, lilin lebah dan air liur di dalam mulutnya, menghasilkan campuran biologis yang bersifat cair.¹⁵¹ Proses pencampuran inilah yang berlangsung sebelum propolis dikeluarkan dari tubuh lebah, ia baru mengeras dan menjadi lengket setelah dikeluarkan dan terpapar udara di dalam sarang, sebagaimana dijelaskan pula oleh Zaghlul al-Najjar bahwa seluruh minuman ini “keluar dari perut lebah pekerja dalam keadaan cair (*syarāb*), kemudian membeku atau mengkristal setelahnya.”¹⁵²

Dengan demikian, bentuk fisik propolis yang lazim dikenal yakni zat lengket penambal sarang adalah wujud propolis setelah proses pengerasan di luar tubuh lebah, bukan wujudnya pada saat keluar dari perut lebah sebagaimana yang menjadi fokus redaksi ayat. Pada titik keluarnya dari tubuh lebah, propolis berada dalam fase cair, sejalan dengan kedudukannya sebagai bagian dari *syarābun* dalam ayat ini.

Kesesuaian ini juga tampak dari sisi pemanfaatannya bagi manusia. Dalam industri farmasi modern, ekstrak propolis mentah lazim diolah kembali menjadi bentuk cair atau tetes agar dapat diserap secara optimal oleh tubuh manusia.¹⁵³ Fakta ini menunjukkan bahwa propolis, baik pada saat keluar dari tubuh lebah maupun pada saat dikonsumsi manusia, secara konsisten berada dalam wujud cair sehingga penyematannya ke dalam kategori *syarābun* tidak bertentangan dengan makna literal kata tersebut sebagai sesuatu yang dapat diminum.

¹⁵¹ V. P. Bankova, dkk., “Chemical Composition and Antibacterial Activity of Propolis and Content of Phenolic Compounds,” *Zeitschrift für Naturforschung C*, Vol. 50, No. 3 (1995): 167-170.

¹⁵² Zaghlul al-Najjar, *Tafsīr al-Āyāt al-Kawniyyah* ...

¹⁵³ Jyotsana Dwivedi, dkk., “In-depth Chemistry and Pharmacological Potential of Propolis: A Critical Review of Recent Developments,” *Current Bioactive Compounds* (2023).

Terdapat perbedaan antara madu dan propolis dalam hal kesiapan konsumsi. Madu diproses tuntas oleh lebah hingga siap dikonsumsi langsung begitu diambil dari sarang, sedangkan propolis di dalam sarang berfungsi sebagai bahan struktural yang bentuknya resin lengket, sehingga memerlukan pengolahan lebih lanjut agar dapat dimanfaatkan manusia. Namun, perbedaan ini bukanlah fenomena baru yang muncul seiring perkembangan teknologi modern. Sejak zaman kuno, propolis juga telah melalui semacam pengolahan sebelum digunakan sebagaimana pembalseman di Mesir Kuno yang melelehkan sisiran sarang (campuran lilin, madu, dan propolis) sebelum dioleskan pada jenazah, atau pembuatan parfum *Polyanthus* oleh bangsa Yunani Kuno yang menghaluskan dan mencampur propolis dengan bahan aromatik lain.¹⁵⁴

Perbedaannya terletak pada tingkat kecanggihan pengolahan tersebut. Masyarakat kuno mengandalkan proses sederhana seperti pelelehan, peremasan, dan pencampuran, sedangkan industri farmasi modern mampu melakukan ekstraksi kimiawi menggunakan pelarut seperti etanol salah satunya untuk memisahkan senyawa aktif secara presisi.¹⁵⁵ Dengan demikian, kebutuhan akan pengolahan sebelum pemanfaatan bukanlah faktor yang mengurangi kesesuaian propolis dengan lafaz *syarābun*, karena ayat berbicara tentang keadaan cairan tersebut pada titik keluarnya dari tubuh lebah, bukan tentang tahap pemanfaatannya oleh manusia setelah itu, yang sejak dahulu memang selalu memerlukan penanganan lebih lanjut dalam bentuk apa pun.

Selain berbeda dari segi bentuk fisik, madu dan propolis juga memiliki profil khasiat yang tidak identik. Madu unggul sebagai antibakteri topikal dan pelindung pencernaan,¹⁵⁶ sedangkan

¹⁵⁴ Andrzej K. Kuropatnicki, dkk., "Historical Aspects of Propolis Research in Modern Times," *Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine* 2013, Article 964149 (2013).

¹⁵⁵ Jyotsana Dwivedi, dkk., "In-depth Chemistry ...

¹⁵⁶ Mizrahi, A. & Lensky, Y., *Bee Products: Properties, Applications, and Apitherapy*, (New York: Plenum Press, 1997), hlm. 112.

propolis memiliki spektrum khasiat yang lebih luas mencakup aktivitas antivirus, imunomodulator, dan antiinflamasi.¹⁵⁷ Perbedaan inilah yang menjadikan propolis sebagai entitas berkhasiat tersendiri, bukan sekadar varian dari madu.

3.3.4. Proses Perolehan, Kandungan, dan Khasiat Propolis

Sebagaimana telah dijelaskan pada sub bab 3.2.1, Zaghlul mendefinisikan propolis sebagai getah resin yang dikumpulkan lebah pekerja dari kulit dan pucuk pohon, lalu diproses kelenjarnya menjadi getah perekat sarang. Proses perolehan propolis ini dapat dibedakan menjadi dua tahap: proses alami, yaitu pengumpulan getah oleh lebah pekerja dan pengolahannya di dalam sarang sebagaimana dijelaskan Zaghlul di atas dan proses ekstraksi, yaitu pengolahan lanjutan oleh manusia untuk kebutuhan medis, di mana propolis mentah diekstraksi menggunakan pelarut (umumnya etanol) untuk memisahkan senyawa aktifnya agar dapat dimanfaatkan dalam bentuk *tincture*, kapsul, atau salep.¹⁵⁸

Meskipun demikian, perlu dipahami bahwa proses ekstraksi propolis dengan pelarut tidak mengubah kedudukannya sebagai bagian dari cakupan makna *syarābun*. Berbeda dengan madu yang begitu diperas dari sarang langsung dapat diminum, propolis mentah bersifat resin kental yang sulit larut dalam air dan memiliki *bioavailabilitas* oral yang rendah, sehingga senyawa aktif di dalamnya tidak mudah diserap tubuh tanpa diolah lebih dahulu.¹⁵⁹ Oleh sebab itu, ekstraksi dengan pelarut seperti etanol dilakukan untuk melarutkan resin dan lilin yang menyelimuti senyawa aktif (terutama flavonoid dan asam fenolik), sehingga zat tersebut dapat

¹⁵⁷ Anxo Farre-Armengol, dkk., "Propolis Flavonoids as Natural Antioxidants and Their Therapeutic Potential", *International Journal of Molecular Sciences*, Vol. 22, No. 11 (2021): 5821-5824.

¹⁵⁸ Jyotsana Dwivedi, dkk., "In-depth Chemistry and Pharmacological Potential of Propolis: A Critical Review of Recent Developments," *Current Bioactive Compounds* (2023).

¹⁵⁹ Mengyao Liu dkk., "Propolis as a Promising Functional Ingredient: A Comprehensive Review on Extraction, Bioactive Properties, Bioavailability, and Industrial Applications," *Food Science and Human Wellness*, Vol. 14, No. 10 (2025): 9250236.

dipisahkan dan dimanfaatkan secara maksimal oleh tubuh manusia.¹⁶⁰

Ekstraksi dengan pelarut memang secara teknis melibatkan penambahan zat dari luar tubuh lebah, yaitu pelarut seperti etanol. Namun, peran pelarut ini bersifat sebagai media pemisah, bukan sebagai bahan yang bereaksi kimiawi mengubah struktur senyawa aktif di dalam propolis. Penelitian menunjukkan bahwa propolis yang dilarutkan dalam berbagai jenis pelarut menghasilkan profil kimiawi yang serupa selama berasal dari bahan baku propolis yang sama, meski kadar total polifenolnya dapat berbeda-beda tergantung pelarut yang digunakan.¹⁶¹ Pelarut hanya melarutkan resin dan lilin yang menyelimuti senyawa aktif, sehingga senyawa tersebut yang sudah terkandung dalam propolis sejak ia keluar dari tubuh lebah dapat dipisahkan dan diserap oleh tubuh manusia. Dengan demikian, identitas kimiawi senyawa yang menjadi sumber khasiat *syifā'*, seperti flavonoid dan asam fenolik, tetap merupakan senyawa yang sama sejak propolis dikeluarkan dari perut lebah, terlepas dari medium yang digunakan manusia untuk mengaksesnya. Atas dasar ini, kedudukan propolis sebagai bagian dari *syarābun* tetap merujuk pada identitas zat aslinya, sedangkan pelarut hanya berfungsi sebagai sarana teknis konsumsi.

Perlu diakui bahwa terdapat perbedaan nyata antara madu dan propolis dalam hal kesiapan konsumsi. Madu dapat langsung diminum begitu diperas dari sarang, sedangkan propolis mentah memerlukan proses ekstraksi lebih dulu. Namun, redaksi ayat “*yakhruju min buṭūnihā*” (keluar dari perut-perutnya) secara kebahasaan menunjuk pada momen dan wujud zat saat keluar dari tubuh lebah, bukan oleh proses lanjutan apa yang dilakukan manusia terhadapnya setelah itu. Dengan demikian, kebutuhan

¹⁶⁰ Seung Bin Shin, Jun Kyu Lee, dan Min-Jung Ko, “Enhanced Extraction of Bioactive Compounds from Propolis (*Apis mellifera* L.) Using Subcritical Water,” *Scientific Reports*, Vol. 13 (2023): 15038

¹⁶¹ Jelena Šuran, dkk., “Propolis Extract and Its Bioactive Compounds from Traditional to Modern Extraction Technologies,” *Molecules*, Vol. 26, No. 10 (2021): 2930.

propolis akan proses ekstraksi merupakan persoalan teknis farmakologis di luar cakupan redaksi ayat, dan tidak dengan sendirinya menggugurkan kedudukannya sebagai *syarābun* sebagaimana ditetapkan berdasarkan wujud aslinya saat keluar dari tubuh lebah. Perbedaan kelarutan ini adalah persoalan karakteristik kimiawi masing-masing zat, bukan persoalan keabsahannya sebagai bagian dari cakupan makna *syarābun* dalam ayat.

Terkait khasiatnya, selain kategori umum yang telah disebutkan sebelumnya, Zaghlul juga merinci sejumlah kondisi klinis spesifik yang dapat diatasi dengan propolis:

الفوائد العلاجية لصمغ وغراء النحل: اثبتت الدراسات المختبرية ان صمغ النحل وغراءها قاتلة للجراثيم من البكتيريا والفطريات والفيروسات، وانها تزيد من مناعة الجسم ولذلك فلها عدد من الفوائد العلاجية في حالات منها: امراض الجهاز التنفسي مثل الرشح والتحمس؛ الام المفاصل الروماتيزمية وتاخر نمو العظام؛ بعض الامراض الجلدية؛ بعض امراض العيون؛ تطهير الجروح خاصة جروح الحروب والمساعدة على التئامها؛ التهابات جوف الفم وتسوس الاسنان؛ وتقوية المناعة ومقاومة الاجهاد والتلوث البيئي لوفرة مضادات الاكسدة فيه¹⁶²

Kajian laboratorium membuktikan bahwa getah dan perekat lebah bersifat mematikan bagi bakteri, jamur, dan virus, serta meningkatkan imunitas tubuh, sehingga memiliki sejumlah manfaat pengobatan pada kondisi seperti: penyakit saluran pernapasan seperti pilek dan alergi; nyeri sendi rematik dan keterlambatan pertumbuhan tulang; sejumlah penyakit kulit; sejumlah penyakit mata; pembersihan luka terutama luka perang dan membantu penyembuhannya; infeksi rongga mulut dan kerusakan gigi; serta penguatan imunitas dan ketahanan terhadap kelelahan dan polusi lingkungan karena kandungan antioksidannya yang melimpah.

¹⁶² Zaghlul al-Najjar, *Tafsīr al-Āyāt al-Kawniyyah* ..., hlm. 526.

Rincian klinis ini melengkapi penjelasan kandungan kimiawi propolis yang telah disebutkan sebelumnya (resin, minyak atsiri, asam organik, vitamin, dan antibiotik alami), sekaligus menegaskan bahwa penafsiran Zaghlul atas *syarābun* tidak berhenti pada legitimasi kebahasaan semata, melainkan didukung data farmakologis yang rinci sejalan dengan prinsip *I'jāz 'Ilmī* yang mensyaratkan temuan sains sebagai penguat, bukan sekadar spekulasi.

3.3.5. Perbedaan Makna *Syifā'* dan Implikasinya terhadap Pengobatan

Selain *syarābun*, perbedaan penafsiran juga terjadi pada kata *syifā'*. Ibnu Katsir menggunakan kaidah nakirah dan ma'rifah dalam menafsirkan kata *syifā'*. Dalam kaidah bahasa Arab, kata *syifā'un* (tanpa alif-lam) yang berbentuk nakirah dalam konteks kalimat positif menunjukkan makna yang tidak mutlak dan tidak universal. Sebaliknya, jika berbentuk ma'rifah "*al-Syifā'*" (dengan alif-lam), maka maknanya menjadi mutlak dan universal.

Menurut Ibnu Katsir madu tidak menyembuhkan semua penyakit, melainkan hanya penyakit-penyakit tertentu yang bersifat dingin, karena madu bersifat panas dan pengobatan dilakukan dengan sesuatu yang berlawanan. Dengan kata lain, Ibnu Katsir menafsirkan *syifā'* secara terbatas pada madu dan pada penyakit-penyakit tertentu. Hal ini sejalan dengan pemahaman bahwa madu memiliki khasiat pengobatan, tetapi tidak bersifat universal dan tidak menggantikan semua jenis obat.

Zaghlul juga membahas bentuk nakirah pada kata *syifā'*, tetapi dengan kesimpulan yang berbeda. Menurut Zaghlul, bentuk nakirah pada kata *syifā'* menunjukkan bahwa kesembuhan yang terkandung dalam produk lebah tidak bersifat mutlak untuk semua penyakit, tetapi terbatas pada jenis penyakit tertentu sesuai dengan khasiat masing-masing produk. Namun, berbeda dengan Ibnu Katsir yang membatasi *syifā'* hanya pada madu, Zaghlul memperluas cakupan *syifā'* ke berbagai produk lebah yang memiliki spektrum khasiat yang lebih luas.

Hal ini menunjukkan bahwa Zaghlul tidak mengklaim propolis sebagai obat universal, tetapi beliau menunjukkan bahwa propolis memiliki khasiat pengobatan yang spesifik seperti antibakteri, antivirus, dan imunomodulator yang sesuai dengan isyarat Al-Qur'an tentang *syifā'*. Dengan demikian, propolis tidak menggantikan madu, tetapi melengkapinya sebagai bagian dari *syifā'* yang diisyaratkan dalam ayat.

Variasi makna *syifā'* dalam Al-Qur'an yang di sejumlah ayat merujuk pada Al-Qur'an itu sendiri sebagai penyembuh hati (QS. Yunus: 57), dan di ayat lain merujuk pada penyembuhan fisik (seperti pada QS. al-Nahl: 69) menunjukkan bahwa konsep ini memang dirancang bersifat multidimensi sejak awal, mencakup baik kesembuhan jasmani maupun ketenangan batin. Pada QS. al-Nahl ayat 69, dimensi ini tampak bersifat holistik, yaitu pada kesembuhan jasmani diperoleh melalui kandungan senyawa aktif dalam produk lebah, sedangkan ketenangan batin (*syifā' al-Qalb*) muncul dari keyakinan bahwa apa yang dikonsumsi adalah sesuatu yang secara eksplisit disebut Allah sebagai obat. Dimensi ini relevan pada kedua penafsiran, Ibnu Katsir dengan pendekatan riwayat, menempatkan keberkahan dan keyakinan terhadap firman Allah sebagai bagian dari proses penyembuhan itu sendiri. Sedangkan Zaghlul, meski menekankan pembuktian ilmiah, tetap mengaitkan temuan sains tersebut sebagai bentuk kemukjizatan yang memperkuat keyakinan spiritual terhadap kebenaran Al-Qur'an. Dengan demikian, propolis dan produk lebah lainnya tidak semata dipahami sebagai bahan farmakologis, melainkan juga sarana yang membawa ketenangan spiritual bagi yang mengonsumsinya dengan keyakinan penuh.

3.3.6. Analisis Propolis dengan Teori *I'jāz 'Ilmī*

Terakhir, kita perlu melihat bagaimana penafsiran Zaghlul tentang propolis sejalan dengan teori *I'jāz 'Ilmī* yang dirumuskan oleh Abdul Majid al-Zindani. Menurut teori ini, Al-Qur'an mengandung isyarat ilmiah yang baru terbukti di era modern, dan

hal ini menjadi bukti kemukjizatan Al-Qur'an.¹⁶³ Zaghul menunjukkan bahwa Al-Qur'an telah mengisyaratkan keberadaan propolis sebagai produk lebah yang memiliki khasiat pengobatan, jauh sebelum sains modern membuktikan khasiatnya secara ilmiah. Hal ini terlihat dari beberapa faktor:

- a. Kata شَرَابٌ yang bersifat umum ('am) mencakup seluruh cairan yang keluar dari perut lebah, termasuk propolis.
- b. Kata مُخْتَلِفٌ ألْوَانُهُ (bermacam-macam warnanya) menunjukkan bahwa produk lebah tidak hanya madu, tetapi juga berbagai produk lain dengan karakteristik yang berbeda.
- c. Kata شِفَاءٌ yang berbentuk nakirah menunjukkan bahwa kesembuhan tidak terbatas pada satu jenis produk, tetapi mencakup berbagai produk lebah yang memiliki khasiat medis.

Zaghul juga menegaskan bahwa khasiat medis produk-produk lebah lainnya baru dibuktikan secara ilmiah pada abad ke-19 dan ke-20 Masehi, yang menunjukkan bahwa Al-Qur'an telah mendahului pembuktian ilmiah tersebut. Hal ini sejalan dengan konsep *I'jāz 'Ilmī* yang menekankan bahwa Al-Qur'an adalah wahyu ilahi yang kebenarannya melampaui zaman.

Meskipun Ibnu Katsir tidak menggunakan pendekatan saintifik dalam menafsirkan ayat ini, penafsirannya tetap menunjukkan beberapa hal yang sejalan dengan temuan ilmiah modern. Penjelasan Ibnu Katsir tentang variasi warna madu yang bergantung pada sumber nektar sesuai dengan fakta ilmiah bahwa komposisi madu sangat dipengaruhi oleh jenis bunga yang dihisap lebah. Penelitian modern menunjukkan bahwa warna, rasa, dan

¹⁶³ Tazlie Sham bin Ab.Rahman, *Sumbangan 'Abd al-Majid al-Zindani dalam Bidang al-I'jaz al-'Ilmi : Kajian terhadap Kitab Ta'sil al-I'jaz al-'Ilmi fi al-Qur'an wa al-Sunnah*, (Disertasi, Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2015), hlm. 99.

aroma madu bervariasi tergantung pada sumber nektar, dan madu memiliki kandungan senyawa aktif seperti glukosa, fruktosa, enzim, dan vitamin yang bermanfaat bagi kesehatan.¹⁶⁴ Demikian pula, pengakuan Ibnu Katsir bahwa madu tidak menyembuhkan semua penyakit, tetapi hanya penyakit-penyakit tertentu, sesuai dengan temuan medis modern bahwa madu memiliki keterbatasan dalam pengobatan dan tidak bisa menggantikan semua jenis obat.¹⁶⁵

Namun, karena berdasarkan riwayat dan data ilmiah yang ada pada zamannya, Ibnu Katsir tidak menjelaskan secara ilmiah kandungan kimia madu atau produk lebah lainnya seperti propolis yang belum dikenal pada masanya. Hal ini bukan merupakan kelemahan penafsiran Ibnu Katsir, melainkan konsekuensi logis dari realitas pengetahuan yang tersedia pada zaman tersebut. Tafsir Ibnu Katsir adalah produk dari zamannya, sehingga penafsirannya mencerminkan pendekatan keilmuan yang dominan pada masa itu.

Dengan demikian, propolis bukanlah produk yang “ditambahkan” ke dalam Al-Qur’an, melainkan produk yang sudah diisyaratkan oleh Al-Qur’an sejak 14 abad lalu, tetapi baru terbukti secara ilmiah pada era modern. Hal ini menunjukkan bahwa Al-Qur’an adalah wahyu ilahi yang kebenarannya melampaui zaman dan tidak terbantahkan oleh perkembangan ilmu pengetahuan. Bagi Zaghlul, pembuktian ilmiah atas khasiat propolis oleh sains modern adalah salah satu bukti bahwa Al-Qur’an merupakan kitab yang “*shālih liḥilli zamān wa makān*” (relevan sepanjang masa dan tempat).

3.4. Kesimpulan Analisis Perbandingan

Berdasarkan seluruh analisis di atas, dapat disimpulkan bahwa perbedaan penafsiran antara Ibnu Katsir dan Zaghlul al-Najjar terhadap QS. al-Nahl ayat 69 berakar pada perbedaan

¹⁶⁴ Peter C. Molan, “The Evidence Supporting the Use of Honey as a Wound Dressing”, *Journal of Clinical Nursing*, Vol. 10, No. 4 (2001): 486.

¹⁶⁵ Khairul Anam, *Khasiat Medis Produk-Produk Lebah dalam Perspektif Sains Kontemporer*, (Jakarta: Penerbit Ilmu Medika, 2019), hlm. 42.

metode, pendekatan kebahasaan, dan epistemologi yang mereka gunakan. Pertama, dari segi metode, Ibnu Katsir menggunakan pendekatan tafsir *bi al-Ma'thūr* yang berbasis riwayat dan hadis, serta didukung oleh analisis kebahasaan yang sederhana namun tepat. Beliau sangat berhati-hati dalam menjaga keaslian makna kata berdasarkan konteks dan riwayat, dan tidak melakukan penalaran spekulatif di luar jangkauan teks. Berbeda dengan Zaghlul, beliau menggunakan pendekatan tafsir ilmi yang mengintegrasikan analisis kebahasaan dengan temuan sains modern. Beliau tidak hanya membatasi sumber pada riwayat, tetapi juga menggunakan data ilmiah dan penelitian laboratorium sebagai alat bantu penafsiran. Hal ini mencerminkan corak tafsir kontemporer yang responsif terhadap perkembangan ilmu pengetahuan.

Kedua, dari segi makna (kebahasaan), Ibnu Katsir membatasi *syarābun* pada madu dan menafsirkan *syifā'* sebagai obat untuk penyakit-penyakit tertentu yang bersifat dingin, bukan untuk semua penyakit. Hal ini didasarkan pada analisis kebahasaan tentang bentuk nakirah pada kata *syifā'* dan didukung oleh hadis-hadis tentang pengobatan dengan madu. Sedangkan Zaghlul memperluas *syarābun* tidak hanya pada madu, tetapi mencakup seluruh cairan yang keluar dari perut lebah betina pekerja, termasuk propolis. Beliau juga memperluas makna *syifā'* sebagai khasiat pengobatan yang terkandung dalam berbagai produk lebah, bukan hanya madu.

Ketiga, dari segi epistemologi, penafsiran Ibnu Katsir sangat dipengaruhi oleh realitas pengetahuan dan ketersediaan data ilmiah pada zamannya (abad ke-8 Hijriah). Pembatasan makna *syarābun* pada madu tidak dapat dilepaskan dari konteks historis di mana madu merupakan produk lebah yang dikenal luas dan dirasakan khasiatnya oleh masyarakat pada masa itu. Sedangkan penafsiran Zaghlul sangat dipengaruhi oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi pada zamannya. Perluasan makna *syarābun* ke propolis tidak dapat dilepaskan dari konteks historis di

mana sains modern telah mengidentifikasi kandungan dan membuktikan khasiat propolis sebagai produk lebah yang memiliki nilai medis.

Perbandingan Penafsiran Ibnu Katsir dan Zaghul al-Najjar

Aspek	Ibnu Katsir	Zaghul al-Najjar
Metode Penafsiran	<i>bi al-Ma'thur</i> (riwayat)	Ilmi (sains)
Sumber Rujukan	Hadis, riwayat, pendapat sahabat	Teks Al-Qur'an dan Temuan ilmiah modern
Makna <i>Syarābun</i>	Madu	Madu, propolis, dan produk lebah lainnya
Makna <i>Syifā'</i>	Obat untuk penyakit tertentu (terutama yang bersifat dingin)	Khasiat pengobatan dari berbagai produk lebah
Perluasan Cakupan Makna	Tidak terjadi	Terjadi dari madu ke propolis
Landasan	Riwayat yang tersedia pada zamannya	Kaidah keumuman lafaz dan temuan ilmiah

Pola perubahan makna yang ditemukan dalam penelitian ini perlu dijelaskan lebih dulu istilahnya, karena dua konsep berikut yaitu pergeseran makna dan perluasan makna perlu dipahami agar tidak tertukar. Pergeseran makna terjadi ketika makna asli suatu kata ditinggalkan dan digantikan makna baru yang berbeda sama sekali. Sedangkan, perluasan makna terjadi ketika makna asli tetap dipertahankan, hanya cakupannya melebar mencakup hal lain yang sebelumnya belum disadari termasuk di dalamnya.¹⁶⁶

Pola yang terjadi pada kata *syarābun* dalam penelitian ini mengikuti pengertian kedua. Sejak diturunkan, kata *syarābun*

¹⁶⁶ Muhandis az-Zuhri, *Semantik Bahasa Arab dan Al-Qur'an*, (Pekalongan: STAIN Pekalongan Press, 2014).

secara kebahasaan sudah bermakna umum, yaitu segala sesuatu yang dapat diminum, sebagaimana tercatat dalam kamus-kamus Arab klasik. Ibnu Katsir kemudian membatasi makna ini pada madu, bukan karena ada nash yang mengunci maknanya secara mutlak, melainkan karena riwayat dan pengetahuan yang tersedia pada masanya memang mengarah ke sana. Pada kamus yang sama, tercatat pula keberadaan *al-‘Ikbir* sebagai produk lebah yang berbeda dari madu, menunjukkan bahwa kosakata Arab klasik sejak awal sudah mengenal lebih dari satu jenis cairan yang dihasilkan lebah. Hanya saja, pemahaman terhadap khasiatnya pada masa itu masih bersifat empiris, belum melalui pembuktian ilmiah seperti yang tersedia saat ini.

Ilmu pengetahuan modern kemudian membuktikan bahwa *al-‘Ikbir* yang telah lama dikenal dalam kamus Arab, dan zat yang oleh sains disebut dengan “propolis”, merupakan satu objek yang sama. Bersandar pada temuan tersebut, Zaghlu al-Najjar menghubungkan tiga hal yang sebelumnya berdiri sendiri-sendiri: makna umum kata *syarābun* yang memang sudah ada sejak awal, keberadaan *al-‘Ikbir* yang sudah dikenal dalam kamus Arab, dan pembuktian ilmiah modern yang mempertemukan keduanya.

Status madu sebagai bagian dari *syarābun* tidak pernah dihilangkan dalam proses ini, propolis hanya ditambahkan sebagai bagian lain yang turut tercakup di dalamnya. Dengan demikian, *syarābun* berkedudukan sebagai kategori (makna) umum, sedangkan madu dan propolis (*al-‘Ikbir*) adalah dua contoh yang sejajar di dalam kategori tersebut. Propolis merupakan bagian dari *syarābun* secara langsung, bukan bagian dari madu. Atas dasar itu, penelitian ini memandang pola yang terjadi sebagai perluasan cakupan makna, bukan penggantian makna.

Dari sini terlihat bahwa perbedaan penafsiran antara Ibnu Katsir dan Zaghlu bukanlah perihal benar dan salah, melainkan cerminan dari perkembangan epistemologi dalam sejarah tafsir. Keduanya adalah produk dari zamannya masing-masing, dan keduanya telah memberikan kontribusi yang berharga bagi

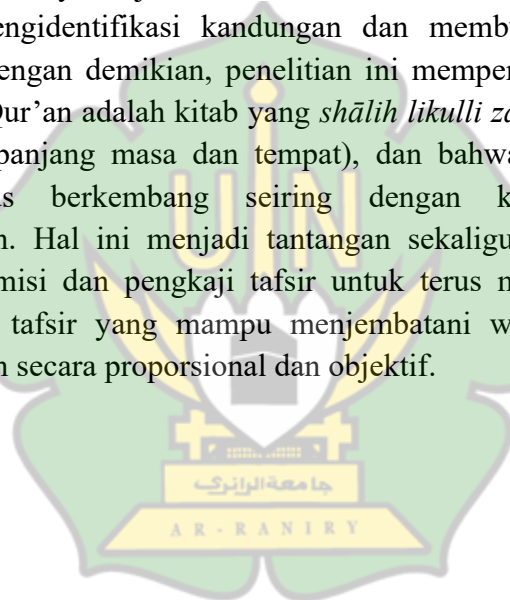
khazanah tafsir. Penafsiran Ibnu Katsir mencerminkan corak tafsir abad pertengahan yang berpusat pada teks dan riwayat, tanpa melakukan penalaran spekulatif di luar jangkauan bahasa teks itu sendiri, sehingga otentisitas makna tetap terjaga. Namun juga memiliki karakteristik dalam merespons temuan ilmiah baru yang belum dikenal pada zamannya.

Berbeda dengan Zaghlul, penafsiran beliau mencerminkan corak tafsir kontemporer yang berusaha menjembatani wahyu dan ilmu pengetahuan. Meskipun pendekatan ini juga memiliki tantangan dalam menjaga keseimbangan antara otoritas teks dan temuan ilmiah yang terus berkembang, namun melalui penafsiran Zaghlul terhadap ayat ini dapat memberikan legitimasi teologis bagi masyarakat untuk menggunakan propolis sebagai media pengobatan. Dengan memperluas makna *syarābun* ke propolis, Zaghlul menunjukkan bahwa produk lebah lainnya juga memiliki landasan dalam Al-Qur'an. Perluasan makna dari madu ke propolis tidak mengurangi nilai madu sebagai *syifā'*, tetapi justru memperkaya pemahaman kita tentang betapa luasnya isyarat Al-Qur'an tentang produk-produk lebah yang bermanfaat bagi manusia.

Penafsiran Zaghlul al-Najjar yang memperluas cakupan *syarābun* hingga mencakup propolis memiliki implikasi praktis yang signifikan bagi masyarakat, terutama di tengah meningkatnya kesadaran akan pengobatan berbahan alami. Dengan adanya legitimasi teologis bahwa propolis merupakan bagian dari isyarat Al-Qur'an tentang *syifā'*, masyarakat tidak perlu ragu secara agama untuk menggunakan propolis sebagai media pengobatan. Hal ini sejalan dengan hadis Nabi yang menganjurkan pengobatan dengan madu, dan diperkuat oleh kajian kebahasaan dalam penelitian ini yang menunjukkan bahwa cakupan makna *syarābun* juga terbuka bagi produk lebah lainnya yang terbukti secara ilmiah memiliki khasiat serupa. Landasan teologis ini menjadi penting agar praktik pengobatan herbal tidak hanya didasarkan pada bukti empiris semata, tetapi juga memiliki dasar keimanan yang kuat, sehingga

penggunaannya lebih meyakinkan dan membawa ketenangan batin bagi pasien.

Di sisi akademis, penelitian ini menunjukkan bahwa metode tafsir ilmi yang digunakan oleh Zaghul al-Najjar dapat menjadi alternatif yang sah dan produktif dalam menafsirkan ayat-ayat kauniyah, selama tetap berpijak pada kaidah kebahasaan dan metodologi tafsir yang berlaku. Perluasan makna dari madu ke propolis bukanlah bentuk pemaksaan sains ke dalam Al-Qur'an, melainkan sebuah penyingkapan makna yang sudah terkandung dalam redaksi ayat sejak awal, namun baru terbuka setelah sains modern mengidentifikasi kandungan dan membuktikan khasiat propolis. Dengan demikian, penelitian ini memperkuat keyakinan bahwa Al-Qur'an adalah kitab yang *shālih likulli zamān wa makān* (relevan sepanjang masa dan tempat), dan bahwa penafsirannya dapat terus berkembang seiring dengan kemajuan ilmu pengetahuan. Hal ini menjadi tantangan sekaligus peluang bagi para akademisi dan pengkaji tafsir untuk terus mengembangkan metodologi tafsir yang mampu menjembatani wahyu dan ilmu pengetahuan secara proporsional dan objektif.



BAB IV PENUTUP

4.1. Kesimpulan

Berdasarkan analisis perbandingan penafsiran Ibnu Katsir dan Zaghul al-Najjar terhadap QS. al-Nahl ayat 69, penelitian ini menghasilkan dua kesimpulan utama. Pertama, terkait bagaimana kedua tokoh menafsirkan kata *syarābun*: Ibnu Katsir dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* menafsirkannya secara spesifik sebagai madu, berdasarkan metode *bi al-Ma'thūr* yang berpegang pada riwayat, hadis, dan pendapat sahabat. Beliau juga menggunakan bentuk nakirah pada kata *syifā'* untuk menyimpulkan bahwa madu tidak menyembuhkan semua penyakit, melainkan hanya penyakit tertentu yang bersifat dingin, sekaligus menolak penafsiran Mujahid yang mengaitkan *syifā'* dengan Al-Qur'an karena konteks ayat secara jelas berbicara tentang madu. Sebaliknya, Zaghul al-Najjar dalam *Tafsīr al-Āyāt al-Kawniyyah fī al-Qur'ān al-Karīm* menafsirkan *syarābun* secara lebih luas sebagai seluruh cairan yang keluar dari perut lebah pekerja, dan secara eksplisit memasukkan propolis (*al-'Ikbir*) ke dalam cakupannya melalui pendekatan tafsir ilmi yang mengintegrasikan analisis kebahasaan dengan temuan sains modern.

Kedua, terkait bentuk perluasan makna *syarābun* dari madu menuju propolis: perluasan ini terjadi melalui pergeseran pendekatan penafsiran dari yang berbasis riwayat (Ibnu Katsir) menuju yang berbasis sains (Zaghul), di mana Zaghul didorong oleh temuan sains modern yang membuktikan khasiat medis propolis. Perluasan ini memiliki legitimasi kebahasaan yang kuat karena kata *syarābun* tergolong *ism jins* yang secara kaidah bahasa Arab bersifat umum dan mencakup segala sesuatu yang diminum (cair), sebagaimana didefinisikan dalam *Lisān al-'Arab*. Dengan demikian, perluasan makna dari madu ke propolis bukanlah perubahan makna, melainkan penyingkapan makna yang makna tersebut sudah terkandung dalam kata *syarābun* sejak awal, namun baru terbuka setelah sains modern mengidentifikasi kandungan dan

membuktikan khasiat propolis. Hal ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an adalah kitab yang relevan sepanjang masa dan mampu merespons perkembangan ilmu pengetahuan selama tetap berpijak pada kaidah kebahasaan dan metodologi tafsir yang sah.

4.2. Saran

Peneliti menyadari bahwa kajian ini masih memiliki keterbatasan, terutama dalam kedalaman kajian sumber baik literatur tafsir klasik maupun literatur medis tentang propolis yang belum ditelaah secara menyeluruh. Penelitian ini masih dapat diperkaya melalui analisis perbandingan dengan data dan perspektif tambahan, sehingga penelitian lanjutan diharapkan dapat menjadi bahan penyempurnaan tulisan ini ke depan. Peneliti juga sangat terbuka untuk menerima kritikan yang konstruktif agar penelitian ini kiranya bisa menjadi lebih baik lagi.



DAFTAR PUSTAKA

Buku:

- A. Mizrahi, & Lensky, Y. *Bee Products: Properties, Applications, and Apitherapy*. New York: Plenum Press, 1997.
- Al-Dhahabi, Muhammad Husain. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Jilid I. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- Al-Farmawi, Abd al-Hayy. *Al-Bidayah fī al-Tafsīr al-Maudhu'i: Dirasah Manhajiyyah Maudhu'iyyah*. Kairo: Maktabah al-Jumhuriyyah, 1977.
- Al-Jawzīyah, Ibn al-Qayyim. *Al-Ṭibb al-Nabawī*. Beirut: Dār al-Fikr. 1986.
- Al-Mahmud, Mani' Abdal Halim. *Manahij al-Mufasssirin, terj. Syahdian*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.
- Al-Najjar, Zaghlul. *Ahammiyyah al-I'jāz al-'Ilmī fī al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 2006.
- _____. *Min Āyāt al-I'jāz al-'Ilmī al-Hayawān fī al-Qur'ān al-Karīm*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2006.
- _____. *Tafsīr al-Āyāt al-Kawniyyah fī al-Qur'ān al-Karīm*. Vol. 1. Kairo: Maktabah al-Shorouk al-Dawliyyah, 2007.
- Al-Qardawi, Yusuf. *Berinteraksi dengan Al-Qur'an, terj. Abdul Hayyie al-Kattani*. Jakarta: Gema Insani Press, 1999.
- Al-Qattān, Mannā'. *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Maktabah Wahbah. 2000.
- _____. *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005.
- Al-Rumi, Fahd bin Abdurrahman. *Itijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi' Asyar*. Riyadh: Idārat al-Buhūts al-'Ilmiyyah, 1997.

- Al-Sa'di, Abdurrahman bin Nashir. *Taisīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*. Beirut: Mu'assasah Al-Risalah, 2000.
- Al-Sadr, Muhammad Baqir. *Al-Madrasah al-Qur'āniyyah*. Beirut: Dar al-Ta'aruf, 1980.
- Al-Syabuni, Muhammad Ali. *Al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Makkah: Dar al-Shabuni, 1985.
- Al-Suyuthi, Jalaluddin. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Vol. 2. Kairo: Dar al-Turats, 2006.
- Al-Zuhaili, Wahbah. *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-Aqīdah wa al-Syarīah wa al-Manhaj*. Damaskus: Dar al-Fikr. Jilid XIV. 1998.
- Al-Zuhri, Muhandis. *Semantik Bahasa Arab dan Al-Qur'an*. Pekalongan: STAIN Pekalongan Press, 2014.
- Anam, Khairul. *Khasiat Medis Produk-Produk Lebah dalam Perspektif Sains Kontemporer*. Jakarta: Penerbit Ilmu Medika, 2019.
- Bahri, Samsul. *Metodologi Penelitian al-Qur'an dan Tafsir*. Banda Aceh: Bandar Publishing. 2025.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- _____. *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*. Solo: Tiga Serangkai, 2003.
- Darwazah, Muhammad Izzat. *Al-Tafsīr al-Ḥadīth*. Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al- 'Arabiyyah. 1962.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS, 2013.

- Harun, Salman. *Kaidah-Kaidah Tafsir*. Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2017.
- ‘Īd, Muḥammad. *Al-Naḥw al-Muṣaffā*. Kairo: Maktabah al-Syabāb.
- Jamilah, *Metodologi Tafsir Sains: Studi Kritis terhadap Al-Jawahir fi Tafsir Al-Qur'an Al-Karim*. Jakarta: Amzah, 2018.
- Katsir, Ismail bin Umar Ibnu. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Vol. 4. Kairo: Maktabah al-Islamiyah, 2005.
- _____. *Terjemah Singkat Tafsir Ibnu Katsir*. Jilid 4. Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1988.
- Manzhur, Ibnu. *Lisān al-'Arab*. Jilid I. Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2014.
- Pasha, Ahmad Fuad. *Budaya Ilmiah dalam Perspektif Al-Qur'an*, terj. M. Ali. Jakarta: Akbar Media, 2003.
- Rahmadi. *Pengantar Metodologi Penelitian*. Banjarmasin: Antasari Press. 2011.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Diketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- _____. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1992.
- _____. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*. Vol. 7. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

Jurnal:

Alghutaimel, Hayat. dkk., "Propolis Use in Dentistry: A Narrative Review of Its Preventive and Therapeutic Applications". *International Dental Journal*. Vol. 74, No. 3 (2024).
<https://doi.org/10.1016/j.identj.2024.01.018>

Ali, Amira Mohammed. "Propolis, Bee Honey, and Their Components Protect against Coronavirus Disease 2019 (COVID-19): A Review of In Silico, In Vitro, and Clinical Studies". *Molecules*, Vol. 26, No. 1232 (2021).
<https://www.mdpi.com/1420-3049/26/5/1232>

Armengol, Anxo Farre. dkk., "Propolis Flavonoids as Natural Antioxidants and Their Therapeutic Potential", *International Journal of Molecular Sciences*, Vol. 22, No. 11 (2021). <https://doi.org/10.3390/ijms22115821>

Ashofi Nabil Isqi. dkk. "Madu Dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains Modern: Analisis QS. An-Nahl Ayat 68-69 dan Temuan Peter Molan Tentang Manfaat Terapeutik Madu." *El-Mu'jam: Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Al-Hadis*, Vol. 5, No. 1 (2025).

Bankova V. S. dkk. "Propolis: Recent Advances in Research and Plant Origin," *Apidologie*, Vol. 31, No. 1 (2000).
<https://doi.org/10.1051/apido:2000102>

_____. "Chemical Composition and Antibacterial Activity of Propolis and Content of Phenolic Compounds", *Zeitschrift für Naturforschung C*, Vol. 50, No. 3 (1995).
<https://doi.org/10.1515/znc-1995-3-406>

- Burdock, George A. "Review of the Biological Properties and Toxicity of Bee Propolis (Propolis)," *Food and Chemical Toxicology*. Vol. 36, No. 4 (1998).
[https://doi.org/10.1016/S0278-6915\(97\)00145-2](https://doi.org/10.1016/S0278-6915(97)00145-2)
- Bogdanov, Stefan, dkk. "Honey for Nutrition and Health: A Review", *Journal of the American College of Nutrition*, Vol. 27, No. 6 (2007).
<https://doi.org/10.1080/07315724.2008.10719745>
- Dwivedi, Jyotsana. dkk., "In-depth Chemistry and Pharmacological Potential of Propolis: A Critical Review of Recent Developments". *Current Bioactive Compounds*. (2023).
<http://dx.doi.org/10.2174/2215083810666230818092940>
- Ghisalberti, E. L. "Propolis: A Review," *Bee World*, Vol. 60, No. 2 (2015). <https://doi.org/10.1080/0005772X.1979.11097738>
- Hani, Syarifah Ummi. dkk. "Corak Ilmiah Thantawi Jauhari dalam Kitab Tafsir Al-Jawahir (Studi Tahlili Qs. An Nahl: 68-69)." *Al-Iklil: Jurnal Dirasah Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 1, No. 1 (2022).
- Harahap, Syahrin. "Metodologi Tafsir Sains: Sebuah Telaah Kritis", *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 12, No. 1 (2011). <https://doi.org/10.14421/quha.v12i1.1213>
- Jamilah, "Integrasi Sains dan Wahyu dalam Tafsir Kontemporer", *Jurnal Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 3, No. 2 (2018): 88. <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v3i2.3321>

- _____. “Metodologi Tafsir Lintas Zaman: Analisis Komparatif Klasik dan Modern”, *Jurnal Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 4, No. 1 (2019). <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v4i1.4429>
- _____. “Urgensi Kaidah Semantik dalam Validasi Tafsir I'jaz Ilmi”, *Jurnal Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 5, No. 2 (2020). <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v5i2.7781>
- Kementerian Agama Republik Indonesia. “Qur'an Kemenag”. *Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an*, (2022).
- Kholis, Nur. “Metode I'jaz Ilmi dalam Pandangan Abdul Majid Al-Zindani”, *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. 15, No. 3 (2020). <http://journal.ptiq.ac.id/index.php/uq>
- _____. “Rambu-Rambu Tafsir Sains Kontemporer: Analisis Pemikiran Zaghoul El-Naggar”, *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. 14, No. 1 (2019). <http://journal.ptiq.ac.id/index.php/uq>
- Kılı, Gülşah Karabaş. “Recent Studies in the Use of Propolis as a Traditional Medicine: A Review”. *Bee Studies*, Vol. 12, No. 1 (2021). <http://doi.org/10.51458/BSTD.2021.3>
- Klaina, Mekki. “Honey In the Quran and Sunnah: Exploring Its Medicinal Properties”. *Al-Afkar: Journal for Islamic Studies*, Vol. 7, No. 3 (2024). <https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v7i3.1259>
- Kucharzewski, Ewa. dkk. “Historical and Modern Research on Propolis and Its Application in Wound Healing and Other Fields of Medicine and contributions by polish studies”.

- Fitoterapia*, Vol. 146 (2020).
<https://doi.org/10.1016/j.jep.2020.113159>
- Kuropatnicki, Andrzej K. dkk. “Historical Aspects of Propolis Research in Modern Times”. *Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine*, 964149, 11 pages, 2013. <https://doi.org/10.1155/2013/964149>
- Liu Mengyao, dkk., “Propolis as a Promising Functional Ingredient: A Comprehensive Review on Extraction, Bioactive Properties, Bioavailability, and Industrial Applications,” *Food Science and Human Wellness*, Vol. 14, No. 10 (2025).
<https://www.sciopen.com/article/10.26599/FSHW.2024.9250236>
- M Taek, Maximus. “Kajian Antibakteri Ekstrak Etanol Propolis Trigona spp Asal Tenau Kupang Terhadap Jenis Bakteri Patogen dan Non Patogen”. *Ulin J. Hut Trop*, Vol. 7, No. 2 (2023). <http://dx.doi.org/10.32522/ujht.v7i2.10600>
- Molan, Peter C. “The Evidence Supporting the Use of Honey as a Wound Dressing”, *Journal of Clinical Nursing*, Vol. 10, No. 4 (2001). <https://doi.org/10.1046/j.1365-2702.2001.00511.x>
- Pasupuleti, Visweswara Rao. dkk. “Honey, Propolis, and Royal Jelly: A Comprehensive Review of Their Biological Actions and Health Benefits,” *Oxidative Medicine and Cellular Longevity*, Vol. 2017, Article ID 1259510 (2017).
<https://doi.org/10.1155/2017/1259510>

- Rohmatullah, Fajar Arif. dkk. "Makna Syifa' dalam Al-Qur'an (Studi Komparatif Penafsiran M. Quraish Shihab dan Sayyid Quthb)." *At-Taisir: Journal of Indonesian Tafsir Studies*, Vol. 6, No. 1 (2025).
- Sara, Astiwi. dkk. "Scientific Exegesis of QS. An-Nahl 68–69 on bees: Integrating Qur'anic Interpretation and Modern Scientific Findings." *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* (2025).
- Sforcin, Jose M. "Propolis and the Immune System: A Review", *Journal of Ethnopharmacology*, Vol. 113, No. 1 (2007).
<https://doi.org/10.1016/j.jep.2007.05.012>
- Shin, Seung Bin, dkk., "Enhanced Extraction of Bioactive Compounds from Propolis (*Apis mellifera* L.) Using Subcritical Water," *Scientific Reports*, Vol. 13 (2023).
<https://www.nature.com/articles/s41598-023-42418-1>
- Šuran, Jelena, dkk., "Propolis Extract and Its Bioactive Compounds from Traditional to Modern Extraction Technologies," *Molecules*, Vol. 26, No. 10 (2021).
<https://www.mdpi.com/1420-3049/26/10/2930>
- Toreti, Viviane Cristina. dkk. "Recent Progress of Propolis for Its Biological and Chemical Compositions and Its Botanical Origin". *Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine*. 697390, 13 pages, (2013).
<https://doi.org/10.1155/2013/697390>
- Yusuf, Muhammad. "Kaidah Linguistik Arab sebagai Pengendali Tafsir Sains: Telaah Pemikiran Manna' Al-Qaththan",

Jurnal Studi Al-Qur'an dan Kebahasaan, Vol. 8, No. 1 (2021). <https://doi.org/10.24235/jsqk.v8i1.7762>

_____. “Metode Tafsir Sains Zaghloul El-Naggar: Antara Tekstual dan Konstektual”, *Jurnal Studi Al-Qur'an dan Kebahasaan*, Vol. 7, No. 2 (2020). <https://doi.org/10.24235/jsqk.v7i2.6120>

Zulkiflee, Nadzirah. “Propolis: Its Role and Efficacy in Human Health and Diseases”. *Molecules*, Vol. 27, No. 18 (2022). <https://www.mdpi.com/1420-3049/27/18/6120>

“The Evolution of Propolis Research: A Bibliometric Analysis”. *Journal of Ayurveda and Integrative Medicine*. Vol. 16 (2025). <https://doi.org/10.1016/j.eujim.2025.102518>

“Propolis Stands out as a Multifaceted Natural Product: Meta-Analysis on Its Sources, Bioactivities, Applications, and Future Perspectives”. *Biology*. Vol. 15, No. 5 (2025). <https://doi.org/10.3390/life15050764>

Skripsi/ Tesis/ Disertasi:

Ab. Rahman, Tazlie Sham bin. *Sumbangan 'Abd al-Majid al-Zindani dalam Bidang al-I'jaz al-'Ilmi : Kajian terhadap Kitab Ta'sil al-I'jaz al-'Ilmi fi al-Qur'an wa al-Sunnah*. Disertasi, Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2015.

Mufida, Hinda Rizka. *Kandungan Minuman Madu dalam Al-Qur'an (Studi Analisis Penafsiran Zaghlul An-Najjar Terhadap QS An-Nahl Ayat 69)*. Skripsi, Semarang: UIN Walisongo, 2022.

KEPUTUSAN DIREKTUR PASCASARJANA UIN AR-RANIRY BANDA ACEH

Nomor: 74/Un.08/Ps/01/2026

Tentang:

PENUNJUKAN PEMBIMBING TESIS MAHASISWA

DIREKTUR PASCASARJANA UIN AR-RANIRY BANDA ACEH

- Menimbang : 1. bahwa untuk menjamin kelancaran penyelesaian studi pada Pascasarjana UIN Ar-Raniry dipandang perlu menunjuk Pembimbing Tesis bagi mahasiswa;
2. bahwa mereka yang namanya tercantum dalam Keputusan ini, dipandang cakap dan memenuhi syarat untuk diangkat sebagai Pembimbing Tesis.
- Mengingat : 1. Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional;
2. Peraturan Pemerintah Nomor 4 Tahun 2014 tentang Penyelenggaraan Pendidikan Tinggi dan Pengelolaan Perguruan Tinggi;
3. Keputusan Menteri Agama Nomor 156 Tahun 2004 tentang Pedoman/Pengawasan, Pengendalian dan Pembinaan Diploma, Sarjana, Pascasarjana Pada Perguruan Tinggi Agama;
4. Keputusan Menteri Agama Nomor 21 Tahun 2015 tentang STATUTA UIN Ar-Raniry;
5. Keputusan Dirjen Binbaga Islam Departemen Agama R.I. Nomor 40/E/1988 tentang Penyelenggaraan Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry di Banda Aceh;
6. Surat Keputusan Rektor UIN Ar-Raniry Nomor 01 Tahun 2015 tanggal 2 Januari 2015 tentang Pemberian Kuasa dan Pendelegasian Wewenang kepada Dekan dan Direktur Pascasarjana dalam lingkungan UIN Ar-Raniry Banda Aceh;
- Memperhatikan : 1. Hasil Seminar Proposal Tesis semester Ganjil Tahun Akademik 2025/2026, pada hari Selasa tanggal 20 Januari 2026.
2. Keputusan Rapat Pimpinan Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh pada hari Kamis tanggal 22 Januari 2026.

MEMUTUSKAN:

- Menetapkan :
Kesatu : Menunjuk:
1. Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc.,MA
2. Dr. Nurjannah, M. Ag

Sebagai Pembimbing Tesis yang diajukan oleh:

N a m a : Marzatillah
NIM : 241006020
Prodi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Judul : Propolis sebagai Syifa dalam Al-Qur'an Surah Al-Nahlayat 69 (Studi Analisis Penafsiran Klasik dan Kontemporer)

- Kedua : Pembimbing Tesis bertugas untuk mengarahkan, memberikan kritik konstruktif dan bimbingan Tesis sehingga dianggap memenuhi standar untuk memperoleh gelar Magister.
- Ketiga : Kepada Pembimbing Tesis yang namanya tersebut di atas diberikan honorarium sesuai dengan peraturan yang berlaku.
- Keempat : Keputusan ini disampaikan kepada yang bersangkutan untuk dilaksanakan.
- Kelima : Keputusan ini mulai berlaku sejak tanggal ditetapkan dan berakhir pada tanggal 31 Agustus 2028 dengan ketentuan bahwa segala sesuatu akan diperbaiki kembali sebagaimana mestinya, apabila kemudian ternyata terdapat kekeliruan dalam penetapan ini.

Ditetapkan di Banda Aceh
Pada tanggal 22 Januari 2026
Direktur

M. Srimulyani