

*TAFSÎR DAN TA'WÎL PADA KARYA-KARYA TAFSIR ABAD
PERTENGAHAN (4-10 H): KONSEPSI, IMPLIKASI METODOLOGIS
DAN TRAJEKTORI*

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh:
ALIF JABAL KURDI
NIM: 212510107

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2024 M./1445 H.

ABSTRAK

Tesis ini mengkaji *tafsîr* dan *ta'wîl* yang merupakan dua term yang difungsikan sebagai istilah teknis dalam aktivitas interpretasi al-Qur'an. Namun, pada pendefinisian terhadap kedua istilah tersebut dijumpai adanya ambiguitas jika melacak uraian terminologisnya pada karya '*Ulûm al-Qur'an* otoritatif. Salah satu definisi yang dihadirkan dan disoroti dalam penelitian ini ialah *tafsîr* yang diatribusikan dengan sentralitas *riwâyah* atau tradisi dan *ta'wîl* dengan sentralitas *dirâyah* (analisis rasional). Definisi ini semakin problematis jika dihadapkan pada beberapa hal yaitu term *tafsîr* yang terkesan lebih populer digunakan, ragam judul karya tafsir abad pertengahan yang menyisipkan term *tafsîr* maupun *ta'wîl*, serta penyamaan definisi *ta'wîl* dan *tafsîr bi al-ra'y* dan tipologi *tafsîr bi al-ma'tsûr* dan *tafsîr bi al-ra'y* yang dipopulerkan oleh Muhammad Husain al-Dzahabi.

Maka berdasarkan problem akademik yang telah dirumuskan, secara spesifik ada tiga hal utama yang menjadi fokus kajian tesis ini dengan menggunakan pendekatan tafsir sebagai genre dan tafsir sebagai tradisi genealogis yaitu: 1) mengidentifikasi konsepsi *tafsîr* dan *ta'wîl* dalam karya-karya tafsir abad pertengahan (4-10 H) dan implikasinya terhadap konsiderasi metodologi yang dikonstruksi oleh masing-masing mufassir sebagai preferensi metodologi idealnya; 2) menghadirkan *trajektori* dari konsepsi maupun konsiderasi metodologi secara kronologis; 3) menelusuri ketersinggungan antara *tafsîr (ta'wîl)* dan *tafsîr bi al-ra'y* sebagai basis kritik terhadap tipologi *tafsîr bi al-ma'tsûr* dan *tafsîr bi al-ra'y*.

Tesis ini menyimpulkan bahwa: 1) Istilah *ta'wîl* tidak lagi ditekankan oleh para mufassir setelah al-Bagawi, namun sebelumnya, dari al-Bagawi hingga al-Maturidi, *ta'wîl* lebih dekat dengan analisis filologis, lalu *tafsîr* merupakan istilah yang lebih dekat kepada tradisi sebelum akhirnya meleburkan tradisi dan analisis rasio di dalamnya sampai pada masa sebelum Ibn Katsir; 2) Tradisi *tafsîr bi al-ra'y* dikemas dengan berbagai argumentasi oleh mufassir abad pertengahan, baik untuk melegitimasi preferensi mereka maupun untuk merumuskan metodologi tafsir; 3) Kritik terhadap tipologi *tafsîr bi al-ma'tsûr* dan *tafsîr bi al-ra'y* menunjukkan kekurangan dalam menilai sebuah karya tafsir, serta hubungan konseptual antara *ta'wîl* dan *tafsîr bi al-ra'y* sebagai bagian dari aktivitas *ijtihâd*. Tesis ini juga sekaligus mendukung argumentasi *radical hermeneutic* Walid A. Saleh dan membantah relevansi tipologi *tafsîr bi al-ma'tsûr* dan *tafsîr bi al-ra'y* yang dipopulerkan oleh Muhammad Husain al-Dzahabi.

Kata Kunci: *Tafsîr, Ta'wîl, Tafsîr bi al-Ma'tsûr, Tafsîr bi al-Ra'y, Trajektori*

ABSTRACT

This thesis examines *tafsîr* and *ta'wîl*, two terms utilized as technical terminology in the activity of interpreting the Qur'an. However, in defining these terms, ambiguity arises when tracing their terminological descriptions in authoritative works of '*Ulûm al-Qur'an*. One highlighted definition in this research associates *tafsîr* with the centrality of *riwâyah* or tradition, and *ta'wîl* with the centrality of *dirâyah* (rational analysis). This definition becomes problematic when confronted with various factors such as the apparent popularity of the term *tafsîr*, the diverse titles of medieval tafsir works incorporating the terms *tafsîr* and *ta'wîl*, and the equation of the definitions of *ta'wîl* and *tafsîr bi al-ra'y* and the typology of *tafsîr bi al-ma'tsûr* and *tafsîr bi al-ra'y* popularized by Muhammad Husain al-Dzahabi.

Based on the academic problems formulated, three main areas become the focus of this thesis using an approach that considers tafsir as a genre and tafsir as a genealogical tradition: 1) identifying the conceptions of *tafsîr* and *ta'wîl* in medieval tafsir works (4-10 AH) and their implications on the methodological considerations constructed by each mufassir as their ideal methodological preference; 2) presenting the trajectory of conceptions and methodological considerations chronologically; 3) tracing the interrelation between *tafsîr (ta'wîl)* and *tafsîr bi al-ra'y* as the basis for criticizing the typology of *tafsîr bi al-ma'tsûr* and *tafsîr bi al-ra'y*.

This thesis concludes that: 1) The term *ta'wîl* is no longer emphasized by mufassirs after al-Bagawi, however, before that, from al-Bagawi to al-Maturidi, *ta'wîl* was closer to philological analysis, while *tafsîr* was closer to tradition before eventually merging tradition and rational analysis until the time before Ibn Katsir; 2) The tradition of *tafsîr bi al-ra'y* is packaged with various arguments by medieval mufassirs, both to legitimize their preferences and to formulate tafsir methodologies; 3) Criticism of the typology of *tafsîr bi al-ma'tsûr* and *tafsîr bi al-ra'y* indicates shortcomings in evaluating a tafsir work, as well as the conceptual relationship between *ta'wîl* and *tafsîr bi al-ra'y* as part of the activity of *ijtihâd*. This thesis also simultaneously supports Walid A. Saleh's radical hermeneutic argumentation and refutes the relevance of the typology of *tafsîr bi al-ma'tsûr* and *tafsîr bi al-ra'y* popularized by Muhammad Husain al-Dzahabi.

Key Words: *Tafsîr, Ta'wîl, Tafsîr bi al-Ma'tsûr, Tafsîr bi al-Ra'y, Trajectory*

الملخص

تناولت هذه الرسالة دراسة التفسير والتأويل، وهما مصطلحان يُستخدمان كتصطلحات تقنية في نشاط تفسير القرآن. ومع ذلك، فإن تعريف هذين المصطلحين يثير الغموض عند تتبع أوصافهما التصويرية في الأعمال المؤلفة في علوم القرآن الرسمية. واحدة من التعاريف التي أبرزت في هذا البحث تربط التفسير بأهمية الرواية أو التقليد، والتأويل بأهمية الدراية (التحليل العقلي). تصبح هذه التعريفات مشكلة عند مواجهتها بعوامل متعددة مثل الشهرة الواضحة لمصطلح التفسير، وتنوع عناوين أعمال التفسير الوسيطة التي تدمج مصطلحات التفسير والتأويل، ومعادلة التعريفات بين التأويل والتفسير بالرأي ونوعية التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي الذي أشهره مُجد حسين الذهبي.

استنادًا إلى المشاكل الأكاديمية المطروحة، تتركز الرسالة على ثلاث مجالات رئيسية باستخدام نهج ينظر إلى التفسير كنوع من الأنواع الأدبية والتفسير كتقليد نسبيًا: (١) تحديد مفاهيم التفسير والتأويل في أعمال التفسير الوسيطة (٤-١٠ هـ) وتأثيرها على الاعتبارات المنهجية التي يقوم كل مفسر بنائها كتفضيل منهجيته المثالية؛ (٢) تقديم مسارات المفاهيم والاعتبارات المنهجية بشكل زمني؛ (٣) تتبع التداخل بين التفسير (التأويل) والتفسير بالرأي كأساس لانتقاد نوعية التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي.

تستنتج هذه الرسالة أن: (١) لم يعد مصطلح التأويل مؤكدًا من قبل المفسرين بعد البغوي، ولكن قبل ذلك، من البغوي إلى الماتريدي، كان التأويل أقرب إلى التحليل اللغوي، بينما كان التفسير أقرب إلى التقليد قبل أن يدمج التقليد والتحليل العقلي معًا حتى قبل زمن ابن كثير؛ (٢) يتم تعبئة تقليد التفسير بالرأي بمختلف الحجج من قبل المفسرين الوسيطة، سواء لتبرير تفضيلاتهم أو لصياغة منهجيات التفسير؛ (٣) يشير الانتقاد لنوعية التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي إلى نقاط ضعف في تقييم عمل التفسير، فضلاً عن العلاقة المفاهيمية بين التأويل والتفسير بالرأي كجزء من نشاط الاجتهاد. كما تدعم هذه الرسالة في الوقت نفسه حجج الهيرمنيوتيك الجذرية لوليد أ. صالح وترفض صلة نوعية التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي الذي أشهره مُجد حسين الذهبي.

الكلمات الرئيسية : التفسير، التأويل، التفسير بالرأي، التفسير بالمأثور، Trajektori

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Alif Jabal Kurdi
Nomor Induk Mahasiswa : 212510107
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : *Tafsir dan Ta'wil* Pada Karya-Karya Tafsir Abad
Pertengahan (4-10 H): Konsepsi, Implikasi
Metodologis dan Trajektori

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari, terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 24 Januari 2024

Yang membuat pernyataan,



Alif Jabal Kurdi

TANDA PERSETUJUAN TESIS

**TAFSIR DAN TA'WIL PADA KARYA-KARYA TAFSIR ABAD
PERTENGAHAN (4-10 H): KONSEPSI, IMPLIKASI METODOLOGIS
DAN TRAJEKTORI**

TESIS

Diajukan kepada Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta
Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan Studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag)

Disusun Oleh:
ALIF JABAL KURDI
NIM: 212510107

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui
untuk selanjutnya dapat diujikan.

Jakarta, 30 Januari 2024

Menyetujui

Pembimbing I,




Dr. Nisr Arfiyah Febriani, M.A.

Pembimbing II,



Dr. Farid E. Saenong, MA.

Mengetahui,
Ketua Program Studi



Dr. Abdul Muid N., M.A.

TANDA PENGESAHAN TESIS

TAFSIR DAN TA'WIL PADA KARYA-KARYA TAFSIR ABAD PERTENGAHAN (4-10 H): KONSEPSI, IMPLIKASI METODOLOGIS DAN TRAJEKTORI

Disusun oleh:

Nama : Alif Jabal Kardi
Nomor Induk Mahasiswa : 212510107
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal

Jumat, 31 Januari 2024

No	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2	Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Penguji I	
3	Dr. Abd Muid N., M.A.	Penguji II	
4	Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Pembimbing I	
5	Dr. Farid F. Saenong, M.A.	Pembimbing II	
6	Dr. Abd Muid N., M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 31 Januari 2024

Mengetahui,
Direktur Pascasarjana

Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si

PEDOMAN TRANSLITERASI

Arb	Ltn	Arb	Ltn	Arb	Ltn
ا	'	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	<u>h</u>	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	'	ء	a
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f	-	-

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: ردد ditulis *rabba*
 - b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *u* atau *Û*, misalnya: القارة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
 - c. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
 - d. Ta'marbúthah (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di Tengah kalimat ditulis dengan *i*, misalnya: زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *sûrat an-Nisâ*.
- Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازيقن ditulis *wa huwa khair ar-râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur kami panjatkan kepada Allah SWT, Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang, yang telah memberikan limpahan rahmat-Nya serta kekuatan lahir dan batin, sehingga peneliti berhasil menyelesaikan perjalanan penelitian tesis ini.

Shalawat dan salam sejahtera senantiasa kami haturkan kepada junjungan kita, Nabi Besar Muhammad *Shallallahu 'alaihi wasallam*, keluarga beliau, sahabat-sahabat yang mulia, dan seluruh pengikut yang setia mengikuti petunjuk-petunjuk luhur beliau hingga akhir zaman. Semoga kita senantiasa mendapatkan keberkahan dari Allah SWT. Amin.

Peneliti tidak bisa mengabaikan fakta bahwa setiap perjalanan menyelesaikan tesis selalu dihadapkan pada berbagai tantangan dan kesulitan. Namun, di balik segala hal tersebut, terdapat sinar harapan dan semangat juang yang memandu peneliti melewati setiap rintangan. Dengan kerendahan hati, peneliti ingin menyampaikan apresiasi dan penghargaan yang tak terhingga kepada semua pihak yang turut berkontribusi dalam kesuksesan penyelesaian tesis ini.

Dari itu, peneliti menyampaikan rasa hormat dan menghaturkan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada:

1. Lembaga Pengelola Dana Pendidikan (LPDP) yang juga telah memberikan peneliti kesempatan besar mengikuti program beasiswa PKUMI (Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal)
2. Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, MA sebagai Rektor Universitas PTIQ Jakarta juga Imam Besar Masjid Istiqlal
3. Prof. Dr. H.M Darwis Hude selaku Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta juga selaku Pembimbing I yang senantiasa hadir mengarahkan, mengevaluasi peneliti untuk menyelesaikan Tesis ini.
4. Prof. Dr. KH. Ahmad Thib Raya selaku Direktur Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal (PKUMI)

5. Dr. Mulawarman Hannase, Lc. MA. Hum selaku Manager Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal (PKUMI) yang telah mengordinasi program ini dengan begitu luar biasa.
6. Dr. Abdul Muid N., M.A selaku Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, sekaligus kolega saya selama mengelola ibihtafsir.id, yang senantiasa memberikan arahan, bantuan dan motivasi kepada peneliti selama perkuliahan.
7. Assoc. Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A. dan Dr. Farid F. Saenong, M.A. yang telah memberikan bimbingan selama proses penulisan tesis ini selaku pembimbing I dan pembimbing II, yang menjadi pemandu peneliti dalam menyelesaikan penelitian ini.
8. Segenap Civitas Akademika Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal dan Universitas PTIQ Jakarta, serta para dosen yang telah banyak memberikan ilmu, support dan arahan serta kemudahan dalam penyelesaian tesis ini.
9. Bapak Muhammad Salim Junaidi dan Ibu Ni Made Sukanadi, cinta dan kasihnya yang tidak akan pernah lekang oleh waktu. Merekalah orang yang selalu memberikan dukungan dan tidak pernah alpa menyertakan nama peneliti dalam setiap lantunan do'anya. Peneliti juga berterima kasih kepada adik tercinta, A. Bil Musyawar Kurdi, yang selalu memberikan semangat dan keceriaan tersendiri bagi peneliti.
10. Keluarga Besar Angkatan Pertama PKUMI, khususnya yang bersama-sama melangsungkan *shortcourse* ke Maroko. Tiga bulan bersama di luar negeri telah banyak memberikan kesan dan semangat tersendiri sehingga tesis ini bisa diselesaikan dengan baik.

Dengan penuh kerendahan hati, peneliti ingin menyampaikan terima kasih yang tak terhingga serta doa yang tulus kepada semua pihak yang telah turut berjasa dalam penyelesaian tesis ini. Semoga Allah SWT membalas kebaikan mereka dengan limpahan keberkahan-Nya.

Peneliti juga dengan ikhlas mengakui adanya kekurangan dan keterbatasan ilmu yang dimiliki, baik dalam metode penelitian, pengumpulan data, maupun referensi pustaka. Kesadaran ini mengakibatkan adanya potensi kekurangan dalam tesis ini. Oleh karena itu, peneliti dengan rendah hati menerima dan menghargai setiap masukan dan kritik yang dapat membantu perbaikan dan pengembangan tesis ini ke arah yang lebih baik.

Sebagai penutup, harapan besar peneliti adalah agar tesis ini tidak hanya menjadi sebuah karya tulis semata, tetapi lebih dari itu, dapat memberikan manfaat yang nyata bagi masyarakat akademik, khususnya bagi para pemerhati dan pengkaji dalam diskursus Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir. Semoga hasil penelitian ini dapat memberikan sumbangan positif dan menjadi pijakan untuk penelitian-penelitian mendatang yang lebih berkualitas. Terima kasih kepada semua yang telah mendukung dan membantu dalam perjalanan penelitian ini.

Jakarta, 30 Januari 2024

Alif Jabal Kurdi

DAFTAR ISI

Judul.....	i
Abstrak.....	iii
Pernyataan Keaslian Tesis	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing.....	xi
Halaman Pengesahan Pengujii.....	xiii
Pedoman Transliterasi.....	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi	ix
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah.....	8
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah	9
D. Tujuan Penelitian	10
E. Manfaat Penelitian	10
F. Kerangka Teori	10
G. Tinjauan Pustaka.....	14
H. Metode Penelitian	18
I. Sistematika Penulisan	20
BAB II PARADIGMA TAFSIR SEBAGAI GENRE DAN TRADISI GENEALOGIS DALAM MENKAKI KARYA TAFSIR ABAD PERTENGAHAN.....	23
A. Stagnasi dalam Kajian Tafsir Abad Pertengahan	24

B. Tafsir Abad Pertengahan dan Tawaran Pendekatan Baru	27
C. Ilustrasi Tafsir Sebagai Genre	32
D. Ilustrasi Tafsir Sebagai Tradisi Genealogis	43
BAB III MENGIDENTIFIKASI MUQADDIMAH: MELACAK DEFINISI	
TAFSÎR DAN TA'WÎL SERTA IMPLIKASINYA PADA	
KONSIDERASI METODOLOGI KARYA TAFSIR ABAD	
PERTENGAHAN (4-10 H).....	53
A. <i>Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl ay al-Qur'ân</i>	55
1. Biografi Ringkas	55
2. Definisi <i>Tafsîr</i> dan <i>Ta'wîl</i>	56
3. Preferensi dan Konsiderasi Metodologi Tafsir Ideal	61
B. <i>Ta'wîlât Ahl al-Sunnah</i>	62
1. Biografi Ringkas	62
2. Definisi <i>Tafsîr</i> dan <i>Ta'wîl</i>	63
3. Preferensi dan Konsiderasi Metodologi Tafsir Ideal	66
C. <i>Al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'ân</i>	67
1. Biografi Ringkas	67
2. Definisi <i>Tafsîr</i> dan <i>Ta'wîl</i>	68
3. Preferensi dan Konsiderasi Metodologi Tafsir Ideal	70
D. <i>Ma'âlim al-Tanzîl</i>	74
1. Biografi Ringkas	74
2. Definisi <i>Tafsîr</i> dan <i>Ta'wîl</i>	75
3. Preferensi dan Konsiderasi Metodologi Tafsir Ideal	77
E. <i>Al-Kasyâyâf</i>	79
1. Biografi Ringkas	79
2. Definisi <i>Tafsîr</i> dan <i>Ta'wîl</i>	80
3. Preferensi dan Konsiderasi Metodologi Tafsir Ideal	82
F. <i>Al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz</i>	82
1. Biografi Ringkas	82
2. Definisi <i>Tafsîr</i> dan <i>Ta'wîl</i>	83
3. Preferensi dan Konsiderasi Metodologi Tafsir Ideal	86
G. <i>Mafâtih al-Ghaîb</i>	88
1. Biografi Ringkas	88
2. Definisi <i>Tafsîr</i> dan <i>Ta'wîl</i>	89
3. Preferensi dan Konsiderasi Metodologi Tafsir Ideal	91
H. <i>Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân</i>	92
1. Biografi Ringkas	92
2. Definisi <i>Tafsîr</i> dan <i>Ta'wîl</i>	93
3. Preferensi dan Konsiderasi Metodologi Tafsir Ideal	96
I. <i>Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl</i>	97
1. Biografi Ringkas	97
2. Definisi <i>Tafsîr</i> dan <i>Ta'wîl</i>	98

3. Preferensi dan Konsiderasi Metodologi Tafsir Ideal	100
J. <i>Al-Bahr al-Muḥîth</i>	101
1. Biografi Ringkas	101
2. Definisi <i>Tafsîr</i> dan <i>Ta'wîl</i>	101
3. Preferensi dan Konsiderasi Metodologi Tafsir Ideal	105
K. <i>Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm</i>	107
1. Biografi Ringkas	107
2. Definisi <i>Tafsîr</i> dan <i>Ta'wîl</i>	108
3. Preferensi dan Konsiderasi Metodologi Tafsir Ideal	112
L. <i>Al-Durr al-Manshûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr</i>	114
1. Biografi Ringkas	114
2. Definisi <i>Tafsîr</i> dan <i>Ta'wîl</i>	115
3. Preferensi dan Konsiderasi Metodologi Tafsir Ideal	116
BAB IV TRAJEKTORI TAFSÎR DAN TA'WÎL PADA KARYA TAFSIR	
ABAD PERTENGAHAN (4-10 H).....	117
A. <i>Trajektori Tafsîr dan Ta'wîl: Dari Konsepsi Sampai</i>	
Implikasi Metodologis	118
B. Ketersinggungan <i>Tafsîr, Ta'wîl, dan Tafsîr bi al-Ra'y</i>	153
C. Catatan Kritis: Tipologi <i>Tafsîr bi al-Ma'tsûr dan Tafsîr</i>	
<i>bi Al-Ra'y</i> yang Tidak Lagi Relevan	166
BAB V PENUTUP	171
A. Kesimpulan	171
B. Saran	173
DAFTAR PUSTAKA	175
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Tafsîr dan *ta'wîl* menjadi dua term yang diresepsi dan didefinisikan secara berbeda dalam karya-karya bergenre '*Ulûm al-Qur'an*'. Ragam narasi yang dijumpai pada dua karya '*Ulûm al-Qur'an*' otoritatif sampai saat ini, *al-Burhan fi 'Ulûm al-Qur'an li al-Zarkasyi* (w. 794 H)¹ dan *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'an li al-Suyuthi* (w. 911 H)², mengenai diskursus ini dapat dibagi menjadi tiga argumentasi utama. Pertama, *tafsîr* dan *ta'wîl* merupakan dua kata yang saling bersinonim jika merujuk pada konsepsi para ulama' periode awal Islam/ *salaf* yaitu sebagai istilah teknis untuk menyebut upaya menyingkap makna al-Qur'an, meskipun *ta'wîl* lebih umum dipergunakan.

Kedua, *tafsîr* dan *ta'wîl* adalah dua istilah yang memiliki definisi dan fungsi yang berbeda namun berada pada satu aktivitas yang sama. Sebab *tafsîr* didefinisikan sebagai ilmu yang diaplikasikan untuk memahami *kitâbullah* (al-Qur'an) baik dari segi makna, hukum maupun hikmahnya, dengan menggunakan perangkat ilmu-ilmu bahasa serta seperangkat ilmu-ilmu lainnya yang kemudian disebut sebagai '*ulûm al-Qur'ân*'. Sedangkan

¹ Badruddin Al-Zarkasyi, *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'an*, Juz II, Beirut: Dar al-Ma'arif, 2005.

² Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'an*, Juz II, Beirut: Dar al-Fikr, 2005.

ta'wîl dimaknai secara khusus sebagai ilmu yang dipergunakan untuk mengkaji sisi filologis al-Qur'an dengan mengeluarkan semua makna yang terkandung dalam ayat lalu menentukan salah satu makna tertentu yang dipilih. Ketiga, *tafsîr* dan *ta'wîl* merupakan dua terminologi yang saling bertolak-belakang karena *tafsîr* bersumber dari *riwâyah* atau narasi historis yang disebut dengan tradisi yang diatribusikan kepada Nabi Muhammad SAW., para *shahâbah* r.a. maupun *tâbi 'în* r.a., sedangkan *ta'wîl* merupakan hasil *ijtihâd* atau analisis dari pakar *tafsîr* yang kemudian disebut *dirâyah*.³

Tabel I.I
Diferensiasi Makna *Tafsîr* dan *Ta'wîl*

<i>Ta'wîl</i>	<i>Tafsîr</i>
Upaya menyingkap makna al-Qur'an (penggunaannya lebih umum/ populer di era awal Islam/ periode <i>salaf</i>)	Sinonim dengan <i>ta'wîl</i> pada era awal Islam/ periode <i>salaf</i>
Ilmu yang diaplikasikan untuk memahami <i>kitâbullah</i> (al-Qur'an) baik dari segi makna, hukum maupun hikmahnya, dengan menggunakan perangkat ilmu-ilmu bahasa serta seperangkat ilmu-ilmu lainnya yang kemudian disebut sebagai <i>'ulûm al-Qur'ân</i>	ilmu yang dipergunakan untuk mengkaji sisi filologis al-Qur'an dengan mengeluarkan semua makna yang terkandung dalam ayat lalu menentukan salah satu makna tertentu yang dipilih.
Aktivitas pengkajian makna al-Qur'an yang menempatkan <i>riwâyah</i> atau narasi historis yang disebut dengan tradisi yang diatribusikan kepada Nabi Muhammad SAW., para <i>shahâbah</i> r.a. maupun <i>tâbi 'în</i> r.a. pada posisi sentral.	Aktivitas pengkajian makna al-Qur'an yang menggunakan proses <i>ijtihâd</i> atau analisis rasio yang dilakukan oleh orang yang memiliki otoritas di dalamnya, yang kemudian disebut <i>dirâyah</i> .

Meskipun kedua istilah tersebut dapat dikatakan menjadi dua istilah teknis utama yang digunakan dalam genre kajian yang berupaya memaknai al-Qur'an, namun *tafsîr* justru terkesan lebih populer dari pada *ta'wîl*. Hal ini

³ Badruddin Al-Zarkasyi, *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'an*, Juz II, ..., h. 150. Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'an*, Juz II, ..., h. 173.

misalnya dibuktikan dengan fenomena sebuah manuskrip yang terkategori ke dalam genre ini dan tidak dijumpai judul orisinal yang diberikan oleh sang penulis, lalu akan dibubuhkan judul alternatif oleh *muḥaqqiq* (editor naskah) yang menisbahkan kata *tafsîr* kepada pengarangnya. Salah satu contohnya ialah karya *Tafsîr al-Jilani*, yang diklaim merupakan karya bergenre tafsir yang ditulis oleh sufi ternama, Syekh Abdul Qadir al-Jilani (w. 561 H). Pada karya tersebut tidak dijumpai judul resmi yang diberikan oleh al-Jilani, sehingga *muḥaqqiq* (editor naskah) membubuhkan judul alternatif dengan menisbahkan kata “tafsîr” kepada nama pengarangnya.⁴ Padahal jika merujuk pada argumentasi yang dikemukakan sebelumnya, maka garis demarkasi antara karya yang bisa dimasukkan dalam katalog *tafsîr* maupun *ta'wîl* tidak begitu jelas, kecuali pada argumentasi terakhir yang mengasosiasikan *tafsîr* dengan riwayat/tradisi dan *ta'wîl* dengan proses *ijtihâdî* atau *istinbâthî*. Maka pertanyaan yang muncul kemudian ialah mengapa *tafsîr* menjadi term yang lebih populer digunakan dan bukan *ta'wîl*, lalu sejak kapan itu dimulai.

Jika menelusuri karya-karya tafsir abad pertengahan (4-10 H), dari 12 karya yang telah dihipunk sebagai representasi karya-karya populer⁵, baik *tafsîr* dan *ta'wîl* digunakan sebagai bagian dari judul utama karya dan baru diposisikan sebagai term pembuka dalam susunan judul di abad 8 Hijriah. Berikut ini tabel datanya secara lengkap:

Tabel I.II
Karya Tafsir Abad Pertengahan (4-10 H)

No.	Judul	Jumlah Manuskrip	Jumlah <i>Hâsiyah</i>
1.	<i>Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl ây al-Qur'ân</i> (al-Thabari/ w. 310 H) ⁶	106	1

⁴ Ahmad Farid al-Mazidi al-Hasani, “Muqaddimah Tahqîq”, dalam Syekh Abdul Qadir al-Jilani, *Tafsîr al-Jilani*, Juz I, Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 2014, h. 3-4.

⁵ Definisi populer ini di sini didasarkan pada jumlah manuskrip yang tersebar serta banyaknya karya-karya yang mengulasnya (*hâsiyah*) melalui penelusuran saya terhadap salah satu karya ensklopedia-katalog literatur tafsir yang masih sangat otoritatif sampai saat ini. Al-Majma' al-Maliki li Buḥûts al-Hadhârah al-Islâmiyah. *Al-Fihrs al-Syâmil li al-Turâts al-'Araby al-Islâmi al-Makhthûth: Makhthûthât al-Tafsîr wa 'Ulûmuh*, Aman: al-Majma' al-Maliki, 1989.

⁶ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl ay al-Qur'ân*, Jilid I, Mesir: Musthofa Bab al-Halabi, 1954.

2.	<i>Ta'wîlât Ahl al-Sunnah</i> (al-Maturidi/ w. 333 H) ⁷	43	1
3.	<i>Al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'ân</i> (al-Tsa'labi/ w. 427 H) ⁸	125	4
4.	<i>Ma'âlim al-Tanzîl</i> (al-Baghawi/ w. 516 H) ⁹	571	5
5.	<i>Al-Kasyâyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl</i> (al-Zamakhsyari/ w. 538 H) ¹⁰	886	83
6.	<i>Al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz</i> (Ibn 'Athiyyah/ w. 542 H) ¹¹	109	1
7.	<i>Mafâtiḥ al-Ghaîb</i> (al-Razi/ w. 607 H) ¹²	452	5
8.	<i>Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân</i> (al-Qurthubi/ w. 671 H) ¹³	268	0
9.	<i>Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl</i> (al-Baydhawi/ w. 685 H) ¹⁴	1391	333

⁷ Abu Mansur Muhammad al-Maturidi, *Ta'wîlât Ahl al-Sunnah*, Jilid I, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2005.

⁸ Abu Ishaq Ahmad ibn Muhammad ibn Ibrahim al-Tsa'labi l-Tsa'labi, *Al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'an*, Jilid II, Jeddah: Dar al-Tafsir, 2015.

⁹ Abu Muhammad Husain ibn Mas'ud Al-Bagawi, *Ma'âlim al-Tanzîl*, Jilid I, Dar al-Thayyibah, 1409 H.

¹⁰ Jarullah Abu al-Qasim Mahmud ibn 'Umar al-Zamakhsyari, *Al-Kasyâyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, Riyadh: Maktabah al-'Abikah, 1998.

¹¹ Abu Muhammad 'Abd al-Haqq ibn Ghalib ibn 'Atiyah Al-Andalusi Al-Maghribi Al-Gharnati, *Al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*, Juz I, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2001.

¹² Fakhruddin al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaîb (al-Tafsîr al-Kabîr)*, Juz I, Beirut: Dar al-Fikr, 1981.

¹³ Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmad Anshari al-Qurthubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân wa al-Mubayyin li mâ Tadhammanah min al-Sunnah wa Ay al-Furqân*, Jilid I, Beirut: al-Mu'assah al-Risalah, 2006.

¹⁴ Al-Qadhi Nasir al-Din 'Abdullah ibn 'Umar al-Baydhawi, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*, Beirut: Dar al-Rasyid, 2000.

10.	<i>Al-Baḥr al-Muḥîth</i> (Abu Hayyan al-Gharnathi/ w. 745 H) ¹⁵	133	4
11.	<i>Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm</i> (Ibn Katsir/ w. 774 H) ¹⁶	67	2
12.	<i>al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr</i> (Jalaluddin al-Suyuthi/ w. 911 H) ¹⁷	627	12

Secara spesifik pada kasus tafsir abad pertengahan, persoalan ini juga semakin kompleks apabila disandingkan dengan tipologi yang dipopulerkan oleh Muhammad Husein al-Dzahabi. Pada karya historiografinya, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, ia membagi karya tafsir abad pertengahan kepada dua tipologi: *tafsîr bi al-ma'tsûr* dan *tafsîr bi al-ra'y*, serta menyamakan definisi antara *ta'wil* dengan *tafsîr bi al-ra'y*. Berikut narasi yang ia uraikan sebagai definisi *ta'wil* dan perbedaannya dengan *tafsîr*:¹⁸

والذى تميل إليه النفس من هذه الأقوال: هو أن التفسير ما كان راجعاً إلى الرواية، والتأويل ما كان راجعاً إلى الدراية، وذلك لأن التفسير معناه الكشف والبيان. والكشف عن مراد الله تعالى لا نجزم به إلا إذا ورد عن رسول الله ﷺ، أو عن بعض أصحابه الذين شهدوا نزول الوحي وعلموا ما أحاط به من حوادث ووقائع، وخالطوا رسول الله ﷺ، ورجعوا إليه فيما أشكل عليهم من معاني القرآن الكريم. وأما التأويل فملحوظ فيه ترجيح أحد احتمالات اللفظ بالدليل. والترجيح يعتمد على الاجتهاد، ويؤصل إليه بمعرفة مفردات الألفاظ ومدلولاتها في لغة العرب، واستعمالها بحسب السياق، ومعرفة الأساليب العربية، واستنباط المعاني من كل ذلك. قال الزركشى: "وكان السبب في اصطلاح كثير على التفرقة بين التفسير والتأويل: التمييز بين المنقول والمستنبط، ليحيل على الاعتماد في المنقول، وعلى النظر في المستنبط"

Dalam pernyataan ini, pendapat yang lebih cenderung diterima adalah bahwa tafsir berkaitan dengan narasi historis, sementara *ta'wil* berkaitan dengan proses pengolahan berdasarkan pengetahuan/ penelitian, hal ini karena tafsir memiliki

¹⁵ Abu Hayyan al-Gharnathi al-Andalusi, *Al-Baḥr al-Muḥîth*, Juz I, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993.

¹⁶ Abu al-Fida al-Hafiz Ibn Katsir al-Damasyqi, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2000.

¹⁷ Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Juz I, Beirut: Dar al-Fikr, 2011.

¹⁸ Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Juz I, Kairo: Maktabah Wahbah, 2005, h. 18.

makna pengungkapan dan penjelasan. Pengungkapan terhadap maksud Allah SWT hanya dapat diyakini jika disampaikan oleh Rasulullah SAW, atau oleh beberapa sahabat yang menyaksikan turunnya wahyu, memahami peristiwa dan fakta yang melibatkan mereka, berinteraksi dengan Rasulullah SAW, dan kembali kepada beliau terkait dengan makna-makna Al-Qur'an yang membingungkan bagi mereka. Sedangkan ta'wil mencakup penekanan pada salah satu kemungkinan makna berdasarkan bukti. Proses penekanan ini bergantung pada deduksi, dan diperoleh melalui pemahaman kata-kata dan maknanya dalam bahasa Arab, penggunaannya sesuai konteks, pemahaman gaya bahasa Arab, dan deduksi makna dari semua itu. Al-Zarkashi mengatakan: "Alasan banyak orang menggunakan istilah untuk membedakan antara tafsir dan ta'wil adalah untuk membedakan antara apa yang diwariskan dan apa yang berasal dari penelitian, untuk menunjukkan kepercayaan pada yang diwariskan dan pemberian perhatian pada yang diperoleh dari proses *istinbâth*."

Lalu elaborasinya mengenai karakteristik karya tafsir abad pertengahan yang diklasifikasi sebagai *tafsîr bi al-ra'y*:¹⁹

والمراد بالرأى هنا "الاجتهاد" وعليه فالتفسير بالرأى، عبارة عن تفسير القرآن بالاجتهاد بعد معرفة المفسر لكلام العرب ومناحيهم في القول، ومعرفة للألفاظ العربية ووجوه دلالاتها، واستعانتة في ذلك بالشعر الجاهلي ووقوفه على أسباب النزول، ومعرفة بالتاسخ والمنسوخ من آيات القرآن، وغير ذلك من الأدوات التي يحتاج إليها المفسر. الرأى قسمان: قسم جار على موافقة كلام العرب، ومناحيهم في القول، مع موافقة الكتاب والسنة، ومراعاة سائر شروط التفسير، وهذا القسم جائز لا شك فيه، وعليه يُحمل كلام المجيزين للتفسير بالرأى. وقسم غير جار على قوانين العربية، ولا موافق للأدلة الشرعية، ولا مستوف لشرائط التفسير، وهذا هو مورد النهى ومحط الذم

Yang dimaksud dengan "al-ra'y" di sini adalah "ijtihad". Oleh karena itu, *tafsîr bi al-ra'y* adalah istilah yang digunakan kepada penafsiran Al-Qur'an melalui ijtihad setelah *mufasir* memiliki pengetahuan terhadap perkataan orang Arab asli dan variasi pendapat mereka, serta terhadap kata-kata Arab dan berbagai maknanya. Juga dengan mengandalkan puisi Jahiliyah, memahami sebab turunnya ayat, mengetahui ayat-ayat yang *nâsikh* (menggugurkan) dan yang *mansûkh* (digugurkan), dan alat-alat lainnya yang dibutuhkan oleh seorang mufasir. "al-ra'y" terbagi menjadi dua bagian: bagian yang sesuai dengan ucapan orang Arab dan variasi pendapat mereka, dengan persetujuan Al-Qur'an dan Sunnah, serta memperhatikan semua syarat tafsir. Bagian ini diperbolehkan dan oleh karena itu model *tafsîr bi al-ra'y* ini dapat diterima. Bagian lainnya ialah yang tidak sesuai dengan aturan-aturan bahasa Arab, tidak sesuai dengan dalil syar'i, dan tidak memenuhi syarat-syarat tafsir. Model ini menjadi sumber larangan dan kritikan.

Hal prinsipil yang menyamakan antara *tafsîr bi al-ra'y* dan *ta'wil* ialah keduanya didasarkan pada *ijtihâd* yang kemudian disertai dengan adanya keilmuan tertentu yang dijadikan sebagai basis pendukung dalam

¹⁹ Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Juz I, ..., h. 183.

melakukannya. Penyamaan ini tidak hanya berimplikasi pada kesamaan definisi antara kedua istilah, namun juga menyebabkan *ta'wîl* berpotensi dinilai sebagai sebuah aktivitas pengkajian makna al-Qur'an yang negatif, sebab dalam tipologisasinya, al-Dzahabi juga mengklasifikasi *tafsîr bi al-ra'y* menjadi dua yaitu *tafsîr bi al-ra'y al-jâiz* (diperbolehkan) dan *tafsîr bi al-ra'y al-madzmûm* (tercela). Al-Dzahabi, dalam *al-Tafsîr wa al-Mufasîrûn*, juga memberikan contoh-contoh karya tafsir abad pertengahan yang merepresentasikan preferensi tafsir ideal versinya berdasarkan tipologi yang ia susun baik itu yang masuk dalam *tafsîr bi al-ma'tsûr*, *tafsîr bi al-ra'y al-mamdûh*, maupun *tafsîr bi al-ra'y al-madzmûm*.²⁰

Apa yang telah disusun dan dituliskan oleh al-Dzahabi mengenai tafsir abad pertengahan melalui karya historiografi sekaligus *'ulûm al-Qur'ân*-nya, serta definisi yang disajikan oleh dua representasi pakar *'ulûm al-Qur'ân* sebelumnya bermuara pada dua hal yang perlu disikapi secara kritis. Pertama, terkait dengan definisi antara *tafsîr* dan *ta'wîl* yang dikemukakan oleh representasi penulis genre *'ulûm al-Qur'ân*, serta penyamaan antara *tafsîr bi al-ra'y* dan *ta'wîl* maka perlu adanya klarifikasi secara objektif mengenai bagaimana para *mufasîr* abad pertengahan mendefinisikan secara orisinal tentang apa yang dimaksud dengan *tafsîr* dan *ta'wîl*. Sebab sebagaimana yang telah terkatologisasi pada tabel sebelumnya bahwa dua term ini muncul secara bergantian dalam judul-judul karya tafsir abad pertengahan dan hal ini mengindikasikan bahwa sangat memungkinkan jika setiap *mufasîr* memiliki konsepsinya masing-masing terhadap dua term tersebut. Bagian pertama ini juga sekaligus akan berupaya mencari argumentasi di balik “kemenangan” tafsir. Kedua, definisi yang lahir dari masing-masing term berpotensi memiliki implikasi terhadap metodologi yang digunakan oleh para *mufasîr* dalam menyajikan penafsirannya serta menentukan preferensi tafsir ideal menurut versinya masing-masing.

²⁰ Walid Saleh dapat dikatakan sebagai salah satu cendekiawan pertama yang melakukan kritik terhadap karya monumental al-Dzahabi khususnya terhadap tipologisasinya terhadap karya-karya tafsir abad pertengahan. Ia mengatakan bahwa klasifikasi yang didesain oleh al-Dzahabi didasarkan kepada pertimbangan teologis dari pada historis sehingga tidak layak menjadi rujukan yang otoritatif dalam menarasikan perjalanan sejarah intelektual genre tafsir. Hal yang sama juga ditunjukkan oleh Mu'ammâr yang mempertajam kembali narasi yang dibangun oleh Saleh dan sampai pada kesimpulan bahwa perlu adanya alternatif rujukan lain khususnya dalam konteks studi tafsir di perguruan tinggi Indonesia sehingga kajian-kajian terhadap karya tafsir abad pertengahan yang lebih objektif bisa bangun dari mati surinya dari pada sekedar melakukan tipologisasi antara *tafsîr bi al-ma'tsûr* dan *tafsîr bi al-ra'y* yang kurang memiliki landasan analitis yang memadai. Walid Saleh. “Preliminary Remarks on The Historiography of Tafsir in Arabic: A History of The Book Approach”, *Journal of Quranic Studies*, Vol. 12, 2010, h. 24, 32. Mu'ammâr Zayn Qadafy, “Challenging al-Dhahabi's (1915-1977) Authority in the Historiography of Tafsir: A Clarification of His Salafi Outlook”, *Islamic Studies Review*, Vol. 1, No. 2, 2022, h. 225-232.

Dua problem akademik utama yang akan dikaji dalam tesis ini akan coba dijawab dengan menggunakan pendekatan yang mengilustrasikan tafsir sebagai genre dan juga tafsir sebagai tradisi genealogis. Tafsir sebagai genre memberikan narasi teoretis bahwa karya-karya tafsir memiliki batasan genre tertentu yang harus ditaati sebagai konsekuensi untuk tercakup dalam sebuah genre. Argumen teoretis ini sekaligus ingin diuji dalam penelitian ini dengan melihat elaborasi para *mufasir* dalam mendiskusikan beberapa persoalan yang diangkat dalam penelitian ini melalui pengidentifikasian terhadap bagian *muqaddimah*.²¹

Lalu, logika tafsir sebagai tradisi genealogis membawa pada pemahaman bahwa tafsir merupakan aktivitas yang menyejarah yang menyimpan historia interaksi antara *mufasir* dengan al-Qur'an dan materi-materi tafsir yang telah ada sebelumnya. Artinya setiap kali seseorang berupaya untuk melakukan tafsir sebagai praktik²², maka ia akan dihadapkan pada arus kesejarahan yang telah mengalir baik berupa materi, metode, maupun aspek lainnya sehingga selalu terjadi hubungan dialektis antara karya tafsir sebelum maupun sezamannya, dalam bahasa Saleh disebut sebagai *inherited corpus materials* (materi-materi tafsir yang akan selalu bertahan dan diwariskan dari masa ke masa). Maka, hampir sulit ditemukan ada sebuah karya tafsir yang secara radikal lepas dari tradisi tafsir yang telah ada.²³ Dua model pendekatan ini juga akan sangat membantu dalam menyusun sebuah trajektori terhadap sebuah konsep yang dikonsepsikan dalam bentang kesejarahan tafsir.

B. Identifikasi Masalah

²¹ Penelitian serupa telah dilakukan oleh Karen Bauer yang menemukan bahwa *muqaddimah* menyimpan narasi-narasi tertentu yang memperlihatkan bahwa seorang *mufassir* perlu mengulas beberapa hal di dalamnya sebagai bagian dari komitmennya terhadap genre tafsir itu sendiri. Karen Bauer, "Justifying the Genre: A Study of Introduction to Classical Works of Tafsir", dalam Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis* (2nd/8th—9th/15th c.), Inggris Raya: Oxford University Press, 2013, h. 39-65.

²² Tafsir sebagai praktik dapat diilustrasikan melalui salah satu fragmen umum yang biasa dijumpai dalam definisi tafsir, *bayan ma'ânihi wa istikhrâj ahkâmih wa hikamih*, atau sederhananya sebuah proses pembacaan yang dilakukan oleh mufassir untuk memahami dan menggali makna al-Qur'an. Badruddin Al-Zarkasyi, *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'an*, Juz I, ..., h. 33.

²³ Walid Saleh, *The Formation of Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi (d. 427/1035)*, Leiden: Brill, 2004, h. 14.; Walid Saleh, "Preliminary Remarks on The Historiography of Tafsir in Arabic: A History of The Book Approach", *Journal of Quranic Studies*, Vol. 12, 2010, ..., h. 18.; Johanna Pink, *Muslim Quranic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Community*, Sheffield: Equinox, 2019.

Setelah mengelaborasi latar belakang masalah dalam penelitian ini, maka ada beberapa problem akademik yang bisa diidentifikasi sebagai berikut:

1. *Tafsîr* dan *ta'wîl* merupakan dua terminologi utama dalam khazanah intelektual studi tafsir yang dijadikan sebagai istilah teknis dalam mengkaji makna al-Qur'an, namun masih memiliki problem definitif dan historis.
2. Problem definitif dan historis dari *tafsîr* dan *ta'wîl* lahir dari perbedaan konsepsi yang dikemukakan oleh para penulis teori '*ulûm al-Qur'ân* dan terutama klasifikasi al-Dzahabi yang menyamakan definisi *ta'wîl* dengan *tafsîr bi al-ra'y* lalu membaginya pada dua tipologi yaitu *mamdûh* (terpuji) dan *madzmûm* (tercela) yang dipergunakan untuk mengkategorisasi tafsir abad pertengahan, sehingga menyebabkan adanya justifikasi karya yang dianggap layak dan tidak layak untuk dirujuk.
3. Adapun problem historis antara *ta'wîl* dengan *tafsîr* ialah pada popularitas yang kemudian diraih oleh *tafsîr* sebagai term yang dianggap paling valid sebagai istilah teknis dalam genre ini.
4. Problem definitif *tafsîr* dan *ta'wîl* yang berimplikasi pada pengkategorisasian tafsir abad pertengahan dengan adanya kualifikasi bertendensi ideologis. Maka perlu untuk dikonfirmasi kembali dengan melakukan diidentifikasi secara objektif terhadap konsepsi para mufasir abad pertengahan terhadap *tafsîr* dan *ta'wîl* serta implikasinya bagi metode yang mereka bangun.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

1. Pembatasan Masalah

Berdasarkan poin-poin identifikasi masalah di atas, maka penelitian ini membatasi penelusuran dan pengkajian masalah pada *muqaddimah* 12 karya bergenre *tafsîr* di abad pertengahan yang terbentang dari abad 4 sampai 10 Hijriyah. Dimulai dari *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl ay al-Qur'ân* (al-Thabari/ w. 310 H), *Ta'wîlât Ahl al-Sunnah* (al-Maturidi/ w. 333 H), *Al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'ân* (al-Tsa'labi/ w. 427 H), *Ma'âlim al-Tanzîl* (al-Baghawi/ w. 516 H), *Al-Kasyf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl* (al-Zamakhshari/ w. 538 H), *Al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz* (Ibn 'Athiyyah/ w. 542 H), *Mafâtîh al-Ghaîb* (al-Razi/ w. 607 H), *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* (al-Qurthubi/ w. 671 H), *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl* (al-Baydhawi/ w. 685 H), *Al-Baḥr al-*

Muḥîth (Abu Hayyan al-Gharnathi/ w. 745 H), *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* (Ibn Katsir/ w. 774 H), *Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr* (Jalaluddin al-Suyuthi/ w. 911 H).

2. Perumusan Masalah

Berdasarkan uraian identifikasi sampai batasan masalah, maka tesis ini memiliki pertanyaan utama (*mayor question*) sebagai *academic problem* yang dijawab, yaitu: “Bagaimana para mufasir abad pertengahan (4-10 H) memberikan pandangan konseptualnya mengenai *tafsîr* dan *ta'wîl* serta implikasinya terhadap konsiderasi metodologi tafsir yang dikonstruksinya, serta ketersinggungannya dengan terminologi *tafsîr bi al-ra'y* dan klasifikasi *tafsîr bi al-ra'y* dan *tafsîr bi al-ma'tsûr*?

Lalu berdasarkan pertanyaan utama tersebut kemudian dirinci kepada beberapa beberapa pertanyaan minor (*minor question*):

- a. Bagaimana diskursus kajian tafsir abad pertengahan dan pendekatan yang mengoptimalkan eksplorasi terhadapnya?
- b. Bagaimana karya tafsir abad pertengahan (4-10 H) mengonsepsi *tafsîr* dan *ta'wîl* serta implikasinya dalam konsiderasi metodologi tafsir?
- c. Bagaimana trajektori *tafsîr* dan *ta'wîl* dari konsepsi hingga konsiderasi metodologi pada karya tafsir abad pertengahan (4-10 H)?
- d. Bagaimana ketersinggungan antara terminologi *tafsîr* dan *ta'wîl* serta *tafsîr bi al-ra'y* pada karya tafsir abad pertengahan (4-10 H)?

D. Tujuan Penelitian

Tesis ini memiliki dua tujuan penelitian. *Pertama*, menelusuri dan mengkaji konsepsi definisi *tafsîr* dan *ta'wîl* dari para mufasir abad pertengahan melalui identifikasi terhadap *muqaddimah* dari masing-masing karyanya. *Kedua*, mengurai trajektori konsepsi *tafsîr* dan *ta'wîl* serta menjadikannya sebagai bagian dari bukti bagi adanya dinamika konseptual serta metodologi yang mewarnai perjalanan historis tafsir abad pertengahan. *Ketiga*, menjadikan temuan yang telah diperoleh sebagai basis data untuk melakukan kritik terhadap klasifikasi *tafsîr bi al-ra'y* dan *tafsîr bi al-ma'tsûr* yang dianggap tidak relevan untuk dijadikan sebagai tipologi dalam historiografi tafsir abad pertengahan.

E. Manfaat Penelitian

Rangkaian elaborasi di atas menunjukkan bahwa *output* yang akan dihasilkan dalam penelitian ini memiliki *outcome* yang signifikan, khususnya

bagi kajian studi tafsir. *Pertama*, kajian kesejarahan tafsir yang mengilustrasikan tafsir sebagai tradisi genealogis menjadi sangat penting untuk menyemarakkan cara pandang yang lebih elegan dalam berinteraksi dengan tafsir maupun materi studi tafsir, sehingga tidak hanya menganggapnya sebagai praktik maupun produk. *Kedua*, kajian terhadap konsepsi *tafsîr* dan *ta'wîl* akan memperlihatkan trajektori dari dinamika perjalanan historis tafsir sebagai genre intelektual dalam kesejarahan dunia Islam. Karya ini juga sekaligus diproyeksikan sebagai sumber rujukan bagi penelitian-penelitian lainnya yang mencoba untuk mengungkap tema-tema lainnya yang masih belum dikaji khususnya di periode abad pertengahan (4-10 H).

F. Kerangka Teori

1. Tafsir Abad Pertengahan

Tafsir abad pertengahan (*medieval qur'anic commentaries*), selain sebagai isu dalam ranah studi al-Qur'an dan tafsir, merupakan terminologi yang masih menyisakan problem definitif. Beberapa sarjana yang mengkaji kesejarahan genre tafsir sepakat bahwa periode ini dimulai pada abad 4 H/ 10 M yang ditandai dengan lahirnya karya al-Thabari (w. 310 H/ 923 M), *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl Ay al-Qur'ân*²⁴. Meskipun sepakat, namun masing-masing sarjana memberikan istilah yang berbeda untuk menandai periode ini. Johanna Pink dan Walid A. Saleh menamainya dengan periode “classic (klasik)”²⁵, sedangkan Ulrika Martensson menyebutnya dengan “early medieval (pertengahan awal)”²⁶, sementara yang lainnya juga ada yang menyebut “medieval (pertengahan)”²⁷. Kesepakatan terhadap penanda awal dari periode pertengahan pada kesejarahan tafsir tidak bisa dilepaskan dari batasan yang telah diformulasikan oleh John Wansbrough yang disebut sebagai “early period (periode awal)” dan menandai periode formatif awal dari genre tafsir.

Meskipun titik permulaan dari periode ini telah cukup memadai

²⁴ Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl Ay al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Mustafa al-Babi, 1954.

²⁵ Johanna Pink, “Classical Qur'anic Hermeneutics”, dalam Mustafa Shah dan Abdel Haleem (ed.), *The Oxford Handbook of Quranic Studies*, London: Oxford University Press, 2020, h. 818.

²⁶ Ulrika Mertensson, “Early Medieval Tafsîr (Third/Ninth to the Fifth/Eleventh Century)”, dalam Mustafa Shah dan Abdel Haleem (ed.), *The Oxford Handbook of Quranic Studies*, London: Oxford University Press, 2020, h. 651-652.

²⁷ Walid A. Saleh, *The Formation of The Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of Tha'labi (d. 427/1035)*, Leiden: Brill, 2004, h. 1-5. Annas Rolli Muchlisin, “Tafsir Studies in Western Academia: A Bibliographical Survey”, *Suhuf*, Vol. 15, No. 2, 2022, h. 295.

untuk disepakati, namun batas akhirnya juga masih diperbincangkan. Periode peralihan dari fase pertengahan²⁸ (*classic/ early medieval/ medieval*) menuju periode modern, dalam bahasa Pink disebut dengan “post-classic”²⁹; lalu oleh Saleh diistilahkan sebagai “contemporary tafsir”³⁰ dan oleh Qadafy dinamai “tafsir modern”³¹. Tidak ada satupun dari ketiga tawaran gagasan yang telah diulas memberikan narasi yang berhubungan dengan Muhammad Abduh (w. 1905). Padahal Abduh dan karya monumentalnya, *Tafsîr al-Manâr*, dianggap oleh sebagian sarjanawan yang punya perhatian terhadap isu tafsir modern-kontemporer sebagai *mufasir* dan karya tafsir modernis pertama dalam wacana pembaruan pemikiran Islam.³² Sentralitas Abduh dan *Tafsîr al-Manâr* tidak terlihat sebagai sesuatu yang harus diamini oleh para pengkaji kesejarahan tafsir. Tulisan ini memilih untuk mensintesis ketiga pandangan yang telah diulas dan mengamini bahwa periode abad pertengahan dalam genre tafsir dimulai dengan al-Thabari (w. 310 H/ 923 M) dan karyanya, *Jâmi’ al-Bayân fî Ta’wîl Ay al-Qur’ân* sebagai titik start. Lalu al-Suyuthi (w. 911 H/ 1505 M) dan karyanya, *al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma’tsûr*, sebagai garis finis dengan pertimbangan bahwa pemikiran al-Suyuthi tidak bisa dilepaskan dari keterpengaruhannya atas pemikiran Ibn Taimiyah sebagai tokoh yang berperan sentral dalam pergeseran tradisi tafsir al-Qur’an.

2. *Tafsir as Genre* dan Tafsir sebagai Tradisi Genealogis

Teori *tafsir as genre* yang diinisiasi oleh Karen Bauer dalam salah satu tulisannya, “Justifying the Genre: A Study of Introduction to Classical Works of Tafsir”, yang merupakan salah satu artikel dalam sebuah karya kompilasi, “Aims, Methods and Contexts of Qur’anic Exegesis (2nd/8th—9th/15th c.)” dapat dikatakan sebagai kritikan kerasnya terhadap para pendahulunya, seperti Ignaz Goldziher dan John Wansbrough, yang

²⁸ “Fase atau periode pertengahan” menjadi istilah yang selanjutnya digunakan dalam tulisan ini.

²⁹ Johanna Pink, “Classical Qur’anic Hermeneutics”, dalam Mustafa Shah dan Abdel Haleem (ed.), *The Oxford Handbook of Quranic Studies*, ..., h. 829.

³⁰ Walid A. Saleh, “Contemporary Tafsir: The Rise of Scriptural Theology”, dalam Mustafa Shah dan Abdel Haleem (ed.), *The Oxford Handbook of Quranic Studies*, ..., h. 694.

³¹ Mu’ammâr Zayn Qadafy, “Menghidupkan yang Mati Suri: Walid Saleh dan Revitalisasi Kajian Sejarah Intelektual Tafsir Klasik”, ..., h. 427.

³² Beberapa sarjanawan yang dimaksud antara lain: Fazlur Rahman, “The Impact of Modernity of Islam”, *Islamic Studies*, Vol. 5, No. 2, 1966, h. 115-118.; Hadia Mubarak, *Rebellious Wives, Neglectful Husbands: Controversies in Modern Qur’anic Commentaries*, New York: Oxford University Press, 2022, h. 2.; J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden: Brill, 1974, h. 17.; Barbara Strowasser, *Women in the Qur’an: Traditions and Interpretations*, New York: Oxford University Press, 1994, h. 22, 34.

menurutnya terlalu simplistik untuk membagi-bagi tafsir dalam beberapa kategori. Baginya, kategorisasi tersebut terkesan rapuh dan tidak memiliki landasan filosofis/ epistemologis yang kuat serta tidak mampu menjangkau kompleksitas sebuah karya tafsir maupun materi studi tafsir jika didudukan sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari kesejarahan tafsir itu sendiri.³³

Bauer menegaskan bahwa tujuan utama dari studi tafsir di dunia akademis bukanlah untuk mengungkap makna Al-Qur'an tetapi untuk menganalisis bagaimana penafsir menafsirkan al-Qur'an dan lalu untuk menggali tujuan dari sang *mufasir*, metode, sumber, dan konteksnya, untuk mendapatkan "pemahaman yang lebih jelas tentang apa yang mereka katakan, mengapa mereka mengatakannya dengan cara tertentu, dan bagaimana proses ini mengungkap dan menciptakan makna dalam teks Al-Qur'an". Maka untuk mengakomodasi apa yang ia tekankan, Bauer menawarkan enam model yang bisa diaplikasikan untuk melihat tafsir sebagai sebuah genre: 1) konteks intelektual sang penulis; 2) geografi; 3) jaringan sosial (seperti hubungan guru dan murid); 4) terminologi khas yang digunakan; 5) sistem hermeneutik; 6) melakukan kajian interteks antar genre (dalam upaya melakukan penelusuran/ *tracing* terhadap suatu bahasan tertentu). Dalam kaitannya dengan hipotesis pertama tesis ini, tawaran Bauer yang mengarahkan pada analisa terminologi khusus yang bisa mengantarkan kepada gambaran yang lebih utuh dalam melihat sebuah karya tafsir, menjadi pondasi filosofis yang sangat penting bagi riset ini.³⁴

Selanjutnya tesis ini, melalui *academic problem* yang dikemukakan, melakukan kajian yang berorientasi pada diskursus kesejarahan tafsir yang mengilustrasikan tafsir sebagai tradisi genealogis.³⁵ Ilustrasi ini akan nampak berbeda dari dua definisi yang umumnya dipergunakan untuk menjelaskan ontologi tafsir, yaitu tafsir sebagai praktik serta tafsir sebagai produk.³⁶ Tafsir sebagai praktik dapat diilustrasikan melalui salah satu fragmen umum yang biasa dijumpai dalam definisi tafsir, *bayan ma'ânih wa istikhrâj ahkâmih wa hikamih*, atau sederhananya sebuah proses pembacaan yang

³³ Karen Bauer, "Justifying the Genre: A Study of Introduction to Classical Works of Tafsir", dalam Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis* (2nd/8th—9th/15th c.), Inggris Raya: Oxford University Press, 2013, h. 39-65.

³⁴ Karen Bauer, "Introduction", dalam Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis* (2nd/8th—9th/15th c.), Inggris Raya: Oxford University Press, 2013, h. 1-16.

³⁵ Walid Saleh. *The Formation of Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi (d. 427/1035)*. Leiden: Brill, 2004, h. 14.

³⁶ Fadhli Lukman, "Telaah Historiografi Tafsir Indonesia: Analisis Makna Konseptual Terminologi Tafsir Nusantara", *Suhuf*, Vo. 14, No. 1, 2022, h. 65.

dilakukan oleh *mufasir* untuk memahami dan menggali makna al-Qur'an.³⁷ Lalu tafsir sebagai produk merupakan wujud fisik yang menjadi manifestasi dari tafsir sebagai praktik, seperti halnya kitab-kitab tafsir yang bisa dijumpai sampai saat ini—jika merujuk pada logika tafsir sebagai genre literatur, maka hanya karya-karya yang diakui dan dikategorisasi dalam laici khazanah tafsir yang masuk dalam kategori ini.³⁸

Adapun tafsir sebagai tradisi, yang secara orisinal diperkenalkan oleh Walid Saleh sebagai bagian dari konsekuensi teorinya yaitu tafsir sebagai sebuah tradisi genealogis. Rasionalisasi dari teori ini ialah bahwa tafsir merupakan aktivitas yang menyejarah yang menyimpan historia interaksi antara *mufasir* dengan al-Qur'an, artinya setiap kali seseorang berupaya untuk melakukan tafsir sebagai praktik, maka ia akan dihadapkan pada arus kesejarahan yang telah mengalir baik berupa materi, metode, maupun aspek lainnya sehingga selalu terjadi hubungan dialektis antara karya tafsir sebelum maupun sesudahnya, dalam bahasa Saleh disebut sebagai *inherited corpus materials* (materi -materi tafsir yang akan selalu bertahan dan diwariskan dari masa ke masa). Maka, hampir sulit ditemukan ada sebuah karya tafsir yang secara radikal lepas dari tradisi tafsir yang telah ada.³⁹

Dengan mengilustrasikan tafsir sebagai tradisi genealogis, maka ada beberapa konsekuensi yang kemudian menyertainya. Konsekuensi paling krusial ialah sebuah penelitian terhadap sebuah kitab tafsir maupun suatu materi dalam kajian studi tafsir, tidak bisa dilepaskan dari pelibatan analisa jaringan sosial (*social network analysis*) yang mengharuskan adanya kinerja kesejarahan yang melibatkan kitab maupun materi-materi yang ditelusuri secara diakronik.⁴⁰ Maka dalam hal ini, studi terhadap suatu kitab maupun materi dalam studi tafsir akan membawa pada sebuah jendela besar yang

³⁷ Saya ambil fragmen ini dari karya 'Ulumul Qur'an fenomenal al-Zarkasyi. Badruddin Al-Zarkasyi, *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'an*, Juz I, Beirut: Dar al-Ma'arif, 1990, h. 33.

³⁸ Karen Bauer, "Justifying the Genre: A Study of Introduction to Classical Works of Tafsir", dalam Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis* (2nd/8th—9th/15th c.), Inggris Raya: Oxford University Press, 2013, h. 39-65.

³⁹ Ada dua karya utama Walid Saleh yang mengartikulasikan pemikiran tafsir sebagai tradisi genealogisnya secara detail. Walid Saleh, *The Formation of Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi (d. 427/1035)*, Leiden: Brill, 2004, h. 14.; Walid Saleh, "Preliminary Remarks on The Historiography of Tafsir in Arabic: A History of The Book Approach", *Journal of Quranic Studies*, Vol. 12, 2010, h. 18.; Tulisan lainnya yang membicarakan diskursus yang hampir sama namun lebih condong pada upaya lanjutan terhadap kategorisasi genre ialah karya Johanna Pink yang memasukkan pendekatan media dan area dalam rekonstruksi genre tafsir saat ini. Johanna Pink, *Muslim Quranic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Community*, Sheffield: Equinox, 2019.

⁴⁰ Mu'ammarr Zayn Qadafy, "Menghidupkan yang Mati Suri: Walid Saleh dan Revitalisasi Kajian Sejarah Intelektual Tafsir", *Suhuf*, Vol. 15, No. 2, 2022, h. 430-431.

akan memperlihatkan sebuah proses yang dinamis dari sejarah intelektual tafsir.

G. Tinjauan Pustaka

Untuk memperjelas pijakan serta orisinalitas dari penelitian yang akan dilakukan, maka berikut ini merupakan hasil tinjauan pustaka (*literature review*) yang telah disusun berdasarkan dua variabel yang relevan dengan tema utama yang dikaji dalam penelitian ini. Meskipun terminologi tafsir abad pertengahan dan batasannya memang masih menjadi salah satu isu yang diperdebatkan di kalangan sarjanawan studi tafsir⁴¹, namun karya ini membatasinya dari abad 4 sampai 10 H. Kedua variabel tersebut ialah 1) kajian tafsir era pertengahan (*medieval Qur'anic commentaries*); 2) kajian term *tafsîr* dan *ta'wîl* pada karya tafsir abad pertengahan. Perlu untuk dikemukakan bahwa karya-karya yang disebutkan di sini secara umum merupakan karya-karya yang menggunakan bahasa Inggris sebagai pengantarnya. Hal yang menjadi pertimbangan utama ialah monograf yang akan diulas merupakan karya-karya representatif dan otoritatif dalam mendiskusikan tema yang diangkat serta dipublikasikan melalui lembaga publikasi yang mumpuni jika ditilik secara indeksasi.

1. Kajian Tafsir Abad Pertengahan

Sebagaimana telah disebut sebelumnya, Claude Gilliot menjadi salah satu pionir penting dalam pengembangan ranah studi tafsir, khususnya yang berkaitan dengan rintisan kajian tafsir era pertengahan. Pada monografinya yang berjudul, “Qur’anic Exegesis”⁴², ia memberikan ulasan terhadap beberapa tokoh *mufasir* ternama dan tren penafsiran baik di pada periode klasik maupun pertengahan. Karyanya ini kemudian menjadi pemantik bagi lahirnya karya-karya lanjutan yang mencoba menggali informasi lebih jauh. Secara lebih detail, ia memberikan ulasan terhadap karya eksegetis yang diasosiasikan kepada Syiah, Muktazilah serta pada tradisi ekesegegesis yang berkembang di wilayah Nisaphur.

Khusus pada yang terakhir disebutkan, Nisaphur, artikel-artikel yang didiseminasikan oleh Walid Saleh menjadi rujukan yang representatif dalam subjek ini. Setidaknya Saleh menerbitkan tiga monograf yang membahas para pujangga tafsir Nisaphur. Dimulai dari “The Formation of the Classical Tafsîr Tradition the Qur’an Commentary of al-Tha‘labî (d. 427/1035)” yang menekankan seberapa signifikannya pengaruh *madzhâb* Nisaphur dalam

⁴¹ Annas Rolli Muchlisin, “Tafsir Studies in Western Academia: A Bibliographical Survei”, *Suhuf*, Vol. 15, No. 2, h. 295.

⁴² Claude Gilliot, “Qur’anic Exegesis” dalam *History of Civilization of Central Asia*, Vol. IV, C. E. Bosworth and M. S. Asimov (ed.), Paris: UNESCO Publishing, 2000.

perkembangan wacana tafsir abad pertengahan yang setidaknya dikonstruksi oleh al-Tsa'labi (w. 427 H) dan gurunya Ibn al-Habib (w. 406 H) serta muridnya al-Wahidi (w. 468 H).⁴³ Lalu kemudian Saleh mengakhirinya dengan membahas al-Wahidi (w. 468 H) dengan dua artikelnya, “The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: al-Wâhîdî (d. 468/1076) and his Significance in the History of Qur’anic Exegesis”⁴⁴ dan “The Introduction to Wâhîdî’s al-Basit: An Edition, Translation and Commentary”.⁴⁵

Selain Saleh, Martin Nguyen menjadi punggawa yang mengembangkan temuan Galliot yang berkaitan dengan tafsir abad pertengahan serta *madzhâb* Nisaphur. Monografinya yang berjudul, “Exegetes of Nishapur: A Preliminary Survey of Qur’anic Works by Ibn Ḥabîb, Ibn Fûrak, and ‘Abd al-Qâhir al-Baghdâdî”⁴⁶, memantik diskusi yang terbilang langka terhadap tiga tokoh yang dianggap penting dalam perkembangan awal *madzhâb* pemikiran ini. Dalam sejarah perkembangan tafsir abad pertengahan, Nisaphur menjadi sentral penting yang begitu menarik untuk dikaji.⁴⁷ Tidak hanya berkulat pada *madzhâb* Nisaphur, beberapa karya selanjutnya menyajikan subjek lain yang berkaitan dengan kesejarahan tafsir abad pertengahan, khususnya yang memiliki atribusi serta orientasi terhadap *madzhâb* atau sekte-sekte teologi.

Tariq Jaffer dengan artikelnya, “Râzî Master of Qur’anic Interpretation and Theological Reasoning”⁴⁸ berupaya untuk melihat al-Razi sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari argumentasi defensif Sunni yang berkembang pada abad pertengahan. A.M.A. Galli dan monografinya, “Some Aspects of al-Mâturîdî’s Commentary on the Qur’an”⁴⁹ mencoba untuk mengungkap konsepsi al-Maturidi (w. 333 H) mengenai terminologi *tafsîr* dan *ta’wîl*—dalam hal ini sama halnya dengan kajian Nasr Hamid Abu Zayd,

⁴³ Walid Saleh, *The Formation of Classical Tafsir Tradition: The Qur’an Commentary of al-Tha’labi (d. 427/1035)*, Leiden: Brill, 2004.

⁴⁴ Walid Saleh, “The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: al-Wâhîdî (d. 468/1076) and his Significance in the History of Qur’anic Exegesis,” dalam *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 126, No. 2, 2006.

⁴⁵ Walid Saleh, “The Introduction to Wâhîdî’s al-Basit: An Edition, Translation and Commentary” dalam *Aims, Methods and Contexts of Qur’anic Exegesis (2nd/8th-9th-15th c.)*, Karen Bauer (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2013.

⁴⁶ Martin Nguyen, ‘Exegetes of Nishapur: A Preliminary Survey of Qur’anic Works by Ibn Ḥabîb, Ibn Fûrak, and ‘Abd al-Qâhir al-Baghdâdî’,” dalam *Journal of Qur’anic Studies*, Vol 20, No.2, 2018.

⁴⁷ Karen Bauer, “Justifying the Genre: A Study of Introduction to Classical Works of Tafsir”, dalam Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur’anic Exegesis (2nd/8th—9th/15th c.)*, Ingggris Raya: Oxford University Press, 2013, h. 40.

⁴⁸ Tariq Jaffer, *Râzî Master of Qur’anic Interpretation and Theological Reasoning*, Oxford: Oxford University Press, 2015.

⁴⁹ A.M.A. Galli, “Some Aspects of al-Mâturîdî’s Commentary on the Qur’an” dalam *Islamic Studies*, Vol. 21, No. 1, 1982.

*Isykaliyyat Ta'wil al-Qur'an Qadîman wa Hadîtsan*⁵⁰—, sumber serta cara berinteraksi dengan ragam kisah dan ayat-ayat bersifat ambigu (*mutasyâbihât*) dan bagaimana al-Maturidi menggunakan karya tafsirnya untuk memformulasi pandangan teologisnya.

Selanjutnya investigasi terhadap al-Baydhawi dilakukan oleh Yusuf Rahman, “Hermeneutics of al-Baydâwî in His Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl”⁵¹ maupun Walid Saleh, “The Qur'an Commentary of al-Baydawi: A History of Anwâr al-Tanzîl”⁵² yang kemudian menyimpulkan bahwa karya al-Baydhawi merupakan karya yang menggantikan *al-Kasysyâf*, milik Zamakhshari, yang sangat populer dipergunakan sebagai rujukan di abad pertengahan dan diajarkan bahkan pada forum-forum kajian Sunni. Karya al-Baydhawi mendapatkan popularitas yang sama tingginya dengan *al-Kasysyâf* meskipun nantinya digantikan oleh *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm* yang disusun oleh Ibn Katsir.

Al-Kasysyâf sendiri juga menjadi karya yang memantik untuk diulas para sarjanawan seperti Andrew J. Lane, “A Traditional Mu'tazilite Commentary: The Kashshâf of Jâr Allâh al-Zamakhsharî”⁵³, yang menemukan bahwa *Al-Kasysyâf* merupakan karya yang dinilai positif oleh para cendekiawan muslim abad pertengahan dan bahkan jika ada kritikan, maka akan selalu disisipi oleh pujian. Lalu berkaitan dengan Mu'tazilah, Suleiman Mourad dalam artikelnya, “The Survival of the Mu'tazila Tradition of Qur'anic Exegesis in Shi'i and Sunni Tafâsîr”⁵⁴ menemukan bahwa meskipun Mu'tazilah mendapati diskriminasi dan dimarjinalkan sebagai sebuah sekte teologi, namun pemikirannya masih mempengaruhi aliran pemikiran lainnya.

Pergeseran tersebut selanjutnya memantik kajian terhadap Ibn Katsir sebagai pemenang dalam kontestasi abad pertengahan akhir dan pengaruhnya masih bisa dirasakan sampai sekarang. Walid Saleh dalam karyanya “Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of An Introduction to the Foundations of Qur'anic Exegesis”⁵⁵ menggarisbawahi

⁵⁰ Nasr Hamid Abu Zayd, *Isykaliyyat Ta'wil al-Qur'an Qadîman wa Hadîtsan*, TP: TT, TT.

⁵¹ Yusuf Rahman, “Hermeneutics of al-Baydâwî in His Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl,” dalam *Islamic Culture* 71, 1997.

⁵² Walid Saleh, “The Qur'an Commentary of al-Baydâwî: A History of Anwâr al-Tanzîl”, dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 23, No. 1, 2021.

⁵³ Andrew J. Lane, “A Traditional Mu'tazilite Commentary: The Kashshâf of Jâr Allâh al-Zamakhsharî, Leiden: Brill, 2006.

⁵⁴ Suleiman Mourad, “The Survival of the Mu'tazila Tradition of Qur'anic Exegesis in Shi'i and Sunni Tafâsîr,” dalam *Journal of Qur'anic Studies* Vol. 12.

⁵⁵ Walid Saleh, “Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of An Introduction to the Foundations of Qur'anic Exegesis” dalam *Ibn Taymiyya and His Time*, Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (ed.). Oxford: Oxford University Press. 2010.

hubungan antara Ibn Taimiyah dan Ibn Katsir serta Jalaluddin al-Suyuthi dengan menghubungkannya pada gerakan salafisme. Younus Y. Mirza mengomentari status relasi antara Ibn Taimiyah dan Ibn Katsir dalam dua monografinya, “Was Ibn Kathīr the ‘Spokesperson’ for Ibn Taymiyya? Jonah as a Prophet of Obedience”⁵⁶ dan “Tafsīr Ibn Kathīr: A Window onto Medieval Islam and a Guide to the Development of Modern Islamic Orthodoxy”⁵⁷, ia mencoba memproblematisasi dan mempertanyakan ulang tentang keakuratan pelabelan Ibn Katsir sebagai anak ideologis Ibn Taimiyah.

2. Kajian Term *Tafsīr* dan *Ta’wīl* pada Tafsir Abad Pertengahan

Adapun jika merujuk pada kajian yang secara spesifik membahas dan meneliti “Term *Tafsīr* dan *Ta’wīl* pada Tafsir Abad Pertengahan”, maka tidak dijumpai karya yang secara khusus membahas tema ini. Hanya dijumpai satu artikel yang mungkin dapat dikatakan mencakup salah satu bahasan yang ditemukan dalam penelitian ini. Artikel tersebut ditulis oleh Alena Kulinich, “Personal Opinion in Qur’anic Exegesis: Medieval Debates and Interpretations of *al-Tafsīr bi al-Ra’y*”. Kulinich menjadikan perdebatan yang terjadi di antara ‘ulama abad pertengahan mengenai larangan menafsirkan al-Qur’an dengan opini pribadi yang berakar pada salah satu hadis yang menjadi legitimasi atas larangan tersebut sebagai pokok pembahasannya. Ia menggunakan tiga karya sebagai objek kajiannya sekaligus sebagai representasi tafsir abad pertengahan dalam versi artikelnya. Tiga karya tersebut ialah *Tafsīr al-Râgib al-Ashfihânî (w. Awal Abad 5 H)*, *Tafsīr Abû al-Hasan al-Mawardî (w. 450 H)* dan *Kitâb al-Mabânî* yang tidak diketahui siapa penulisnya. Ia menyimpulkan bagaimana tradisi itu memiliki trajektori pemahaman di mana yang dimaksud dengan *al-Tafsīr bi al-Ra’y* pada awalnya ialah semua tafsir yang tidak menjadikan tradisi sebagai sumber utamanya, lalu diperluas kepada tafsir yang menggunakan pendekatan-pendekatan ilmiah. Artinya jika di luar dari standar itu maka akan tercakup dalam kategori *al-Tafsīr bi al-Ra’y*.⁵⁸

Beberapa karya yang telah direview pada dua tema kajian di atas setidaknya memperlihatkan bagaimana antusiasme para sarjanawan dalam menelusuri dan mencari *puzzle* dari kesejarahan tafsir abad pertengahan.

⁵⁶ Younus Y. Mirza, “Was Ibn Kathīr the ‘Spokesperson’ for Ibn Taymiyya? Jonah as a Prophet of Obedience,” dalam *Journal of Qur’anic Studies*, 2014.

⁵⁷ Younus Y. Mirza, “Tafsīr Ibn Kathīr: A Window onto Medieval Islam and a Guide to the Development of Modern Islamic Orthodoxy,” dalam *The Routledge Companion to the Qur’an*, George Archer, Maria M. Dakake and Daniel A. Madigan (ed.), London: Routledge, 2021.

⁵⁸ Alena Kulinich, “Personal Opinion: Medieval Debates and Interpretations of *al-Tafsīr bi al-Ra’y*”, *Der Islam*, Vol. 99, No. 2, 2022, h. 476-513.

Dengan nafas yang sama, penelitian ini juga akan berupaya menyemarakkan kajian tafsir abad pertengahan selain juga membawa ide segar yang sebelumnya tidak terjamah dalam beberapa karya yang telah diulas. Maka berdasarkan pada kajian pustaka (*literature review*) di atas, penelitian ini jelas memiliki orisinalitas, sebab tidak ada yang sebelumnya pernah mengkaji isu yang sama dengan subjek penelitian ini—meskipun memiliki pijakan yang kuat di atas kajian-kajian yang telah mendahuluinya.

H. Metode Penelitian

1. Pemilihan Objek Penelitian

Sebagaimana tema serta latar belakang masalah yang telah dielaborasi sebelumnya, maka penelitian ini menjadikan beberapa karya eksegesis al-Qur'an pada abad pertengahan sebagai objek kajiannya. Beberapa karya tersebut dikatalogisasi dengan mengacu pada karya yang dianggap “populer”, yang didasarkan pada jumlah manuskrip yang tersebar serta banyaknya karya-karya yang mengulasnya (*hâsiyah*) melalui penelusuran terhadap salah satu karya ensklopedia-katalog literatur tafsir yang masih sangat otoritatif sampai saat ini *Al-Fihrs al-Syâmil li al-Turâts al-'Araby al-Islâmi al-Makhthûth: Makhthûthât al-Tafsîr wa 'Ulûmuh*. Dengan asumsi bahwa karya-karya tersebut memiliki pengaruh (*influence*) yang signifikan dalam perkembangan sejarah tafsir abad pertengahan (*medieval Qur'anic commentaries*).

2. Sumber Data

Sebagai penelitian yang berbasis pada studi kepustakaan (*library research*), maka sumber data yang digunakan merupakan data-data kepustakaan baik yang berupa data primer maupun sekunder. Data primer yang dimaksud dalam penelitian ini mencakup karya-karya eksegesis al-Qur'an abad pertengahan yang tidak ditampilkan secara keseluruhan melainkan dengan mempertimbangkan tingkat popularitasnya—sebagaimana telah dijelaskan pada poin pertama. Adapun yang termasuk dalam sumber data primer ini ialah *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl ay al-Qur'ân* (al-Thabari/ w. 310 H), *Ta'wîlât Ahl al-Sunnah* (al-Maturidi/ w. 333 H), *Al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'ân* (al-Tsa'labi/ w. 427 H), *Ma'âlim al-Tanzîl* (al-Baghawi/ w. 516 H), *Al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl* (al-Zamakhsyari/ w. 538 H), *Al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz* (Ibn 'Athiyyah/ w. 542 H), *Mafâtih al-Ghaîb* (al-Razi/ w. 607 H), *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* (al-Qurthubi/ w. 671 H), *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl* (al-Baydhawi/ w. 685 H), *Al-Baḥr al-Muḥîṭh* (Abu Hayyan al-Gharnathi/ w. 745 H), *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*

(Ibn Katsir/ w. 774 H), *Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr* (Jalaluddin al-Suyuthi/ w. 911 H). Kemudian yang dimaksud sebagai data sekunder pada penelitian ini ialah studi-studi yang menjadikan karya-karya tafsir abad pertengahan sebagai objek kajiannya, baik berupa jurnal, buku maupun tesis/ disertasi.

3. Teknik Pengumpulan Data dan Pengolahan Data

Penelitian ini merupakan penelitian yang termasuk dalam kategori penelitian kualitatif, yang berbasis pada kajian kepustakaan (*library research*) sebagai sumber datanya. Maka pengumpulan data dilakukan dengan cara melakukan penelusuran terhadap sumber-sumber data baik primer maupun sekunder dengan mencarinya berdasarkan kata kunci dari tema penelitian yang diangkat yaitu a) mencari karya tafsir yang telah dikatalogisasi sebagai sumber primer dengan berpatokan pada judul utama yang dituliskan; b) menjadikan kata kunci “tafsir abad pertengahan” sebagai kata kunci untuk mencari sumber sekunder baik dalam bahasa Indonesia maupun bahasa asing (Arab/ Inggris). Adapun data yang telah terkumpul akan diolah dengan merujuk pada kebutuhan dari masing-masing bagian pembahasan (bab) dari penelitian ini yang mengacu pada tema yang diangkat pada masing-masingnya.

4. Teknik Analisis Data

Data-data yang telah terkumpul baik dari sumber primer maupun sekunder, akan dianalisis dengan mempertimbangkan penggunaan pendekatan interpretatif, yang mencoba menjelaskan dan memberikan catatan pada objek penelitian yang dikaji. Sebagai kajian yang melibatkan tema kesejarahan, maka sub pendekatan historis dalam pendekatan interpretatif selanjutnya digunakan untuk mengurai aspek-aspek historis dari objek penelitian yang dikaji.⁵⁹ Penggunaan pendekatan tersebut sekaligus mengarahkan pada aplikasi dua tipologi analisis sebagai pisau dalam membedah data-data yang telah didokumentasi yaitu analisis deskriptif dan analisis eksplanatoris. Analisis deskriptif difungsikan sebagai alat untuk memaparkan data secara apa adanya baik dengan kutipan langsung maupun bahasa orisinil peneliti (parafrase) untuk menunjukkan urgensi dari data yang ditampilkan. Lalu yang disebut dengan analisis eksplanatoris yaitu mencakup dua hal baik itu analisis komparatif yang berupaya memberikan analisis berdasarkan hasil perbandingan data dari satu ke lainnya, serta analisis

⁵⁹ Sahiron Syamsuddin, “Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir”, *Suhuf*, Vol. 12, No. 1, 2019, h. 138.

dengan perspektif sosiologi pengetahuan yang memberikan asumsi hermeneutis bahwa setiap pemikiran selalu dilatarbelakangi oleh kekuatan formatif-paradigmatis.⁶⁰ Jenis analisis yang terakhir disebut kemudian secara lebih sistematis dan evolutif akan dimaksimalkan dalam aplikasi salah satu kerangka teori yang digunakan dalam penelitian ini yaitu *tafsir as genre* dan tafsir sebagai tradisi genealogis.

I. Sistematika Penulisan

BAB I (pertama) memuat latar belakang masalah dari penelitian ini, yang kemudian diikuti oleh identifikasi masalah, pembatasan dan perumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teori, tinjauan pustaka, metode penelitian, jadwal penelitian serta sistematika penelitian.

BAB II (kedua) merupakan bagian pembahasan yang akan berisi elaborasi terkait definisi tafsir abad pertengahan dan paradigma teoretis (*theoretical paradigm*) yang diaplikasikan dalam penelitian ini yaitu *tafsir as genre* dan tafsir sebagai tradisi genealogis.

BAB III (ketiga) akan menjadi bagian yang mendokumentasikan penelusuran dan pengkajian terhadap konsepsi *tafsîr* dan *ta'wîl* serta implikasinya pada preferensi dan konsiderasi metodologi tafsir ideal dari para mufasir dalam karya-karya tafsir mereka.

BAB IV (keempat) menjadi bagian pembahasan yang mengurai trajektori konseptual dari *tafsîr* dan *ta'wîl* serta implikasi metodologisnya, berdasarkan hasil penelusuran dari Bab III, serta ketersinggungan antara *Tafsîr (Ta'wîl)*, dan *Tafsîr bi al-Ra'y*.

BAB V (kelima) akan diisi dengan kesimpulan dari penelitian serta saran yang ditujukan bagi probabilitas adanya penelitian selanjutnya yang akan mencoba untuk mengeritisi maupun melengkapi dari hasil temuan penelitian ini.

⁶⁰ Sahiron Syamsuddin, "Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir", ..., h. 141-142.

BAB II

PARADIGMA TAFSIR SEBAGAI GENRE DAN TRADISI GENEALOGIS DALAM MENGAJAI KARYA TAFSIR ABAD PERTENGAHAN

“Tafsir abad pertengahan” menjadi isu yang kurang mendapatkan perhatian dalam pasaraya kajian al-Qur’an dan tafsir khususnya di Indonesia. Indikasi ini didasarkan pada tiga alasan. *Pertama*, beberapa wacana yang disuarakan oleh guru-guru besar ilmu al-Qur’an dan tafsir terlihat begitu intens pada isu terkini, seperti: pengembangan metodologi modern dalam menafsirkan al-Qur’an¹; vernakularisasi dan perkembangan tafsir Nusantara;² serta gender³ sebagai perwakilan isu yang berkembang pada

¹ Abdul Mustaqim, “Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Beragama”, *Pidato Pengukuhan Guru Besar*, UIN Sunan Kalijaga, 2019, h. 1-78. Diakses melalui: [Abdul Mustaqim Argumentasi Keniscayaan All.Pdf \(Uin-Suka.Ac.Id\)](#); Sahiron Syamsuddin, “Pendekatan *Ma’na cum Maghza* Atas Al-Qur’an: Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran”, *Pidato Pengukuhan Guru Besar*, UIN Sunan Kalijaga, 2022, h. 1-45. Diakses melalui: [Pendekatan Ma’Nā-Cum-Maghzā Atas Al-Qur’an: Paradigma, Prinsip Dan Metode Penafsiran - Asosiasi Ilmu Alquran Dan Tafsir \(Aiat\) Se-Indonesia](#); Aksin Wijaya, “Menghadirkan Pesan Al-Qur’an yang Bermakna: Dari Epistemologi ke Aksiologi”, *Orasi Ilmiah Guru Besar*, Institut Agama Islam Negeri Ponorogo, 2021, h. 1-83. Diakses melalui: [Aksin Wijaya. 2021. Orasi Pengukuhan Menghadirkan Pesan Al-Quran | Pdf \(Scribd.Com\)](#).

² Jajang A Rohmana, “Menyampaikan Pesan Al-Qur’an Melalui Bahasa Sunda: Tafsir al-Qur’an di Jawa Barat”, *Orasi Ilmiah Guru Besar*, UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2022, h. 1-26. Diakses melalui: [Naskah-Pidato-Pengukuhan-Prof-Jajang-A-Rohmana.pdf \(uinsgd.ac.id\)](#); Ahmad Baidowi, “Urgensi Pengembangan Studi Al-Qur’an dan Tafsir (Di) Indonesia”, *Pidato Pengukuhan Guru Besar*, UIN Sunan Kalijaga, 2022, h.

tafsir modern. *Kedua*, melalui penelusuran terhadap dua edisi dari jurnal *Suhuf* di tahun 2022, salah satu jurnal yang memiliki fokus terhadap lanskap perkembangan studi al-Qur'an dan Tafsir di Indonesia, hanya dijumpai tiga dari dua puluh artikel yang menyinggung isu tafsir abad pertengahan dalam tulisannya.⁴ *Ketiga*, pagelaran konferensi tahunan (*annual conference*) yang diselenggarakan oleh AIAT (Asosiasi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir) Indonesia tahun 2023, membawa tema "Scripture on Peace and Humanity: Scriptural Reasoning, Contextualize Approach, and Social Reception" yang mengindikasikan bahwa pendekatan kontekstual (*contextual approach*) dan resepsi sosial atas al-Qur'an (*living Qur'an*) masih menjadi isu primadona yang diurusutamakan.⁵

Minimnya atau bahkan langkanya ketertarikan untuk menjadikan isu "tafsir abad pertengahan" sebagai subjek kajian, disinyalir disebabkan oleh baik faktor institusional maupun metodologis. Kedua faktor ini nantinya akan diulas lebih lanjut pada bahasan pertama dari bagian ini, disusul dengan pembahasan mengenai definisi serta tawaran pendekatan baru yang mencakup uraian elaboratif atas teori *tafsir as genre* dan tafsir sebagai tradisi genealogis.

A. Stagnasi dalam Kajian Tafsir Abad Pertengahan

Meneruskan apa yang telah diurai sebelumnya di bagian prolog, bagian ini akan mengurai dua problem utama dari stagnasi yang terjadi pada kajian tafsir abad pertengahan yaitu faktor institusional dan faktor

1-58. Diakses melalui: [Pidato Pengukuhan Guru Besar Prof. Dr. Ahmad Baidowi, S.Ag. M.Si. - Asosiasi Ilmu Alquran dan Tafsir \(AIAT\) se-Indonesia.](#)

³ Kusmana, "Maksud Tuhan dalam Penafsiran Manusia: Dinamika Pembacaan Al-Qur'an Feminis", *Orasi Ilmiah Guru Besar*, UIN Syarif Hidayatullah, 2022, h. 1-59. Diakses

melalui: https://drive.google.com/file/d/1cij6Neha3aLm1h7DqHhngmw2AOFanbBF/view?usp=drive_link (dokumen merupakan koleksi pribadi yang diberikan langsung oleh penulisnya).

⁴ Tiga artikel yang dimaksud antara lain: Annas Rolli Muchlisin, "Tafsir Studies in Western Academia: A Bibliographical Survei", *Suhuf*, Vol. 15, No. 2, 2022, h. 289-308.; Subi Nur Isnaini, "Hemeneutika al-Qurtubi: Pengaruh Ibn Atiyyah terhadap al-Qurtubi dalam Tafsir *Jami' li Ahkam al-Qur'an*", *Suhuf*, Vol. 15, No. 2, 2022, h. 379-402.; Mu'ammarr Zayn Qadafy, "Menghidupkan yang Mati Suri: Walid Saleh dan Revitalisasi Kajian Sejarah Intelektual Tafsir Klasik", *Suhuf*, Vol. 15, No. 2, 2022, h. 425-448. <https://doi.org/10.22548/shf.v15i2.726>.

⁵ AIAT Indonesia, "Call for Papers International Conference on Scripture for Peace and Humanity: Scriptural Reasoning, Contextualist Approach, and Social Reception", diakses pada 31/07/2023, melalui: [Call for Papers | International Conference on Scripture for Peace and Humanity: Scriptural Reasoning, Contextualist Approach, and Social Reception - Asosiasi Ilmu Alquran dan Tafsir \(AIAT\) se-Indonesia.](#)

metodologis. Pada faktor institusional, meminjam analisis Mu'ammarr Zayn Qadafy, dalam salah satu bagian artikelnya yang mempersoalkan stagnasi kajian tafsir abad pertengahan di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam di Indonesia (PTKI), menyebut bahwa masih ada kebergunaan pragmatis yang menyebabkan fragmentasi motivasi dalam menulis riset yang terbagi pada kebutuhan akademik dan keperluan dakwah keagamaan.⁶ Motivasi terakhir, menurut kecurigaan saya, tidak bisa dilepaskan dari rumusan Studi Islam (*Islamic Studies*) yang selama ini didengungkan oleh PTKI yang mengadopsi pendekatan integrasi-interkoneksi yang diformulasi oleh Amin Abdullah. Pendekatan yang telah sekian lama diamini, memberikan ruang eksistensi bagi kerjasama antar ilmu dari berbagai disiplin yang diproyeksikan pada ranah produksi makna.⁷ Konsekuensinya, kajian yang fokus pada upaya menelaah konteks sosio-historis teks serta sekaligus menjadikannya materi bagi upaya menghadirkan makna yang relevan di konteks saat ini masih menjadi warna dominan dalam pasaraya studi al-Qur'an dan tafsir di Indonesia.

Beralih pada faktor metodologis, setidaknya ada tiga hal yang menyebabkan kurangnya kajian (*lack of studies*) terhadap isu tafsir abad pertengahan. Ketiga hal ini diadopsi dari pembacaan terhadap monograf Walid A. Saleh yang berbicara mengenai tafsir kontemporer. *Pertama*, tingginya antusiasme dalam mengkaji aspek filologis/ kebahasaan yang menjadi bagian sentral (*core*) dari metodologi tafsir modern yang lekat dengan ciri khas kontekstual. *Kedua*, penempatan materi-materi tafsir abad pertengahan pada fungsi komplementer yang kehadirannya dibutuhkan tatkala mufasir modern membutuhkannya sebagai penguat argumentasi tafsir modern—terutama tafsir abad pertengahan yang memiliki uraian filologis yang kaya. *Ketiga*, proyek pencetakan (*print revolution*) karya tafsir yang telah mewarnai ranah studi Islam, termasuk genre tafsir, terkesan sangat mencurigakan, sebab ada kesan terdapat agenda tersembunyi (*hidden agenda*) di baliknya, meskipun di sisi lain memberikan kemudahan akses. Agenda terselubung yang dimaksud ialah upaya mempopulerkan beberapa karya tafsir yang dianggap sebagai representasi tafsir abad pertengahan, seperti karya al-Thabari (w. 310 H) dan Ibn Katsir (w. 774 H), dan

⁶ Mu'ammarr Zayn Qadafy, “Menghidupkan yang Mati Suri: Walid Saleh dan Revitalisasi Kajian Sejarah Intelektual Tafsir Klasik”, *Suhuf*, Vol. 15, No. 2, h. 427-429.

⁷ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, h. 404-405; M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, h. 18; M. Amin Abdullah, “Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: Dari Pendekatan Dikotomis-Atomistis Ke Arah Integratif-Interkonektif”, Fahrudin Faiz (ed.), *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi*, Yogyakarta: SUKA Press, 2007, h. 37-38.

berimplikasi pada tenggelamnya beberapa karya tafsir lainnya yang justru sangat populer di abad pertengahan, seperti karya al-Baidhawi (w. 685 H), al-Zamakhshari (w. 538 H) dan al-Razi (w. 607 H).⁸

Munculnya hirarki teks baru ini, *a new hierarchy of texts*—istilah Saleh, meskipun sudah cukup diatasi dengan kehadiran internet dan diseminasi karya tafsir secara masal dalam berbagai platform website, namun masih meninggalkan residu khususnya perihal problem metodologis yang terkesan masih monoton dan diterima begitu saja (*taken for granted*). Seperti halnya kajian yang menaruh perhatian pada pengklasifikasian/ tipologisasi karya-karya tafsir abad pertengahan berdasarkan teori tipologi yang dipopulerkan oleh Husain al-Dzahabi (w. 1977 M), *bil ma'tsûr* dan *bil ra'y*, melalui karyanya *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*.⁹ Padahal kedua tipologi itu tidak bisa ditakar batasan filosofisnya, sebab bagaimanapun, seorang mufasir yang menjadikan narasi riwayat sebagai materi tafsirnya juga memiliki peran personal serta rasional dalam menentukan riwayat yang dipilih sebagai pondasi komentarnya.¹⁰

Berdasarkan uraian sebelumnya, dapat dikatakan bahwa selain dianggap sebagai isu yang kurang menarik, tafsir abad pertengahan juga menjumpai beberapa masalah lain untuk bangkit dari keterpurukan. Dua faktor yang telah dielaborasi, memberikan setidaknya dua hal yang harus dilakukan untuk mengatasi kebuntuan dari studi tafsir abad pertengahan. *Pertama*, mengubah paradigma pendidikan tinggi Islam, khususnya dalam ranah studi al-Qur'an dan tafsir, menuju orientasi motivasi riset yang sepenuhnya akademis dan melepas dimensi dakwah di dalamnya. Poin ini mungkin sepenuhnya merupakan ranah tanggung jawab para penyusun kebijakan peta perjalanan (*road map*) PTKI di Indonesia. *Kedua*, mengakomodasi dan mengadopsi pendekatan-pendekatan baru yang mampu memberikan signifikansi bagi riset tafsir abad pertengahan yang lebih *fashionable*. Poin kedua merupakan ranah yang masih bisa dijangkau dalam tulisan ini, dalam kapasitasnya sebagai karya akademik, sehingga akan menjadi fokus pembahasan pada bagian-bagian sub-bab selanjutnya.

⁸ Melalui analisisnya, Saleh menitikberatkan bahwa gerakan Salafisme yang bertanggung jawab terhadap agenda tersembunyi ini. Walid A. Saleh, "Contemporary Tafsir: The Rise of Scriptural Theology", dalam Mustafa Shah dan Abdel Haleem (ed.), *The Oxford Handbook of Quranic Studies*, London: Oxford University Press, 2020, h. 694-698.

⁹ Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1985.

¹⁰ Mu'ammarr Zayn Qadafy, "Challenging al-Dhahabi's (1915-1977) Authority in the Historiography of Tafsir: A Clarification of His Salafi Outlook", *Islamic Studies Review*, Vol. 1, No. 2, 2022, h. 225-232.; S.R. Burge, "Jalal ad-Din as-Suyuti, The Mu'awwizatan and the Modes of Exegesis", dalam Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th-9th/15th C.)*, London: Oxford University Press dan Institute of Ismaili Studies, 2013, h. 277-307.

B. Tafsir Abad Pertengahan dan Tawaran Pendekatan Baru

Tafsir abad pertengahan (*medieval qur'anic commentaries*), selain sebagai isu dalam ranah studi al-Qur'an dan tafsir, merupakan terminologi yang masih menyisakan problem definitif. Beberapa sarjana yang mengkaji kesejarahan genre tafsir—yang akan disebutkan selanjutnya—sepakat bahwa periode ini dimulai pada abad 4 H/ 10 M yang ditandai dengan lahirnya karya al-Thabari (w. 310 H/ 923 M), *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl Ay al-Qur'ân*¹¹. Meskipun sepakat, namun masing-masing sarjana memberikan istilah yang berbeda untuk menandai periode ini. Johanna Pink menamainya dengan periode “classic (klasik)”¹², sedangkan Ulrika Martensson menyebutnya dengan “early medieval (pertengahan awal)”¹³, sementara yang lainnya, seperti Walid A. Saleh juga ada yang menyebut “medieval (pertengahan)”¹⁴. Kesepakatan terhadap penanda awal dari periode pertengahan pada kesejarahan tafsir tidak bisa dilepaskan dari batasan yang telah diformulasikan oleh John Wansbrough yang disebut sebagai “early period (periode awal)” dan menandai periode formatif awal dari genre tafsir. Mengutip statemennya,

*The development of Muslim exegetical literature envisaged here required a span of approximately a century and half, from Muqatil (d. 150/767) to Ibn Qutayba (d. 276/889). Within that period, the principles of exegesis were evolved and perfected, and it would not be too much to say that thereafter few, if any, methodological innovations were introduced*¹⁵

Perkembangan literatur eksegesis Muslim yang dipertimbangkan di sini memerlukan waktu sekitar satu setengah abad, dari Muqatil (w. 150/767) hingga Ibn Qutaybah (w. 276/889). Dalam periode tersebut, prinsip-prinsip tafsir telah berkembang dan disempurnakan, dan tidak berlebihan untuk mengatakan bahwa setelah itu hanya sedikit atau bahkan tidak ada inovasi metodologis yang diperkenalkan.

Melalui argumentasinya, Wansbrough setidaknya ingin menunjukkan

¹¹ Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl Ay al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Mustafa al-Babi, 1954.

¹² Johanna Pink, “Classical Qur'anic Hermeneutics”, dalam Mustafa Shah dan Abdel Haleem (ed.), *The Oxford Handbook of Quranic Studies*, London: Oxford University Press, 2020, h. 818.

¹³ Ulrika Mertensson, “Early Medieval Tafsîr (Third/Ninth to the Fifth/Eleventh Century)”, dalam Mustafa Shah dan Abdel Haleem (ed.), *The Oxford Handbook of Quranic Studies*, London: Oxford University Press, 2020, h. 651-652.

¹⁴ Walid A. Saleh, *The Formation of The Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of Tha'labi (d. 427/1035)*, Leiden: Brill, 2004, h. 1-5. Annas Rolli Muchlisin, “Tafsir Studies in Western Academia: A Bibliographical Survey”, *Suhuf*, Vol. 15, No. 2, 2022, h. 295.

¹⁵ John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation, Foreword, Translations, and Expanded Notes by Andrew Rippin*, New York: Prometheus Books, h. 140.

dua hal yaitu periode formatif awal tafsir dimulai dari Muqatil ibn Sulaiman (w. 150/ 767) hingga Ibn Qutayba (w. 276/ 889) dan selama kurang lebih satu setengah abad tersebut, prinsip serta metodologi tafsir telah mencapai bentuknya yang mapan (*established form*). Lalu perihal kedua ialah bahwa Ibn Qutayba dan abad ketiga menjadi penanda akhir bagi periode ini, maka periode setelahnya dianggap sebagai periode pengulangan. Bagian terakhir dari statemen Wansbrough kemudian memantik para pengkaji tafsir untuk masuk dalam perdebatan pada diskursus tersebut dan berupaya membuktikan lemahnya argumen Wansbrough.¹⁶

Meskipun titik permulaan dari periode ini telah cukup memadai untuk disepakati, namun batas akhirnya juga masih diperbincangkan. Periode peralihan dari fase pertengahan¹⁷ (*classic/ early medieval/ medieval*) menuju periode modern, dalam bahasa Pink disebut dengan “post-classic”¹⁸; lalu oleh Saleh diistilahkan sebagai “contemporary tafsir”¹⁹ dan oleh Qadafy dinamai “tafsir modern”²⁰, terkesan rumit untuk diputuskan. Setidaknya ada tiga tawaran gagasan yang relevan untuk dijadikan argumen alternatif dalam menentukan akhir dari fase ini. Secara umum ketiga gagasan yang akan diadopsi memiliki kesamaan dari sisi nalar teoretis bahwa pergantian fase tersebut ditandai oleh perubahan signifikan yang terjadi dalam lanskap perkembangan hermeneutis dari tradisi tafsir.

Pertama, dalam salah satu fragmen artikelnya, Johanna Pink secara khusus mempersoalkan kapan periode pertengahan berakhir. Baginya, problem yang dialami dalam menentukan secara pasti fase peralihan dari periode “classic” menuju “post-classic” tidak bisa dilepaskan dari minimnya studi yang menjadikan karya tafsir pada kisaran rentang abad 8 H/ 14 M dan 13 H/19 M menjadi subjeknya, sebab adanya anggapan bahwa pada era tersebut hanya terjadi pengulangan/ repetitif dan tidak ada hal orisinal yang diproduksi. Fenomena ini juga diiringi dengan hadirnya perdebatan baru dalam metode hermeneutis tafsir yang memperhadapkan dilema antara metode filologis dengan dogma agama. Arah baru yang ditawarkan oleh Ibn Taimiyah (w. 728 H/ 1328 M) yang kemudian diikuti oleh Ibn Katsir (w. 774 H/ 1373 M) yang menjadi aktor bagi kemenangan hadis dan doktrin sunni-

¹⁶ Karen Bauer, “Introduction”, dalam Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur’anic Exegesis (2nd/8th—9th/15th c.)*, London: Oxford University Press dan The Institute of Ismaili Studies, 2013, h. 5.

¹⁷ “Fase atau periode pertengahan” menjadi istilah yang selanjutnya digunakan dalam tulisan ini.

¹⁸ Johanna Pink, “Classical Qur’anic Hermeneutics”, dalam Mustafa Shah dan Abdel Haleem (ed.), *The Oxford Handbook of Quranic Studies*, ..., h. 829.

¹⁹ Walid A. Saleh, “Contemporary Tafsir: The Rise of Scriptural Theology”, dalam Mustafa Shah dan Abdel Haleem (ed.), *The Oxford Handbook of Quranic Studies*, ..., h. 694.

²⁰ Mu’ammarr Zayn Qadafy, “Menghidupkan yang Mati Suri: Walid Saleh dan Revitalisasi Kajian Sejarah Intelektual Tafsir Klasik”, ..., h. 427.

tradisionalis/ salafisme. Lalu lahir juga al-Syaukani (w. 1250 H/ 1834 M) yang memiliki perhatian yang besar terhadap tradisi skriptural yang menekankan makna leksikal (*literal meaning*), meskipun di sisi lain ia merupakan bagian dari agensi pemikiran Ibn Taimiyah dengan turut membagikan ketidaksetujuan terhadap filsafat, aliran teologis, *isrâ'illiyât*, maupun narasi klaim heretiknya terhadap sekte pemikiran Islam yang tidak disepakatinya.²¹ Secara implisit Pink mengisyaratkan bahwa rentang waktu yang berkisar dari abad 8 H/ 14 M dan 13 H/19 M dapat dibawa dalam konsiderasi bagi batas awal sekaligus akhir dari periode pertengahan.

Kedua, meminjam periodisasi yang dikonstruksi Walid A. Saleh, terdapat beberapa fenomena hermeneutis yang disinyalir menandai peralihan atau akhir dari abad pertengahan. Fenomena pertama merujuk pada munculnya paradigma metode hermeneutika al-Qur'an yang secara radikal ingin merebut paksa dominasi metode penafsiran yang telah berkembang sebelumnya. Gerakan ini diinisiasi oleh Ibn Taimiyah (w. 728 H/ 1328 M), dan ditransmisikan oleh beberapa penerus ideologisnya seperti Ibn Katsir (w. 774 H/ 1373 M), al-Suyuthi (w. 911 H/ 1505 M) dan al-Dzahabi (w. 1977), yang dengan membawa tendensi ideologis mencoba mengembalikan tren narasi *salaf al-shâlih* (tiga kurun pertama umat Islam) sebagai standar utama bagi tafsir al-Qur'an yang valid (*ashah*). Saleh menyebutnya dengan istilah *radical hermeneutics*.²² Fenomena kedua dinarasikan secara eksplisit oleh Saleh, yang sangat setuju dengan periodisasi Fadhil ibn 'Asyur dalam *al-Tafsîr wa Rijâluh*²³, bahwa awal mula era "modern" ditandai dengan al-Alusi (w. 1270 H/ 1854 M) yang merupakan mufasir ternama terakhir abad 19 Masehi yang beriringan dengan kesadaran akan kebangkitan Salafi (*Salafi revival*) sebagai bagian dari transformasi ini. Dua hal ini tidak terlepas dari pergeseran dari periode "pre-modern" yang berpusat di Arab dan "modern" yang berhasil menggeser posisi Arab yang tidak lagi menjadi sentral tunggal dan terdesentralisasi dengan bahasa nasional umat Islam sebagai media dalam penafsiran.

Fenomena ketiga diilustrasikan dengan istilah "contemporary tafsir" yang memiliki tiga karakteristik utama. Karakter pertama, kebangkitan teologi skripturalis yang menjadikan tafsir berperan penting dalam upaya menegosiasikan dan mendefinisikan jati diri umat Islam di hadapan konteks

²¹ Johanna Pink, "Classical Qur'anic Hermeneutics", dalam Mustafa Shah dan Abdel Haleem (ed.), *The Oxford Handbook of Quranic Studies*, ..., h. 829.

²² Walid A. Saleh, "Ibn Taymiyya and The Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of An Introduction to the Foundations of Qur'anic Exegesis", dalam Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (ed.), *Ibn Taymiyyah and His Time*, Karachi: Oxford University Press, h. 148-152.

²³ Muhammad Fadhil ibn 'Asyur, *al-Tafsîr wa Rijâluh*, Majmu' al-Buhuts al-Islamiyah, 1970.

moderen.²⁴ Karakter kedua, ketersediaan porsi representatif korpus tafsir yang disajikan baik melalui edisi cetak maupun, belakangan dan sangat menentukan, melalui internet. Karakter terakhir, sempat disinggung di uraian fenomena kedua, berkaitan dengan proliferasi atau tumbuh suburnya tafsir dalam berbagai bahasa Islami (bahasa yang dipakai umat Islam di belahan dunia manapun), yang berdampingan dengan bahasa Arab.²⁵ Jika menelaah argumentasi Saleh, maka nampak secara implisit ia ingin menyebut bahwa ada dua fase yang mengakhiri kemilau tradisi tafsir abad pertengahan yaitu periode *pre-modern* yang ditandai oleh gerakan *radical hermeneutics* Ibn Taimiyah (w. 728 H/ 1328 M) pada abad 13 Masehi serta menjadikan Arab sebagai sentral dan periode *modern* yang dimulai pasca al-Alusi (w. 1270 H/ 1854 M) di akhir abad 19 masehi serta bergesernya sentralitas Arab dengan terbukanya akses masal terhadap karya-karya tafsir abad pertengahan dan munculnya tafsir-tafsir dalam bahasa nasional umat Islam yang berjalan beriringan dengan bahasa Arab.

Ketiga, berbeda halnya dengan Pink dan Saleh, Mu'ammam Zayn Qadafy secara lugas mengatakan bahwa al-Suyuthi (w. 911 H/ 1505 M) dan karyanya, *al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr* sebagai puncak era pertengahan sekaligus penanda dimulainya era modern. Statemennya disandarkan pada peran penting al-Suyuthi dan karyanya, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*²⁶—meskipun tidak disebut secara eksplisit namun arah narasinya mendukung argumen ini, sebagai puncak kematangan dari ilmu-ilmu al-Qur'an ('*ulûm al-Qur'ân*).²⁷ Argumentasi ini sangat memungkinkan dan bisa diterima jika dikaitkan dengan dua gagasan konstruktif dari dua tokoh yang telah diulas sebelumnya.

Tidak ada satupun dari ketiga tawaran gagasan yang telah diulas memberikan narasi yang berhubungan dengan Muhammad Abduh (w. 1905). Padahal Abduh dan karya monumentalnya, *Tafsîr al-Manâr*, dianggap oleh

²⁴ Selengkapnya ia menulis, “*Writing tafsir in the modern period is not primarily intended to explain the Qur'an. In this sense, it differs markedly from its medieval predecessor. Muslims are now interpreting the Qur'an in order to position themselves in the world, which is a process of continuous reinvention of what it means to be a Muslim subject in an ever-evolving modernity.*”

(Menulis tafsir dalam periode modern tidak benar-benar bertujuan untuk menjelaskan al-Qur'an. Dalam hal ini, secara mencolok hal itu berbeda dari apa yang dilakukan para pendahulu pada masa abad pertengahan. Sekarang, umat Muslim menafsirkan al-Qur'an untuk memposisikan diri mereka di dunia, yang merupakan proses menemukan terus-menerus mengenai makna menjadi subjek Muslim dalam modernitas yang terus berkembang).

²⁵ Walid A. Saleh, “Contemporary Tafsir: The Rise of Scriptural Theology”, dalam Mustafa Shah dan Abdel Haleem (ed.), *The Oxford Handbook of Quranic Studies*, ..., h. 693.

²⁶ Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: al-Risâlah, 2008.

²⁷ Mu'ammam Zayn Qadafy, “Menghidupkan yang Mati Suri: Walid Saleh dan Revitalisasi Kajian Sejarah Intelektual Tafsir Klasik”, ..., h. 427.

sebagian sarjanawan yang punya perhatian terhadap isu tafsir modern-kontemporer sebagai *mufasir* dan karya tafsir modernis pertama dalam wacana pembaruan pemikiran Islam.²⁸ Sentralitas Abduh dan *Tafsîr al-Manâr* tidak terlihat sebagai sesuatu yang harus diamini oleh para pengkaji kesejarahan tafsir. Hal ini mengindikasikan bahwa periodisasi dalam genre tafsir tidak secara langsung berkaitan dengan gerakan pembaruan pemikiran Islam, sehingga masing-masing terlihat berdiri sendiri. Namun jika Abduh dan karyanya dikaitkan dengan gerakan revival Salafi²⁹, maka bisa dikatakan bahwa Abduh tidak benar-benar menjadi bagian yang berdiri sendiri dalam wacana kesejarahan tafsir melainkan salah satu *landmark* (penanda penting) dari transformasi periode klasik ke modern yang membawa isu kebangkitan Salafisme sebagai bagian dari pertimbangannya.

Kompleksitas perdebatan dalam menentukan periodisasi dan definisi tafsir abad pertengahan memperlihatkan bahwa isu ini bukan merupakan isu yang bisa dirumuskan secara simplistik. Ada banyak aspek dan fenomena yang dijadikan sebagai pertimbangan dalam menentukan rentang waktunya oleh beberapa sarjanawan yang telah disebutkan sebelumnya. Tulisan ini memilih untuk mensintesis ketiga pandangan yang telah diulas dan mengamini bahwa periode abad pertengahan dalam genre tafsir dimulai dengan al-Thabari (w. 310 H/ 923 M) dan karyanya, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wil Ay al-Qur'ân* sebagai titik start. Lalu al-Suyuthi (w. 911 H/ 1505 M) dan karyanya, *al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, sebagai garis finis dengan pertimbangan bahwa pemikiran al-Suyuthi tidak bisa dilepaskan dari keterpengaruhannya atas pemikiran Ibn Taimiyah sebagai tokoh yang berperan sentral dalam pergeseran tradisi tafsir al-Qur'an.

Sebagai suatu fase yang memiliki peran signifikan dalam perkembangan kesejarahan tafsir, periode ini telah melahirkan karya-karya *masterpiece* yang sampai saat ini masih dikaji dan menjadi referensi bagi lahirnya kajian maupun penelitian di bidang tafsir. Namun sebagaimana telah disampaikan di pengantar, bahwa tafsir abad pertengahan tidak dikaji dan didudukkan pada konstelasi kesejarahannya secara objektif, tetapi dihadapkan pada perjumpaan dengan konteks modernitas, sehingga terkesan hanya diperlakukan sebagai data pendukung dan bukan objek material

²⁸ Beberapa sarjanawan yang dimaksud antara lain: Fazlur Rahman, "The Impact of Modernity of Islam", *Islamic Studies*, Vol. 5, No. 2, 1966, h. 115-118.; Hadia Mubarak, *Rebellious Wives, Neglectful Husbands: Controversies in Modern Qur'anic Commentaries*, New York: Oxford University Press, 2022, h. 2.; J.J.G. Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt*, Leiden: Brill, 1974, h. 17.; Barbara Strowasser, *Women in the Qur'an: Traditions and Interpretations*, New York: Oxford University Press, 1994, h. 22, 34.

²⁹ Chris Heffelfinger, "Trends in Egyptian Salafi Activism", Research Report: *Combatting Terrorism Center at West Point*, New York: US Military Academy, 2007, h. 6.

utama.

Maka untuk mengatasi krisis metodologis yang menjangkiti kajian atas tafsir abad pertengahan, beberapa pendekatan dirumuskan oleh para sarjanawan yang *concern* mengembalikan citranya sebagai salah satu kajian yang laik mendapatkan tempat dalam khazanah studi tafsir sekaligus mewarnai model kesarjanaan baru dalam disiplin ini. Dua pendekatan yang dipilih sebagai landasan teoretis yang sesuai dengan kajian yang dilakukan dalam penelitian ini ialah *tafsir as genre* (tafsir sebagai genre) dan *tafsir as genealogical tradition* (tafsir sebagai tradisi genealogis). Uraian mengenai aspek metodologis dan fungsional dari dua pendekatan tersebut dalam penelitian ini akan dielaborasi di masing-masing sub bab yang berbicara mengenai keduanya.

C. Ilustrasi Tafsir Sebagai Genre (*Tafsîr as Genre*)

Genre, sudah diserap dengan bentuk kata yang sama dalam bahasa Indonesia, “genre”, dimaknai sebagai “a particular type or style of literature, art, film or music that you can recognize because of its special feature” (jenis atau gaya tertentu dari sastra, seni, film atau musik yang dapat dikenali karena fitur-fiturnya yang khusus).³⁰ Definisi genre mengindikasikan adanya sebuah ciri khas/ fitur-fitur tertentu yang tidak bisa dilepaskan dari suatu genre yang juga menjadi pembatas yang membedakan antara satu genre dengan genre lainnya. Konsekuensinya jika ada sebuah karya yang ingin diakomodasi oleh genre tertentu, maka karya tersebut harus mengikuti gaya khas yang dimiliki oleh genre yang dipilih, sehingga sekaligus membatasi potensi karyanya diikutkan ke dalam genre yang lain.

Pada konteks tafsir, teoretisasi mengenai tafsir sebagai sebuah genre tersendiri bermula dari kritik yang dihadirkan oleh beberapa sarjanawan terhadap Upaya tipologisasi karya tafsir yang dilakukan oleh Goldziher dan Wansbrough. Masing-masing menghasilkan karya monumental yang begitu berpengaruh dalam studi tafsir abad pertengahan. Pada tahun 1920, Goldziher menerbitkan karyanya, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*³¹ dan sementara Wansbrough mempublikasikan manuskripnya yang berjudul, *Qur’anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*³² pada tahun 1977. Keduanya berusaha untuk

³⁰ Oxford Learner’s Dictionaries. Diakses melalui: [Oxford Learner's Dictionaries | Find definitions, translations, and grammar explanations at Oxford Learner's Dictionaries \(oxfordlearnersdictionaries.com\)](https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/).

³¹ Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Wolfgang Behn (Penj.), *Schools of Koranic Commentators*, Harrassowitz in Kommission, 2006.

³² Wansbrough, *Qur’anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Amherst: 2004.

menghadirkan sketsa kemunculan dan perkembangan tafsir dalam definisi yang lebih luas: tafsir sebagai aktivitas penafsiran.³³

Baik Goldziher maupun Wansbrough menghadirkan tipologi yang diklaim mewakili perkembangan keserjanaan tafsir (*the scholarship of Qur'an commentaries*). Goldziher melihat perkembangan metode penafsiran dengan mempertimbangkan agenda ideologis dalam penafsiran sebagai basisnya. Ia menghadirkan beberapa tipologi yang dianggap representatif dalam memperlihatkan perkembangan metodologi tafsir, di antaranya: *the early stage of interpretation* (tafsir tahap awal yang memperdebatkan ragam bacaan/ *Qirā'āt* dalam al-Qur'an yang berimplikasi pada makna), *Liturgical/ Traditional interpretation* (tafsir liturgis/ tradisional yang menggunakan riwayat hadis dan linguistik sebagai basis metodologinya), *dogmatic interpretation* (tafsir dogmatis yang terlibat dalam perselisihan teologi), *Sufi interpretation* (tafsir sufi yang menjadikan nalar batiniyah sebagai basisnya) dan *Sectarian interpretation* (tafsir sektarian yang mencakup penafsiran dari berbagai sekte teologis).³⁴

Sementara itu, Wansbrough membagi tafsir ke dalam lima karakter tipologi. Sama halnya dengan Goldziher, ia mengklaim bahwa tipologisasi ini bersesuaian dengan perkembangan kronologis tafsir. Lima model tersebut antara lain: *haggadic* (naratif), *halakhic* (legal/ hukum), *masoretic* (leksikal/ tekstual), *rethorical* (retoris) dan *allegorical* (alegoris). Hal yang membedakan antara Goldziher dan Wansbrough ialah rentang waktu yang digunakan oleh keduanya. Goldziher memulai tipologinya dari pembacaannya terhadap tafsir-tafsir yang lahir dari generasi awal Islam hingga masa modern. Sedangkan Wansbrough mencukupkan penelusurannya dari periode transmisi oral sampai penulisan di abad ketiga hijriah. Sebab baginya, sebagaimana kutipan pernyataannya di sub bab sebelumnya, perkembangan metodologi tafsir hanya berkembang sekitar satu setengah abad mulai Muqatil ibn Sulaiman (w. 150/767) hingga Ibn Qutayba (w. 276/889). Maka setelah fase itu, menurutnya, tidak ada lagi perkembangan ataupun inovasi metodologis yang diperkenalkan.³⁵

Problem dari dua tawaran kategorisasi yang diajukan oleh Goldziher maupun Wansbrough sebagai prototipe dari perkembangan genre tafsir terletak pada dua elemen mendasar. Meminjam analisis Bauer, dua elemen

³³ Karen Bauer, "Introduction", dalam Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th—9th/15th c.)*, ..., h. 3-4.

³⁴ Bauer, "Introduction", dalam Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th—9th/15th c.)*, ..., h. 3-4. Johanna Pink, "Classical Qur'anic Hermeneutics", dalam Mustafa Shah dan Abdel Haleem (ed.), *The Oxford Handbook of Quranic Studies*, ..., h. 819.

³⁵ Karen Bauer, "Introduction", dalam Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th—9th/15th c.)*, ..., h. 3-4.

yang dimaksud tersebut yaitu sumber yang tidak memadai dan intensi kategorisasi yang tidak dimaksudkan secara spesifik untuk melihat perkembangan tafsir sebagai sebuah genre literatur yang mandiri, melainkan kepada aktivitas penafsiran secara general.³⁶ Problem pertama terlihat begitu jelas ketika kedua karya itu diidentifikasi dari sumber yang digunakan. Pada karya Goldziher, hanya ada beberapa karya tafsir yang bisa diakses sebagai sumber yang ia gunakan seperti karya al-Thabari, al-Zamakhshari, Muhammad Abduh.³⁷ Lalu pada karya Wansbrough yang hanya membatasi sumber kajiannya dari Muqatil sampai Ibn Qutayba, maka bisa dibayangkan betapa terbatasnya sumber karya tafsir yang digunakan oleh Wansbrough dalam analisisnya dan kemudian lahir kesimpulan yang seolah menutup mata terhadap perkembangan genre tafsir di masa selanjutnya.³⁸ Kesimpulan besar yang didasarkan pada sumber yang relatif terbatas menjadi masalah serius, terlepas dari apresiasi yang diberikan, dari apa yang telah dirancang dan digagas oleh Goldziher dan Wansbrough.³⁹

Problem kedua ditujukan kepada intensi dari tipologisasi yang dilakukan oleh Goldziher maupun Wansbrough. Masih sangat berkaitan dengan problem pertama, penggunaan sumber yang relatif sedikit memicu munculnya kecurigaan terhadap efektivitas dari kategorisasi yang ditawarkan keduanya. Sebab keduanya tidak hanya bermaksud melakukan tipologisasi, melainkan juga pemetaan kronologis. Inkonsistensi ini dibuktikan dengan mengkaji ulang tipologisasi yang ditawarkan oleh keduanya. Kategori “dogmatic interpretation” misalnya, apakah hanya terepresentasikan dengan karya Zamakhshari dan al-Razi, padahal dalam uraiannya, Goldziher banyak merujuk al-Thabari sebagai bagian dari referensi utamanya. Tentunya hal ini mengundang adanya pertanyaan terkait posisi al-Thabari dan karyanya dalam kategorisasi yang ditawarkan oleh Goldziher. Bagian ini sekaligus menjadi salah satu bukti dari inkonsistensi dan ketidakmampuan tipologisasi yang diberikan Goldziher untuk menggambarkan secara utuh dari perkembangan tafsir sebagai sebuah genre atau bahkan ia sudah melakukan simplifikasi dalam mendesain sketsa perkembangan tafsir dengan rujukan terbatas dan patokan metode tertentu yang diyakini berkembang secara separatis dan kronologis.⁴⁰

³⁶ Karen Bauer, “Introduction”, dalam Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur’anic Exegesis (2nd/8th—9th/15th c.)*, ..., h. 4-5.

³⁷ Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir: Dari Aliran Klasik Hingga Modern*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003, h. 112, 149, 422.

³⁸ Karen Bauer, “Introduction”, dalam Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur’anic Exegesis (2nd/8th—9th/15th c.)*, ..., h. 5.

³⁹ Johanna Pink, “Classical Qur’anic Hermeneutics”, dalam Mustafa Shah dan Abdel Haleem (ed.), *The Oxford Handbook of Quranic Studies*, ..., h. 819.

⁴⁰ Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Wolfgang Behn (Penj.), *Schools of Koranic Commentators*, ..., h. 36-64.

Selain itu, sedikitnya karya tafsir serta keberadaan karya-karya yang masih perlu dipertimbangkan penilaiannya sebagai karya tafsir yang ia gunakan, seperti halnya *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, juga turut melahirkan kritik terhadap apa yang telah digagasnya. Kritik paling tegas ialah berkaitan dengan prinsip fundamental dari kategorisasinya yang tidak ditujukan bagi pembacaan terhadap genre tafsir secara khusus sebagai genre literatur tersendiri. Ia mendedikasikan karyanya untuk memberikan batasan-batasan karakteristik dari “aktivitas penafsiran” yang akan selalu melekat dalam genre literatur apapun dalam khazanah studi Islam.⁴¹

Selanjutnya, pada tawaran tipologisasi sebagai sketsa perkembangan kronologis yang ditawarkan oleh Wansbrough juga menjumpai masalah yang sama. Karya Muqatil, misalnya, dimasukkannya ke dalam kategori *haggadic* (naratif) maupun *halakhic* (legal/ hukum), tanpa adanya uraian rasionalisasi yang jelas mengenai aspek kronologis dari karya Muqatil, apakah karyanya yang menggunakan pendekatan naratif lebih dahulu dari pada yang mengaplikasikan pendekatan legal/ hukum. Salah satu argumen kritik Bauer yang sangat tajam ditujukan pada prinsip filosofis dari tipologisasi yang diklaim kronologis menurut Wansbrough. Bagi Bauer, akan sangat mungkin jika yang dimaksudkan oleh Wansbrough sebagai perkembangan penafsiran ialah bahwa uraian naratif selalu mendahului aspek hukum. Maka atas dasar itu, penempatan Muqatil pada dua kategori sebelumnya bisa dinalar sebagai konsekuensi dari paradigma Wansbrough mengenai tafsir sebagai aktivitas interpretasi *an sich*—sehingga bisa dimasukkan ke dalam genre manapun, bukan tafsir sebagai sebuah genre literatur yang independen dan memiliki ciri khasnya tersendiri.⁴²

Ketidampuhan dari tipologisasi yang rigid sebagai alat analisis dalam membaca satu karya tafsir dengan karya lainnya maupun melihat perkembangan genre tafsir secara komprehensif dapat disaksikan pada hasil analisis Kees Versteegh.⁴³ Ia berargumen bahwa tipologisasi Wansbrough memaksakan beberapa hal yang sebenarnya merupakan bagian dari perkembangan dalam genre tafsir namun dianggap sebagai intrusi/ gangguan/ anomali jika tidak sesuai dengan batasan yang telah ia buat. Sebagai contoh, Wansbrough berkomentar bahwa analisis linguistik maupun penggunaan *asbâb al-nuzûl* merupakan instruksi pada model penafsiran *Haggadic* yang seharusnya menjadi karakter dari tipe *Halakhic*. Ia juga menambahkan analisisnya saat mencoba melihat karakteristik tafsir pada abad

⁴¹ Karen Bauer, “Introduction”, dalam Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th—9th/15th c.)*, ..., h. 4.

⁴² Karen Bauer, “Introduction”, dalam Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th—9th/15th c.)*, ..., h. 5.

⁴³ Kees Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*, Belanda: Leiden University, 1993, h. 195.

ketiga/kesembilan dengan berargumen bahwa pada tafsir awal tidak dijumpai pemisahan aspek yang diaplikasikan dalam menafsirkan Qur'an, sehingga umumnya semua aspek dapat dijumpai dalam tafsir seperti narasi historis, abrogasi (*nâsikh-mansûkh*), kisah-kisah pra-Islam (*isrâilliyat*), leksikografi, hukum, teologi, *qirâ'at* maupun linguistik/ *nahw*.⁴⁴

Analisis Versteegh yang bertolak belakang dengan Wansbrough—maupun Goldziher sekaligus, justru memberikan sebuah gambaran prinsip dari tafsir sebagai genre. Sebab sebagai sebuah genre, tafsir tidak hanya bersandar pada usaha mufasir untuk mengungkap makna al-Qur'an namun juga pada genre yang memberikan batasan bagi mufasir untuk tidak melampauinya sehingga karya yang dihasilkan bisa masuk pada genre ini. Untuk memperjelasnya, argumen Bruce Fudge⁴⁵ yang dikutip dan diurai ulang oleh Johanna Pink akan sangat membantu memberikan uraian landasan filosofis dari teoretisasi ini,⁴⁶

“Qur'anic commentary may well be shaped more by the nature of commentary than by the nature of the Qur'an.” Exegetes in the classical period often present distinctive hermeneutical visions; but at the same time, their hermeneutics have to fit into the framework of a well-established genre. Thus, there is a constant tension between their individual priorities and the standards that they have to follow for their works to become part of this genre.

(“Tafsir mungkin lebih banyak dibentuk oleh sifat naturalnya daripada sifat Qur'an itu sendiri.” Para mufasir dalam periode klasik seringkali menyajikan visi hermeneutika yang khas; namun pada saat yang sama, hermeneutika mereka harus sesuai dengan kerangka genre yang sudah mapan. Oleh karena itu, ada ketegangan konstan antara prioritas individu mereka dan standar yang harus mereka ikuti agar karya mereka menjadi bagian dari genre ini.)

Secara jelas Pink, melalui argumen Fudge, menekankan bahwa tafsir sebagai genre memiliki ciri khas karakteristiknya tersendiri. Karakter ini kemudian menjadi batas yang memisahkan antara genre tafsir dengan genre literatur lainnya yang berkembang dalam khazanah intelektual Islam.

Bagian ini menjadi penting untuk menandai bahwa kajian akademik yang mencoba mengkaji tafsir dalam kerangka tafsir sebagai genre akan melihat bahwa makna al-Qur'an berkaitan erat dengan penafsirannya, maka meskipun al-Qur'an itu sendiri memiliki makna spesifik bagi audiens orisinalnya (masyarakat Arab saat pewahyuan), namun ia juga menyediakan makna yang merentang untuk mengakomodasi serangkaian makna bagi umat Islam sepanjang waktu. Maka karya-karya yang masuk ke dalam genre tafsir

⁴⁴ Kees Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*, ..., h. 195.

⁴⁵ Bruce Fudge, *Qur'anic Hermeneutics: al-Tabrisi and the Craft of Commentary*, London: Routledge, 2011, h. 145.

⁴⁶ Johanna Pink, “Classical Qur'anic Hermeneutics”, dalam Mustafa Shah dan Abdel Haleem (ed.), *The Oxford Handbook of Quranic Studies*, ..., h. 820.

menjadi media yang paling relevan untuk menelusuri kesejarahan tafsir.⁴⁷ Di saat yang sama, hal ini tentu berbeda dengan karakteristik kajian studi tafsir lainnya yang melihat kesinambungan al-Qur'an dalam dunia kontemporer. Upaya melacak dan mengobservasi makna original al-Qur'an menjadi salah satu cara untuk menggali universalitasnya. Model kajian terakhir ini tidak mengindikasikan bahwa proliferasi karya-karya tafsir, khususnya klasik, di era kontemporer telah kehilangan relevansinya dan perlu untuk segera didaur ulang dengan penafsiran baru, sekaligus juga mereduksi tafsir sebagai genre sebagaimana yang telah didedikasikan oleh para pendahulunya di era klasik.⁴⁸

Beralih pada spesifikasi tafsir sebagai genre. Norman Calder dan artikelnya, *Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Abraham*, menjadi salah satu karya awal yang mendiskusikan tema ini. Calder mendeskripsikan bahwa bentuk genre tekstual dari tafsir, sebagaimana yang menonjol pada karakteristik tafsir klasik—dari Thabari hingga Ibn Katsir, diantaranya 1) memasukkan seluruh bagian dari al-Qur'an dalam susunan kanonik/ *mushafī* yang diiringi dengan penafsiran; 2) mencantumkan kutipan-kutipan yang bersumber dari nama-nama yang memiliki otoritas (dalam konteks kajian ini kemudian disebut dengan “tradisi”); 3) mengakomodasi pembacaan polivalen (menghadirkan makna beragam—dalam hal ini polivalensi dibatasi oleh pilihan dan preferensi mufasir); 4) menempatkan al-Qur'an dalam struktur instrumen dan ideologi tertentu (hal ini berkaitan erat dengan metodologi yang digunakan dalam penafsiran).⁴⁹

Beberapa hal yang disebutkan oleh Calder sebagai pijakan dari karakteristik tafsir sebagai genre yang membedakannya dari genre yang lain memberikan informasi yang sangat konstruktif dalam konteks ini. Ia menunjukkan bahwa perkembangan dari tafsir sebagai genre tidak secara ketat berkaitan dengan perkembangan kronologis maupun tipe metode interpretasi tertentu. Saleh menekankan poin ini dengan mengatakan, *such categorizations impose upon exegesis a much more rigid than the tradition itself allows* (kategori-kategori tersebut memaksakan tafsir terkesan lebih

⁴⁷ Karen Bauer, “Introduction”, dalam Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th—9th/15th c.)*, ..., h.7.

⁴⁸ Karen Bauer, “Introduction”, dalam Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th—9th/15th c.)*, ..., h. 7. Problematisasi ini dapat dilihat dari tulisan Pieter Coppens, “Did Modernity End Polyvalence? Some Observations on Tolerance for Ambiguity in Sunni Tafsīr”, *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 23, No. 1, 2021.

⁴⁹ Norman Calder, “Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Abraham”, G.R. Hawting dan Abdul Kader A. Shareef (ed.), *Approaches to the Qur'an*, Routledge, 1993, h. 101-103.

rigid dari pada yang diperkenankan oleh tradisi itu sendiri).⁵⁰

Tradisi itu sendiri sangat kental keterkaitannya dengan genre dan karya tafsir yang lahir di era pertengahan mengindikasikan bahwa ia tidak lepas dari batasan genre (*genre constraints*) yang membentuknya. Bauer memberikan uraian yang sangat mendukung dalam konteks ini. Ia berstatemen,

[...] *I would suggest that, at its essence, tafsir is each scholar's attempt to relate his world to the world of the Qur'an; it is his attempt to relate his intellectual, political and social contexts to the Qur'an's text. It is a process of meaning-creation, because what the scholars read in to the text is not always explicitly there: interpretation does not always respect the Qur'an's grammar or its context. The interpretative possibilities seem limitless; but interpretations are still attached, with varying degrees of grammatical and contextual accuracy, to the text. For all that it is a description, adaptation, expansion and even a contradiction of the text of the Qur'an, tafsir still cannot stand alone. It is a genre that creates and imposes meaning on the Qur'an; it is also a genre that takes meaning from the text of the Qur'an, expanding it with all the methods at an exegete's disposal. The degree of correspondence with, and description of, the 'original' meaning of the Quran very much depends on the exegete, his aims, methods and context.*⁵¹

[...] Saya ingin memberikan pandangan bahwa, pada intinya, tafsir adalah usaha setiap sarjana untuk mengaitkan dunianya dengan dunia dalam al-Qur'an; ini adalah usahanya untuk menghubungkan konteks intelektual, politik, dan sosialnya dengan teks al-Qur'an. Ini adalah proses penciptaan makna, karena apa yang dibaca oleh para sarjana dalam teks tidak selalu secara eksplisit ada di sana: interpretasi tidak selalu menghormati tata bahasa atau konteks al-Qur'an. Kemungkinan-kemungkinan interpretatif tampaknya tak terbatas; tetapi interpretasi tersebut masih terkait, dengan tingkat ketepatan tata bahasa dan konteks yang bervariasi, dengan teks tersebut. Terlepas dari itu semua, tafsir adalah deskripsi, adaptasi, perluasan, dan bahkan kontradiksi terhadap teks al-Qur'an, namun tafsir tidak dapat berdiri sendiri. Ini adalah genre yang menciptakan dan memberikan makna pada al-Qur'an; ini juga merupakan genre yang mengambil makna dari teks al-Qur'an, memperluasnya dengan semua metode yang tersedia bagi seorang mufasir. Tingkat kesesuaian dan deskripsi terhadap makna 'asli' al-Qur'an sangat tergantung pada mufasir, tujuannya, metodenya, dan konteksnya.)

Pernyataan Bauer memperjelas paradigma tafsir sebagai genre yang diproyeksikan untuk melihat perkembangan dari genre itu sendiri sekaligus potensi untuk melakukan pembacaan partikular terhadap suatu karya tokoh tertentu dan mendudukkannya pada peta kesejarahan sosial dan intelektual yang mengiringi perkembangan genre. Tujuan, metode dan konteks (*aims, methods and contexts*) yang ada pada diri mufasir merupakan elemen fundamental yang penting untuk diidentifikasi sebagai bagian dari upaya melacak dan merekonstruksi perkembangan dari genre tafsir.

⁵⁰ Walid A. Saleh, *The Formation of The Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of Tha'labi (d. 427/1035)*, ..., h. 17.

⁵¹ Karen Bauer, "Introduction", dalam Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th—9th/15th c.)*, ..., h. 8.

Bauer juga memberikan beberapa alat identifikasi yang bisa digunakan untuk membantu melakukan studi tafsir sebagai genre dan juga menempatkannya pada ruang sosial dan intelektualnya yang spesifik. Ada lima tawaran yang bisa dipertimbangkan penggunaannya, baik semuanya sekaligus maupun salah satunya, yaitu: 1) konteks geografis; 2) *human networks* (hubungan person dengan person lainnya); 3) terminologi; 4) sistem hermeneutis; 5) *genre boundaries* (batas-batas genre). Poin pertama, konteks geografis, dapat memberikan pengaruh signifikan pada perkembangan genre tafsir sebab kawasan geografis tertentu berpotensi menjadi sentral dalam kesejarahan tafsir di era tertentu.⁵² Lalu pada poin kedua, hubungan personal, sama halnya dengan konteks geografis, dapat memberikan informasi mengenai asal-usul afeksi pengetahuan dari seorang mufasir yang sangat mungkin didapatkan melalui hubungan keluarga, guru-murid maupun afiliasi madzhab.⁵³

Ketiga, terminologi, menjadi salah satu objek yang berpotensi memberikan garis terang dari suatu tafsir serta benang merah bagi sketsa perkembangan genre. Terminologi tertentu kerap kali digunakan secara khusus oleh beberapa mufasir yang dapat diasosiasikan kepada metode serta konteks tertentu yang berada di balik penggunaan terminologi itu sendiri.⁵⁴

⁵² Bauer memperlihatkan salah satu kajian yang berhasil mengaplikasikan pendekatan ini ialah artikel Martin Nguyen yang mengkaji genealogi pengetahuan Qusyairi (w. 465/1072), salah satu mufassir Nisapur yang terkenal dengan karakter mistis Islam/tasawufnya. Nguyen memperlihatkan bahwa tren akademisi Nisapur yang mengutip penulis semasanya mengindikasikan bahwa lokalitas memberi pengaruh yang sama besarnya dengan pengaruh mistikal yang diakomodasi oleh Qusyairi. Artinya ada kemungkinan bahwa pengaruh lokalitas berimbang dengan pengaruh afiliasi yang mewarnai kecenderungan seorang mufassir. Martin Nguyen, "Letter by Letter: Tracing the Textual Genealogy of a Sufi Tafsir", dalam Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th—9th/15th c.)*, London: Oxford University Press dan The Institute of Ismaili Studies, 2013, h. 217-240.

⁵³ Salah satu karya yang dijadikan sampel oleh Bauer adalah artikel Walid Saleh yang mengkaji sejarah tafsir Nisapur. Saleh menggarisbawahi hubungan interpersonal mufassir di Nisapur. Salah satu hal yang ia jumpai adalah adanya perebutan otoritas keilmuan antar para sarjanawan yang kemudian dapat dilihat dari lahirnya tafsir *al-Basīth* yang merupakan magnum opus al-Wahidi sebagai bentuk upayanya untuk melepaskan diri metode yang telah dicanangkan oleh gurunya sendiri, al-Tsa'labi. Walid A. Saleh, "The Introduction to Wahidi's al-Basīth: An Edition, Translation and Commentary", dalam Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th—9th/15th c.)*, London: Oxford University Press dan The Institute of Ismaili Studies, 2013, h. 67-100.

⁵⁴ Salah satu artikel yang Bauer tunjukkan sebagai bentuk aplikatif dari model identifikasi yang menggunakan terminologi sebagai objeknya ialah Robert Gleave dan karyanya, "Early Shi'i Hermeneutics: Some Exegetical Techniques Attributed to the Shi'i Imams". Gleave memasukkan analisis terhadap beberapa term yang dipergunakan oleh para Imam Syiah seperti *ay*, *ya'ini*, *ma'na*. Berdasarkan penelusurannya, term-term itu menjadi penanda dari model interpretasi tertentu yang juga sekaligus memperlihatkan bahwa masing-

Keempat, sistem hermeneutis, yang mencakup kemunculannya, pengembangannya dan transmisinya dari satu mufasir ke mufasir lainnya. Identifikasi terhadap sistem hermeneutis dapat memberikan jalan untuk menemukan *puzzle* kesejarahan dari perkembangan genre tafsir.⁵⁵ Kelima, batasan genre, yang dapat dikaji dengan melakukan penelusuran terhadap beberapa penafsiran maupun sumber yang sama dalam genre teks yang berbeda. Hal ini sangat berkaitan dengan upaya menginvestigasi batasan dari genre tafsir itu sendiri dalam perjumpaannya dengan beberapa genre teks yang berbeda dan membentuk perkembangan genre tafsir itu sendiri.⁵⁶

masing term berasosiasi dengan konteks tertentu, sehingga menghasilkan analisis lanjutan mengenai apa yang ada di baliknya. Robert Gleave, “Early Shi’i Hermeneutics: Some Exegetical Techniques Attributed to the Shi’i Imams”, dalam Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur’anic Exegesis (2nd/8th—9th/15th c.)*, London: Oxford University Press dan The Institute of Ismaili Studies, 2013, h. 141-172.

⁵⁵ Artikel Andrew Rippin dan Suleiman Mourad menjadi representasi dalam kategori ini. Keduanya, menurut Bauer, telah berhasil memperlihatkan bagaimana genre tafsir berkembang dan dapat dibaca melalui penelusuran dan identifikasi terhadap sistem hermeneutik. Rippin mengeksplorasi penggunaan *asbâb al-nuzûl* sebagai laporan kesejarahan yang digunakan oleh mufassir untuk memberikan informasi konteks historis dari ayat. Ia menyimpulkan bahwa penggunaan *asbâb al-nuzûl* tidak bisa dilepaskan dari sistem hermeneutik serta dari konten ayat itu sendiri, meskipun *asbâb al-nuzûl* sebenarnya merupakan genre tersendiri namun memiliki peran fundamental dalam genre tafsir. Mourad lebih jauh lagi berhasil memperlihatkan perkembangan yang signifikan dari genre tafsir dengan mengkaji pendahuluan dan menganalisis sistem hermeneutik yang dinarasikan di dalamnya oleh al-Jisumi. Menurutnya, sistem hermeneutis yang dibangun oleh al-Jisumi telah berhasil menunjukkan perkembangan yang signifikan dari pada pendahulunya.

Hal ini didasarkan kepada beberapa rasionalisasi seperti aktualisasi penafsiran al-Jisumi yang konsisten mengikuti sistem hermeneutis yang telah ia tuliskan di pendahuluannya, sebab hal ini belum berhasil dilakukan secara optimal oleh pendahulunya. Lalu pengaruhnya yang melampaui batasan ideologis, sebab meskipun ia seorang Mu’tazilah, namun sistem hermeneutis yang ia hadirkan berhasil diterima oleh madzhab teologi yang berbeda di masa setelahnya. Temuan ini semakin memperkuat argumentasi bahwa melalui identifikasi terhadap sistem hermeneutis secara kronologis, dapat memberikan informasi mengenai perkembangan dari genre tafsir itu sendiri. Andrew Rippin, “The Construction of the Arabian Historical Context in Muslim Interpretation of the Qur’an”, dalam Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur’anic Exegesis (2nd/8th—9th/15th c.)*, London: Oxford University Press dan The Institute of Ismaili Studies, 2013, h. 173-198. Suleiman Mourad, “Towards a Reconstruction of the Mu’tazili Tradition of Qur’anic Exegesis: Reading the Introduction to the Tahdhib of al-Hakim al-Jisumi (d. 494/1101) and Its Application”, dalam Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur’anic Exegesis (2nd/8th—9th/15th c.)*, London: Oxford University Press dan The Institute of Ismaili Studies, 2013, h. 101-140.

⁵⁶ Karya dari Roberto Totolli, “Methods and Contexts in the Use of Hadiths in Classical Tafsir Literature: The Exegesis of Q. 21:85 and Q. 17:1”, menjadi salah satu artikel yang diulas oleh Bauer dalam kategori ini. Totolli menyoroti persoalan mengenai batasan genre dengan menganalisis metode penggunaan hadis dalam genre tafsir. Ia menunjukkan bahwa batasan hadis dan tafsir sebagai dua genre teks yang berbeda akan

Kelima tawaran Bauer semakin mempertegas bagaimana studi tafsir yang memiliki fokus terhadap perkembangan dari genre tafsir itu sendiri dilakukan. Selain menyediakan cara pandang yang dapat merekonstruksi aspek sosial-kesejarah, cara pandang ini memberikan peluang untuk mengkaji “tafsir” secara utuh dan juga tidak melakukan penilaian parsial, dan terkesan memaksakan, dengan menghadirkan tipologi-tipologi tertentu yang terlalu terpaut pada aspek-aspek eksternal yang tampak. Memang, dalam sebuah karya tafsir, apa yang ingin dicapai oleh mufasir sebagai tujuan individualnya sangat mungkin melampaui penjelasan yang teks-sentris, seperti halnya:⁵⁷ mempertahankan posisi doktrinal dari suatu *madzhab* tertentu, mengungkap lapisan makna yang lebih dalam, memosisikan tafsir dalam bidang pengetahuan/ genre lainnya dalam khazanah studi Islam, mengafirmasi status mulia al-Qur’an, maupun sebagai bentuk kesalehan yang termanifestasikan dalam aktivitas penafsiran.

Beberapa tujuan individual mufasir tersebut tidak lantas dapat dijadikan sebagai tipologi yang merepresentasikan genre tafsir dan perkembangannya. Sebab tujuan individual mufasir tidak bisa dilepaskan dari tujuan prinsipil dari genre tafsir itu sendiri serta batasan genre yang tidak bisa diabaikan begitu saja oleh mufasir. Pada konteks ini, tafsir telah terkonstruksi sebagai sebuah genre keserjanaan yang mapan atau dapat dikatakan telah berevolusi menjadi wacana akademik yang berbasis pada

sangat nampak saat menginvestigasi penggunaannya masing-masing. Bagi beberapa mufassir, penggunaan hadis tidak didasarkan kepada kualitas hadisnya--*shahîh/ dhaîf*, berbeda halnya dengan muhadis yang bahkan cenderung mengonstruksi metodologi kualifikasi hadis untuk menilai sebuah hadis sebelum dimasukkan ke dalam karyanya. Di sisi lain, menyelidiki metode penguasaan hadis dari masing-masing mufassir juga dapat memperlihatkan bagaimana mufassir meminjam genre teks yang berbeda dan apa yang menjadi pertimbangannya saat menggunakan hadis tanpa memandang kualifikasinya maupun bagi yang secara ketat memperhatikan kualifikasinya sebelum menjadikan sumber materi tafsir. Hal ini sekaligus memperlihatkan batasan dan perkembangan genre tafsir itu sendiri. Roberto Totolli, “Methods and Contexts in the Use of Hadiths in Classical Tafsir Literature: The Exegesis of Q. 21:85 and Q. 17:1”, dalam Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur’anic Exegesis (2nd/8th—9th/15th c.)*, London: Oxford University Press dan The Institute of Ismaili Studies, 2013, h. 199-216.

⁵⁷ Pink membawa beberapa referensi kajian yang sesuai dengan beberapa bentuk tujuan individual mufassir, yang secara berurutan sebagaimana berikut: Mustafa Shah, “Al-Ṭabarī and the Dynamics of Tafsīr: Theological Dimensions of a Legacy”, *Journal of Qur’anic Studies*, Vol. 15, No. 2, 2013.; Walid A. Saleh, *The Formation of The Classical Tafsir Tradition: The Qur’an Commentary of Tha’labī (d. 427/1035)*, Leiden: Brill, 2004.; Norman Calder, “Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Abraham”, G.R. Hawting dan Abdul Kader A. Shareef (ed.), *Approaches to the Qur’an*, Routledge, 1993.; Bruce Fudge, *Qur’anic Hermeneutics: al-Ṭabrisi and the Craft of Commentary*, London: Routledge, 2011.; Jamal J. Elias, “Sūfī tafsīr Reconsidered: Exploring the Development of a Genre”, *Journal of Qur’anic Studies*, Vol. 12, No. 1–2, 2010.

aturan-aturan yang tidak bisa diabaikan begitu saja oleh siapapun yang ingin serius masuk di dalamnya.⁵⁸

Artikel Bauer yang berjudul, *Justifying the Genre: A Study of Introductions to Classical Works of Tafsīr*, menjadi salah satu kajian yang dapat memberikan gambaran ilustratif mengenai studi tafsir sebagai genre. Bauer menjadikan pengantar (*muqaddimah/ introduction*) dari tafsir-tafsir yang beredar dari abad keempat hingga keenam hijriah atau kesepuluh sampai kedua belas masehi. Ada sekitar sembilan karya tafsir yang dijadikan sampel dalam penelitian ini. Melalui analisisnya, Bauer manarasikan bahwa *muqaddimah* kitab tafsir mengungkapkan tujuan sentral dari mufasir melalui karyanya serta perangkat hermeneutis yang digunakan dengan berdasar pada pertimbangan mufasir mengenai efektivitasnya dalam mewujudkan tujuan yang telah dicanangkan. Beberapa hal tersebut sangat berkaitan dengan upaya dari sang mufasir untuk mempertegas posisi dan relevansi karyanya serta membedakan dirinya dengan para pendahulunya. Pernyataan yang mengutarakan tujuan dan perangkat hermeneutis yang digunakan dalam karya tafsir tidak tertulis secara sistematis pada karya tafsir abad keempat dan hanya sedikit memberikan uraian mengenai ketertarikan dan minat mufasir. Sedangkan di masa setelahnya, abad kelima hingga keenam, uraian tersebut telah berevolusi dalam formasi yang lebih sopistik dalam bentuk daftar metode dan prinsip hermeneutis yang akan diaplikasikan. Beberapa elemen umum yang kemudian dimasukkan ke dalam list tersebut dapat dianggap sebagai fondasi hermeneutika teoretis, yang diklaim oleh mufasir sebagai basis penafsirannya, yang mencakup pengetahuan bahasa Arab, analisa linguistik/ filologi, *qirā'at*, *nāsikh-mansûkh*, *muḥkam-mutasyâbih*, *aḥkâm* (aspek hukum).⁵⁹

Penelusuran yang dilakukan Bauer berhasil memberikan sorotan yang lebih komprehensif dalam mengkaji tafsir-tafsir yang lahir di abad pertengahan. Tidak hanya memperlihatkan adanya pernyataan mengenai fungsi dari karya tafsir serta tujuan individual mufasir yang dinarasikan dalam pengantar karyanya, namun juga memperlihatkan bahwa ada aturan/ batasan genre yang “mengharuskan” para mufasir untuk menyatakan tujuan dan metode mereka dalam pendahuluan, yang menyajikan narasi kritis mereka terhadap pendahulunya serta tawaran relevan apa yang mereka bawa dalam karyanya meskipun metode tersebut nantinya tidak sepenuhnya

⁵⁸ Johanna Pink, “Classical Qur’anic Hermeneutics”, dalam Mustafa Shah dan Abdel Haleem (ed.), *The Oxford Handbook of Quranic Studies*, ..., h. 820-821.

⁵⁹ Karen Bauer, “Justifying the Genre: A Study of Introductions to Classical Works of Tafsīr”, dalam Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur’anic Exegesis (2nd/8th—9th/15th c.)*, ..., h. 49-53.

diterapkan dalam karya tafsirnya.⁶⁰ Bauer mengilustrasikan aplikasi metode yang ia tawarkan sebelumnya dan memperlihatkan bahwa analisis terhadap tujuan, metode dan konteks dari mufasir memainkan peran sentral dalam kajian yang menggunakan paradigma ini.

Namun, ada satu bagian lainnya yang juga sangat fundamental yang tidak bisa dilepaskan dari paradigma tafsir sebagai genre. Bagian tersebut merupakan kunci dari penilaian bahwa genre tafsir selalu mengalami perkembangan dari masa ke masa di abad pertengahan dan tidak stagnan ataupun repetitif sebagaimana yang diklaim oleh Wansbrough. Dari analisis Bauer terhadap pengantar karya-karya tafsir, ada bagian di mana mufasir diharuskan menyatakan tujuan dan metodenya sekaligus memberikan informasi mengenai posisi dan relevansi karyanya yang membedakan dirinya dengan para pendahulunya. Statemen tersebut mengindikasikan bahwa aturan genre mengharuskan mufasir selalu terhubung dengan tradisi penafsiran yang ada sebelumnya.

Tradisi yang dimaksud didefinisikan sebagai materi-materi tafsir yang telah lebih dahulu eksis dan perlu untuk diakses sehingga terjadi hubungan dialektis, baik ditempatkan dalam ranah kritik maupun apresiasi. Maka paradigma tafsir sebagai genre tidak hanya memperlihatkan bahwa tafsir merupakan sebuah genre literatur tersendiri, namun juga memberikan asumsi teoretis bahwa sebuah karya dalam genre ini tidak cukup berdiri hanya melalui pondasi pembacaan dan gagasan personal dari sang mufasir melainkan harus berdasar pada tradisi-tradisi yang telah lahir sebelumnya. Hal ini kemudian membentuk sifat dasar karya tafsir yang disebut, oleh Walid A. Saleh, dengan istilah “tafsir sebagai tradisi genealogis”.⁶¹

D. Ilustrasi Tafsir Sebagai Tradisi Genealogis

Istilah tradisi genealogis (*genealogical tradition*) merupakan terminologi yang secara orisinal dikemukakan oleh Walid A. Saleh dalam monografinya yang monumental dan memberi kontribusi yang signifikan bagi arah baru kajian tafsir yang menggunakan paradigma tafsir sebagai genre. *The Formation of Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi (d. 427/1035)* yang terbit di tahun 2004, memberikan ilustrasi teoretis yang konstruktif di balik teori tradisi genealogis. Pada karyanya tersebut, Saleh menyatakan bahwa yang dimaksud dengan genealogis ialah, “a certain dialectical relationship that each new commentary, and hence each exegete, had with the previous

⁶⁰ Johanna Pink, “Classical Qur’anic Hermeneutics”, dalam Mustafa Shah dan Abdel Haleem (ed.), *The Oxford Handbook of Quranic Studies*, ..., h. 820.

⁶¹ Mu’ammarr Zayn Qadafy, “Menghidupkan yang Mati Suri: Walid Saleh dan Revitalisasi Kajian Sejarah Intelektual Tafsir Klasik”, ..., h. 429.

tradition as whole” (hubungan dialektis tertentu yang dimiliki setiap tafsir baru, dan tentunya juga setiap mufasir, dengan tradisi sebelumnya secara keseluruhan).⁶²

Dialektika antara mufasir dengan materi-materi tafsir yang telah ada sejak masa formatif hingga masa ia hidup, menjadi salah satu prinsip hermeneutis yang tidak bisa diabaikan jika ingin mengambil bagian dalam perkembangan genre tafsir. Sebab sifat dasar dari karya-karya genre tafsir, tidak hanya mencakup tujuan dari genre itu sendiri yang berupaya mengungkap makna al-Qur’an, namun juga menginginkan agar mufasir memiliki pemahaman dan akses terhadap tradisi yang telah bergulir sebelumnya serta mengabadikannya dalam karyanya. Maka seseorang tidak akan bisa menyentuh dan memasuki genre ini jika hanya melakukan upaya interpretasi al-Qur’an berdasarkan pada pembacaan mandirinya maupun gagasan, yang diklaim, orisinal serta metode tertentu yang banyak melibatkan bidang pengetahuan lainnya.⁶³

Praktik semacam ini menjadi ciri khas dari genre tafsir dan rekam jejaknya bisa ditelusuri dalam karya-karya tafsir abad pertengahan. Para mufasir tidak bisa seolah-olah menganggap bahwa tradisi maupun materi-materi yang telah ada sebelumnya itu tidak ada jika ia tidak menyetujuinya. Melainkan, ia akan tetap mengabadikannya dengan memberikan catatan kritis terhadapnya dan tidak bisa begitu saja membuangnya lalu meninggalkannya. Sebab sikap semacam itu akan memberikan konsekuensi yang sangat riskan, dengan potensi adanya penolakan jika karyanya dimasukkan dalam genre tafsir meskipun di dalamnya terdapat aktivitas penafsiran yang dilakukan secara personal.⁶⁴

Seorang mufasir bisa saja menonjolkan salah satu tradisi ataupun materi tafsir tertentu yang dijadikannya sebagai preferensi yang dinilai terbaik, namun yang dipinggirkannya akan tetap tercatat dalam karyanya. Meskipun sang mufasir sendiri mungkin merasa bahwa telah mengubahnya, akan tetapi tradisi ataupun materi tafsir tertentu itu akan tetap eksis. Sebab pilihan dan preferensi individual mufasir memungkinkan tradisi untuk menonjol di salah satu mufasir dan termarginalkan di mufasir lainnya

⁶² Walid A. Saleh, *The Formation of Classical Tafsir Tradition: The Qur’an Commentary of al-Tha’labi (d. 427/1035)*, ..., h. 14.

⁶³ Mu’ammarr Zayn Qadafy, “Menghidupkan yang Mati Suri: Walid Saleh dan Revitalisasi Kajian Sejarah Intelektual Tafsir Klasik”, ..., h. 429.; Johanna Pink, “Classical Qur’anic Hermeneutics”, dalam Mustafa Shah dan Abdel Haleem (ed.), *The Oxford Handbook of Quranic Studies*, ..., h. 821; Norman Calder, “Tafsir from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Abraham”, G.R. Hawting dan Abdul Kader A. Shareef (ed.), *Approaches to the Qur’an*, Routledge, 1993.

⁶⁴ Walid A. Saleh, *The Formation of Classical Tafsir Tradition: The Qur’an Commentary of al-Tha’labi (d. 427/1035)*, ..., h. 14.

maupun sebaliknya. Maka tradisi itu sendiri, yang berkaitan dengan riwayat yang berasal dari nama-nama yang diakui memiliki kredibilitas dalam bidang studi ini, secara organik akan berposisi sebagai sumber bagi para mufasir yang datang setelahnya. Hal ini tidak berarti bahwa antara satu penafsiran dengan penafsiran yang lain akan memiliki substansi yang sama. Sebab preferensi masing-masing mufasir dan penilaian mereka terhadap tradisi yang akan menjadi pembeda.⁶⁵

Asumsi terakhir yang mengisyaratkan bahwa ada kemungkinan lahirnya penilaian negatif terhadap perkembangan genre tafsir yang dianggap repetitif, ternyata telah banyak disuarakan oleh beberapa sarjana sejak lama. Harris Birkeland misalnya, dalam bukunya yang berjudul *The Lord Guideth: Studies on Primitive Islam*, menyatakan bahwa *ijma'* (konsensus) telah memainkan peran sentral dalam tafsir dan berimplikasi pada tampilan penafsiran yang terkesan membosankan dan seragam.⁶⁶ Baginya, hal tersebut yang telah menyebabkan tafsir-tafsir yang lahir setelah karya al-Thabari, al-Zamakhshari dan al-Razi, tidak ada yang secara esensial mampu menembus ortodoksi tafsir yang telah direpresentasikan oleh ketiganya. Secara implisit Birkeland, sebagaimana dikomentari Saleh, telah menyimpulkan tafsir yang lahir pasca beberapa tokoh utama tadi hanya sekedar melakukan *copy-paste* (salin-tempel) dan *rearrange material* (menyusun ulang materi) ataupun *make abridgements of older works* (membuat ringkasan dari karya-karya terdahulu).⁶⁷

Padahal meskipun tradisi tafsir yang telah tersedia memberikan pengaruh yang signifikan sekaligus menjadi pembatas— sebagai aturan genre tafsir itu sendiri, namun tidak berarti itu menentukan hasil dari penafsiran maupun mengubah preferensi individual yang dimiliki oleh mufasir.⁶⁸ Sebagai ilustrasi, Saleh mengurai materi *isrâ'illiyât* dengan mengulas karya Roberto Totolli, “The Origin and Use of the Term *Isrâ'illiyât* in Muslim Literature”. Ia menjelaskan bahwa meski beberapa mufasir abad pertengahan terlihat kurang setuju dengan penggunaan *isrâ'illiyât* sebagai materi penafsiran, sebab dianggap sebagai bagian dari tradisi eksternal Islam (Yahudi), namun keberadaan *sanad* yang merupakan salah satu ciri tradisi tafsir, menyebabkan penggunaannya tidak tertolak. Maka mufasir yang

⁶⁵ Karen Bauer, “Justifying the Genre: A Study of Introductions to Classical Works of Tafsîr”, dalam Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th—9th/15th c.)*, ..., h. 40.

⁶⁶ Harris Birkeland, *The Lord Guideth: Studies on Primitive Islam*, Oslo: I Kommissjon Hos H. Aschehoug & Co., 1956, h. 136.

⁶⁷ Walid A. Saleh, *The Formation of Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi (d. 427/1035)*, ..., h. 15.

⁶⁸ Nadia Maria El Cheikh, “Surat al-Rûm: A Study of the Exegetical Literature”, dalam Colin Turner (ed.) *The Koran: Critical Concept in Islamic Studies*, London: Routledge, 2004, h. 210-224.

sangat menolaknya sekalipun (Saleh menyebutnya dengan *radical exegete*) tidak bisa dengan mudah menghapusnya dari tradisi itu sendiri, dan tetap harus mengabadikannya lalu memilih jalan penolakan dengan mengeritiknya.⁶⁹

Justru proses penolakan yang dilakukan oleh mufasir dengan tetap mendokumentasi materi yang ditolaknya dan mengeritiknya, memapankan kredibilitas dari mufasir itu sendiri. Sebab berbagai instrumen yang digunakannya untuk menilai dan menentukan sikapnya terhadap materi-materi warisan yang menjadi sumber penafsirannya dapat menjadi objek penilaian bagi pembaca untuk melihat sejauh apa para mufasir mengembangkan genre tafsir dan memahat namanya sebagai salah satu tokoh penting dalam arus kesejarahan ini.⁷⁰

Pada konteks tersebut, tradisi genealogis menunjukkan bahwa dalam karya-karya tafsir abad pertengahan, mendemonstrasikan penguasaan terhadap materi-materi tradisi tafsir sebelumnya merupakan hal yang sifatnya esensial, sedangkan menyatakan preferensi terhadap salah satu dari interpretasi merupakan hal yang sifatnya opsional. Sebab mempertahankan polivalensi juga merupakan salah satu karakteristik fundamental—sebagaimana telah disebutkan pada uraian paradigma tafsir sebagai genre. Namun meskipun dianggap opsional—karena pertimbangannya adalah aturan genre, keberadaannya bisa dipastikan akan selalu ada, dengan asumsi bahwa mufasir hampir selalu memiliki tujuan individual dalam karya tafsirnya sehingga berpotensi menghadirkan monovalensi.⁷¹

Polivalensi yang menjadi karakteristik sekaligus konsekuensi dari sifat dasar tafsir sebagai tradisi genealogis memiliki keterkaitan yang erat dengan doktrin *ijmâ'* (konsensus) dalam tradisi sunni.⁷² Doktrin *ijmâ'* yang

⁶⁹ Walid A. Saleh, *The Formation of Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi (d. 427/1035)*, ..., h. 15.; Roberto Totoli, "The Origin and Use of the Term *Isrâ'illiyât* in Muslim Literature", *Arabica*, Vol. 46, 1999, h. 193-210.

⁷⁰ Tariq Jaffer, "Fakhr al-Din al-Razi's System of Inquiry", dalam Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th—9th/15th c.)*, ..., h. 241-261.; Johanna Pink, "Classical Qur'anic Hermeneutics", dalam Mustafa Shah dan Abdel Haleem (ed.), *The Oxford Handbook of Quranic Studies*, ..., h. 822.

⁷¹ Norman Calder, "Tafsîr from Ṭabarî to Ibn Kathîr: Problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Abraham", G.R. Hawting dan Abdul Kader A. Shareef (ed.), *Approaches to the Qur'an*, Routledge, 1993, h. 101-103.; Walid A. Saleh, *The Formation of Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi (d. 427/1035)*, ..., h. 152.

⁷² *Ijmâ'* umumnya didefinisikan sebagai *ittifâq al-mujtahidîn min ummah muhammad saw. ba'da wafâtih fi 'ashr min al-'ushûr 'ala mas'alah dîniyah* (kesepakatan para mujtahid/ pembaharu pasca wafatnya Nabi Muhammad saw. pada suatu masa terkait masalah keagamaan). Term *ijma'* familiar penggunaannya dalam kajian filsafat maupun hukum Islam (*Ushûl Fiqh* dan *Fiqh*) dan beberapa fungsinya antara lain: mengeliminir kesalahan-kesalahan dalam berijtihad, yang mungkin saja terjadi jika ijtihad dilakukan

dimaksud Saleh ialah sebuah instrumen berpikir yang mampu menerima berbagai perbedaan pandangan sektarian dan memayunginya—dalam hal ini *ijmâ'* secara etimologi yang dioperasikan. Implikasi dari metode berpikir ini kemudian termanifestasi pada level hermeneutis. Maka hal ini yang menyebabkan tafsir-tafsir Sunni menjadi polivalen, dengan mengakomodir berbagai ragam penafsiran yang tersedia dalam tradisi tafsir dan setiap penafsiran akhirnya benar berdasarkan dirinya sendiri. Namun, tidak semua tafsir mengoperasikan *ijmâ'* (konsensus) secara kolektif tanpa mempertimbangkan sektarianisme seperti itu. Sebab sebagian lainnya juga menggunakan konsensus yang didasarkan pada pertimbangan pendapat sektarian yang dipilih (*ijmâ' al-madzhab*), sehingga hanya memuat satu ragam penafsiran atau terkesan monovalen meskipun tidak semuanya demikian.⁷³

Perbedaan dalam penggunaan *ijmâ'* (konsensus) menghasilkan adanya dua klasifikasi atau sub-genre yang ditawarkan oleh Saleh yaitu tafsir model ensiklopedia dan tafsir model *madrasah*.⁷⁴ Tafsir model ensiklopedia, sebagaimana penamaannya, merupakan tafsir yang salah satu karakteristiknya tersusun berjilid-jilid/ memiliki banyak volume. Selain itu, sub-genre pertama dari klasifikasi ini mengaplikasikan model konsensus paling awal yang berupaya menginventarisir semua tradisi yang bisa diakses sehingga tidak mengherankan jika karya tafsir model ini bisa ditulis berjilid-jilid.⁷⁵ Beberapa nama dan karyanya yang dimasukkan Saleh dalam kategori ini antara lain: al-Thabari (w. 310 H), al-Tsa'labi (w. 427 H), al-Maturidi (w. 333 H), al-Wahidi—sebagai penulis *al-Basîth* (w. 468), Fakhruddin al-Razi (w. 607 H), Ibn 'Athiyah (w. 542 H), al-Qurthubi (w. 671 H) dan Abu

secara individual saja, menyatukan pendapat-pendapat yang berbeda melalui kesepakatan yang dicapai, dan menjamin penafsiran yang tepat atas Al-Qur'an dan keotentikan hadis. Zulfa Musthofa, *al-Fatawâ wa mâ lâ yanbagî li al-Mutafaqqih Jahluh*, Jakarta: Mayang Publishing, 2021, h. 66.

⁷³ Walid A. Saleh, *The Formation of Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi (d. 427/1035)*, ..., h. 20.

⁷⁴ Sebenarnya Saleh juga menawarkan model ketiga dari klasifikasi ini yaitu tafsir model *hâsiyah*. Model ini diperkenalkannya pada artikelnya yang berjudul, "The Hâsiyah of Ibn al-Munayyir (d. 683/1284) on al-Kasasyâf of al-Zamakhshârî". Baginya, klasifikasi terakhir ini masih belum mendapatkan perhatian yang layak dari para akademisi studi tafsir sehingga perlu adanya kajian-kajian lanjutan yang lebih serius terhadap sub-genre ini. Walid A. Saleh, "The Hâsiyah of Ibn al-Munayyir (d. 683/1284) on al-Kasasyâf of al-Zamakhshârî", dalam Andrew Rippin dan Roberto Totolli (ed.), *Books and Written Culture of the Islamic World: Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of His 75th Birthday*, Leiden-Boston: Brill, 2015, h. 86-90; Walid A. Saleh, "Preliminary Remark on the Historiography of Tafsir in Arabic: A History of the Book Approach", *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 12, 2010, h. 21.

⁷⁵ Walid A. Saleh, *The Formation of Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi (d. 427/1035)*, ..., h. 16-18.

Hayyan al-Garnathi (w. 745/1344).⁷⁶

Lalu yang dipahami sebagai sub-genre *madrasah* ialah tafsir yang berupa ringkasan dari model tafsir ensiklopedis, sehingga posisinya tidak bisa dipisahkan dari tafsir ensiklopedis yang diikutinya. Umumnya tafsir dalam klasifikasi ini terkesan monovalen. Tafsir *madrasah* memiliki karakteristik yang berbeda dari ensiklopedia karena menerapkan model *ijmâ'* kedua (konsensus yang didasarkan pada pertimbangan pendapat sektarian yang dipilih atau *ijmâ' al-madzhah*) yang memiliki tujuan antara lain: untuk memberikan rangkuman atau pengantar terhadap karya ensiklopedis yang menjadi rujukan utamanya, menghilangkan materi-materi tradisi dalam penafsiran yang dianggap tidak relevan dengan pandangan sektariannya dan sebaliknya memberikan penjelasan dan menyorot apa yang dianggap relevan. Namun satu catatan penting Saleh bahwa model tafsir *madrasah* tidak melakukan perombakan secara menyeluruh terhadap tafsir ensiklopedis yang menjadi rujukannya, melainkan “to bolster a position or correct a tendency” (untuk memperkuat posisi serta membenahi kecenderungan” atau sederhananya tujuan dari sub-genre tafsir ini meliputi dua hal yaitu organisasional dan doktrinal. Adapun beberapa nama dan karya yang termasuk dalam klasifikasi ini, menurut Saleh, antara lain Abu Laits al-Samarqandi (w. 370 H), al-Wahidi—sebagai penulis *al-Wasîth* (w. 468 H), al-Zamakhshari (w. 538 H), al-Baidhawi (w. 685 H), al-Bagawi (w. 516 H), al-Khazin (w. 725/1324) serta al-Suyuthi (w. 911 H)—sebagai pengarang *Tafsir al-Jalâlain*.⁷⁷

Rumusan dari klasifikasi sub-genre tafsir Saleh tidak rigid dan definitif sehingga membuka celah bagi hadirnya analisis yang berbeda dalam penentuan suatu kitab tafsir dalam klasifikasi tersebut. Mu'ammâr, misalnya, berhasil mempertanyakan ulang dan menyimpulkan klasifikasi yang berbeda dari apa yang ditawarkan Saleh terhadap karya Ibn 'Athiyah (w. 541 H), *al-Muḥarrar al-Wajîz*, yang dimasukkan dalam kategori ensiklopedik. Bagi Mu'ammâr, karya Ibn Athiyah tersebut lebih tepat untuk diklasifikasikan ke dalam kategori *madrasah*. Alasannya karena Ibn 'Athiyah menginginkan agar kitabnya dapat menyajikan data yang kaya sekaligus enak dibaca. Selengkapnya ia menuliskan,

Nuansa peringkasan dan pengemasan ulang sangat terasa, sehingga kitab Ibn 'Athiyah lebih tepat dipelajari di kelas, dari pada dijadikan referensi utama di rak-rak (perpustakaan) sebagaimana banyak terjadi pada kitab bergenre ensiklopedia. Pada intinya, ... cara kita menilai kategori sebuah tafsir tidak semestinya hanya

⁷⁶ Walid A. Saleh, “Preliminary Remark on the Historiography of *Tafsir* in Arabic: A History of the Book Approach”, ..., h. 20.

⁷⁷ Walid A. Saleh, *The Formation of Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi (d. 427/1035)*, ..., h. 21-22.; Walid A. Saleh, “Preliminary Remark on the Historiography of *Tafsir* in Arabic: A History of the Book Approach”, ..., h. 21.

berdasar pada lengkap-tidaknya materi tafsir yang disebutkan, melainkan juga pada bagaimana data dan argumentasinya dikemas.⁷⁸

Melalui analisisnya, Mu'ammam telah memberikan pengembangan lanjutan dari metode pengklasifikasian kitab-kitab tafsir abad pertengahan. Artinya model kategorisasi ini tidak bersifat baku dan kaku, melainkan cukup fleksibel dan dapat menghasilkan kesimpulan yang berbeda berdasarkan sudut pandang yang dijadikan pertimbangan oleh masing-masing peneliti.

Penting untuk diulas bahwa *grand design* (rancangan besar) dari teori yang dipopulerkan oleh Saleh, baik itu tafsir sebagai tradisi genealogis maupun klasifikasi tafsir, dirancang untuk menantang dan mengeritisi serta menawarkan solusi atas dua hal yang sudah dianggap mapan dalam keserjanaan studi tafsir. Pertama, ia ingin mengubah cara pandang terhadap karya-karya tafsir klasik yang dianggap repetitif dalam substansi maupun metodologi—sama halnya dengan beberapa fragmen yang telah diurai sebelumnya dalam tulisan ini.⁷⁹

Kedua, berkaitan dengan klasifikasi tafsir, ia merasa bahwa klasifikasi tafsir *bi al-ma'tsûr* dan *bi al-ra'y*, yang sudah sangat familiar penggunaannya dalam keserjanaan studi tafsir, tidak bisa memberikan landasan argumentasi yang akademis bagi analisis yang membaca suatu karya tafsir sebagai karya yang hanya menjadikan riwayat sebagai sumbernya maupun karya yang dominan pada penggunaan rasionalitas individu, sehingga berdampak pada derajat penilaiannya—ada yang ideal (*bi al-ma'tsûr*) dan marginal (*bi al-ra'y*). Aspek fungsional dari klasifikasi ini, menurutnya, akan sangat efektif jika didasarkan pada agenda mengarusutamakan (*mainstreaming*) karya-karya tafsir yang diakui merepresentasikan prinsip ortodoksi Sunni—dalam versi yang terbatas/khusus. Implikasinya, karya-karya tafsir yang tidak tercakup dalam kategorisasi tersebut akan dinilai sebagai bagian dari “sempalan” Sunni atau Sunni yang “menyimpang” atau bahkan dianggap tidak termasuk sama sekali di dalamnya. Kategorisasi ini tentu lebih menonjolkan cara pandang teologis—dengan klaim heretiknya, meskipun pada praktiknya terkesan akademis.⁸⁰

Padahal, sebuah karya tafsir yang dinilai masuk dalam klasifikasi *bi al-ma'tsûr*, tidak lepas dari penggunaan rasio dan hal yang sama juga terjadi

⁷⁸ Mu'ammam Zayn Qadafy, “The Early Chronological Interpretation of The Qur'an (al-Muḥarrar al-Wajiz of Ibn 'Athiyah al-Andalusi (438-541/1088-1147). *Disertasi*, Albert-Ludwigs Universitat, 2021, h. 84-86.

⁷⁹ Keterangan lanjutan terdapat pada bagian “Ilustrasi Tafsir Sebagai Genre”.

⁸⁰ Walid A. Saleh, *The Formation of Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi (d. 427/1035)*, ..., h. 16-17.; Mu'ammam Zayn Qadafy, “Menghidupkan yang Mati Suri: Walid Saleh dan Revitalisasi Kajian Sejarah Intelektual Tafsir Klasik”, ..., h. 431.

pada tafsir *bil ra'y*.⁸¹ Klasifikasi yang ditawarkan Saleh, ensiklopedia dan madrasah, tidak hanya menjadi salah satu metode untuk mendeskripsikan mekanisme internal dalam genre tafsir, namun juga sangat membantu pengkaji tafsir untuk melihat dan mengelompokkan karya-karya tafsir dalam spektrum kesejarahannya. Menggambarkan posisi dari masing-masing karya dan popularitas serta pengaruhnya bagi karya tafsir lainnya, sekaligus metode yang diaplikasikan dalam mengemas dan menarasikan ulang materi-materi tradisi tafsir yang sudah ada sebelumnya, sebagai sumbernya, menjadi beberapa poin menarik yang dapat dijumpai dengan mengoperasikan model analisis ini.

Kedua pendekatan yang telah diuraikan akan diaplikasikan untuk melakukan identifikasi terhadap karya-karya tafsir abad pertengahan yang menjadi objek studi dari penelitian ini. Secara spesifik, bagian *muqaddimah* atau pendahuluan yang ditulis oleh masing-masing mufasir menjadi objek yang akan diidentifikasi, dan selanjutnya ada dua informasi/ data yang coba untuk ditelusuri dan diekstraksi di dalamnya yaitu argumentasi konseptual mufasir mengenai term *tafsîr* dan *ta'wîl* serta implikasinya terhadap preferensi dan konsiderasi metodologi tafsir ideal yang mereka konstruksi. Adapun karya-karya tafsir yang dimaksud berjumlah dua belas karya yang diorganisir berdasarkan batasan periode abad pertengahan yang telah dieksplanasi serta ditetapkan penggunaannya dalam karya ini yaitu dimulai dari abad keempat hijriah dengan menjadikan karya al-Thabari (w. 310 H), *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl ay al-Qur'ân*, sebagai pembukanya dan karya al-Suyuthi (w. 911 H), *Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, sebagai penutupnya di abad 10 hijriah.

Berikut ini daftar lengkap karya tafsir yang akan dikaji⁸² di bagian pembahasan selanjutnya dalam penelitian ini:

No.	Judul	Mufasir
1.	<i>Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl ay al-Qur'ân</i>	Al-Thabari (w. 310 H)

⁸¹ Dalam salah satu artikelnya yang mencoba membaca dua tafsir ensiklopedis sezaman, al-Thabari dan al-Maturidi, Saleh mengemukakan beberapa kesimpulan yang semakin memperkuat kritiknya terhadap klasifikasi tafsir *bi al-ma'tsûr* dan *bi al-ra'y*. Ia menyimpulkan bahwa al-Thabari, dalam beberapa kasus, cenderung bersikap ideologis saat menjumpai materi-materi tradisi yang menurutnya tidak sesuai dengan tidak menghadirkannya dalam penafsirannya. Lalu ia juga mengemukakan bahwa berdasarkan temuan ini, akan sangat mungkin untuk menempatkan al-Thabari sebagai salah satu model tafsir Sunni pada saat itu dari pada memosisikannya sebagai representasi utama. Walid A. Saleh, "Rereading al-Thabari through al-Maturidi: New Light on the Third Century Hijri", *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 18, No. 2, 2016, h. 186.

⁸² Rasionalisasi dibalik kedua belas karya ini telah dijelaskan pada Bab I dari penelitian ini.

2.	<i>Ta'wîlât Ahl al-Sunnah</i>	Al-Maturidi (w. 333 H)
3.	<i>Al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'ân</i>	Al-Tsa'labi (w. 427 H)
4.	<i>Ma'âlim al-Tanzil</i>	Al-Baghawi (w. 516 H)
5.	<i>Al-Kasysyâf 'an <u>Haqâ'iq</u> al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl</i>	Al-Zamakhshari (w. 538 H)
6.	<i>Al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz</i>	Ibn 'Athiyyah (w. 542 H)
7.	<i>Mafâtiḥ al-Ghaîb</i>	Al-Razi (w. 607 H)
8.	<i>Al-Jâmi' li Aḥkâm al-Qur'ân</i>	Al-Qurthubi (w. 671 H)
9.	<i>Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl</i>	Al-Baydhawi (w. 685 H)
10.	<i>Al-Baḥr al-Muḥîṭh</i>	Abu Hayyan al-Gharnathi (w. 745 H)
11.	<i>Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm</i>	Ibn Katsir (w. 774 H)
12.	<i>Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr</i>	Jalaluddin al-Suyuthi (w. 911 H)

BAB III
MENGIDENTIFIKASI MUQADDIMAH:
MELACAK DEFINISI TAFSÎR DAN TA'WÎL SERTA
IMPLIKASINYA PADA KONSIDERASI METODOLOGI KARYA
TAFSIR ABAD PERTENGAHAN (4-10 H)

Muqaddimah menjadi salah satu objek studi yang memberikan informasi dan data terkait konsepsi teoretis dari para mufasir sebelum masuk dalam hasil penafsirannya. Mufasir memang menjadikan penafsirannya sebagai bagian terpenting dan paling diutamakan dalam karyanya, namun dalam *muqaddimah*-nya tidak jarang dijumpai adanya elaborasi mengenai beberapa aspek dalam *ulûm al-Qur'ân* maupun konsiderasi metodologi penafsiran yang dipreferensikannya sebagai versi ideal. Model kajian ini terinspirasi dari karya kolaboratif yang diinisiasi dan dieditori oleh Karen Bauer, “Aims, Methods and Contexts of Qur’anic Exegesis (2nd/8th–9th/15th c.)”¹ yang menggunakan pendekatan *tafsir as genre*², serta pada bagian/ *chapter* pertamanya yang mencoba menelusuri metode yang dikonstruksi oleh para mufasir di bentang periode tertentu melalui pembacaan terhadap *muqaddimah*. Khususnya pada artikelnya, “Justifying the Genre: A Study of Introduction to Classical Works of Tafsir”, yang

¹ Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur’anic Exegesis (2nd/8th—9th/15th c.)*, Inggris Raya: Oxford University Press, 2013, h. 1-503.

² Uraian mengenai teori *tafsir as genre* telah dibahas secara cukup komprehensif dalam Bab II karya ini.

mengkaji beberapa informasi penting dalam *muqaddimah* karya tafsir pada periode 4 Hijriah sampai 6 Hijriah yang kemudian menemukan tema-tema penting dari masing-masing *muqaddimah* mufasir yang jika didialogkan satu sama lainnya akan memberikan gambaran dari perkembangan *tafsîr* sebagai sebuah genre dalam khazanah intelektual Islam.³

Mengadaptasi dan mengaktualisasi model kajian yang telah ada sebelumnya, bagian pembahasan ketiga dari penelitian ini akan mengkaji *muqaddimah* dari karya-karya tafsir abad pertengahan yang telah dirumuskan pada bab sebelumnya. Ada dua hal yang akan coba ditelusuri, yaitu konsepsi orisinal dari para mufasir terhadap dua term utama yang dijadikan sebagai istilah teknis dalam ranah studi tafsir yakni *tafsîr* dan *ta'wîl*, lalu implikasinya dalam bangunan metodologi yang dirancang oleh masing-masing mufasir. Perlu dicatat di awal bahwa edisi karya-karya tafsir yang digunakan ialah sebagaimana yang tertera pada bagian catatan kaki dari masing-masing judul kitab yang dipresentasikan di sini. Dimulai dari *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl ay al-Qur'ân* (al-Thabari/ w. 310 H)⁴, *Ta'wîlât Ahl al-Sunnah* (al-Maturidi/ w. 333 H)⁵, *Al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'ân* (al-Tsa'labi/ w. 427 H)⁶, *Ma'âlim al-Tanzîl* (al-Baghawi/ w. 516 H)⁷, *Al-Kasyf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl* (al-Zamakhshari/ w. 538 H)⁸, *Al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz* (Ibn 'Athiyah/ w. 542 H)⁹, *Mafâtiḥ al-Ghaib* (al-Razi/ w. 607 H)¹⁰, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* (al-Qurthubi/ w. 671 H)¹¹, *Anwâr al-Tanzîl wa*

³ Karen Bauer, "Justifying the Genre: A Study of Introduction to Classical Works of Tafsir", dalam Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis* (2nd/8th—9th/15th c.), Inggris Raya: Oxford University Press, 2013, h. 39-65.

⁴ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl ay al-Qur'ân*, Jilid I, Mesir: Musthofa Bab al-Halabi, 1954.

⁵ Abu Mansur Muhammad al-Maturidi, *Ta'wîlât Ahl al-Sunnah*, Jilid I, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2005.

⁶ Abu Ishaq Ahmad ibn Muhammad ibn Ibrahim al-Tsa'labi l-Tsa'labi, *Al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'ân*, Jilid II, Jeddah: Dar al-Tafsir, 2015.

⁷ Abu Muhammad Husain ibn Mas'ud Al-Bagawi, *Ma'âlim al-Tanzîl*, Jilid I, Dar al-Thayyibah, 1409 H.

⁸ Jarullah Abu al-Qasim Mahmud ibn 'Umar al-Zamakhshari, *Al-Kasyf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, Jilid I, Riyadh: Maktabah al-'Abikah, 1998.

⁹ Abu Muhammad 'Abd al-Haq ibn Ghalib ibn 'Atiyah Al-Andalusi Al-Maghribi Al-Gharnati, *Al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*, Juz I, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2001.

¹⁰ Fakhruddin al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib (al-Tafsîr al-Kabîr)*, Juz I, Beirut: Dar al-Fikr, 1981.

¹¹ Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmad Anshari al-Qurthubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân wa al-Mubayyin li mâ Tadhammanah min al-Sunnah wa Ay al-Furqân*, Jilid I, Beirut: al-Mu'assah al-Risalah, 2006.

Asrâr al-Ta'wîl (al-Baydhawi/ w. 685 H)¹², *Al-Baḥr al-Muḥîth* (Abu Hayyan al-Gharnathi/ w. 745 H)¹³, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* (Ibn Katsir/ w. 774 H)¹⁴, *Al-Durr al-Manshûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr* (Jalaluddin al-Suyuthi/ w. 911 H)¹⁵.

A. *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl ây al-Qur'ân*

1. Biografi Ringkas Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir al-Thabari (w. 310)

Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl ây al-Qur'ân menjadi salah satu karya paling populer yang menjadi menandai fase sejarah baru dalam kesejarahan studi tafsir. Karya tafsir yang juga dikenal dengan sebutan *Tafsîr Thabari* ini menjadi magnum opus yang melambungkan nama Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir al-Thabari, seorang cendekiawan yang lahir pada tahun 224 Hijriah di Tabaristan (Iran), sebagai salah satu aktor penting dalam kronologi historis kajian tafsir di dunia Islam abad pertengahan. Ibn Jarir merupakan seorang yang menguasai ragam disiplin keilmuan dalam studi Islam. Selain *Qirâ'at*, *Tafsîr* dan *'Ulûm al-Qur'ân*, ia juga merupakan ahli di bidang Tradisi atau Riwayat, Hukum, dan Sejarah (*mutafannin*).¹⁶ Keahliannya dalam Tradisi dinilai dengan karya tafsirnya yang menjadikan narasi tradisi sebagai sumber dominan dalam penafsirannya. Lalu di bidang sejarah, ia memiliki magnum opus yang berjudul *Târîkh al-Rusul wa al-Mulûk* atau dikenal juga dengan *Târîkh Thabari*, dan menjadi salah satu rujukan utama untuk menelusuri lorong-lorong sejarah di awal abad pertengahan atau abad 4 Hijriah.¹⁷

Selanjutnya, dalam catatan Ibn al-Nadim, Ibn Jarir merupakan salah satu cendekiawan Sunni ternama yang pada awalnya menjadikan *madzhab* Syafi'i sebagai pegangan, lalu kemudian ia mendirikan *madzhab*-nya sendiri meskipun tidak mampu bertahan layaknya beberapa *madzhab* lainnya yang

¹² Al-Qadhi Nasir al-Din 'Abdullah ibn 'Umar al-Baydhawi, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*, Jilid I, Beirut: Dar al-Rasyid, 2000.

¹³ Abu Hayyan al-Gharnathi al-Andalusi, *Al-Baḥr al-Muḥîth*, Juz I, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993.

¹⁴ Abu al-Fida al-Hafiz Ibn Katsir al-Damasyqi, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Jilid I, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2000.

¹⁵ Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Juz I, Beirut: Dar al-Fikr, 2011.

¹⁶ Husayn 'Alamy Mehr, *An Introduction to The History of Tafsir and Commentators of the Qur'an*, Qum: Al-Mustafa International Publication and Translation Center, 2012, h. 189.

¹⁷ Rebecca Williams, "Al-Tabari", Oxford Bibliographies Online Datasets. Oxford University Press (OUP), March 10, 2015, diakses pada 13/12/2023.

masih eksis sampai saat ini. Ibn al-Nadim juga memberikan informasi mengenai rantai keilmuan Ibn Jarir. Ia menjelaskan bahwa Ibn Jarir berguru ke beberapa daerah seperti Irak, Mesir, Syam, Kufah, Basrah dan bermulâzamah dengan para pemuka intelektual di dalamnya.¹⁸ Adapun popularitas *Jâmi' al-Bayân* tidak bisa dilepaskan dari fakta bahwa karya ini merupakan karya tafsir lengkap pertama yang lahir di akhir abad ketiga dan awal abad keempat. Sebab di era saat itu belum didapati satupun karya tafsir lengkap sebagaimana yang berhasil dihasilkan oleh Ibn Jarir. Fakta ini yang membuat Ibn Jarir disebut sebagai “Bapak Mufasir” dan *Jâmi' al-Bayân* dianggap sebagai “Ibu Karya Tafsir”¹⁹, sehingga kemudian dinilai oleh Goldziher sebagai salah satu karya tafsir ensiklopedis besar dalam kesejarahan tafsir.²⁰ Meskipun anggapan ini kemudian dikritisi sebab secara historis, *Jâmi' al-Bayân* pernah vakum dalam peredaran karya tafsir setidaknya selama 100 tahun dan bahkan kemudian terlupakan, hingga akhirnya kembali bangkit secara bertahap sampai kemudian terglorifikasi di abad 20 sebagai karya tafsir Sunni awal abad pertengahan paling otoritatif.²¹

2. Definisi *Tafsîr* dan *Ta'wîl*

Pada beberapa bab dalam *muqaddimah*-nya, selain pada judul karyanya, al-Thabari banyak menggunakan term *bayân*. Uraian terhadap term *bayân* perlu dilakukan sebab diksi ini tidak hanya dijumpai menjadi bagian utama dari judul karyanya, namun juga begitu lekat hubungannya dengan term *ta'wîl* sebagai istilah teknis memahami al-Qur'an yang dominan digunakan al-Thabari. Misalnya, pada saat ingin mengelaborasi mengenai ragam bentuk *ta'wîl*, al-Thabari berkata, *nahñ qâilûn fi al-bayân 'an wujûh mathâlib ta'wîlih* (kami berpendapat berdasarkan *bayân*/ penjelasan tentang ragam bentuk takwil al-Qur'an). Lalu ia memberikan beberapa landasan informatif, berupa ayat-ayat al-Qur'an (Q.S. 16/ 44; Q.S. 16/64; Q.S. 3/7), yang digunakan sebagai basis dari argumentasinya. Setelah memberikan landasan referensialnya, al-Thabari kemudian memberikan komentarnya dan membukanya dengan argumen, *faqad tabayyana bi bayân Allah jalla dzikruhu, anna...* (maka telah jelas berdasarkan *bayân* dari Allah bahwa...).²² Hal ini mengindikasikan bahwa yang dimaksud oleh al-Thabari sebagai

¹⁸ Ibn al-Nadim, *Al-Fihrist*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2013, h. 335.

¹⁹ Muhammad Hadi Ma'rifat, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fi Tsawbih al-Qasyîb*, Jilid II, *al-Jami'ah al-Radawiyah li al-Ulum al-Islamiyah*, 1419 H, h. 312.

²⁰ Goldziher, *Madhabih al-Tafsîr al-Islami*, Maktabah al-Khanji, 1374 H, h. 109.

²¹ Walid A. Saleh, “Periodization in the Sunni Qur'an Commentary Tradition: A Chronological History of a Genre”, *The Medieval Globe*, Vol. 8, No. 2, 2022, h. 57-58.

²² Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl ay al-Qur'an*, Jilid I, Mesir: Musthofa Bab al-Halabi, 1954, h. 32-34.

bayân dapat dipadankan dengan makna *hujjah* ataupun *dalîl* (bukti ataupun argumen pendukung yang disertakan untuk membenarkan maupun membenarkan suatu pendapat).

Untuk memperkuat indikasi tersebut, ada dua pernyataan al-Thabari lainnya yang bisa dijadikan sampel. Saat menjelaskan salah satu *wajh*/klasifikasi *ta'wîl* ia menulis sebagaimana berikut,

أن مما أنزل الله من القرآن على نبيه ﷺ، ما لا يوصل إلى علم تأويله إلا ببيان الرسول ﷺ. وذلك تأويل جميع ما فيه ... وما أشبه ذلك من أحكام آياته التي لم يدرك علمها إلا ببيان رسول الله ﷺ لأتمته. هذا وجه لا يجوز لأحد القول فيه، إلا ببيان رسول الله ﷺ له تأويله، بنص منه عليه، أو بدلالة قد نصبها دالة أتمته على تأويله²³

Dari apa yang Allah turunkan dari Al-Qur'an kepada Nabi-Nya terdapat beberapa bagian yang tidak dapat diinterpretasikan kecuali melalui penjelasan dari Rasulullah. Ini mencakup semua penafsiran di dalamnya ... dan hal serupa berlaku untuk hukum-hukum ayat-ayatnya yang tidak dapat diketahui kecuali melalui penjelasan Rasulullah kepada umatnya. Ini adalah aspek yang tidak boleh dijelaskan oleh siapa pun, kecuali melalui penjelasan Rasulullah yang menjelaskan maknanya, baik melalui teks yang diucapkannya atau petunjuk yang diberikannya kepada umatnya untuk menafsirkannya.

Dalam paragraf tersebut, term *bayân* terulang beberapa kali pada format kalimat yang sama, *بيان رسول الله (bi bayân rasulillah)*, dan secara leksikal dimaknai dengan “penjelasan Rasulullah”. Namun pada bagian terakhir dari paragraf, terdapat kalimat, *بنص منه عليه، أو بدلالة قد نصبها* yang mengindikasikan bahwa “penjelasan Rasulullah” bersifat material yang telah terdokumentasi. Elaborasi ini semakin memperkuat hipotesis sebelumnya bahwa istilah *bayân* mengacu pada materi penjelasan yang telah terdokumentasi dan difungsikan sebagai *hujjah* ataupun *dalîl* dalam memaknai ayat-ayat al-Qur'an. Maka kalimat *jâmi' al-bayân* dalam judul karya tafsir al-Thabari, bisa didefinisikan sebagai “himpunan bukti dan argumentasi yang telah terdokumentasi”.

Selanjutnya, diskusi mengenai definisi term *ta'wîl* dan *tafsîr* tidak sepenuhnya dilakukan oleh al-Thabari secara eksplisit. Meskipun begitu, rasionalisasi di balik penggunaan term *ta'wîl* sebagai nomenklatur yang dipilihnya menjadi bagian dari judul karyanya memantik untuk ditelusuri lebih jauh. Pada salah satu fragmen *muqaddimah*-nya, al-Thabari dijumpai

²³ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl ay al-Qur'an*, Jilid I, ..., h. 33.

menggunakan dua istilah tersebut dan membedakan objeknya. Saat ia menuliskan doa yang ditujukan kepada dirinya sendiri agar dapat menghasilkan pendapat/ penafsiran al-Qur'an yang tepat dalam karyanya, ia berkata, *allahumma fawaffiqnâ li ishâbah shawâb al-qaul fi ... ta'wil âyyih wa tafsîr musykilih* (Wahai Allah berikanlah kami petunjuk untuk mengungkapkan pendapat/ penafsiran yang tepat terhadap ... penakwilan ayat-ayatnya dan penafsiran perkara-perkara yang sulit dari al-Qur'an).²⁴

Pada bagian lain, al-Thabari menggunakan term *ta'wil* untuk menggantikan term *tafsîr* sehingga bisa diindikasikan relasi keduanya sebagai padanan kata.²⁵ Sebagaimana saat al-Thabari mengomentari riwayat yang berasal dari Ibn Abbas mengenai empat klasifikasi tafsir. Salah satu klasifikasi yang dikemukakan oleh Ibn Abbas r.a., *وتفسير لا يعذر أحد بجهالته* (dan tafsir yang tidak diperkenankan bagi seorangpun tidak mengetahuinya) dikomentari oleh al-Thabari dengan pernyataan, *وإنما هو خبر عن أن من تأويله لا يجوز لأحد الجهل له* (dan sesungguhnya ini merupakan informasi bahwa penakwilannya tidak boleh tidak diketahui oleh seseorangpun).²⁶

Hal yang sama juga ia lakukan pada saat memberikan catatan terhadap hadis yang diriwayatkan 'Aisyah r.a. yang menginformasikan bahwa Nabi saw. tidak menafsirkan al-Qur'an secara keseluruhan melainkan hanya pada beberapa ayat:

أما الخبر الذي روى عن رسول الله ﷺ أنه لم يكن يفسر من القرآن شيئا إلا أيا بعدد، ...

وهو أن من تأويل القرآن ما لا يدرك علمه إلا ببيان الرسول صلى الله عليه وسلم²⁷

“Adapun hadits yang diriwayatkan dari Rasulullah bahwa beliau tidak pernah menjelaskan sesuatu dari Al-Qur'an kecuali dengan jumlah tertentu, ..., ini menunjukkan bahwa ada beberapa aspek dalam penafsiran Al-Qur'an yang pengetahuannya hanya dapat dicapai melalui penjelasan dari Rasulullah”

²⁴ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wil ay al-Qur'an*, Jilid I, ..., h. 4.

²⁵ Argumentasi ini mengonfirmasi definisi *tafsî* dan *ta'wil* yang didokumentasikan dalam karya-karya *'ulûm al-Qur'an* sebagaimana diurai dalam Bab I dari penelitian ini. Hal ini juga memperlihatkan bahwa Ibn Jarir al-Thabari mengadopsi konsepsi yang memandang adanya sinonimitas pada dua istilah teknis tersebut sebagaimana yang dipahami dan diaplikasikan oleh para *Salaf*. Badruddin Al-Zarkasyi, *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'an*, Juz II, h. 150. Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'an*, Juz II, h. 173.

²⁶ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wil ay al-Qur'an*, Jilid I, ..., h. 34.

²⁷ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wil ay al-Qur'an*, Jilid I, ..., h. 38.

Dua sampel representatif tersebut memperlihatkan bahwa al-Thabari tidak membedakan antara *ta'wil* dan *tafsîr*. Meskipun begitu, al-Thabari sebenarnya telah mendemonstrasikan pilihannya terhadap penggunaan term *ta'wil* sebagai istilah teknis dalam aktivitas memahami al-Qur'an. Namun, dalam hal ini, tidak ada tendensi tertentu yang dapat diidentifikasi dari preferensi al-Thabari dalam memilih term *ta'wil*, selain bahwa dua istilah tersebut merupakan sinonim satu sama lain.²⁸ Al-Thabari kemudian mengklasifikasi *ta'wil* ke dalam tiga *wajh* atau tipologi. Pertama, *ta'wil* al-Qur'an yang menjadi hak prerogatif Tuhan dan hanya-Nya-lah yang mengetahui maknanya. *Ta'wil* ini berkaitan dengan ayat-ayat yang tergolong pada kategori *mutasyâbihât*²⁹ yang mencakup waktu pasti terjadinya kejadian-kejadian di masa depan di antaranya waktu terjadinya kiamat, waktu turunnya Isa as., waktu terbitnya matahari dari barat dan lainnya.³⁰

Kedua, *ta'wil* yang dikhususkan kepada Rasulullah saw. dan kehadirannya sangat dibutuhkan bagi umatnya. Tipologi *ta'wil* ini diperuntukkan bagi ayat-ayat *muḥkamât* dan tidak diperkenankan bagi siapapun selain Nabi saw. mencoba memahami al-Qur'an tanpa didasarkan oleh *bayân* darinya. Tipologi ini tidak bisa dilepaskan dari pandangan al-Thabari mengenai persoalan Nabi saw. menafsirkan keseluruhan al-Qur'an atau tidak. Bagi al-Thabari, Rasulullah saw. menafsirkan keseluruhan al-Qur'an sebab hal itu merupakan salah tugas Nabi saw. selain dimandatkan untuk menyampaikan keseluruhan al-Qur'an.³¹ Selain itu, al-Thabari juga

²⁸ Meskipun kesimpulan ini akan nampak berbeda dengan apa yang disampaikan oleh Martensson bahwa *ta'wil* merupakan terminologi yang mewakili tujuan dari al-Thabari yang menginginkan untuk menelusuri kembali makna orisinal yang diinginkan oleh Tuhan. Sebab dalam analisisnya, konsep *bayân* al-Thabari merefleksikan sebuah teori bahasa komunikasi general yang mengacu pada klarifikasi 'makna' yang dimaksudkan pembicara (*ma'ânî*) dalam arti retorik, tergantung konteks pembicaraannya. Ulrika Martensson, "Early Medieval Tafsîr (Third/ Ninth to The Fifth/ Eleventh Century)", dalam Mustafa Shah dan Abdel Haleem (ed.), *The Oxford Handbook of Quranic Studies*, ..., h. 659.

²⁹ Bagi al-Thabari, ayat *mutasyâbihât* merupakan ayat yang hanya maknanya hanya diketahui oleh Allah, maka selainnya merupakan ayat *muḥkamât*. Meskipun ayat-ayat *muḥkamât* memiliki ragam makna potensial dan tidak hanya bisa ditafsiri dengan satu makna, bagi al-Thabari, tetap dimasukkan ke dalam kategori *muḥkamât*. Sebab petunjuk atau *dilâlah* dari makna yang diinginkan oleh Tuhan, dapat dicapai melalui penelusuran terhadap penjelasan atau *bayân* Allah (al-Qur'an)—hal ini berkaitan dengan *mujmal* dan *mufassar*—maupun melalui *bayân* Nabi saw. (baik hadis maupun riwayat sahabat dan tabi'in). Tafsîr al-Thabari terhadap Q.S. Ali Imran [3]: 7. Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wil ay al-Qur'ân*, Jilid VI, Dar al-Tarbiyah wa al-Turats, TT, h. 180-182.

³⁰ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wil ay al-Qur'ân*, Jilid I, ..., h. 33-34.

³¹ Al-Thabari mendasarkan pernyataannya dengan membawa beberapa landasan argumen. Pertama, al-Thabari menjadikan Q.S. 16: 44 dan memberikan komentarnya bahwa

turut menghadirkan istilah *ta'wil al-Qur'an bi al-ra'y*, yang diperuntukkan kepada siapapun yang mencoba menjelaskan maksud ayat tanpa menjadikan *bayân* dari Rasulullah saw. sebagai basisnya. Selengkapnya al-Thabari berargumen,

من أن ما كان من تأويل آي القرآن الذي لا يدرك علمه إلا بنص بيان رسول الله ﷺ، أو بنصبه الدلالة عليه فغير جائز لأحد القليل فيه برأيه. بل القائل في ذلك برأيه وإن أصاب الحق فيه فمخطئ فيما كان من فعله، بقليله فيه برأيه، لأن إصابته ليست موقن أنه محق، وإنما هو إصابة خاوص وظان³²

“Ini berarti bahwa tafsir ayat-ayat Al-Quran yang tidak dapat diketahui maknanya kecuali melalui *nash* atau teks penjelasan langsung dari Rasulullah saw. atau ketetapan yang secara jelas menunjukkannya. Tidak diperbolehkan bagi siapa pun untuk berbicara tentang hal ini berdasarkan pendapat pribadi mereka. Orang yang melakukannya, meskipun mereka benar dalam tafsir tersebut, tetap salah dalam pendekatan/ cara yang mereka gunakan. Ini karena kesalahan mereka adalah dalam mengandalkan pendapat pribadi mereka, dan kebenarannya tidak pasti. Keberhasilan mereka hanya merupakan kebetulan dan prasangka.”

Perlu disisipkan informasi bahwa dalam mengurai riwayat-riwayat yang menginformasikan larangan menafsirkan al-Qur'an dengan *al-ra'y*³³, tidak dijumpai ada riwayat yang dinukil oleh al-Thabari yang menggunakan redaksi *man fassara* maupun *man ta'awwala*, melainkan *man qâla* serta *man*

ayat ini menyatakan jika Nabi saw. tidak hanya menyampaikan ayat demi ayat al-Qur'an tanpa menyertainya dengan penjelasan yang juga merupakan wahyu dari Allah SWT. melalui Jibril as. Kedua, ia menolak *dalil* yang berasal dari 'Aisyah bahwa Nabi saw. hanya menafsirkan beberapa ayat al-Qur'an dengan menegaskan bahwa pada riwayat tersebut terdapat *'illat* dalam *sanad*, ia menyebut bahwa keberadaan Ja'far ibn Muhammad al-Zubairi menjadi peyebabnya, yang menjadikannya tidak bisa difungsikan sebagai *hujjah* (dasar argumentasi). Ketiga, eksistensi dari kebenaran riwayat yang disampaikan oleh Ibn Mas'ud bahwa para sahabat ketika tatkala mempelajari sepuluh ayat al-Qur'an (kepada Nabi saw.), maka tidak akan beralih ke ayat berikutnya sampai mereka memahami maknanya dan mengamalkannya. Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wil ay al-Qur'ân*, Jilid I, ..., h. 39.

³² Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wil ay al-Qur'ân*, Jilid I, ..., h. 34-35.

³³ Mustafa Shah memberikan komentar yang menarik yang berkaitan tradisi ini. Ia berpandangan bahwa kedekatan Ibn Jarir dengan penggunaan tradisi dalam penafsirannya merupakan bagian dari strategi untuk menghindari dirinya dari kritik kaum tradisional yang bisa saja menuduhnya sebagai bagian dari *ahl al-ra'y* sebagaimana yang diatribusikan pada tradisi tersebut. Mustafa Shah, “Exploring the Genesis of Early Arabic Linguistic Thought: Qur'anic Readers and Grammarians of the Kufan Tradition (Part I)”, *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 5, No. 1, 2013, h. 27-30.

takallama.³⁴ Ketiga, *ta'wil* yang bisa diakses oleh *ahl al-lisân* (orang-orang yang memahami bahasa Arab). Namun tipologi *ta'wil* ini sangat terbatas pada aspek filologis teks yang sederhana, seperti pemahaman atas *i'râb* atau struktur kalimat maupun makna leksikal teks yang paling umum dan tidak mencakup kata yang memiliki lebih dari satu makna (*musytarak*)³⁵.

3. Preferensi dan Konsiderasi Metodologi Tafsir Ideal

Klasifikasi yang telah dikonstruksi oleh al-Thabari selanjutnya terkulminasi pada pandangannya mengenai “tafsir ideal” versinya. Bagian ini juga sekaligus memberikan informasi mengenai preferensi dan konsiderasi metodologi tafsir ideal versinya. Secara lengkap al-Thabari menulis seperti ini,

فأحق المفسرين بإصابة الحق--في تأويل القرآن الذي إلى علم تأويله للعباد السبيل--وأوضحهم حجة فيما تأول وفستر، مما كان تأويله إلى رسول الله دون سائر أمته من أخبار رسول الله الثابتة عنه: إما من جهة النقل المستفيض، فيما وُجد فيه من ذلك عنه النقل المستفيض، وإما من جهة نقل العدول الأثبات، فيما لم يكن فيه عنه النقل المستفيض، أو من جهة الدلالة المنصوبة على صحته، وأصحهم برهانا-فيما ترجم وبيّن من ذلك-مما كان مدركا علمه من جهة اللسان: إما بشواهد من أشعارهم السائرة، وإما من منطقهم ولغاتهم المستفيضة المعروفة، كائنا من كان ذلك المتأول والمفستير، بعد أن لا يكون خارجا تأويله وتفسيره ما تأول وفسر من ذلك، عن أقوال السلف من الصحابة والأئمة، والخلف من التابعين وعلماء الأمة³⁶

Jadi, mufasir yang paling berhak dalam mencapai kebenaran dalam penafsiran Al-Quran, yang pengetahuannya tentang penafsiran itu adalah jalan bagi hamba-hamba-Nya, adalah (1) mereka yang memiliki *hujjah* yang paling jelas dalam apa yang mereka tafsirkan dan jelaskan. Ini terkait dengan penafsiran yang diterima dari Rasulullah, berbeda dari berita-berita Rasulullah yang telah diketahui oleh seluruh umatnya. Ini dapat berasal dari dua sumber: pertama, melalui saluran narasi yang dapat diandalkan yang mencakup apa yang diungkapkan oleh Rasulullah; kedua, melalui otoritas dan rujukan dalam hal keabsahan narasi, pada kasus riwayat yang tidak memiliki riwayat narasi yang dapat diandalkan atau juga itu bisa terkait dengan petunjuk yang menegaskan keabsahan tafsirnya. (2) Mereka yang memiliki bukti yang kuat, dalam hal ini adalah mereka yang dapat menguatkan apa yang mereka terjemahkan dan jelaskan, berdasarkan apa yang mereka pahami dari sudut pandang bahasa. Ini bisa didukung oleh bukti dari puisi mereka yang terkenal atau

³⁴ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wil ay al-Qur'ân*, Jilid I, ..., h. 34-35.

³⁵ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wil ay al-Qur'ân*, Jilid I, ..., h. 34-35.

³⁶ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wil ay al-Qur'ân*, Jilid I, ..., h. 41.

melalui pemahaman mereka tentang logika dan bahasa mereka yang sangat diakui. Yang penting adalah bahwa penafsir ini, setelah mengikuti pendekatan ini, tidak akan keluar dari batasan apa yang telah diinterpretasikan dan dijelaskan oleh generasi awal, baik dari para sahabat dan imam-imam mereka, maupun dari generasi berikutnya, termasuk para murid para sahabat dan cendekiawan umat ini.

Berdasarkan pada paragraf tersebut, maka ada tiga hal yang menjadi standar bagi al-Thabari untuk menentukan sebuah karya tafsir yang ideal. Pertama, memiliki landasan argumentasi penafsiran yang berasal dari tradisi yang berhulu pada sabda Nabi saw. yang dinilai sebagai *bayân* dari ayat yang ditafsirkan serta bisa dipertanggungjawabkan kualifikasinya/ *ke-shahîh*-annya. Kedua, memiliki analisis kebahasaan yang diperkuat melalui pengutipan atas syair-syair klasik populer serta melalui eksplanasi berdasarkan logika kebahasaan yang selama ini sudah dikenal dan diakui keabsahannya. Ketiga, bahwa tafsir yang telah dihasilkan tidak melampaui batasan-batasan yang telah disusun baik oleh generasi *salaf* (para sahabat dan imam mereka) serta generasi *khalaf* (*tâbi 'în* dan *ulamâ'* di eranya).

B. *Ta'wîlât Ahl Al-Sunnah*

1. Biografi Ringkas Abu Mansur Muhammad al-Maturidi (w. 333)

Selama ini popularitas Abu Mansur Muhammad al-Maturidi tersentral pada kontribusinya dalam bidang teologi. Tidak diragukan bahwa ia merupakan salah satu pendiri madzhab teologi besar, Maturidiyah, yang sampai saat ini masih eksis dan diakui sebagai salah satu madzhab Sunni yang *mu'tabar* (otoritatif) selain Asy'ariyah. Abu Mansur mewarisi metode berpikir Hanafiyah melalui rantai keilmuan guru-gurunya yang berafiliasi kepada madzhab Hanafi. Geliatnya dalam menuliskan argumen-argumen bantahan terhadap sekte-sekte pemikiran yang berkembang di sekitarnya, tidak bisa dipisahkan dari konteks geografisnya yang berada di Samarkand—saat ini Uzbekistan. Pada saat itu, Samarkand menjadi sentral penyebaran paham Muktazilah, Qaramithah, dan bahkan Zoroaster, karena posisinya yang merupakan jalur strategis perdagangan dari Cina ke Timur Tengah maupun sebaliknya.³⁷

Peran sentral Abu Mansur dalam sejarah intelektual studi tafsir baru mulai mendapatkan perhatian belakangan, sebab karya monumentalnya, *Ta'wîlât Ahl al-Sunnah* baru tersedia pada dekade awal abad 21.³⁸ Artikel

³⁷ Bilqasim al-Ghali, *Abu Manshur al-Maturidi: Hayatuh wa Ara'uh al-Aqdiyyah*, Tunisia: Dar al-Turk, 1989, h. 60-62.

³⁸ Saleh mencatat tiga edisi cetak dari *Ta'wîlât Ahl al-Sunnah* dari tiga penerbit yang berbeda. Edisi cetak pertama: Abu Mansur al-Maturidi, *Ta'wîlât Ahl al-Sunnah*, Fatima al-Khaymi (ed.), 5 Jilid, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2004.; Edisi kedua: Abu

Walid Saleh merupakan salah satu tulisan yang mencoba menempatkannya sebagai salah satu karya tafsir yang memiliki pengaruh signifikan dalam genre khususnya di abad ketiga hijriah. Ia melakukan pembacaan komparatif terhadap *Ta'wilât Ahl al-Sunnah* dan *Jâmi' al-Bayân*, dengan asumsi bahwa keduanya berasal dari rentang waktu sejarah yang sama, serta keduanya juga merupakan karya tafsir yang ensiklopedis, dan adanya glorifikasi terhadap *Jâmi' al-Bayân* sehingga dinilai sebagai representasi tunggal dan kulminasi dari sejarah perkembangan studi tafsir di abad keempat.³⁹ Analisis Saleh memperlihatkan bahwa *Ta'wilât Ahl al-Sunnah* dan Abu Mansur al-Maturidi memiliki peran yang signifikan dalam mewarnai keserjanaan studi tafsir di era tersebut, sehingga menempatkan Ibn Jarir dan *Jâmi' al-Bayân* sebagai perwakilan tunggal dalam memahami sejarah perkembangan kajian tafsir di awal abad pertengahan merupakan cara pandang yang perlu direkonstruksi ulang.⁴⁰

2. Definisi *Tafsîr* dan *Ta'wil*

Uraian definitif terhadap term *tafsîr* dan *ta'wil* menjadi pokok pembahasan utama dalam *muqaddimah Ta'wilât Ahl Al-Sunnah*. Al-Maturidi (w. 333 H) sepertinya memiliki perhatian yang cukup intens dalam menjelaskan distingsi antara keduanya dan implikasinya dalam konsiderasi metodologi penafsiran. Ada beberapa uraian argumentatif mengenai perbedaan antara *tafsîr* dan *ta'wil* yang dibawa oleh al-Maturidi. Berikut teks lengkapnya (terjemahan tekstual dari paragraf di bawah tidak diberikan dan langsung diurai dalam penjelasan deskriptif di bawahnya):

قال الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي رضي الله تعالى عنه: الفرق بين التأويل والتفسير هو ما قيل: التفسير للصحابة رضي الله عنهم، والتأويل للفقهاء، ومعنى ذلك: أن الصحابة شهدوا المشاهد، وعلموا الأمر الذي نزل فيه القرآن . فتفسير الآية أهم لما عاينوا وشهدوا، إذ هو حقيقة المراد، وهو كالمشاهدة، لا تسمح إلا لمن علم، ومنه قيل : من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار؛ لأنه فيما يفسر يشهد على الله به . وأما التأويل : فهو بيان منتهى الأمر، مأخوذ من آل يؤول ، أي يرجع، ومعناه كما قال أبو زيد : لو كان هذا كلام غيره يوجهه إلي كذا وكذا من الوجوه، فهو

Mansur al-Maturidi, *Ta'wilât Ahl al-Sunnah*, Majdi Basallum (ed.), 10 Jilid, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2005.; Edisi ketiga: Abu Mansur al-Maturidi, *Ta'wilât Ahl al-Sunnah*, Ahmet Vanliglu (ed.), 18 Jilid, Istanbul: Mizan Yayinevi, 2005-2011.

³⁹ Walid A. Saleh, "Rereading al-Tabari through al-Maturidi: New Light of the Third Century Hijri", *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 18, No. 2, 2016, h. 180-209.

⁴⁰ Walid A. Saleh, "Periodization in the Sunni Qur'an Commentary Tradition: A Chronological History of a Genre", ..., h. 57-58.

توجيه الكلام إلى ما يتوجه إليه، ولا يقع التشديد في هذا مثل ما يقع في التفسير، إذ ليس فيه الشهادة على الله؛ لأنه لا يخبر عن المراد، ولا يقول: أراد الله به كذا، أو عنى، ولكن يقول: يتوجه هذا إلى كذا وكذا من الوجوه، هذا مما تكلم به البشر. والله أعلم ما صحته من الحكمة⁴¹

Berdasarkan informasi tersebut ada beberapa hal yang bisa diurai mengenai *tafsîr*. Pertama, *al-tafsîr li al-shahâbah wa al-ta'wîl li al-fuqahâ'* (tafsir itu [sebuah istilah] yang diperuntukkan bagi sahabat sedangkan takwil bagi para *faqîh*). Klasifikasi pertama ini dilandasi oleh argumentasi bahwa sahabat menyaksikan dan mengetahui secara langsung konteks/ hal-hal yang melingkupi peristiwa turunnya al-Qur'an (*anna al-shahâbah syahadû al-musyâhadah wa 'alimû al-amr alladzî nazala fih al-Qur'ân*).⁴² Kedua, definisi *tafsîr* yang berkaitan erat dengan aktivitas sahabat yang mengamati dan menyaksikan secara langsung hal-hal yang berkaitan dengan turunnya al-Qur'an, menempatkannya pada posisi paling sentral. Sentralitas itu didapatkan sebab intensitasnya yang begitu dekat dengan proses pewahyuan al-Qur'an sehingga implikasinya *tafsîr* tidak bisa dilakukan atau bahkan dilarang tanpa melibatkan materi-materi penafsiran yang bersumber dari sahabat (*fa-al-tafsîr al-âyah ahamm li mâ 'âyanû wa syahidû, idz huwa haqîqah al-murâd, wa huwa ka al-musyâhadah, lâ yusmah illa li man 'alima*). Al-Maturidi bahkan mengutip sebuah riwayat yang berkaitan larangan menafsirkan al-Qur'an dengan *ra'y* (*personal opinion*/ pendapat pribadi) tanpa menyebut sumbernya: *man fassara al-Qur'ân bi ra'yih fal-yatabawwa' maq'adah min al-nâr* (barangsiapa menafsirkan al-Qur'an dengan opini pribadinya, maka akan menempatkan kursinya di neraka).⁴³

Adapun *ta'wîl* didefinisikan sebagai penjelasan konklusif dari suatu perkara (*bayân muntahâ al-amr*). Al-Maturidi menyisipkan makna etimologis dari *ta'wîl*, *âla – ya'ûlu ay yarji'*, dan memberikan makna terminologisnya dengan mengadopsi pendapat Abu Zaid, *fa huwa taujîh al-kalâm ilâ mâ yatawajjah ilaih* (mengarahkan pernyataan kepada tujuan yang dimaksudkan). Ketiga, al-Maturidi mengatakan bahwa *ta'wîl* tidak memiliki penekanan sebagaimana *tafsîr* sebab tidak memiliki intensi untuk menginformasikan apa yang sebenarnya dimaksud oleh Tuhan, melainkan memberikan makna-makna alternatif yang bisa dituju oleh teks.⁴⁴ Maka,

⁴¹ Abu Mansur Muhammad al-Maturidi, *Ta'wîlât Ahl al-Sunnah*, Jilid I, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2005, h. 349.

⁴² Abu Mansur Muhammad al-Maturidi, *Ta'wîlât Ahl al-Sunnah*, Jilid I, ..., h. 349.

⁴³ Abu Mansur Muhammad al-Maturidi, *Ta'wîlât Ahl al-Sunnah*, Jilid I, ..., h. 349.

⁴⁴ Kajian terhadap pendahuluan atau *muqaddimah* dari *Ta'wîlât Ahl al-Sunnah* yang memang terdesain secara khusus membahas perbedaan *tafsîr* dan *ta'wîl* juga dilakukan oleh A.M.A. Galli, "Some Aspects of al-Mâturîdî's Commentary on the Qur'an" dalam *Islamic Studies*, Vol. 12, No. 1, 1982, h. 4-5.

berdasarkan hal ini, perbedaan lainnya dari *tafsîr* dan *ta'wîl*, bagi al-Maturidi, ialah dari cara penyampaiannya. *Tafsîr*, dengan tendensinya menyampaikan maksud Tuhan, akan disampaikan dengan beberapa frasa atau ungkapan pengantar seperti *arâd Allah bih kadza* (Allah menginginkan maknanya seperti ini) atau *'anâ hadza dûna hadza* (maksudnya adalah ini bukan ini) yang semuanya mengarah pada monovalensi. Sedangkan *ta'wîl* menggunakan pengantar yang memberikan keleluasaan bagi hadirnya banyak alternatif makna.

Al-Maturidi juga membawa contoh aplikatif dari uraiannya di atas mengenai frasa pengantar baik dari *tafsîr* dan *ta'wîl*. Ia menjadi Q.S. al-Fatihah/1: 1 sebagai sampel, dan memberikan dua ilustrasi. Pertama, *anna ahl al-tafsîr ikhtalafû fî qaulih ta'âlâ, qâl ba'dhuhum: inna Allah ta'âlâ hamida nafsah, wa qâla ba'dhuhum: amara an yuḥmad. Fa man qâla: 'anâ hadza dûna hadzâ fa huwa al-mufasir lah* (bahwa para ahli tafsir berselisih dalam penafsiran ayat [*al-ḥamd lillah rabb al-'alamîn*], maka berpendapat sebagian dari mereka jika maknanya: “bahwa Allah memuji dirinya sendiri”, dan selainnya berpandangan: “Allah memerintahkan agar [makhluaknya] senantiasa memuji diri-Nya”. Maka jika ada yang mempergunakan pengantar *'anâ hadzâ dûna hadzâ* [maksudnya ini, bukan ini], maka disebut sebagai mufasir). Kedua, sedangkan untuk takwil, maka akan memiliki redaksi seperti ini: *yatawajjah al-ḥamd ilâ al-tsanâ wa al-madh lah, wa ilâ al-amr bi al-syukr li Allah wa Allah a'lam bi mâ arâd* (redaksi *al-ḥamd* mengarah pada makna *al-tsanâ* [pujian] dan *al-madh* [penghargaan], serta perintah untuk bersyukur kepada Allah dan Allah-lah yang paling mengetahui apa yang Dia maksudkan). Berdasarkan dua ilustrasi tersebut, al-Maturidi kemudian menyimpulkan bahwa tafsir hanya memiliki satu ragam makna, sedangkan takwil memiliki kemungkinan makna yang beragam (*fa-l-tafsîr dzû wajh wâḥid wa al-ta'wîl dzû wujûh*).⁴⁵

Uraian al-Maturidi yang mendistingsi antara *tafsîr* dan *ta'wîl* memberikan beberapa poin penting yang perlu diulas lebih intens sebagai bagian dari upaya melihat konsiderasi metodologi yang digunakan olehnya. Poin pertama, dengan mengasosiasikan *tafsîr* kepada sahabat dan *ta'wîl* kepada *fuqahâ'*, al-Maturidi telah memberikan garis demarkasi yang jelas bahwa *tafsîr* merupakan terminologi yang merujuk pada aktivitas interpretasi yang dilakukan oleh para sahabat yang berkaitan erat dengan konteks *nuzûl al-Qur'ân*. Sedangkan *ta'wîl* merupakan aktivitas interpretasi yang dilakukan oleh para cendekiawan (*fuqahâ'*) selain di era sahabat dan mencakup keseluruhan aspek al-Qur'an yang tersentral pada aktivitas filologis yang menghadirkan polivalensi.

Poin kedua, mengenai persoalan opini personal dalam tafsir atau

⁴⁵ Abu Mansur Muhammad al-Maturidi, *Ta'wîlât Ahl al-Sunnah*, Jilid I, ..., h. 349.

tafsîr bi al-ra'y, al-Maturidi menyikapinya sebagai sebuah larangan yang hanya berlaku bagi aktivitas *tafsîr*. Sebab *tafsîr* memiliki tendensi untuk mempersaksikan apa yang ditafsirkan sebagai apa yang dimaksudkan oleh Tuhan. Sedangkan *ta'wîl* tidak memiliki tendensi yang serupa dengan *tafsîr* dan bahkan menekankan bahwa *ta'wîl* merupakan aktivitas interpretasi yang berdasarkan pada batas kemampuan manusia dan menyerahkan kebenaran sepenuhnya kepada Tuhan (*hadzâ mimmâ takallam bih al-basyar, wa Allah a'lam mâ shihhatah min al-hikmah*). Distingsi *li al-shahâbah* dan *li al-fuqahâ'* yang dikemukakan oleh al-Maturidi bisa dimaknai dengan adanya asumsi bahwa al-Maturidi menganggap sahabat memiliki otoritas menghasilkan apa yang disebut dengan *tafsîr* dengan segenap informasi yang mereka miliki mengenai al-Qur'an dan sangat relevan jika mereka bersaksi bahwa itu makna yang dimaksud oleh Tuhan. Maka jika ada yang berasal dari luar golongan sahabat dan berani mengklaim upaya interpretasinya sebagai *tafsîr* tanpa memiliki informasi yang setara atau bersumber dari sahabat, akan termasuk dalam golongan *man fassara al-Qur'ân bi ra'yih*. Hal itu berbeda dengan aktivitas *ta'wîl* yang berupaya mengungkap maksud ayat dengan memberikan sebanyak mungkin kemungkinan makna dan tanpa diposisikan sebagai maksud Tuhan. *Ta'wîl* justru menjadi pilihan terbaik bagi intrepreter selain sahabat, sebab mereka tidak memiliki akses pengetahuan langsung mengenai ayat kecuali hanya melalui tradisi-tradisi yang sampai kepada mereka. Secara jelas bahkan al-Maturidi menggunakan istilah *ta'wîl* pada judul karyanya dan semakin mempertegas posisi *ta'wîl* yang sentral dalam kesarjanaan studi tafsir pada masanya.

3. Preferensi dan Konsiderasi Metodologi Tafsir Ideal

Meskipun tidak ada sub pembahasan dalam *muqaddimah Ta'wîlât Ahl Al-Sunnah* yang bisa digunakan untuk mengurai mengenai persoalan ini secara detail, tidak seperti pada karya al-Thabari sebelumnya, namun berdasarkan eksplanasinya atas distingsi *tafsîr* dan *ta'wîl*, ada beberapa hal yang bisa disoroti sebagai preferensi sekaligus konsiderasi metodologi tafsir ideal versi al-Maturidi.⁴⁶ Pertama, meskipun al-Maturidi melihat bahwa *tafsîr* merupakan aktivitas yang khas bagi para sahabat, namun keberadaan tradisi-tradisi yang sampai pada generasi setelahnya menjadi basis informasi yang sangat penting dalam aktivitas interpretasi al-Qur'an. Namun, karena bukan dari hasil persaksian langsung, maka penggunaan tradisi tidak bisa diikuti dengan adanya tendensi bahwa itulah yang dimaksud oleh Tuhan. Kedua, sejalan dan berkaitan dengan poin pertama, *tafsîr* menjadi basis

⁴⁶ Abu Mansur Muhammad al-Maturidi, *Ta'wîlât Ahl al-Sunnah*, Jilid I, ..., h. 349

argumentasi bagi *ta'wîl* yang merupakan upaya untuk mengeluarkan semua kemungkinan makna ayat dan hal ini merupakan bagian dari apa yang dimaksud “tafsir ideal” versi al-Maturidi dan dijustifikasi olehnya bahwa ini juga berlaku bagi para *fuqahâ'* atau cendekiawan muslim di luar era sahabat. Poin kedua ini juga memperlihatkan penggunaan pendekatan filologis dalam penafsiran.

Ta'wîl menjadi nomenklatur paling relevan untuk menggambarkan aktivitas mengkaji makna al-Qur'an yang ideal, sebab berupaya untuk mengeksplor makna dari setiap ayat al-Qur'an dengan memberikan ragam variasi makna dan tidak bermaksud untuk menentukan satu makna tertentu yang dilabeli sebagai makna yang diinginkan Tuhan. Dengan demikian, al-Maturidi bukannya tidak menginginkan sebuah karya tafsir dipenuhi oleh riwayat, melainkan ia tidak ingin bahwa riwayat-riwayat yang seharusnya menjadi basis dalam mengekstrasi ragam makna dalam ayat yang ditafsirkan, justru digunakan untuk mengklaim sebuah kebenaran tunggal atas nama Tuhan. Ia menginginkan sebuah karya tafsir yang lahir di era pasca Sahabat r.a, mengakui bahwa penggunaan-penggunaan tradisi merupakan upaya manusiawi yang digunakan untuk mengeksplorasi makna ayat al-Qur'an.

C. *Al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'an*

1. Biografi Ringkas Abu Ishaq Ahmad ibn Muhammad ibn Ibrahim al-Tsa'labi (w. 427)

Sejarah intelektual Islam mengalami progresifitas yang begitu signifikan pada abad kelima, khususnya geliat kajian tafsir. Muhammad al-Adnahway, dalam catatannya di *Thabaqât al-Mufassirîn*, mencatat bahwa terdapat sekitar 60 mufasir yang eksis di abad ini.⁴⁷ Salah satu karya tafsir yang masih eksis dan menjadi kepingan arkeologis dari kesejarahan tersebut ialah *Al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'an*. Karya ini juga sekaligus telah menjadikan Abu Ishaq al-Tsa'labi sebagai salah satu maestro dalam kronologi historis perkembangan studi tafsir abad pertengahan.⁴⁸ Abu Ishaq dikenal sebagai seorang *muqri'* dan *tsiqah* serta memiliki jalur periwayatan tradisi yang *shahîh*, menguasai keilmuan bahasa Arab dan jurisprudensi Islam. Ia mengambil sanad tradisi dari banyak guru yang ada di zamannya dan mendapatkan pengakuan dari generasi setelahnya dan para penulis biografi. Salah satu pengakuan itu ditulis oleh muridnya sendiri, al-Wahidi (w. 468), yang menyatakan bahwa kepakaran Abu Ishaq dan kegemilangan

⁴⁷ Ahmad ibn Muhammad al-Adnahway, *Thabaqât al-Mufassirîn*, Maktabah al-'Ulum wa al-Hikam, Medina, 1997. h. 95.

⁴⁸ Walid A. Saleh, *The Formation of Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi (d. 427/1035)*, ..., h. 28.

karya tafsirnya bahkan diakui oleh seluruh komunitas sekalipun dari sekte pemikiran yang berbeda.⁴⁹

Selain posisinya sebagai salah satu *landmark* karya tafsir abad kelima, *Al-Kasyf wa al-Bayân* juga merepresentasikan karya tafsir Sunni yang berhasil *survive* di tengah gempuran sekte lain, sekaligus menandai sebuah perkembangan dari genre tafsir itu sendiri. Nisapur—saat ini bagian timur Iran, tempat di mana karya ini dilahirkan, selain sebagai pusat aktivitas intelektual Sunni baru yang telah tergeser oleh dominasi Syi'ah, juga merupakan tempat bertemunya berbagai sekte pemikiran. Hanafiyah, Syafi'iyah, Asya'ariyah, Mu'tazilah, Karamiyah, Sufisme dan berbagai sekte Syi'ah saling berjumpa dan mengeritisi satu sama lain di kota ini.⁵⁰ Melihat polemik doktrinal dengan nuansa yang begitu kental, maka keberhasilan *Al-Kasyf wa al-Bayân* menjadi salah satu rujukan bagi generasi mufasir selanjutnya merupakan sesuatu yang monumental. Dalam analisisnya, Walid Saleh yang mengkaji Abu Ishaq secara mendalam di salah satu karyanya, mengatakan bahwa *Al-Kasyf wa al-Bayân* telah menjadi model ideal yang menyempurnakan model klasik tafsir karena berhasil mengharmonisasi teologi, filologi dan mistisme. Penyempurnaan yang dilakukan oleh Abu Ishaq, menjadikan karyanya sebagai *role model* bagi generasi setelahnya dan bahkan oleh mufasir yang berafiliasi pada Syi'ah maupun Mu'tazilah.⁵¹

2. Definisi *Tafsîr* dan *Ta'wîl*

Karya tafsir al-Tsa'labi (w. 427H) menjadi karya ensiklopedis pertama—berdasarkan klasifikasi Saleh, dalam penelitian ini, yang menggunakan istilah *tafsîr* dalam judul karyanya. Al-Tsa'labi mendefinisikan *tafsîr* dengan tiga cara. Pertama, menghadirkan beberapa riwayat, salah satunya yang berasal dari Abu Bakr Muhammad ibn al-Hasan al-Duraïd yang mengulas bahwa tafsir secara etimologis bermakna: *ashl al-tafsîr fî al-lugah min al-tafsîrah wa hiya min al-mâ' al-ladzî yandzuru fih al-thibâ', fakamâ anna al-thabîb bi al-nadzr fih yaksyif 'an 'illah al-marîdh fakadzâlik al-mufasir yaksyif 'an bayân mauthinihâ wa sya'n al-âyah wa qishashihâ wa ma'nâhâ wa al-sabab al-ladzî nazalat fih* (Asal kata *tafsîr* dalam bahasa adalah dari kata *tafsîrah*, yang merujuk pada cairan yang diperiksa oleh para dokter. Seperti halnya seorang dokter yang memeriksa cairan ini untuk mengidentifikasi penyakit pasien, begitu pula seorang

⁴⁹ Walid A. Saleh, *The Formation of Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi (d. 427/1035)*, ..., h. 31-33.

⁵⁰ Walid A. Saleh, *The Formation of Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi (d. 427/1035)*, ..., h. 27.

⁵¹ Walid A. Saleh, "Periodization in the Sunni Qur'an Commentary Tradition: A Chronological History of a Genre", *The Medieval Globe*, Vol. 8, No. 2, 2022, h. 58.

mufasir mengungkapkan pokok persoalan dari ayat, cerita, makna, dan alasan turunnya ayat tersebut).⁵²

Kedua, memberikan definisi mandiri berdasarkan keterangan riwayat pertama, “*fayakûn ma'nâ al-tafsîr: kasyf al-mungaliq min al-murâd bi lafdzih wa ithlâq al-muhtabis 'an fahmih* (jadi, makna dari "tafsir" adalah mengungkapkan makna yang tersembunyi dari apa yang dimaksud dengan lafadz ayat dan membebaskan yang mungkin terkurung dalam pemahamannya)”. Ketiga, memberikan definisi yang ditetapkan oleh para ‘ulama, *al-tafsîr: 'ilm nuzûl al-âyah wa sya'nihâ wa qishshatihâ wa al-asbâb al-latî nazalat fihâ* (tafsîr adalah ilmu mengenai turunnya ayat, pokok persoalan ayat⁵³, kisah [di dalam] nya, serta sebab-sebab yang mengiringi turunnya). Lalu dilanjutkan dengan penekanan, *wa fahadzâ wa adhrâbuh mahdzûrah 'ala al-nâs al-qaul illa bi al-simâ' wa al-atsar* (maka oleh karena itu, dilarang bagi orang-orang untuk berbicara [tentang hal ini] kecuali telah mendapatkan pengetahuan melalui *atsar* [tradisi/ riwayat-riwayat penafsiran]). Pada definisi ketiga ini, al-Tsa'labi terlihat mereproduksi definisi pertama yang berasal dari riwayat al-Daridi meskipun ada modifikasi yang tampak seperti penghilangan kata *ma'nâ*.⁵⁴

Uraian al-Tsa'labi dalam mendefinisikan *tafsîr*, memberikan beberapa informasi penting. Pertama, *tafsîr* dapat didefinisikan sebagai istilah yang menggambarkan aktivitas analisis makna yang terpusat pada lafadz per lafadz ayat. Kedua, *tafsîr* sebagai istilah teknis dalam memahami al-Qur'an memiliki padanan kata lain yang bermakna sama yaitu *kasyf*. Penggunaan term *kasyf* dalam judul karya al-Tsa'labi, memungkinkan diasumsikan sebagai pengakuannya bahwa *kasyf* merupakan salah satu terminologi yang dapat diaplikasikan tatkala mengekspresikan aktivitas mengeksplorasi makna al-Qur'an dan bahkan salah satu komponen dalam memaknai term *tafsîr* itu sendiri. Ketiga, *tafsîr* adalah aktivitas terbatas yang terbebas dari spekulasi dan hanya bisa dilakukan dengan beberapa fitur yang harus dimiliki seorang mufasir. Hal ini didasarkan pada definisi para ‘ulama yang dinukil oleh al-Tsa'labi, bahwa aktivitas *tafsîr* hanya berfokus pada aspek-aspek tertentu dari ayat seperti pengetahuan mengenai turunnya ayat (kapan dan di mana), pokok pembahasan ayat, kisah serta sebab turunnya (mengapa). Seluruhnya diklaim hanya bisa diakses melalui warisan tradisi para pendahulu (*atsar*). Dari beberapa definisi *tafsîr* yang disajikan oleh al-

⁵² Abu Ishaq Ahmad ibn Muhammad ibn Ibrahim al-Tsa'labi l-Tsa'labi, *Al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'an*, Jilid II, Jeddah: Dar al-Tafsir, 2015, h. 245-248.

⁵³ Dalam memaknai kata *syâ'n*/ شَأْن saya menggunakan pemaknaan yang dipilih oleh Walid Saleh, *the subject matter of the verse*. Walid A. Saleh, *The Formation of Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi (d. 427/1035)*, ..., h. 92.

⁵⁴ Abu Ishaq Ahmad ibn Muhammad ibn Ibrahim al-Tsa'labi l-Tsa'labi, *Al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'an*, Jilid II, ..., h. 248, 250.

Tsa'labi, terlihat bahwa meskipun *tafsîr* merupakan terminologi yang merepresentasikan aktivitas memahami al-Qur'an, namun jangkauannya dibatasi pada beberapa dimensi ayat sebagaimana yang telah diulas sebelumnya.

Beralih ke terminologi *ta'wîl*. Al-Tsa'labi mendefinisikan *ta'wîl* dengan menuliskan, *al-ta'wîl: sharf al-âyah ilâ ma'nâ tahtamiluh muwâfiq limâ qablahâ wa mâ ba'dahâ* (mengalihkan ayat kepada makna yang potensial/ mungkin terkandung sesuai dengan apa yang ada sebelum dan sesudah ayat tersebut [secara sintagmatis]). Lalu, ia juga memberikan keterangan mengenai genealogi original dari kata *ta'wîl* dengan menerangkan, berdasarkan informasi dari praktik orang Arab sendiri, bahwa kata dasar *ta'wîl* adalah *al-aul* dan maknanya sepadan dengan kata *al-rujû'*, *al-aub*, serta *al-sharf*. Selain itu ia juga menukil riwayat yang berasal dari al-Nadhr yang menginformasikan bahwa kata *ta'wîl* berasal dari kata dasar *al-iyâlah* yang bermakna *siyâsah*—hal itu juga didasarkan oleh praktik keseharian orang Arab. Terakhir, al-Tsa'labi menekankan bahwa aktivitas *ta'wîl* sah dilakukan oleh para 'Ulama selama bersesuaian dengan tujuan ideal al-Qur'an dan Sunnah, *wa laisa bi maḥdzûr 'alâ al-'ulamâ' istinbâthah wa al-qaul fih ba'd an yakûn muwâfiq li al-kitâb wa al-sunnah*. Hal ini sangat berbeda dengan apa yang diyakini sebagai *tafsîr bi al-ra'y* yang didefinisikan dengan *man qâla min qibal nafsih syai' bi gair 'ilm* (pendapat yang didasarkan pada dirinya sendiri dan tanpa adanya dasar pengetahuan yang jelas).⁵⁵

3. Preferensi dan Konsiderasi Metodologi Tafsir Ideal

Maka berdasarkan keterangan al-Tsa'labi ada beberapa hal penting yang perlu disoroti dari ragam definisi *ta'wîl* dan perbedaannya dengan *tafsîr* serta implikasinya terhadap konsiderasi metode penafsiran. Pertama, *ta'wîl* merupakan aktivitas memahami al-Qur'an yang cenderung lebih bebas dari *tafsîr*, al-Tsa'labi membahasakannya dengan, *al-amr fih sahl*. Sebab *ta'wîl* tidak terikat pada aturan baku yang berlaku bagi *tafsîr* yang terbatas pada beberapa aspek tertentu dari ayat dan harus disandarkan pada informasi historis secara murni (*bi al-simâ' wa al-atsar*). Kedua, *ta'wîl* memberikan kebebasan bagi mufasir untuk berekspresi dan berinovasi dalam menentukan makna ayat, selama tidak melampaui konteks sintagmatis ayat serta tujuan prinsipil dari al-Qur'an maupun sunnah. Ketiga, definisi *ta'wîl* al-Tsa'labi memberikan pengaruh yang signifikan dalam perkembangan genre tafsir khususnya dalam hal ini yang berkaitan dengan aspek metodologi. Aktivitas

⁵⁵ Abu Ishaq Ahmad ibn Muhammad ibn Ibrahim al-Tsa'labi I-Tsa'labi, *Al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'an*, Jilid II, ..., h. 248-250.

interpretasi terhadap al-Qur'an tidak lagi terbatas pada upaya mengumpulkan informasi-informasi historis (tradisi) dari generasi awal muslim yang dijadikan sebagai basis menafsirkan ayat per ayat (*tafsîr*), namun juga sebuah aktivitas akademik yang memberikan ruang bagi para pemilik otoritas keilmuan untuk menuliskan catatan analisisnya di luar dari aspek ayat yang harus didasarkan pada data historis (*tafsîr*).

Sama halnya dengan al-Thabari yang menghadirkan klasifikasi berdasarkan logika tafsir sebagai praktik, al-Tsa'labi juga melakukan hal yang sama. Hal yang membedakannya ialah bahwa al-Tsa'labi menambahkan keterangan tambahan mengenai desain karya tafsir yang ideal, tidak hanya secara metodologi namun juga formatnya. Aspek baru yang dinarasikan oleh al-Tsa'labi ini juga sekaligus memberikan gambaran perkembangan dan kemajuan yang terjadi dalam dinamika sejarah intelektual tafsir. Di samping itu, uraiannya tersebut juga akan semakin mempertajam apa yang telah disarikan dalam paragraf pertama.

Keterangan al-Tsa'labi mengenai preferensi dan konsiderasi tafsir idealnya dapat dijumpai saat ia mencoba mengeritisi para *mufasir* sebelumnya dan mengklasifikasinya menjadi enam kategori. Kategori pertama dinamai dengan *ahl al-bida' wa al-ahwâ'* (orang-orang yang terlibat dalam bidah dan mengikuti hawa nafsu). Grup pertama ini dinilai menyimpang baik dari sisi metodologi maupun pandangannya dalam menafsirkan al-Qur'an (*mu'wajjah al-masâlik wa al-arâ'*). Al-Tsa'labi bahkan menyebut empat nama yang termasuk di dalamnya yaitu al-Bulkhi (w. 319 H), al-Jubba'i (w. 303 H), al-Ashbihani (w. 359 H), al-Rummani (w. 384 H). Ia juga menambahkan keterangan bahwa ia telah diperintahkan untuk menjauhi dan mengisolasi diri baik dalam mengikuti perbuatan maupun pendapat yang dihasilkan dari kelompok ini. Di penghujung komentarnya, al-Tsa'labi menukil sebuah pendapat, *al-'ilm dîn, fa-nzhurû 'amman ta'khudzûna dînakum* (ilmu adalah bagian dari agama, maka perhatikanlah dari mana kalian mengambil agama kalian). Beberapa nama yang diperlihatkan dan tidak diakui otoritasnya oleh al-Tsa'labi merupakan nama-nama yang memiliki afiliasi kepada Mu'tazilah.⁵⁶

Kelompok kedua tidak diberi nama spesifik namun diasumsikan sebagai kelompok yang menurut al-Tsa'labi kurang kompeten dalam bidang tafsir meskipun person-person yang ada dalam kategori ini merupakan orang-orang yang diakui sebagai *fuqahâ'* dan *'ulamâ'*. Dua nama yang

⁵⁶ Abu Ishaq Ahmad ibn Muhammad ibn Ibrahim al-Tsa'labi l-Tsa'labi, *Al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'an*, Jilid II, h. 8-9. Keterangan mengenai status Mu'tazilah dari nama-nama yang disebutkan oleh al-Tsa'labi didapat dari catatan kaki (*footnote*) yang diberikan oleh *muhqiq* kitab ini dan informasinya secara umum diperoleh melalui karya Jalaluddin al-Suyuthi, *Thabaqât al-Mufasssîrîn*, Saudi Arabia: Wizarah al-Auqah al-Su'udiyah, 2014.

disebut oleh al-Tsa'labi yaitu Abu Bakr al-Qaffal al-Syasi (w. 365 H) dan Abu Hamid al-Muqri'. Bagi al-Tsa'labi kelompok ini telah mencampur pendapat para salaf dengan pandangan-pandangan batil ahli bidah. Ia bahkan memberikan komentar—sebagaimana asumsi di awal—terhadap kelompok ini dengan mengatakan: *lam yakun al-tafsîr hirfatahum wa lâ 'ilm al-ta'wil shan'atahum* (tafsir bukanlah keahlian mereka dan ilmu takwil juga bukan spesialisasi mereka). Al-Tsa'labi menutup argumennya terhadap kelompok ini dengan ungkapan, *li kull 'ilm rijâl wa li kull maqâm maqâl* (bagi setiap keilmuan, ada orang-orang yang memiliki orotitas terhadapnya, dan bagi setiap posisi, ada ungapannya tersendiri) sehingga dapat digambarkan bahwa ia sedang mengeritisi apa yang telah dilakukan oleh para *fukahâ'* dan *'ulamâ'* yang, baginya, telah melakukan kesalahan dalam penafsiran sebab ketidaktepatan dalam menyadari otoritas keilmuannya serta menempatkan pandangannya.⁵⁷

Grup ketiga disebut oleh al-Tsa'labi sebagai kelompok yang dinilai kurang dari sisi metodologi penafsiran. Sebab hanya mencukupkan pada aktivitas menukil riwayat (*iqtishâr 'alâ al-riwâyah wa al-naql*) tanpa melakukan analisis dan kritik terhadap riwayat dan narasi yang dihadirkan di dalamnya (*dûn al-dirâyah wa al-naqd*). Dua nama yang disebut *syaiikhân* oleh al-Tsa'labi sebagai representasi kelompok ini adalah Abu Ya'qub Ishaq ibn Ibrahim al-Hanzhali (w. 238 H), Abu Ishaq Ibrahim al-Naisaburi (w. 303 H). Menurut al-Tsa'labi, kelompok ini ibarat apoteker—yang memiliki wawasan medis yang luas, namun masih membutuhkan dokter—untuk mengobati penyakitnya (*bayyâ' al-dawâ' muhtâj ilâ al-aththibâ'*). Komentarnya ini mengindikasikan bahwa aktivitas penafsiran tidak bisa hanya mengandalkan riwayat dan pengutipan, melainkan dengan adanya pengkajian dan kritik.⁵⁸

Klasifikasi keempat disebut oleh al-Tsa'labi sebagai kelompok yang telah merusak kredibilitas ilmu. Sebab menghapus rantai sanad yang, menurut prinsip idealnya, seharusnya dituliskan (*hadzafû al-isnâd alladzî huwa al-rukn wa al-'imâd*). Ia bahkan mengklaim bahwa fenomena ini terjadi karena pengetahuan yang diperoleh hanya berbasis pada buku atau informasi berbasis teks bukan *talaqqi* atau pada perjumpaan dengan ulama (*fanaqalû min al-suhuf wa al-dafâtir ... al-qirâ'ah wa al-'ilm sunnah ya'khudzuhâ al-ashâgir 'an al-kabâir*). Hal ini menyebabkan tercampurbaurnya antara materi yang baik dan buruk serta adanya kecenderungan opini yang tidak berdasar serta berimplikasi pada tidak dianggapnya kelompok ini sebagai bagian “ulama” atau pemilik otoritas keilmuan (*wa jaraû 'alâ hawas*

⁵⁷ Abu Ishaq Ahmad ibn Muhammad ibn Ibrahim al-Tsa'labi I-Tsa'labi, *Al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'an*, Jilid II, ..., h. 10.

⁵⁸ Abu Ishaq Ahmad ibn Muhammad ibn Ibrahim al-Tsa'labi I-Tsa'labi, *Al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'an*, Jilid II, ..., h. 10-11.

al-khawâthir wa dzakarû al-gatstsi wa al-samîn wa al-wâhî wa al-matîn wa laisû fi 'adad al-'Ulamâ). Ia menutup komentarnya pada kelompok ini dengan menukil sebuah ungkapan, *wa lau la al-isnâd la qâla man syâ'a mâ syâ'a* (tanpa adanya sanad, maka siapapun akan begitu bebas dalam beropini).⁵⁹

Kelompok kelima diistilahkan oleh al-Tsa'labi sebagai tafsir yang memukau namun masih menyisakan banyak kekurangan yang menyebabkan daya tariknya hilang di mata para pembaca. Alasan utamanya ialah bahwa tafsir dalam klasifikasi ini ditulis sangat panjang karena diisi oleh hal-hal yang tidak dibutuhkan seperti banyaknya pengulangan sanad dan hal-hal yang tidak terlalu perlu ditampilkan dalam penafsiran (*thûlû kutubahum bi al-mu'âdât wa katsrah al-thuruq wa al-riwâyat wa ḥasyauhâ bi mâ minh budd*). Mufasir pendahulu yang dimasukkan oleh al-Tsa'labi dalam klasifikasinya ini yaitu Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari (w. 310 H) dan Abu Muhammad Abdullah ibn Hamid al-Ashbihani (w. 389 H). Ia menutup klasifikasi kelima ini dengan sebuah ungkapan, *izdiḥâm al-'ulûm madhillah li al-fuhûm* (informasi yang terlalu penuh sesak dapat mengakibatkan kesalahan dalam pemahaman). Kelompok keenam berisikan para mufasir awal yang disebut sebagai *masyâyikh al-salaf* dalam bidang tafsir di antaranya Mujahid (w. 104 H), Muqatil (w. 150 H), al-Kalbi (w. 146 H), dan al-Suddi (w. 128 H). Meskipun al-Tsa'labi memuji apa yang telah lakukan sebagai pionir dalam bidang keilmuan ini, namun ia memberikan komentarnya bahwa para punggawa awal ini dianggap mengabaikan aspek legal dari al-Qur'an (halal-haram), tidak juga pada upaya mengungkap rahasia serta bagian-bagian sulit darinya, maupun merespon argumen yang berasal dari kelompok heretik/ menyimpang (*firqah jarradû al-tafsîr dîn al-aḥkâm wa bayân al-ḥalâl wa al-ḥarâm wa al-hill 'an al-gawâmidh wa al-musykilât wa al-radd 'alâ ahl al-zaig wa al-syubhât*).⁶⁰

Klasifikasi al-Tsa'labi menandakan bahwa ia memiliki preferensi tafsir ideal dalam kesarjanaannya sebagai mufasir.⁶¹ Ia bahkan mengungkapkan secara jelas bahwa tidak ada karya yang dapat memenuhi ekspektasinya (*lam a'tsar fi hadza al-sya'n 'alâ kitâb jâmi' muhadzdzab yu'tamad*). Baginya, karya-karya yang telah ada justru tidak ramah untuk diakses oleh pembaca dari berbagai kalangan sehingga menyebabkan

⁵⁹ Abu Ishaq Ahmad ibn Muhammad ibn Ibrahim al-Tsa'labi l-Tsa'labi, *Al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'an*, Jilid II, ..., h. 11.

⁶⁰ Abu Ishaq Ahmad ibn Muhammad ibn Ibrahim al-Tsa'labi l-Tsa'labi, *Al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'an*, Jilid II, ..., h. 12-15.

⁶¹ Saleh menuliskan al-Tsa'labi memiliki tiga *guidelines* yang dijadikannya sebagai panduan dalam proses menghasilkan makna atau interpretasi yaitu filologi, doktrin dan juga tradisi. Walid A. Saleh, *The Formation of Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi (d. 427/1035)*, ..., h. 80.

minimnya ketertarikan dalam mempelajari dan mengkaji disiplin ilmu ini (*raitu rugbah al-nâs ‘an hadza al-‘ilm zhâhirah wa himamuhum ‘an al-baḥts ‘anh qâshirah*).⁶²

Maka berdasarkan klasifikasi al-Tsa‘labi sebelumnya bisa dipetakan beberapa instrumen yang menjadi bagian dari preferensi tafsir idealnya. Pertama, secara doktrinal al-Tsa‘labi menjadikan Sunni sebagai standar *ahl al-ḥaqq* sehingga membuang doktrin selainnya dalam kategori *ahl al-bida‘ wa al-hawâ’*. Tidak mengherankan jika tafsir yang didapati membawa narasi yang bersumber dari selain prinsip doktriner Sunni akan mendapat penilaian negatif. Kedua, dari sisi metodologis, preferensi al-Tsa‘labi tidak bisa dilepaskan dari distingsinya terhadap definisi *tafsîr* dan *ta’wîl*.

Tafsîr yang menjadi aktivitas sentral dalam memahami beberapa aspek tertentu dalam al-Qur’an membutuhkan materi-materi tradisi yang menjadi sumber utamanya. Maka materi-materi tradisi ini harus memenuhi kualifikasi dan salah satunya ditulis lengkap beserta rantai sanadnya—hal ini menjadi salah satu perhatian utama al-Tsa‘labi. Karena *tafsîr* hanya mampu meng-cover beberapa aspek dari ayat, maka *ta’wîl* berperan untuk mengeksplorasi aspek selainnya semisal aspek legal/ fiqh, kebahasaan/ filologis, maupun *inner-Qur’ani* seperti fadilah/ karamah. Ketiga, dari sisi penyajian, al-Tsa‘labi juga memberikan perhatian yang tinggi pada hal ini. Ia menginginkan agar sebuah karya tafsir mampu tampil komprehensif namun tidak banyak basa-basi dan pengulangan sanad sehingga menyebabkannya panjang serta susah untuk diakses informasi utamanya. Lalu, ia juga mengidealkan sebuah karya tafsir mampu tampil dengan struktur yang terorganisir dan sistematis sehingga menjadikannya ramah bagi pembaca dari kalangan dengan level apapun.

D. *Ma‘âlim al-Tanzîl*

1. Biografi Ringkas Abu Muhammad Husain ibn Mas’ud Al-Bagawi (w. 516 H)

Al-Bagawi merupakan seorang pembesar madzhab Syafi’iyah dari Khurasan yang dikenal dengan kepakarannya di bidang Fiqih, Tradisi/ Riwayat dan juga Tafsir. Gelar yang diberikan padanya adalah "Pembaharu Sunnah" dan "Pilar Agama".⁶³ Terkadang, ia juga dikenal sebagai Abu Muhammad Farra. Tafsir yang ditulisakannya diberi nama *Ma‘âlim al-Tanzîl*, yang secara umum dikenal sebagai *Tafsîr al-Bagâwî*. Karyanya

⁶² Abu Ishaq Ahmad ibn Muhammad ibn Ibrahim al-Tsa‘labi l-Tsa‘labi, *Al-Kasyf wa al-Bayân ‘an Tafsîr al-Qur’an*, Jilid II, ..., h. 16.

⁶³ Khair al-Din al-Zirikli, *al-A‘lam*, Juz II, Beirut: Dar al-Ilm Lil Malayin, 1990, h. 259.

mendapatkan pujian yang begitu tinggi oleh kalangan belakangan seperti Ibn Taimiyah. Ia berpendapat bahwa meskipun *Tafsîr al-Bagâwî* dapat dikatakan sebagai ringkasan dari *Tafsîr al-Tsa'labî*, namun al-Bagawi mampu menghadirkan tafsir yang lebih valid karena melakukan verifikasi dan koreksi terhadap hadis-hadis lemah yang ada dalam *Tafsîr al-Tsa'labî* dan tidak mempergunakannya sehingga lebih selamat dari *bid'ah*. Bahkan, Ibn Taimiyah memilihnya sebagai tafsir yang lebih dekat kepada al-Qur'an dan Sunnah itu sendiri, menurut versinya, jika dibandingkan dengan dua tafsir lain seperti *Tafsîr al-Zamakhshârî* maupun *Tafsîr al-Qurthûbî*.⁶⁴

Berkaitan dengan popularitasnya di abad pertengahan, *Tafsîr al-Bagâwî* menjadi salah satu karya tafsir madrasah yang begitu dicintai. Memang tidak bisa dipungkiri bahwa meskipun karya ini merupakan bentuk pengemasan ulang (*reworking*) dari karya al-Tsa'labi, *Al-Kasyf wa al-Bayân*, namun jumlah ketersediannya di perpustakaan-perpustakaan menandai betapa populernya karya ini. Menurut Saleh, penilaian yang disampaikan oleh Ibn Taimiyah mengenai *Tafsîr al-Bagâwî* memberikan informasi bahwa karya ini bahkan mendapatkan tempat khusus di kalangan Sunni ortodoks sebagaimana yang direpresentasikan oleh Ibn Taimiyah.⁶⁵ Satu hal yang masih menjadi teka-teki dari hubungan antara al-Tsa'labi dan al-Bagawi ialah mengenai asal-muasal keterpengaruhannya al-Tsa'labi terhadap al-Bagawi, sebab tidak dijumpai data yang menunjukkan bahwa keduanya memiliki hubungan guru dan murid, kecuali bahwa al-Bagawi memanggil al-Tsa'labi dengan sebutan *Syaikhûnâ* dan bahkan informasi ini tidak didapati dalam pengantar editor saat menguraikan soal biografi al-Bagawi.⁶⁶

2. Definisi *Tafsîr* dan *Ta'wîl*

Pada uraian definitifnya terkait term *tafsîr* dan *ta'wîl*, al-Bagawi menarasikan ulang apa yang telah dideskripsikan sebelumnya oleh al-Tsa'labi dengan modifikasi sederhana dalam bentuk peringkasan yang lebih terstruktur. Al-Bagawi memulai penjelasannya dengan mengurai definisi *ta'wîl* terlebih dahulu dan hal ini menarik sebab sebelumnya al-Tsa'labi memulainya dengan *tafsîr*. Bagian yang menarik bukan dari perubahan mana yang didahulukan, melainkan adanya indikasi bahwa al-Bagawi mendahulukan *ta'wîl* sebab ingin membedakan antara klasifikasi *tafsîr bi al-ra'y* dengan *ta'wîl*. Sebab penjelasan mengenai *ta'wîl* diurai dalam satu

⁶⁴ Husayn 'Alamy Mehr, *An Introduction to The History of Tafsir and Commentators of the Qur'an*, ..., h. 240.

⁶⁵ Walid A. Saleh, *The Formation of Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi (d. 427/1035)*, ..., h. 208-209.

⁶⁶ Abu Muhammad Husain ibn Mas'ud Al-Bagawi, *Ma'âlim al-Tanzîl*, Jilid I, Dar al-Thayyibah, 1409 H, h. 17, 46.

paragraf yang sama dengan penutup penjelasan *tafsîr bi al-ra'y* yang keduanya diambil dari pandangan al-Tsa'labi—begitupun dengan *tafsîr* yang terdapat di paragraf selanjutnya. Selengkapnya ia menulis,

قال شيخنا الإمام رحمه الله: قد جاء الوعيد في حق من قال في القرآن برأيه وذلك فيمن قال من قبل نفسه شيئاً من غير علم. فأما التأويل وهو صرف الآية إلى معنى محتمل موافق لما قبلها وما بعدها غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط فقد رخص فيه لأهل العلم⁶⁷

“Berkata Imam kami (al-Tsa'labi) yang semoga Allah merahmatinya: Peringatan telah datang bagi orang yang berbicara tentang Al-Quran berdasarkan pendapatnya sendiri, khususnya bagi mereka yang mengeluarkan pendapat tanpa pengetahuan. Adapun takwil, yaitu memalingkan/ mengembalikan sebuah ayat kepada makna yang mungkin sesuai dengan konteks sebelumnya dan sesudahnya, selama itu tidak bertentangan dengan Kitabullah (Al-Quran) dan Sunnah (ajaran Nabi) melalui jalur *istinbâth*, maka ini praktik yang dilensi aplikasinya bagi para ulama.”

Indikasi adanya upaya diferensiasi yang dilakukan oleh al-Bagawi menunjukkan bahwa ia secara sepenuhnya sepakat dengan pendapat al-Tsa'labi bahwa *ta'wîl* merupakan aktivitas interpretasi yang legal, sebab merupakan proses penalaran yang berbasis pada pengetahuan dan dilakukan oleh pemilik otoritas pengetahuan itu sendiri sehingga tidak sekedar menjadi pendapat yang tidak berdasarkan ilmu. Al-Bagawi juga menuliskan narasi definisi yang hampir serupa mengenai *tafsîr* meskipun ada satu tambahan yang bisa dikatakan sebagai inovasinya yang membedakannya dengan gurunya, al-Tsa'labi. Ia menulis, *ammâ al-tafsîr wa huwa al-kalâm fî asbâb nuzûl al-âyah wa sya'nihâ wa qishshatihâ, fa lâ yajûz illa bi al-simâ' ba'da tsubûtih min tharîq al-naql* (Adapun tafsir adalah pendapat/ pernyataan mengenai sebab-sebab turunnya ayat, pokok persoalan yang ada padanya dan kisah-kisah yang ada di dalamnya, maka tidak diperkenankan untuk melakukan “tafsir” kecuali melalui tradisi setelah terverifikasi kualitasnya melalui jalur periwayatan).⁶⁸

Bagian *ba'da tsubûtih* (setelah terverifikasi [kesahihannya]) merupakan tambahan yang sebelumnya tidak ada di uraian al-Tsa'labi dan seakan menunjukkan bahwa al-Bagawi menganggap penting untuk tidak sekedar menukil tradisi namun juga memastikan kualitas/ kesahihannya.

⁶⁷ Abu Muhammad Husain ibn Mas'ud Al-Bagawi, *Ma'âlim al-Tanzîl*, Jilid I, ..., h. 46.

⁶⁸ Abu Muhammad Husain ibn Mas'ud Al-Bagawi, *Ma'âlim al-Tanzîl*, Jilid I, ..., h. 46.

Inovasinya ini mempengaruhi bagaimana ia kemudian menyajikan penafsirannya. Sebab ia tidak hanya menghadirkan tradisi dan melakukan analisa filologis sebagai bagian dari pengejawantahan aktivitas *tafsîr* dan *ta'wîl*, namun juga melakukan penyeleksian berdasar kualitas terhadap tradisi yang dipergunakan.

3. Preferensi Tafsir dan Konsiderasi Metodologi Tafsir Ideal

Satu bagian menarik yang juga perlu mendapat perhatian adalah kedua uraian definisi baik *tafsîr* dan *ta'wîl* dimasukkan pada penjelasan *tafsîr bi al-ra'y*. Hal ini akan membantu untuk melihat bagaimana al-Bagawi menyajikan preferensi tafsir ideal versinya. Ia menamai tema tersebut dengan judul, *fashl fî wa'id man qâla fî al-Qur'an bi ra'yih min gair 'ilm* (pasal mengenai peringatan bagi siapapun yang berkata perihal al-Qur'an dengan pandangannya tanpa berdasar ilmu). Hal ini mengindikasikan bahwa al-Bagawi tidak ingin mengeneralisir bahwa semua model penafsiran yang tidak berdasarkan pada riwayat atau *atsar* dianggap sebagai *tafsîr bi al-ra'y*, namun yang dimaksud ialah yang berasal dari pendapat yang tidak memiliki landasan ilmu. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, bahwa ia mengutip pandangan al-Tsa'labi sebagai penutup bahasannya terhadap tema ini sekaligus menunjukkan posisi al-Bagawi dalam melihat *tafsîr bi al-ra'y* sebagai sesuatu yang ilegal berbeda halnya dengan *ta'wîl* yang justru mendapatkan posisi yang sentral dalam aktivitas mengkaji makna al-Qur'an sebagaimana posisi *tafsîr*.

Pada bagian terakhir dari pengantarnya, al-Bagawi memberikan perhatian yang intens pada riwayat dari Ibn Mas'ud yang menginformasikan sabda Nabi saw. mengenai aspek dimensional al-Qur'an. Berikut redaksi lengkapnya (tidak diberi terjemahan tekstual dan langsung dimasukkan dalam uraian deskriptif setelahnya):

أخبرنا أبو بكر بن أبي الهيثم الترابي أنا الحاكم أبو الفضل الحدادي أنا أبو يزيد محمد بن يحيى أنا اسحاق بن ابراهيم الحنظلي ثنا جرير بن عبد الحميد عن المغيرة عن واصل بن حيان عن أبي هذيل عن أبي الأحوص عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي الله أنه قال: «إن القرآن أنزل على سبعة أحرف، لكل آية منها ظهر وبطن ولكل حد مطلع ويروى لكل حرف حد ولكل حد مطلع» واختلّفوا في تأويله، قيل: الظهر لفظ القرآن والبطن تأويله. وقيل: الظهر ما حدث عن أقوام أحم عصوا فعوقبوا فهو في الظاهر خير وباطنه عظة وتحذير أن يفعل أحد مثل ما فعلوا فيحل به ما حل بهم وقيل معنى الظهر والبطن: التلاوة والتفهم يقول: لكل آية ظاهر وهو أن يقرأها كما

أنزلت قال الله تعالى: «ورتل القرآن ترتيلاً» - المزمّل وباطن وهو التدبر والتفكر قال الله تعالى: كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته» ثم التلاوة تكون بالتعلم والحفظ بالدرس/ والتفهم يكون بصدق النية وتعظيم الحرمة وطيب الطعمه، وقوله لكل حرف حد أراد له حد في التلاوة والتفسير لا يجاوز، ففي التلاوة لا يجاوز المصحف، وفي التفسير لا يجاوز المسموع، وقوله لكل حد مطلع أي مصعد يصعد إليه من معرفة علمه ويقال: المطلع الفهم. وقد يفتح الله على المدبر والمتفكر في التأويل والمعاني ما لا يفتح على غيره، وفوق كل ذي علم عليم.⁶⁹

Pada redaksi *inna al-Qur'ân anzala 'alâ sab'ah ah'ruf, li kull âyah minhâ zhahr wa bathn wa li kull hadd mathla'// wa yurwâ li kull harf hadd wa li kull hadd mathla'* (al-Qur'an diturunkan dalam tujuh huruf, pada setiap ayat memiliki dimensi eksoteris/ zahir dan esoteris/ batin, dan pada setiap batasan terdapat levelitas// di riwayat lain, pada setiap huruf terdapat batasan dan setiap batas memiliki levelitas). Al-Bagawi kemudian mengurai syarah dari redaksi tersebut dengan membawa beberapa pandangan. Mengenai lafaz *zhahr* dan *bathn* ada bermacam pemaknaan yang dibawa al-Bagawi yaitu bahwa yang dimaksud *zhahr* dan *bathn* itu antara lain dimensi leksikal al-Qur'an (*zhahr*) dan takwilnya (*bathn*); lalu terkait dengan kisah masa lalu yang memperlihatkan kaum-kaum yang dihukum atas kesalahan yang diperbuat, maka gambaran kisah merupakan dimensi *zhahr* dan pesan yang ada di baliknya berupa nasihat dan peringatan ialah dimensi *bathn*; kemudian *al-tilâwah* (pembacaan) dan *al-tafahhum* (pemahaman) serta *al-qirâ'ah* (pembacaan) dan *al-tadabbur/ al-tafakkur* (pemahaman/ pengkajian).

Pada fragmen lain dari redaksi hadis, *li kull harf hadd*, ia menjelaskan bahwa makna *hadd* atau batasan itu ialah garis demarkasi yang tidak boleh diseberangi dalam aktivitas yang terkait dengan aspek dimensional al-Qur'an, baik *zhahr* dan *bathn* atau *al-tilâwah* dan *al-tafsîr*. Maka aktivitas pembacaan al-Qur'an (*al-tilâwah*) tidak boleh keluar dari apa yang telah ditetapkan oleh mushaf dan aktivitas *al-tafsîr* tidak boleh keluar dari koridor *masmû'* (informasi yang tersedia dalam tradisi).⁷⁰ Ia kemudian mengakhiri paragraf terakhir dari pengantarnya dengan mengurai makna, *li kull hadd mathla'*, dengan berargumen bahwa maksudnya ialah setiap

⁶⁹ Abu Muhammad Husain ibn Mas'ud Al-Bagawi, *Ma'âlim al-Tanzîl*, Jilid I, ..., h. 46.

⁷⁰ Saleh dalam penyelidikan awalnya terhadap al-Bagawi menjumpai bahwa penekanannya terhadap aspek *masmû'* atau tradisi tidak bisa dilepaskan dari kecenderungannya untuk menghadirkan ringkasan dari karya al-Tsa'labi dengan menjadikannya lebih berorientasi pada penggunaan tradisi, sehingga ada beberapa hal yang dihapusnya seperti argumen filologis, sufisme serta tradisi yang lemah serta menambahkan beberapa tradisi meskipun tidak secara konsisten. Walid A. Saleh, *The Formation of Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi (d. 427/1035)*, ..., h. 209.

batasan itu memiliki levelitas yang diibaratkan sebagai tangga (*mash'ad*) yang harus ditanjaki untuk mencapai pengetahuan yang lebih tinggi.

Maka levelitas dalam hal ini berkaitan dengan tingkat pemahaman dan memiliki hubungan yang erat dengan aktivitas *ta'wil* atau aktivitas interpretasi yang tidak terikat dengan *masmû'* atau *atsar*. Indikasi ini tidak hanya berasal dari diferensiasi *tafsîr* dan *ta'wil* yang telah dijelaskan sebelumnya, namun juga statemen penutup yang dibawa oleh al-Bagawi, *wa qad yaftah Allah 'alâ al-mudabbir wa al-mutafakkir fi al-ta'wil wa al-ma'ânî mâ lâ yuftah 'alâ gairih, wa fauq kull dzî 'ilm 'alîm* (dan tak jarang Allah akan membukakan bagi pengkaji dan pemikir [al-Qur'an] pemahaman tentang takwil dan makna yang tidak dibukakan kepada selainnya, dan di atas setiap pemilik ilmu ada Sang Maha Berilmu).⁷¹ Bagian ini menginformasikan bahwa levelitas pemahaman terhadap al-Qur'an yang bisa dicapai melalui nalar analitis serta adanya kemungkinan datangnya ilmu yang secara langsung disampaikan oleh Tuhan mengenai pemahaman terhadap al-Qur'an.

E. *Al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wil*

1. Biografi Ringkas *Jârullah* Abu al-Qasim Mahmud ibn 'Umar al-Zamakhsyari (w. 538 H)

Khawarizmi merupakan sebuah pusat penting dalam perkembangan keilmuan dan literatur Arab serta tempat lahirnya seorang cendekiawan besar yang memiliki pengaruh signifikan bagi perkembangan studi tafsir abad pertengahan. Abu al-Qasim Mahmud ibn 'Umar al-Zamakhsyari lahir di kota tersebut pada 467 H. Sepanjang perjalanannya, ia mengunjungi beberapa kota lainnya sampai mendapatkan gelar *jârullah*. Tercatat bahwa ia pernah menimba ilmu di Baghdad, lalu ia berpindah ke Makkah dan di sanalah ia menulis salah satu magnum opusnya, *Al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wil*, hingga dijuluki sebagai *jârullah* (tetangga Allah) karena kegemarannya berkontemplasi di masjid al-Haram. Terkait dengan pandangan teologisnya, ada salah satu penilaian menarik yang dikemukakan oleh Ayatullah Ma'rifat yang menyatakan bahwa al-Zamakhsyari tidak tergabung dalam kelompok sekte apapun. Sebaliknya, pandangannya terhadap Al-Qur'an adalah pandangan seorang cendekiawan independen. Secara lebih jelas Ma'rifat menyatakan: "pandangan yang dimiliki Zamakhsyari terkait dengan ayat-ayat Al-Qur'an adalah pandangan

⁷¹ Abu Muhammad Husain ibn Mas'ud Al-Bagawi, *Ma'âlim al-Tanzîl*, Jilid I, ..., h. 46.

seorang cendekiawan terdidik dalam sastra Arab. Pemahamannya terhadap ayat-ayat tersebut adalah pemahaman seorang intelektual mendalam yang tidak terikat pada sekte teologis manapun. Al-Zamakhshari, seperti yang dituduhkan kepadanya, tidak melihat ayat-ayat Al-Qur'an sebagai seorang Mutazilah; sebaliknya, ia melihat ayat-ayat Al-Qur'an sebagai seorang cendekiawan independen yang menganalisis ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan analisis bahasa Arabnya. Inilah yang dicari oleh para pengikut teologi Asy'ari darinya".⁷²

Karya tafsirnya tidak hanya menjadi salah satu karya terbaik yang dihasilkan oleh al-Zamakhshari, namun juga menjadi sebuah karya yang dijadikan sebagai role model baru dalam sejarah perkembangan studi tafsir. Tercatat sekitar 40 tafsir Sunni maupun Syi'ah setelahnya yang menjadikannya sebagai rujukan.⁷³ Saleh menandai *Al-Kasysyâf* sebagai *landmark* dari periode retorik dalam kesejarahan studi tafsir. Ia menyebut bahwa periode ini tidak hanya memperlihatkan model tertinggi/ puncak (*high style*) dari karya tafsir abad pertengahan—karena menjadikan pendekatan bahasa sebagai alat dominan dalam penafsiran, namun juga hampir sepenuhnya menggantikan model klasik yang lebih dominan bertumpu pada tradisi. Kegemilangan *Al-Kasysyâf* tidak bisa dilepaskan dari dua hal yang menjadi sandarannya yaitu pengaruh dari capaian para akademisi Nisaphur seperti al-Tsa'labi, dan teori linguistik yang dikembangkan oleh al-Jurjani sebagai salah satu bagian dari keilmuan yang paling berkembang saat itu. Sebagaimana telah disebut sebelumnya bahwa *Al-Kasysyâf* telah menjadi sebuah karya yang diajarkan dan dibaca serta dijadikan rujukan sebagai sebuah karya tafsir madrasah. Karya-karya Sunni besar selanjutnya seperti al-Razi dan *Mafâtiḥ al-Ghaib*-nya serta al-Baydhawi dengan *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*-nya menjadikan *Al-Kasysyâf* sebagai model utama. Saleh mengistilahkannya dengan kalimat, *Hermeneutics won over sectarian divisions* (hermeneutik/ model penafsiran al-Qur'an telah menang telak dari sekedar perbedaan sekte).⁷⁴

2. Definisi *Tafsîr* dan *Ta'wîl*

Al-Zamakhshari tidak memberikan uraian yang spesifik mengenai makna atau definisi dari *tafsîr* dan *ta'wîl* serta terkesan menyamakan penggunaan istilah keduanya sebagai istilah teknis dalam mengungkap

⁷² Husayn 'Alamy Mehr, *An Introduction to The History of Tafsir and Commentators of the Qur'an*, ..., h. 238.

⁷³ Husayn 'Alamy Mehr, *An Introduction to The History of Tafsir and Commentators of the Qur'an*, ..., h. 237.

⁷⁴ Walid A. Saleh, "Periodization in the Sunni Qur'an Commentary Tradition: A Chronological History of a Genre", ..., h. 59

makna al-Qur'an. Dalam *muqaddimah* karya tafsirnya, ia mengelaborasi beberapa hal yang berkaitan dengan *tafsîr* dan mendefinisikannya sebagai sebuah ilmu yang hanya bisa dijangkau oleh orang yang telah menguasai dua ilmu paling utama yang berkaitan dengan aktivitas filologis yaitu *'ilm al-Bayan* dan *'ilm al-Ma'ânî*. Selengkapnya sebagaimana pada kutipan berikut:

علم التفسير الذي لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه كل ذي علم؛ كما ذكر الجاحظ في كتاب نظم القرآن، فالفقيه وإن برز على الأقران في علم الفتاوى والأحكام، والمتكلم وإن بز أهل الدنيا في صناعة الكلام، وحافظ القصص والأخبار، وإن كان من ابن القرية أحفظ، والواعظ وإن كان من الحسن البصري أوعظ والنحوي وإن كان أنحى من سيبويه، واللغوي وإن علك اللغات بقوة لحييه - لا يتصدى منهم أحد لسلك تلك الطرائق، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق؛ إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن؛ وهما علم المعاني وعلم البيان⁷⁵

Ilmu Tafsir adalah ilmu yang tidak akan bisa dipraktikkan dan dipahami secara sempurna oleh setiap pemilik ilmu. Sebagaimana dideskripsikan oleh al-Jahiz dalam kitabnya *Nazm al-Qur'an*: ahli Fiqh sekalipun yang paling menonjol dari sejawatnya dalam ilmu Fatwa dan Hukum, dan ahli Kalam (seni orasi/ berbicara) sekalipun paling unggul dari siapapun di dunia dalam seni berbicara, dan ahli Kisah dan Cerita sekalipun ia yang paling ahli dari semua penduduk di daerahnya, dan penceramah sekalipun lebih fasih dari Hasan al-Bashri, serta ahli Nahw sekalipun telah melampaui Sibawaih dan juga ahli bahasa yang sekalipun telah menguasai beragam bahasa—satu pun dari mereka tidak akan mampu melintasi jalan itu (penafsiran), maupun menyelami sesuatu pun dari hakikatnya, kecuali seseorang yang telah begitu menguasai dua keilmuan khusus mengenai al-Qur'an: yaitu *'ilm al-Ma'ânî* dan *'ilm al-Bayan*.

Uraian al-Zamakhshari terlihat begitu berbeda dengan narasi-narasi yang sebelumnya telah dituliskan oleh para pendahulunya. Ia sama sekali tidak menyinggung soal pentingnya tradisi (*riwâyah* maupun *atsâr*) sebagai bagian yang fundamental dalam *tafsîr*. Hal yang ditekankan oleh al-Zamakhshari ialah pentingnya penguasaan keilmuan-keilmuan yang menunjang proses pengkajian al-Qur'an secara rasional dan analitis. Ia menganggap bahwa dua keilmuan yang merupakan instrumen dalam analisa filologis dan retorik Arab, *'ilm al-Ma'ânî* dan *'ilm al-Bayân*, ialah ilmu paling fundamental yang harus dimiliki seorang yang ingin mengkaji makna al-Qur'an. Sekalipun seseorang itu memiliki penguasaan yang sangat tinggi dalam bidang-bidang lain sebagaimana yang disebutkan oleh al-Zamakhshari, dan pendapatnya ini tidak bisa dilepaskan dari keterangan al-Jahiz (w. 869 M) yang menjadi acuan utama al-Zamakhshari.

⁷⁵ Jarullah Abu al-Qasim Mahmud ibn 'Umar al-Zamakhshari, *Al-Kasyshâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, Jilid I, Riyadh: Maktabah al-'Abikah, 1998, h. 96-97.

3. Preferensi dan Konsiderasi Metodologi Tafsir Ideal

Berdasarkan pada uraian al-Zamakhsyari sebelumnya mengenai tafsir, maka terlihat bahwa ia memberikan penekanan pada pentingnya analisis linguistik yang memainkan peran sentral dalam penafsiran. Kutipannya terhadap keterangan al-Jahiz memperlihatkan kritiknya bahwa tafsir merupakan aktivitas yang mampu memperlihatkan sisi *i'jâzi* al-Qur'an dari aspek kebahasaan/ retorika dan bahkan mukjizat retoris al-Qur'an itu sendiri yang menjadi gerbang untuk mendapatkan hakikat yang ada di dalamnya.⁷⁶ Penekanannya terhadap penggunaan alat kritik sastra, *'ilm al-Ma'ânî* dan *'ilm al-Bayân*⁷⁷, sebagai ujung tombak dari aktivitas penafsiran, tanpa sekalipun menyebut riwayat/ tradisi, tidak hanya memberikan informasi mengenai preferensi dari tafsir ideal yang ia inginkan, namun juga telah merevolusi sejarah perkembangan studi tafsir yang sebelumnya selalu menekankan penggunaan tradisi sebagai bagian inti dari aktivitas penafsiran itu sendiri.⁷⁸

F. *Al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*

1. Biografi Ringkas Abu Muhammad 'Abd al-Haqq ibn Ghalib ibn 'Atiyah Al-Andalusi Al-Maghribi Al-Gharnati (w. 542).

Abu Muhammad 'Abd al-Haqq ibn Ghalib ibn 'Atiyah Al-Andalusi Al-Maghribi Al-Gharnati adalah seorang cendekiawan dalam bidang ilmu fikih dan sastra yang lahir tahun 481 H di Granada, Andalusia. Kala itu, wilayah Andalusia merupakan bagian dari kekuasaan dinasti Islam Barat, tepatnya saat dinasti Murabithun berkuasa. Di era kekuasaan Murabithun,

⁷⁶ Jarullah Abu al-Qasim Mahmud ibn 'Umar al-Zamakhsyari, *Al-Kasyshâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, Jilid I, ..., h. 96-97.

⁷⁷ *'ilm al-Ma'ânî* dan *'ilm al-Bayân* merupakan dua ilmu kritik sastra yang berkembang di masa al-Zamakhsyari, dan merupakan gagasan besar dari Abdul Qahir al-Jurjani (w. 470) dalam karyanya *Dalâ'il al-I'jâz*. Gagasan besarnya dari dua teorinya tersebut ialah bahwa sisi kemukjizatan al-Qur'an tidak hanya berada pada kontennya melainkan juga pada *style* linguistiknya yang terdapat dalam setiap ayatnya, sebab baginya, tidak mungkin al-Qur'an menantang para audiensnya untuk menandatangani satu ayat yang mampu menandinginya, jika tidak setiap ayat di dalamnya merupakan bagian dari mukjizat al-Qur'an itu sendiri. Maka dua alat kritik sastra yang telah ia teoritisasi, baginya, menjadi pendekatan paling baik dan memainkan peran yang sangat sentral dalam memahami al-Qur'an. Al-Jurjani membangun pemikirannya melalui kritik serta penyempurnaan terhadap para pendahulunya seperti Qadhi Abdul Jabbar (w. 415), Abu Hasyim al-Jubba'i (w. 321) dan al-Jahiz (w. 255). Nasr Abu Zayd, "The Dilemma of the Literary Approach of the Qur'an", *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No. 23, 2003, 10-18.

⁷⁸ Walid A. Saleh, "Periodization in the Sunni Qur'an Commentary Tradition: A Chronological History of a Genre", ..., h. 58.

wilayah barat dunia Islam juga sedang mengalami perkembangan ilmu pengetahuan yang pesat.⁷⁹ Ia juga terkenal dengan sebutan *Qadhi al-Qudhah*, sebab posisinya sebagai seorang hakim agung di Almeria. *Al-Muharrar al-Wajîz fî Tafîsîr al-Kitâb al-'Azîz* merupakan magnum opusnya di bidang tafsir yang ditulis di puncak karir intelektualnya sebelum ia diangkat sebagai hakim agung.⁸⁰ Mehr mengomentari bahwa metode yang diterapkan oleh Ibn Athiyah ketika berhadapan dengan tradisi ialah metode kritis sebab ia memverifikasi dan mengoreksi tradisi yang terwariskan serta memiliki yang otentik. Ibn Athiyah juga memiliki perhatian terhadap aspek *qirâ'at* (ragam bacaan), etimologi, dan kepada siapa ayat itu ditujukan (*asbâb al-nuzûl*).⁸¹

Ibn Khaldun mengomentari karya Ibn Athiyah dengan memberikan pujiannya. Sebab menurutnya karya tafsir ini telah berhasil menerapkan metode kritik terhadap tradisi sehingga tidak seperti pendahulunya yaitu Ibn Jarir al-Thabari maupun al-Tsa'labi yang memasukkan ragam narasi tanpa memilahnya sehingga bahkan disebut sebagai karya tafsir yang ditulis oleh Yahudi-Muslim. Hal ini tentu berkaitan dengan sikap dan penilaian serta penggunaan tradisi-tradisi yang termasuk dalam kategori *isrâ'iliyyat*.⁸² Abu Hayyan Andalusi, penulis Tafsir *al-Baḥr al-Muḥîṭh*, membandingkan tafsir Ibn 'Atiyah dan Tafsir Zamakhsyari. Ia menulis: "Karya Ibn 'Atiyah, *Tafsir al-Wajîz*, lebih komprehensif dan lebih murni dalam penggunaan riwayat; sementara karya Zamakhsyari ditulis dengan lebih hati-hati dan lebih mendalam."⁸³

2. Definisi *Tafîsîr* dan *Ta'wîl*

Ibn 'Athiyah (w. 542 H) memberikan nuansa yang sama dengan gaya penulisan para mufasir pra al-Zamakhsyari, ketika menuliskan *muqaddimah* karyanya. Ia tidak hanya memberi narasi utama sebagai pengantar, namun juga mengulas beberapa persoalan yang dibagi dalam beberapa bab. Salah satunya—yang relevan dalam penelitian ini, *bâb mâ qîla fî al-kalâm fî tafîsîr al-Qur'ân, wa al-jur'ah 'alâ dzâlik, wa marâtib al-mufasirîn* yang berbicara

⁷⁹ Abdul Wahab Fayid, *Manhaj Ibn 'Athiyyah fî Tafîsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Cairo: al-Hay'ah al-'Ammah li Syu'un al-Mathabi' al-Amiriyyah, 1973, h. 26.

⁸⁰ Mu'ammarr Zayn Qadafy, "Don't Judge A Book By Its Cover: Chronologically Reading Ibn 'Athiyyah's Interpretation of *Zakâh* Passages", *Australian Journal of Islamic Studies*, Vol. 6, No. 4, 2021, h. 94.

⁸¹ Husayn 'Alamy Mehr, *An Introduction to The History of Tafîsîr and Commentators of the Qur'an*, ..., h. 220-221.

⁸² Ibn Khaldun, *Muqaddimah Tarikh bin Khaldun*, Beirut: Dar al-Ihya' al-Turats al-'Arabi. 1988. h.439-440.

⁸³ Husayn 'Alamy Mehr, *An Introduction to The History of Tafîsîr and Commentators of the Qur'an*, ..., h. 221.

mengenai tafsir *bi al-ra'y* dan memberikan catatan Ibn 'Athiyah terhadap perdebatan tersebut. Ibn 'Athiyah membuka pembahasan dengan mengutip riwayat 'Aisyah ra.: *mâ kâ na Rasûl Allah saw. yufassir min kitâb Allah illa ayyân bi 'adad 'allamah iyyâhunn Jibril as.* (tidaklah Rasulullah saw. menafsirkan al-Qur'an kecuali hanya beberapa ayat yang diajarkan oleh Jibril). Ia kemudian mensyarahi hadis ini dengan menjelaskan bahwa yang dimaksud *ayyân bi 'adad* itu antara lain pengetahuan-pengetahuan mistik atau tidak dapat dijangkau indera (*mugîbât al-Qur'ân*), lalu interpretasi bagian-bagian al-Qur'an yang bersifat *ijmalî* atau general (*tafsîr mujmalih*) serta aspek lainnya yang tidak bisa dicapai tanpa melalui pengetahuan yang berasal langsung dari Allah swt. Namun aspek *mugîbât al-Qur'ân* masih terbagi kepada bagian yang Allah swt. tidak beritahukan (*mâ lam yu'lim Allah bih*) seperti waktu terjadinya kiamat, dan maupun bagian yang bisa dianalisis melalui observasi terhadap lafaz al-Qur'an yaitu seperti jumlah tiupan sangkakala maupun tingkatan penciptaan langit dan bumi.⁸⁴

Uraian pertama itupun diikuti kutipan riwayat kedua yang langsung bersumber dari Nabi Muhammad saw.: *man takallama fî al-Qur'ân bi ra'yih fa-ashâb faqad akhtha'a* (barangsiapa yang berbicara [menafsirkan] tentang al-Qur'an dengan opini personalnya lalu benar, maka sungguh dia sudah melakukan kesalahan). Ibn 'Athiyah kembali memberikan interpretasinya terhadap riwayat ini dengan uraian sebagaimana berikut:

ومعنى هذا أن يسأل الرجل عن معنى في كتاب الله فيتسور عليه برأيه، دون نظر فيما قال العلماء، أو اقتضته قوانين العلوم كالنحو، والأصول، وليس يدخل في هذا الحديث أن يفسر اللغويون لغته، والنحاة نحوه، والفقهاء معانيه، ويقول كل واحد باجتهاده المبني على قوانين علم ونظر، فإن القائل على هذه الصفة ليس قائلاً بمجرد رأيه. وكان جلة من السلف كسعید بن المسيب، وعامر الشعبي، وغيرهما، يعظمون تفسير القرآن، ويتوقفون عنه تورعاً واحتياطاً لأنفسهم، مع إدراكهم وتقدمهم، وكان جلة من السلف كثير عددهم يفسرون وهم أبقوا على المسلمين في ذلك رضي الله عنهم⁸⁵

Makna dari hadis ini [dapat diibaratkan] bahwa ada seseorang yang ditanya mengenai suatu makna ayat dalam al-Qur'an, lalu ia menjelaskannya dengan opini personalnya tanpa mempertimbangkan apa yang telah dikatakan oleh para ulama ataupun tanpa memerlukan prinsip-prinsip keilmuan seperti *nahw* dan *ushûl*. Tidaklah masuk dalam kategori hadis ini para ahli bahasa yang menafsirkan al-Qur'an berdasarkan aspek bahasanya, maupun ahli *nahw* terhadap aspek *nahw*-nya,

⁸⁴ Abu Muhammad 'Abd al-Haqq ibn Ghalib ibn 'Atiyah Al-Andalusi Al-Maghribi Al-Gharnati, *Al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*, Juz I, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001, h. 41.

⁸⁵ Abu Muhammad 'Abd al-Haqq ibn Ghalib ibn 'Atiyah Al-Andalusi Al-Maghribi Al-Gharnati, *Al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*, Juz I, ..., h. 41.

begitupun dengan para *faqîh* [cendekiawan] terhadap aspek maknanya, dan setiap orang yang menafsirkan dengan *ijtihâd*-nya yang dibangun di atas landasan prinsip ilmu maupun nalar teoretis, maka mufasir yang tercakup dalam kategori tersebut tidak bisa disebut sebagai mufasir yang hanya mengandalkan opini personalnya. Beberapa tokoh terkemuka dari golongan *salaf* [pendahulu] seperti Sa'id ibn Musayyab dan 'Amir al-Sya'bi maupun selain keduanya, begitu mengagungkan aktivitas penafsiran al-Qur'an dan ber-*tawaqquf* [memilih untuk tidak] melakukannya sebagai bentuk ke-*wara'*-an dan kehati-hatian mereka meskipun memiliki kapasitas. Dan terdapat juga, bahkan mayoritas, para pemuka salaf yang melakukan aktivitas penafsiran al-Qur'an dan mereka telah menjadi panutan bagi umat Islam dalam hal tersebut, semoga Allah meridhai mereka.

Melalui dua syarahnya, Ibn 'Athiyah mendiskusikan dua topik sekaligus. Pada syarah pertama, ia menginformasikan bahwa Nabi Muhammad saw., berdasarkan riwayat 'Aisyah ra., tidak menafsirkan keseluruhan al-Qur'an dan hanya menafsirkan beberapa fragmen darinya yang memang tidak bisa dicapai pengetahuan terhadapnya kecuali melalui penjelasan langsung dari Tuhan. Maka dalam kasus ini, penafsiran yang tidak didasarkan pada keterangan penafsiran Nabi Muhammad saw. akan dianggap sebagai penafsiran yang dianggap ilegal atau disebut sebagai tafsir berbasis pada opini personal (*tafsîr bi al-ra'y*). Namun tidak sampai hanya di situ, tafsir yang dikategorikan ilegal karena hanya berlandaskan opini personal juga memiliki karakteristik lain. Seperti halnya tidak mempertimbangkan pendapat para ulama sebelumnya serta tidak mengaplikasikan fitur-fitur prinsipil keilmuan yang berkaitan erat dengan aktivitas penafsiran semisal *nahw* dan *ushûl*.⁸⁶

Jika mempertimbangkan bagian lain dari *muqaddimah*-nya yang berbicara mengenai urgensi spesialisasi di bidang filologis, *bâb fî fadhli tafsîr al-Qur'ân wa al-kalâm 'alâ lugatih wa al-nazhr fî i'râbih wa daqâiq ma'ânih* (bab tentang keutamaan tafsir al-Qur'an dan pembicaraan tentang bahasanya serta menelaah tata bahasa dan detil-detil maknanya), maka ada beberapa informasi tambahan lainnya dari cara pandang Ibn 'Athiyah mengenai *tafsîr*. Pada bab ini, Ibn Athiyyah memberikan statemennya yang menarik: *i'râb al-Qur'ân ashîl fî al-syarî'ah, li anna bi dzalik taqûm ma'ânih allati hiya al-syar'* (analisa gramatika Arab adalah aspek fundamental dalam syariat, karena dengan itu makna-makna al-Qur'an bisa ditetapkan yang juga

⁸⁶ Kedekatan Ibn 'Athiyah dengan kajian kebahasaan tidak bisa terelakkan bagi para pembaca dan pengkaji karyanya. Salah satu tesis yang meneliti metodologi yang dikonstruksi oleh Ibn 'Athiyah mengategorisasi *Al-Muharrar al-Wajîz* sebagai salah satu kitab tafsir bercorak *lugawî* (filologis). Meskipun model kategorisasi ini tampak tumpang tindih dengan kesimpulan lain yang dihadirkan dengan memasukkan karya ini dalam tipologi *tafsîr bi al-ma'tsûr*. Muammar Mukhtar, "Tafsir Ibn 'Atiyyah, al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz (Suatu Kejadian Metodologi)", *Tesis*, UIN Alauddin Makassar, 2015.

sekaligus membentuk hukum Islam).⁸⁷

Argumen Ibn ‘Athiyah menekankan pada pentingnya penelaahan al-Qur’an dengan kacamata filologis. Sebab aspek gramatika menjadi basis dalam mengekstraksi syariat. Jika ditinjau lebih dalam, maka ada dua hal yang menjadi fokus Ibn Athiyah yaitu tafsir yang mengaplikasikan pendekatan filologis serta tafsir yang dapat menghadirkan produk syariat yang diekstraksi dari al-Qur’an. Keterangan ini sangat berkaitan dengan pembahasan bab selanjutnya yang telah diurai di atas, bahwa Ibn ‘Athiyah menyoroti penggunaan pendekatan *nahw* dan *ushûl* sebagai dua perspektif prinsipil yang menurutnya memiliki posisi penting dalam penafsiran al-Qur’an. Selain itu, syarahnya terhadap dua riwayat yang membicarakan kuantitas tafsir Nabi Muhammad saw. serta *tafsîr bil al-ra’y* juga memberikan kesimpulan bahwa tafsir tidak hanya dapat mengandalkan riwayat tafsir Nabi saw. semata, namun juga sangat membutuhkan piranti keilmuan lain untuk mengungkap makna dan melakukan ekstraksi hukum syara’.

Maka *tafsîr* bagi Ibn ‘Athiyah tidak terbatas pada aktivitas memaknai ayat yang hanya berbasis pada informasi historis atau tradisi yang berhulu sampai Nabi Muhammad saw. *Tafsîr* adalah sebuah aktivitas yang menggabungkan antara penggunaan riwayat dan *ijtihâd* yang berbasis pada prinsip-prinsip keilmuan pendukungnya seperti *nahw* dan *ushûl*. Aplikasi terminologi *tafsîr* seperti ini bagi Ibn ‘Athiyah sudah dilakukan sejak era salaf dan bahkan menjadi pilihan mayoritas meskipun ada sebagian kecil yang memilih untuk tidak melakukannya. Selain itu, Ibn Athiyah juga tidak membedakan antara *tafsîr* dan *ta’wil*, sehingga memberikan pandangan bahwa baginya kedua nomenklatur tersebut tidak dilihat sebagai dua terminologi yang berbeda, serta *tafsîr* menjadi istilah yang lebih familiar digunakan dalam konteksnya.

3. Preferensi dan Konsiderasi Metodologi Tafsir Ideal

Pada bagian bab-bab yang berisi penjelasan material di *muqaddimah*-nya, ada dua bagian yang memberikan informasi mengenai preferensi dan konsiderasi metodologi tafsir ideal versi Ibn ‘Athiyah. Bagian pertama terdapat dalam fragmen awal *muqaddimah*-nya yang secara lengkap mengulas bagaimana Ibn ‘Athiyah mendesain karya tafsirnya berdasarkan beberapa hal yang ia kemukakan, selengkapnya dalam kutipan sebagaimana berikut:

ففرعت إلى تعليق ما يتخيل لي في المناظرة من علم التفسير وترتيب المعاني، وقصدت فيه أن يكون

⁸⁷ Abu Muhammad ‘Abd al-Haqq ibn Ghalib ibn ‘Atiyah Al-Andalusi Al-Maghribi Al-Gharnati, *Al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsîr al-Kitâb al-‘Azîz*, Juz I, ..., h. 40.

جامعاً وجيزاً محرراً، لا أذكر من القصص إلا ما لا تنفك الآية إلا به، وأثبت أقوال العلماء في المعاني منسوبة إليهم على ما تلقى السلف الصالح - رضوان الله عليهم - كتاب الله من مقاصده العربية السليمة من إحداهن أهل القول بالرموز، وأهل القول بعلم الباطن، وغيرهم، فمتى وقع لأحد من العلماء الذين قد حازوا حسن الظن بهم لفظ ينحو إلى شيء من أغراض الملحدين نبهت عليه، وسردت التفسير في هذا التعليق بحسب رتبة ألفاظ الآية من حكم، أو نحو، أو لغة، أو معنى، أو قراءة، وقصدت تتبع الألفاظ حتى لا يقع طفر كما في كثير من كتب المفسرين، ورأيت أن تصنيف التفسير كما صنع المهدي - رحمه الله - مفرق للنظر، مشعب للفكر وقصدت إيراد جميع القراءات مستعملها وشاذها، واعتمدت تبيين المعاني وجميع احتمالات الألفاظ، كل ذلك بحسب جهدي وما انتهى إليه علمي، وعلى غاية من الإيجاز وحذف فضول القول.⁸⁸

Saya khawatir menghadirkan komentar yang bagiku merupakan sesuatu yang imajinatif dalam perdebatan ilmu tafsir dan makna, dan saya bermaksud agar karya saya menjadi sebuah kompilasi yang singkat, terorganisir/ tertulis. Saya tidak menyebutkan kisah-kisah kecuali jika suatu ayat tidak dapat dijelaskan kecuali dengannya dan saya menetapkan pendapat para ulama tentang makna yang diatributkan kepada mereka sesuai dengan apa yang diterima oleh generasi salaf salih—semoga Allah meridhai mereka—terhadap Kitabullah dari maknanya yang sesuai dengan bahasa Arab yang terbebas dari kekeliruan orang-orang yang menyimpang dalam interpretasi simbol-simbol, serta orang-orang yang berpendapat berdasarkan ilmu batin, dan yang lainnya. Ketika salah satu dari para ulama yang telah memperoleh pandangan yang cenderung ke arah tujuan dari golongan *mulhîd*, saya memberi peringatan. Saya merangkum tafsir dalam catatan ini berdasarkan urutan kata-kata dalam ayat baik dari segi hukum, nahwu, atau bahasa, atau makna, atau cara membaca (*qirâ'at*), dan saya bermaksud mengikuti kata-kata sehingga tidak ada lompatan yang tidak masuk akal seperti dalam banyak kitab tafsir, dan saya berpikir bahwa penyusunan tafsir seperti yang dilakukan oleh al-Mahdawi—semoga Allah merahmatinya—memecah pandangan, bercabang dalam pemikiran, dan saya bermaksud untuk menyajikan semua variasi bacaan (*qirâ'at*), baik yang umum digunakan maupun yang dinilai *syadz* dan saya berusaha mengklarifikasi seluruh makna dan semua kemungkinan (maksud) kata-kata, semua itu berdasarkan usaha saya dan pengetahuan yang saya miliki, dan dengan maksud menghadirkan karya yang ringkas serta mengeliminasi pembicaraan yang berlebihan.

Berdasarkan uraian Ibn 'Athiyah yang pertama ini, ada tiga poin yang dapat dikemukakan. Pertama, Ibn 'Athiyah ingin bahwa sebuah kitab tafsir dapat menghadirkan informasi dan penjelasan yang komprehensif dan ringkas, tanpa harus dipenuhi oleh hal-hal yang tidak diperlukan sehingga menjadikannya begitu panjang dan berlebihan (salah satunya ialah omisi terhadap tradisi-tradisi *isrâ'iliyyat*). Kedua, bagi Ibn 'Athiyah, tafsir tidak

⁸⁸ Abu Muhammad 'Abd al-Haqq ibn Ghalib ibn 'Atiyah Al-Andalusi Al-Maghribi Al-Gharnati, *Al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*, Juz I, ..., h. 34.

hanya berasas pada *ijtihâd* mufasir baik para pendahulu maupun dirinya sendiri (sebagaimana ia menulis di akhir paragraf di atas: *bi ḥasab juhdî wa mâ intahâ ilaih ‘ilmî*), namun harus dilandasi verifikasi melalui sumber historis yang diwariskan dari salafus salih hingga ke para ulama sebelumnya (ini bisa disebut *ijmâ’*). Hal ini berkaitan dengan transmisi makna yang sesuai dengan bahasa Arab yang *salîm* serta terbebas dari pandangan-pandangan yang tidak bersesuaian dengan apa yang disampaikan oleh narasi historis, baik itu dari kalangan *bâthiniyah* dan penafsir yang bertumpu pada metode simbolis dalam menginterpretasikan al-Qur’an.⁸⁹ Ketiga, Ibn ‘Athiyah menginginkan bahwa sebuah karya tafsir mampu memberikan informasi utama seperti penjelasan yuridis, filologis, serta *qirâ’at* yang dapat mengurai makna dan kemungkinan-kemungkinan yang terkandung di dalam ayat.

G. *Mafâtiḥ al-Ghaîb*

1. Biografi Singkat Fakhruddin al-Razi (w. 607 H)

Abu ‘Abdullah Muhammad ibn ‘Umar Tamimi al-Razi lahir pada tahun 544 dan seorang *mutafannin* yang menguasai banyak bidang keilmuan baik dalam khazanah Islam maupun ilmu pengetahuan sains. Ia juga dikenal dengan julukan *fakhr al-dîn* (kebanggaan agama) dan seorang teolog terkemuka sekaligus pembela madzhab teologi Asy’ariyah serta pemuka madzhab Syafi’iyah. Tercatat bahwa al-Razi menulis sekitar 150 karya baik dalam bahasa Persia dan Arab. Magnum opusnya dalam bidang tafsir ialah *Mafâtiḥ al-Ghaîb* atau yang juga dikenal dengan *Tafsîr al-Kabîr*. Dalam tafsirnya, al-Razi memberikan perhatian yang cukup intens pada diskusi rasional yang melibatkan filsafat dan kalam. Al-Razi terkenal juga sebagai kritikus yang mengkaji dan mengkritik berbagai pendapat yang telah disajikan dalam penafsiran yang ia sajikan. Alasan utamanya dari sikapnya yang begitu kritis dan rasional ini ialah bahwa sepanjang karir akademiknya, ia selalu terlibat dalam diskusi teologis/ kalam dan filsafat. Rida Ustadi mengutip salah satu pernyataan al-Razi yang membuktikan hal tersebut, ia berkata: *ya laitanî lam asytagil bi ‘ilm al-kalâm* (seandainya saja aku tidak

⁸⁹ Adapun yang dimaksud dengan *bâthiniyah* oleh Ibn Athiyah ialah kalangan yang menafsirkan al-Qur’an dengan bertumpu pada makna esoterisnya dan mengabaikan makna tekstual dari redaksi ayat. Kalangan ini secara spesifik bisa diasosiasikan kepada golongan Sufi, Filosof serta Isma’iliyah. Mu’ammâr Zayn Qadafy, “Don’t Judge A Book By Its Cover: Chronologically Reading Ibn ‘Athiyah’s Interpretation of *Zakâh* Passages”, ..., h. 94.

sibuk dalam ilmu Kalam).⁹⁰

Karya tafsir ini tergolong cukup kontroversial karena tidak hanya mendapat pujian, namun juga pendiskreditan. Golongan penentang filsafat dan kalam, seperti Ibn Taymiyyah (w. 728), menilai bahwa segala sesuatu ada di karya tafsir kecuali tafsir itu sendiri (*fih kull sya'i illa al-tafsîr*). Sebaliknya, terdapat juga kalangan memuji karya al-Razi ini, seperti Salahuddin Safadi (w. 764) yang menyatakan bahwa segala informasi terdapat di dalamnya, bahkan tafsir itu sendiri (*fih kull sya'i hatta al-tafsîr*). Selain itu, karya ini juga diperdebatkan mengenai penulisnya, apakah al-Razi menuliskannya sampai akhir atau ada campur tangan muridnya dalam penyelesaiannya. Maka terdapat dua pendapat dalam perdebatan ini. Pertama, beberapa sarjana terkenal seperti Ibn Khalikan, Hajj Khalifah, Ibn Hajar 'Atsqalani dan al-Dzahabi percaya bahwa al-Razi tidak berhasil menyelesaikan tafsirnya dengan tangannya sendiri, sehingga murid-muridnyalah yang melanjutkannya sampai akhir. Pendapat pertama ini bahkan juga menyertakan nama murid-murid yang dimaksud yaitu Shamsuddin Khu'i dan Najmuddin Ahmad ibn Muhammad ibn Abi al-Hazm Misri (w. 727). Pendapat lainnya menyatakan bahwa al-Razi menyelesaikan tafsir hingga Surah Anbiya' dan orang lain yang menulis sisa-sisanya. Beberapa bukti yang digunakan kelompok ini adalah inkonsistensi antara catatan sejarah yang disebutkan dalam ayat-ayat yang berbeda sebelum dan setelah Surah Anbiya'. Di sisi lain, sejumlah sarjana kontemporer berpendapat bahwa seluruh tafsir ditulis oleh al-Razi secara keseluruhan. Di antara pendukung pendapat ini ialah Muhsin 'Abd al-Hamid, Khalil Mays, Muhammad Hadi Ma'rifat, dan Husayn Barakah al-Shami (yang meneliti dan merangkum *Tafsîr al-Kabîr*). Argumentasi yang mereka gunakan bukti referensial yang terdapat dalam *Tafsîr al-Kabîr* itu sendiri, di mana setiap kali al-Razi menyatakan bahwa ia akan melanjutkan suatu diskusi di waktu yang lain di suatu tempat tertentu, ia selalu melakukannya. Lalu juga di bab-bab terakhir Al-Qur'an, ia merujuk pada uraian tafsirnya sebelumnya. Argumen lain adalah kesesuaian antara format narasi dan penyajian materinya. Jika ia dibantu oleh orang lain, tidak akan ada kesesuaian seperti itu di antara keduanya.⁹¹

2. Definisi *Tafsîr* dan *Ta'wil*

Muqaddimah Mafâtiḥ al-Ghaîb menjadi objek penelitian yang bisa dikatakan paling susah untuk dikaji dalam kasus penelitian ini. Tidak seperti

⁹⁰ Husayn 'Alamy Mehr, *An Introduction to The History of Tafsir and Commentators of the Qur'an*, ..., h. 256-257.

⁹¹ Husayn 'Alamy Mehr, *An Introduction to The History of Tafsir and Commentators of the Qur'an*, ..., h. 258-260.

para pendahulu maupun penerusnya, Fakhruddin al-Razi benar-benar menampilkan model *muqaddimah* yang berbeda. Ia menulis bagian *muqaddimah* dari karyanya ini dengan langsung menyambungkannya dengan sajian utama dari volume pertama karyanya yang membahas tafsir Q.S. al-Fatihah, yang dibagi pada tiga bagian pembahasan yaitu *isti'âdzah*, *basmalah*, *al-fâtiḥah*. Tidak mengherankan memang jika karya tafsirnya juga dikenal dengan nama *al-Tafsîr al-Kabîr*, sebab dalam versi aslinya (bahasa Arab) menghabiskan total hampir 300 halaman⁹² dan sekitar 450 halaman untuk versi terjemahnya dalam bahasa Inggris hanya untuk satu volume.⁹³

Adapun secara eksplisit, berdasarkan penelusuran terhadap masing-masing sub bahasan yang ditampilkan dari tiga bahasan utama, tidak dijumpai sama sekali pembahasan khusus yang menjadikan baik term *tafsîr* maupun *ta'wîl*. Al-Razi justru menggunakan dua term lain dalam mengekspresikan bahwa apa yang ia lakukan merupakan bentuk upaya mengeluarkan makna al-Qur'an. Pada bagian awal *muqaddimah*-nya, al-Razi berstatemen, *fa hadza kitâb musytamil 'ala syarḥ ba'dh mâ razaqanâ Allah min 'ulûm sûrah al-fâtiḥah* (maka ini adalah sebuah karya yang memuat *syarḥ* atau penjelasan/ eksposisi sebagian dari apa yang telah Allah karuniakan kepada kami berupa ilmu-ilmu yang berkaitan dengan surah al-Fatihah). Penggunaan kata *syarḥ* memiliki indikasi bahwa karya tafsir dikonsepsikan sebagai sebuah karya yang berisi penjelasan mengenai ayat-ayat al-Qur'an yang pengetahuannya disandarkan pada Tuhan.⁹⁴ Statemennya ini juga bisa dipahami sebagai sebuah penegasan dari al-Razi bahwa karyanya merupakan sebuah karya yang masuk dalam genre tafsir bukan selainnya.

Selanjutnya, al-Razi juga menampilkan satu term yang menarik untuk diperhatikan yaitu *istinbâth*. Dalam pasal pertama, selepas bagian *muqaddimah* awal, yang mengurai informasi general dari surah al-Fatihah, al-Razi menegaskan bahwa apa yang ia yakini bahwa ia mampu menarik 10.000 faidah maupun *naḥsah* (hal-hal bernilai) dari surah al-Fatihah bukanlah sekedar omong kosong sebagaimana yang sering dilontarkan oleh kalangan yang meragukan dirinya. Selengkapnya ia menulis:⁹⁵

اعلم أنه مر على لساني في بعض الأوقات أن هذه السورة الكريمة يمكن أن يستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة، فاستبعد هذا بعض الحساد، وقوم من أهل الجهل والغي والعناد،

⁹² Fakhruddin al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaîb (al-Tafsîr al-Kabîr)*, Juz I, Beirut: Dar al-Fikr, 1981.

⁹³ Fakhruddin al-Razi, *The Great Exegesis (al-Tafsîr al-Kabîr)*, Sohaib Saeed (Penj.), Vol. I, Cambridge: The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2018.

⁹⁴ Fakhruddin al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaîb (al-Tafsîr al-Kabîr)*, Juz I, ..., h. 21.

⁹⁵ Fakhruddin al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaîb (al-Tafsîr al-Kabîr)*, Juz I, ..., h. 21.

وحملوا ذلك على ما ألفوه من أنفسهم من التعلقات الفارغة عن المعاني، والكلمات الخالية عن تحقيق المعاهد والمباني، فلما شرعت في تصنيف هذا الكتاب، قدمت هذه المقدمة لتصير كالتنبيه على أن ما ذكرناه أمر ممكن الحصول، قريب الوصول.

Ketahuilah, saya telah sering kali menyatakan bahwa surah yang mulia ini sangat memungkinkan diekstraksi (*istinbâth*) dari faidah maupun *nafisah*-nya sebanyak 10.000 persoalan (*mas'alah*). Namun hal ini dianggap mustahil oleh orang-orang yang menyimpan rasa dengki, sesat dan keras kepala, yang membawa sentimen-sentimen mereka kepada apa yang mereka susun berdasarkan (pikiran) mereka sendiri yang berupa pernyataan-pernyataan yang tidak bermakna dan terlepas dari simpul-simpul serta konstruksi-konstruksi (keilmuan). Maka tatkala aku memulai menuliskan karya ini, aku menyajikan pendahuluan ini sebagai *tanbîh* (perhatian) bahwa apa yang telah aku kemukakan (kemungkinan menghadirkan 10.000 *mas'alah*) adalah sebuah perkara yang potensial untuk dicapai, bahkan sangat dekat untuk digapai.

Penggunaan istilah *istinbâth*⁹⁶ mengindikasikan bahwa al-Razi mengonsepsi aktivitas yang diekspresikan baik dengan term *tafsîr* maupun *ta'wîl*, karena ketiadaan penjelasan dari masing-masingnya dan lebih-lebih distingsiasi antara keduanya, sebagai upaya mengeksplorasi makna al-Qur'an yang menekankan pada penggunaan potensi akal dengan bantuan pendekatan-pendekatan ilmiah. Konsepsi ini jelas berbeda dengan konsepsi lain yang hanya mengandalkan tradisi sebagai poros utamanya.

3. Preferensi dan Konsiderasi Metodologi Tafsir Ideal

Berkaitan dengan preferensi dan konsiderasi metodologi tafsir ideal versi Fakhrudin al-Razi dapat dijumpai representasinya dalam sub-sub bahasannya saat menafsirkan lafaz *isti'âdzah*. Masih berhubungan dengan *istinbâth*, al-Razi menyatakan bahwa ada dua pasang pengetahuan yang bisa diekstraksi dari kajian atas lafaz *isti'âdzah* yaitu bahasa dan struktur kalimat;

⁹⁶ Secara etimologis, *istinbâth* disamakan maknanya dengan *ikhrâj* maupun *istikhrâj* yang berarti mengeluarkan ataupun mengekstraksi. Adapun secara terminologis, *istinbâth* dalam nuansa intelektual Islam didefinisikan dengan *istikhrâj al-ahkâm wa al-ma'ânî al-khafiyah, wa al-fawâ'id al-'ilmiyah min al-alfâz wa al-nushûsh bi tharîq shahîh, i'timâdan 'alâ al-qarîhah al-dzihniyah* (mengeksrasi hukum-hukum dan makna-makna yang tersembunyi, serta faidah-faidah ilmiah dari lafaz maupun teks-teks syar'i dengan metode valid yang bersandar pada kecerdasan akal). Maka kemudian yang dimaksud dengan *istinbâth* dalam konteks al-Qur'an ialah *istikhrâj mâ khufiya fî al-nash al-Qur'âni min al-ma'ânî wa al-ahkâm wa al-fawâ'id al-'ilmiyah bi tharîq shahîh* (mengeksrasi makna-makna dan hukum-hukum serta faidah ilmiah yang terdapat dalam *nash* al-Qur'an dengan metode yang valid). Fahd ibn Sa'd al-Quwaifil, *Istinbâthât al-Sam'âni fî Kitâbih "Tafsîr al-Qur'ân"* wa *Manhajih fihâ*, Saudi Arabia: Jami'ah Muhammad ibn Su'ud al-Islami, 1433 H, h. 16.

serta *ushûl* dan *furû*⁹⁷. Hasil ekstraksi itu, berdasarkan statemen dan organisasi metodologinya, bisa didapatkan dengan penggunaan tiga pendekatan yaitu *adabiyah* (sastra/ bahasa); *naqliyah* (tradisi); *aqliyah* (filsafat/ *kalâm*).⁹⁸

Berdasarkan penelusuran ini, maka sangat memungkinkan untuk mengatakan bahwa apa yang dimaksud dengan *istinbâth* dalam konsiderasi metodologinya ialah proses deduksi atau analisis terhadap ayat-ayat al-Qur'an untuk mengeluarkan makna dan hukumnya dengan menggunakan tiga pendekatan yaitu *adabiyah* (sastra/ bahasa); *naqliyah* (tradisi); *aqliyah* (filsafat/ *kalâm*) sebagai perangkat analisisnya. Model *istinbâth* baru yang ditawarkan oleh al-Razi ini tidak bisa dilepaskan dari keterkaitannya dengan diskursus *kalâm* dan filsafat yang menjadi alat *defensive* Sunni kala itu.⁹⁹

H. *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*

1. Biografi Ringkas Al-Qurthubi (w. 671)

Al-Qurthubi, memiliki nama lengkap Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmad Anshari al-Qurthubi, diakui sebagai salah satu komentator Al-Qur'an Sunni ternama. Ia mengikuti madzhab Maliki dalam jurisprudensi dan Asy'ari dalam teologi. Reputasinya tidak hanya terbatas pada upaya ilmiahnya tetapi juga mencakup ibadah yang tekun dan gaya hidup yang asketis; ia dikenal karena mengenakan pakaian sederhana dan turban yang sederhana di tengah masyarakat.¹⁰⁰ *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân wa al-Mubayyin li mâ Tadhammanah min al-Sunnah wa Ay al-Furqân* menjadi karya agungnya di bidang tafsir dan telah mencatatkan namanya sebagai salah satu mufasir Sunni besar dalam sejarah perkembangan studi tafsir. Sumber utama dan dasar tafsirnya berasal dari Tafsir *al-Muharrar al-Wajiz*.¹⁰¹

⁹⁷ Dalam versi terjemah bahasa Inggrisnya, dua pasang terakhir dimaknai dengan *those pertaining to Theology (ushûl) and Islamic Law (furû')*. Jika diadopsi, maka yang dimaksud dengan *ushûl* ialah pendekatan atau ilmu Teologi, dan *furû'* merupakan pendekatan atau ilmu Fiqh. Fakhruddin al-Razi, *The Great Exegesis (al-Tafsîr al-Kabîr)*, Sohaib Saeed (Penj.), Vol. I, ..., h. 15.

⁹⁸ Keterangan mengenai pemaknaan *kalâm* ini didapat pada bagian dari tafsir surah al-Fatihah, *fî al-asrâr al-mustanbathah min hadzih al-sûrah*, di dalamnya al-Razi mengurai persoalan *tauhîd*. Fakhruddin al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib (al-Tafsîr al-Kabîr)*, Juz I, ..., h. 21, 185.

⁹⁹ Tariq Jaffer, *Râzî Master of Qur'anic Interpretation and Theological Reasoning*, Oxford: Oxford University Press, 2015, 39-40.

¹⁰⁰ Muhammad Husayn Dhahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîr*, Jilid II, ..., h. 493.

¹⁰¹ Husayn 'Alamy Mehr, *An Introduction to The History of Tafsir and Commentators of the Qur'an*, ..., h. 263.

Pendekatan praktis yang diterapkan dalam tafsir ini melibatkan penyajian ayat dan kemudian memberikan diskusi rinci tentang berbagai masalah yang terkait dengan ayat tersebut. Setiap isu yang diangkat dibahas secara detail; misalnya, dalam diskusi etimologis, semua konsep etimologis didefinisikan dengan lengkap. Al-Qurthubi mendekati masalah *Qirâ'at* dan kebahasaan dengan sangat detail juga menyikapi kisah-kisah dalam al-Qur'an seolah-olah ia adalah seorang sejarawan. Dalam masalah jurisprudensi, ia menyajikan berbagai pendapat dan kemudian memilih di antara mereka dengan metode yang mirip dengan model *istinbâth* Sunni. Salah satu ciri khas pemikirannya yang terkenal ialah menyajikan pendapat yang begitu kritis dan tidak membatasi kritik itu sendiri karena afiliasi. Seperti misalnya, meskipun al-Qurthubi mengikuti madzhab Maliki, namun terkadang ia menerima pendapat Syafi'i dan mengkritik Abu Hanifah, mengadopsi pendapat yang lebih kuat tanpa memandang aliran pemikiran. Meskipun tafsirnya mengurai berbagai hal yang diperlukan untuk mengungkap makna ayat per ayat, namun dalam masalah-masalah jurisprudensi, ia mengkajinya dengan lebih rinci, mirip dengan pendekatannya dalam masalah-masalah yang berkaitan sastra atau filologi Arab.¹⁰²

2. Definisi *Tafsîr* dan *Ta'wîl*

Al-Qurthubi (w. 671H) menyusun *muqaddimah*-nya dengan mereplika apa yang telah ditulis sebelumnya oleh Ibn Athiyyah (w. 542H) yang merupakan pendahulunya. Beberapa hal yang membedakan adalah keberadaan ulasan orisinil serta tambahan narasi hadis yang dibawa oleh al-Qurthubi. Adapun judul bab yang dianalisis pada bagian ini, cukup identik dengan apa yang telah disusun oleh Ibn Athiyyah, *bâb mâ jâ'a min al-wa'id fi tafsîr al-Qur'ân bi al-ra'y wa al-jur'ah 'alâ dzâlik, wa marâtib al-mufasirîn*. Meskipun sekilas terlihat sama, namun berdasarkan perbedaan-perbedaan yang telah dikemukakan sebelumnya, maka akan dijumpai adanya perkembangan narasi dalam uraian yang disusun oleh al-Qurthubi dan sekaligus memperlihatkan bagaimana dua terminologi ini, *tafsîr* dan *ta'wîl*, diresepsi oleh al-Qurthubi.

Al-Qurthubi mengamini apa yang telah diyakini oleh Ibn Athiyyah bahwa Nabi Muhammad saw. tidak menafsirkan keseluruhan al-Qur'an namun hanya beberapa ayat saja. Ia membawa narasi riwayat yang sama dengan Ibn Athiyyah yang berasal dari 'Aisyah ra. serta menaruh komentar Ibn Athiyyah di bagian bawahnya. Pada bagian riwayat kedua yang jika kembali pada Ibn Athiyyah maka akan dijumpai riwayat, *man takallama fi*

¹⁰² Husayn 'Alamy Mehr, *An Introduction to The History of Tafsir and Commentators of the Qur'an, ...*, h. 263-264.

al-Qur'ân bi ra'yih fa-ashâb faqad akhtha'a, maka pada pada karya al-Qurthubi riwayat itu justru tidak mendapatkan perhatian utama, serta seakan digantikan dengan riwayat lain meskipun tetap ditulis dan dinilai kualifikasinya sebagai hadis *garîb*. Alasan status *garîb*-nya hadis itu sepertinya yang membuat al-Qurthubi kemudian membawa narasi historis lain sebagai gantinya yaitu riwayat yang berasal dari Ibn 'Abbas ra.: *ittaqû al-hadîts 'alayya illa mâ 'alimtum, fa man kadzaba 'alayya muta'ammidan, fa-l-yatabawwa' maq'adah min al-nâr, wa man qâla fî al-Qur'ân bi ra'yih fa-l-yatabawwa' maq'adah min al-nâr* (hindarilah berbicara atas namaku kecuali apa yang telah kalian ketahui, sebab barangsiapa yang berdusta atas namaku secara sengaja maka hendaklah menempatkan tempat duduknya di neraka, dan barangsiapa yang berbicara mengenai al-Qur'an dengan opini pribadinya maka hendaklah membawa kursinya di neraka).¹⁰³

Hal menarik tidak hanya datang dari penambahan tradisi yang dibawa oleh al-Qurthubi atas tradisi yang dinukil Ibn 'Athiyah, namun juga dengan adanya tambahan kutipan keterangan syarah dari Abu Bakar Muhammad al-Anbari, seorang ahli *nahw* dalam karyanya *al-Radd*, yang memberikan dua alternatif makna atas riwayat Ibn 'Abbas ra. mengenai apa yang dimaksud dengan *tafsîr bi al-ra'y*. Pertama, menurut al-Anbari bahwa siapapun yang berbicara mengenai bagian-bagian yang *musykil* atau problematis dari al-Qur'an dengan apa yang tidak ia ketahui dari pandangan para pendahulu baik dari sahabat maupun tabi'in, maka ia telah menyerahkan dirinya pada murka Tuhan. Kedua, syarah ini menurutnya adalah yang paling tepat, siapapun yang menyampaikan suatu pendapat mengenai al-Qur'an dan ia mengetahui bahwa itu bukanlah kebenaran (memonopoli kebenaran dalam menafsirkan al-Qur'an), maka dialah yang harus membawa tempat duduknya di neraka.¹⁰⁴

Selain memberi argumentasi syarah terhadap hadis Ibn 'Abbas ra., ia juga memberikan narasi yang berisi komentar terhadap hadis yang dinilai *garîb*—olehnya, yang dibawa oleh Ibn Athiyyah. Dalam narasi tersebut dikatakan bahwa maksud dari kata *al-ra'y* adalah *al-hawâ* (hawa nafsu). Maka siapapun yang menghadirkan suatu pendapat atau penafsiran yang bersesuaian dengan hawa nafsunya tanpa mengambil atau mempertimbangkan pendapat para imam salaf lalu pendapatnya benar, maka sejatinya itu salah. Sebab penafsirannya lahir tanpa ada pengetahuan mengenai hal prinsipil (*al-ashl*) serta tanpa adanya pertimbangan terhadap apa yang menjadi *madzhab* (pilihan pandangan) para *ahl al-atsar wa al-naql*

¹⁰³ Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmad Anshari al-Qurthubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân wa al-Mubayyin li mâ Tadhammanah min al-Sunnah wa Ay al-Furqân*, Jilid I, Beirut: al-Mu'assah al-Risalah, 2006, h. 56-57.

¹⁰⁴ Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmad Anshari al-Qurthubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân wa al-Mubayyin li mâ Tadhammanah min al-Sunnah wa Ay al-Furqân*, Jilid I, ..., h. 57.

(ahli riwayat yaitu para Salaf). Al-Qurthubi juga menyisipkan syarah Ibn Athiyyah sebagaimana telah diurai sebelumnya pada bagian pembahasan Ibn Athiyyah. Lalu, al-Qurthubi memberikan pendapat pribadinya terhadap perdebatan tafsir *bi al-ra'y* ini. Ia membenarkan pendapat yang telah dikemukakan oleh ulama pendahulunya, Ibn Athiyyah (dengan redaksi: *hadza shâhîh*), dan juga mengulas bahwa siapapun yang mencoba menafsirkan al-Qur'an dengan hanya bermodalkan apa yang terlintas dalam pikirannya tanpa adanya proses *istidlâl* (proses logis dalam menarik kesimpulan terhadap *nash*) dengan menggunakan *ushûl* (prinsip-prinsip keilmuan yang otoritatif), maka dianggap sebagai sebuah kesalahan, sedangkan sebaliknya jika berlandaskan pada proses *istinbâth* yang menggunakan piranti keilmuan yang otoritatif, maka dinilai sebagai tafsir yang berhak mendapat pujian (*mamdûh*).¹⁰⁵

Setelah bersepakat mengenai apa yang dimaksud dengan *tafsîr bi al-ra'y*, al-Qurthubi menambahkan catatan kritisnya dalam perdebatan yang berhilir pada pembahasan *tafsîr* dan *ta'wîl*. Ia mengutip statemen yang diyakini oleh sebagian ulama bahwa *tafsîr* itu bergantung pada *al-simâ'* (riwayat historis/ tradisi) dengan menyandarkan pada Q.S. al-Nisa/4: 59¹⁰⁶ dan menyangkalnya dengan narasi yang cukup panjang sebagaimana berikut,

هذا فاسد، لأن النهي عن تفسير القرآن لا يخلو: إما أن يكون المراد به الاختصار على النقل والمسموع، وترك الاستنباط أو المراد به أمرا آخر. وباطل أن يكون المراد به ألا يتكلم أحد في القرآن إلا بما سمعه، فإن الصحابة رضي الله عنهم قد فسروا القرآن، واختلفوا في تفسيره على وجوه، وليس كل ما قالوه سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم، فإن النبي دعا لابن عباس، وقال: (اللهم فقه في الدين وعلمه التأويل). فإن كان التأويل مسموعا كالتنزيل، فما فائدة تخصيصه بذلك؟! وهذا بَيِّن لا إشكال فيه¹⁰⁷

¹⁰⁵ Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmad Anshari al-Qurthubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân wa al-Mubayyin li mâ Tadhammanah min al-Sunnah wa Ay al-Furqân*, Jilid I, h. 58.

¹⁰⁶ Q.S. al-Nisa'/4: 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

“Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nabi Muhammad) serta ululamri (pemegang kekuasaan) di antara kamu. Jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, kembalikanlah kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (sunahnya) jika kamu beriman kepada Allah dan hari Akhir. Yang demikian itu lebih baik (bagimu) dan lebih bagus akibatnya (di dunia dan di akhirat).”

¹⁰⁷ Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmad Anshari al-Qurthubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân wa al-Mubayyin li mâ Tadhammanah min al-Sunnah wa Ay al-Furqân*, Jilid I, ..., h. 58.

Ini pendapat yang salah, karena larangan tafsir Al-Quran tidak hanya mengacu pada *al-naql* dan *al-masmû'* (riwayat/ tradisi), serta meninggalkan *istinbâth* atau penalaran, tetapi juga bisa mengacu pada hal lain. Tidak benar jika yang dimaksud adalah bahwa seseorang tidak boleh berbicara tentang Al-Quran kecuali berdasarkan apa yang telah didengarnya. Para sahabat, semoga Allah meridhai mereka, telah menafsirkan Al-Quran dan berbeda dalam penafsirannya dengan berbagai pandangan. Tidak semua yang mereka katakan adalah apa yang mereka dengar dari Nabi Muhammad SAW, karena Nabi pernah mendoakan Ibn Abbas, "Ya Allah, berikanlah pemahaman agama kepadanya dan ajarkanlah padanya takwilnya." Jika takwil dianggap sebagai sesuatu yang harus didengarkan seperti wahyu, maka apa gunanya pengkhususan doa tersebut? Ini adalah penjelasan yang jelas dan tidak ada masalah/ perdebatan dalam hal ini.

Terlihat dari argumen kritisnya, bahwa al-Qurthubi sangat menentang pendapat yang mengatakan bahwa *tafsîr* hanya bersumber dari apa yang didengar dari Nabi SAW., lalu diperdengarkan dari generasi ke generasi. *Tafsîr*, menurutnya, adalah sebuah proses pengkajian yang menjadikan al-Qur'an sebagai objek yang dikaji dan tidak hanya menjadikan tradisi atau narasi historis sebagai basisnya, melainkan juga sangat memungkinkan menggunakan piranti-piranti keilmuan yang otoritatif sebagai alat bedahnya. Pada argumentasi terminologisnya yang terakhir itu, al-Qurthubi menyamakan penggunaan istilah *tafsîr* maupun *ta'wîl* sebagai dua term yang memiliki makna yang serupa.

3. Preferensi dan Konsiderasi Metodologi Tafsir Ideal

Berkaitan dengan preferensi dan konsiderasi metodologi tafsir ideal yang diinginkan oleh al-Qurthubi, maka bagian tersebut bisa didapati di bagian awal *muqaddimah*-nya sebelum ia membaginya ke dalam beberapa tema. Secara lengkap al-Qurthubi menulis bagaimana format tafsir ideal yang ia rumuskan dan terapkan dalam karyanya:¹⁰⁸

وشرطي في هذا الكتاب: إضافة الأقوال إلى قائلها، والأحاديث إلى مصنفها، فإنه يقال: من بركة العلم أن يُضاف القول إلى قائله. وكثيراً ما يجيء الحديث في كتب الفقه والتفسير مبهماً، لا يعرف من أخرجه إلا من اطلع على كتب الحديث، فيبقى من لا خبرة له بذلك حائرًا، لا يعرف الصحيح من السقيم، ومعرفة ذلك علم جسيم، فلا يُقبل منه الاحتجاج به، ولا الاستدلال، حتى يُضيفه إلى من أخرجه من الأئمة الأعلام، والثقات المشاهير من علماء الإسلام. ونحن نُشير إلى جُمَلٍ من ذلك في هذا الكتاب، والله الموفق للصواب. وأضرب عن كثير من قصص المفسرين،

¹⁰⁸ Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmad Anshari al-Qurthubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân wa al-Mubayyin li mâ Tadhammanah min al-Sunnah wa Ay al-Furqân*, Jilid I, ..., h. 8.

وأخبار المؤرخين، إلا مالا بُدَّ منه، ولا غنى عنه للتبيين، واعتضت من ذلك تبين آي الأحكام،
 بمسائل تسفر عن معناها، وترشد الطالب إلى مقتضاها، فُضِّمَتْ كُلُّ آيةٍ تتضمن حكماً - أو
 حكماً فما زاد - مسائل يتبين فيها ما تحتوي عليه من أسباب النزول، والتفسير الغريب،
 والحكم، فإن لم تتضمن حكماً، ذكرت ما فيها من التفسير والتأويل. هكذا إلى آخر الكتاب.

Ketentuan yang saya tetapkan dalam karya ini antara lain: menyandarkan pendapat kepada si pemilik pendapat, dan hadis kepada pengarangnya (kitab hadis), sebab dikatakan bahwa: “yang termasuk dari barakah ilmu ialah menyandarkan ungkapan kepada pemiliknya. Dan banyak yang mendatangkan hadis dalam kitab-kitab fiqh maupun tafsir secara *mubham*, yaitu tidak diketahui siapa yang men-*takhrîj*-nya kecuali orang yang mau mencarinya dalam kitab-kitab hadis, sehingga yang tidak memiliki keahlian di bidang itu akan kebingungan sebab tidak mengetahui mana yang *shahîh* dan tidak (*saqîm*). Dan pengetahuan tentang itu (kualifikasi hadis) merupakan ilmu yang sangat penting. Sebab *ihtijâj* (argumentasi) maupun *istidlâl* (proses logis dalam memahami *dalîl*) yang bersumber dari tradisi yang tidak jelas, tidak akan diterima sampai benar-benar diketahui siapa *mukharrij*-nya dari para Imam yang ternama, maupun para *tsiqât* yang populer dari ulama-ulama Islam. Maka kami mengacu pada pendapat-pendapat tersebut dalam kitab ini. Saya tidak banyak menuliskan kisah-kisah dari para mufasir, maupun informasi-informasi dari para ahli sejarah kecuali yang memang harus saya tuliskan dan sangat penting. Saya memberikan penjelasan tentang ayat-ayat hukum dengan masalah-masalah yang mengungkapkan maknanya dan membimbing siswa untuk memahami diskursusnya. Saya mencakup setiap ayat yang mengandung satu hukum—atau dua hukum bahkan lebih—dengan masalah-masalah yang menjelaskan kandungan di dalamnya berupa *asbâb al-nuzûl*, tafsir lafaz *garîb*, serta hukum. Jika tidak mengandung hukum, saya menyebutkan *tafsîr* dan *ta'wîl*-nya, begitulah hingga akhir karya ini.

Ada beberapa poin penting mengenai preferensi tafsir ideal yang bisa diekstraksi dari uraian al-Qurthubi. Pertama, sebuah karya tafsir harus menuliskan tradisi dengan menyertakan rantai sanad yang sampai kepada *mukharrij*-nya. Hal ini diperlukan untuk memudahkan pembaca yang tidak memiliki kecakapan yang cukup dalam pencarian asal-usul sebuah riwayat melalui kitab-kitab hadis. Kedua, tidak banyak menukil kisah dan sejarah yang berasal dari para mufasir maupun ahli sejarah kecuali hal itu sangat dibutuhkan untuk mengurai makna ayat. Ketiga, mengurai aspek yuridis dalam ayat secara detail. Al-Qurthubi menyebutkan bahwa sebisa mungkin ia akan mengeluarkan kandungan hukum dari ayat secara komprehensif dan apabila tidak didapati, maka ia akan mengurai kandungan ayat berdasarkan *tafsîr* dan *ta'wîl*-nya.

I. *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*

1. Biografi Ringkas Al-Baydhawi (w. 685 H)

Al-Qadhi Nasir al-Din 'Abdullah ibn 'Umar al-Baydhawi, seorang cendekiawan Shafi'i terkenal, yang secara luas dikenal sebagai Qadhi

Baydawi. Ia mengikuti fikih Shafi'i dan teologi Asy'ari dan berasal dari Baydhawi, Shiraz.¹⁰⁹ Karya tafsirnya, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*, dianggap sebagai salah satu komentari Sunni terbaik, karya al-Qadi al-Baydhawi diterima oleh para ulama Sunni dan Syiah. Tafsir ini berakar pada Tafsir *Al-Kasysyâf*, di mana Qadhi al-Baydhawi merangkum dan mengeluarkan materi yang tidak diperlukan menurutnya termasuk tradisi *isra'iliyat*. Ia menghadirkan presentasi yang mendetail: mencakup nama-nama surat, keadaan penurunan ayat, verifikasi terhadap tradisi dan ulasan yang berbasis pada kajian linguistik Arab. Karya tafsirnya yang begitu signifikan ini juga yang membawanya diangkat menjadi *Qadhi al-Qudhah* (hakim para hakim) setelah kabar tentang tafsir ini sampai ke raja.¹¹⁰

Selama abad kesepuluh, kesebelas, dan keduabelas, tafsir ini memiliki arti besar, dengan lebih dari enam puluh komentar yang ditulis pada periode tersebut. Karya al-Baydhawi merupakan karya yang menggantikan *al-Kasysyâf*, milik Zamakhsyari, yang sangat populer dipergunakan sebagai rujukan di abad pertengahan dan diajarkan bahkan pada forum-forum kajian Sunni. Karya al-Baydhawi mendapatkan popularitas yang sama tingginya dengan *al-Kasysyâf* meskipun nantinya digantikan oleh *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm* yang disusun oleh Ibn Katsir.¹¹¹ *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl* mengambil sumber utama dari *Al-Kasysyâf* oleh Zamakhsyari, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, dan tafsir oleh Raghîb Isfahani. Namun, seolah-olah Tafsir Baydawi merupakan ringkasan dari *Kasysyâf*, Ayatullah Ma'rifat menyatakan, "Tafsir ini pada dasarnya adalah ringkasan dari Tafsir *Al-Kasysyâf* oleh Zamakhsyari. Namun, juga mengambil materi dari Tafsir *Kabîr* oleh Fakhruddin al-Razi dan tafsir Raghîb Isfahani. Beberapa pendapat para Sahabat dan para Tabi'in juga disebutkan di dalamnya".¹¹²

2. Definisi *Tafsîr* dan *Ta'wîl*

Al-Baydhawi tidak memulai karya tafsirnya dengan uraian pendahuluan yang panjang dan mencakup banyak bab pembahasan sebagaimana al-Qurthubi. Ia hanya menuliskan *khutbah al-kitâb* sebagai bagian inti dari *muqaddimah*-nya. Tidak terdapat informasi yang secara

¹⁰⁹ Rida Ustadi, *Ashnâ' i bi Tafâsir Qur'ân Majid wa Mufasssîrân*, Qum: Mu'assasah Dar Rah Haqq, 1377, h. 234.

¹¹⁰ Husayn 'Alamy Mehr, *An Introduction to The History of Tafsir and Commentators of the Qur'an*, ..., h. 266.

¹¹¹ Walid Saleh, "The Qur'an Commentary of al-Baydâwî: A History of Anwâr al-Tanzîl", dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 23, No. 1, 2021.

¹¹² Muhammad Hadi Ma'rifat, *Al-Tafsir wa al-Mufasssîrîn fî Tsawbih al-Qasyib*, Jilid 2, *al-Jami'ah al-Radawiyah li al-Ulum al-Islamiyah*, 1419 H, ..., h. 43.

langsung yang berkaitan dengan definisi *tafsîr* dan *ta'wil*. Namun beberapa bagian di dalamnya mengenai *tafsîr* dapat dikaitkan dalam pembahasan tersebut, seperti pernyataannya mengenai kedudukan tafsir yang begitu agung. Al-Baydhawi secara lengkap menuliskan sebagaimana berikut:¹¹³

فإن أعظم العلوم مقداراً وأرفعها شرفاً ومناراً علم التفسير الذي هو رئيس العلوم الدينية ورأسها ومبنى قواعد الشرع وأساسها، لا يليق لتعاطيه والتصدي للتكلم فيه إلا من برع في العلوم الدينية كلها أصولها وفروعها وفاق في الصناعات العربية والفنون الأدبية بأنواعها.

“Ilmu yang paling agung tingkatannya dan yang paling tinggi kemuliaannya ialah ilmu tafsir yang merupakan pemimpin segala keilmuan agama dan puncaknya, sekaligus pondasi bagi kaidah-kaidah *syar'* serta asasnya. Tidak pantas bagi seseorang untuk terlibat atau berbicara tentangnya kecuali jika dia memiliki keahlian dalam seluruh ilmu keagamaan, baik itu dasarnya maupun cabang-cabangnya, dan telah melampaui dalam seni dan sastra Arab dengan berbagai jenisnya.”

Berdasarkan paragraf yang dituliskannya, al-Baydhawi memberikan beberapa informasi yang penting jika dihubungkan dengan pembahasan definisi *tafsîr* itu sendiri. Pertama, *tafsîr* ialah keilmuan Islam yang menempati peringkat pertama dan bahkan merupakan sumber utama dari keilmuan Islam lainnya. Penempatan *tafsîr* yang demikian berimplikasi pada konsekuensi bahwa hanya orang-orang dengan kualifikasi tertentu saja yang bisa mengaksesnya dan memiliki otoritas di dalamnya. Hal ini sebagaimana ia jelaskan selanjutnya bahwa akses dan otoritas terhadap *tafsîr* hanya dimiliki oleh orang-orang yang menguasai dan mumpuni pada berbagai keilmuan bidang-bidang keilmuan Islam lainnya baik itu yang merupakan keilmuan primer (*ushûl*) maupun yang merupakan percabangan darinya (*furû'*) serta bahasa dan sastra Arab. Kedua, penekanannya pada keilmuan-keilmuan lain, seperti yang diistilahkan dengan *ushûl* dan *furû'*, serta bahasa dan sastra Arab memberikan sebuah sinyal bahwa al-Baydhawi tidak hanya mendasarkan tafsir pada tradisi yang ia dapat dari generasi sebelumnya yang sampai pada trilogi Nabi Saw., para Sahabat dan Tabi'in, namun juga pada penggunaan *istinbâth* atau metodologi rasional dalam khazanah intelektual Islam sebagaimana yang juga dikemukakan oleh beberapa pendahulunya. Hal terakhir ini bisa dilihat melalui pernyataannya pada bagian paragraf selanjutnya dari paragraf di atas, al-Baydhawi mengemukakan:

ولطالما أحدث نفسي بأن أصنف في هذا الفن كتاباً يحتوي على صفوة بلغني من عظماء الصحابة وعلماء التابعين ومن دونهم من السلف الصالحين وينطوي على نكت بارعة ولطائف

¹¹³ Al-Qadhi Nasir al-Din 'Abdullah ibn 'Umar al-Baydhawi, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wil*, Beirut: Dar al-Rasyid, 2000, ..., h. 6.

رائعة استنتظتها أنا ومن قبلي من أفاضل المتأخرين وأمائل المحققين.

Uraian tersebut memperlihatkan bagaimana al-Baydhawi mengkonsepsi *tafsîr*. Ia tidak hanya mendefinisikan tafsir sebagai upaya mengeluarkan makna dalam al-Qur'an dengan menggunakan tradisi yang berasal dari trilogi Nabi Saw., para Sahabat dan Tabi'in sebagai sumber penafsirannya, namun juga hasil *istinbâth*-nya sendiri serta penafsiran lainnya yang merupakan hasil dari *istinbâth* para mufasir ataupun 'ulama pendahulunya. Hasil *istinbâth* itu juga memiliki hubungan dengan penjelasannya sebelumnya yang menekankan pentingnya penguasaan pada berbagai keilmuan bidang-bidang keilmuan Islam lainnya baik itu yang merupakan keilmuan primer (*ushûl*) maupun yang merupakan percabangan darinya (*furû'*) serta bahasa dan sastra Arab.

3. Preferensi dan Konsiderasi Metodologi Tafsir Ideal

Meskipun ringkas, namun *muqaddimah* yang ditulis oleh al-Baydhawi juga memberikan informasi yang berkaitan dengan preferensi tafsir ideal sebagaimana yang ia coba terapkan dalam karyanya. Berikut ini paragraf lengkap yang berisi informasi tersebut:¹¹⁴

ولطالما أحدث نفسي بأن أصنف في هذا الفن كتاباً يحتوي على صفوة ما بلغني من عظماء الصحابة وعلماء التابعين ومن دوتهم من السلف الصالحين، وينطوي على نكت بارعة ولطائف رائعة استنبطتها أنا ومن قبلي من أفاضل المتأخرين وأمائل المحققين، ويعرب عن وجوه القراءات المشهورة المعزية إلى الأئمة الثمانية المشهورين والشواذ المروية عن القراء المعبرين.

“Saya mengatakan pada diri saya sendiri untuk menulis buku dalam bidang ini (tafsir) yang berisi kumpulan kutipan dari para sahabat yang mulia, ulama tabi'in, dan juga dari generasi *salaf* yang saleh. Karya ini akan mencakup buah pikiran yang brilian dan menarik yang saya hasilkan dari upaya *istinbâth* saya sendiri, serta yang telah dihasilkan oleh para cendekiawan terdahulu dan peneliti terkemuka. Karya ini juga akan menyajikan berbagai variasi bacaan (*qirâ'at*) yang populer yang dihubungkan dengan delapan imam terkenal maupun yang *syadz* dan diriwayatkan oleh para *Qurrâ'* yang *mu'tabar*.”

Dari narasi yang telah disajikan dari al-Baydhawi, maka didapati beberapa poin yang dapat diekstraksi darinya. Pertama, menggunakan tradisi yang berasal dari Sahabat dan Tabi'in serta generasi *Salaf*. Kedua, memuat hasil dari upaya *istinbâth* baik yang berasal dari dirinya sendiri maupun dari

¹¹⁴ Al-Qadhi Nasir al-Din 'Abdullah ibn 'Umar al-Baydhawi, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*, Beirut: Dar al-Rasyid, 2000, ..., h. 6.

para pendahulunya. Ketiga, memberikan informasi dan penjelasan mengenai *qirâ'at*, baik yang *masyhûr* dan disandarkan kepada Imam Delapan, maupun yang *syadz* dan diriwayatkan oleh para *Qurra'* yang *mu'tabar*.

J. *Al-Baḥr al-Muḥîth*

1. Biografi Ringkas Abu Hayyan al-Gharnathi al-Andalusi (w. 745 H)

Muhammad ibn Yusuf atau yang populer dengan nama Abu Hayyan al-Gharnathi al-Andalusi tidak hanya seorang mufasir namun juga seorang pakar kajian bahasa Arab yang terkenal di zamannya. Ia melakukan perjalanan secara luas dan bertemu dengan lebih dari 250 guru. Ia menjadi seorang ahli tata bahasa yang berpengaruh di Mesir dan memiliki banyak murid. Ia dikenal sebagai pengagum Imam Ali ibn Abi Thalib dan pendukung Keluarga Nabi Saw.. Tafsirnya, *Al-Baḥr al-Muḥîth*, mirip dengan tafsir *Al-Kasysyâf* dalam pembahasannya tentang sastra Arab, walau terkadang bahkan mengkritiknya. Sumber-sumber utama yang digunakan oleh Abu Hayyan dalam *Al-Baḥr al-Muḥîth* antara lain tafsir *Al-Kasysyâf* oleh Zamakhsyari, *Al-Muḥarrar Al-Wajîz* oleh Ibn 'Athiyah dan tafsir yang ditulis oleh Ibn Naqib.¹¹⁵

Salah satu karakteristik paling penting dari tafsir ini adalah bagaimana ia menggunakan sastra Arab untuk mengilustrasikan sifat mukjizat Al-Qur'an. Karakteristik lainnya adalah bagaimana tafsir ini menekankan dan membuktikan hubungan antara berbagai surah al-Qur'an. Metode praktis yang diterapkan oleh penulis tafsir ini adalah bahwa di awal setiap surah akan dijelaskan apakah surah tersebut diwahyukan di Mekah atau Madinah. Kemudian, dilanjutkan dengan pembahasan mengenai *asbâb al-nuzûl* dan juga *Qira'ât* yang umum digunakan. Setelah itu, diberikan dan dijelaskan pendapat para Sahabat dan Tabi'in. Diskusi yang paling mendetail dalam tafsir ini adalah diskusi mengenai poin-poin dalam sastra Arab. Abu Hayyan merangkum karya tafsirnya agar informasi dalam tafsir tersebut lebih mudah diakses bagi mereka yang menginginkannya. Ringkasan ini diberi judul *al-Naḥr al-Madîd min al-Baḥr al-Muḥîth*. Demikian pula, salah satu murid Abu Hayyan yang bernama Taj al-Din Hanafi merangkumnya lebih lanjut menjadi *al-Durr al-Laqîṭ min al-Baḥr al-Muḥîth*.¹¹⁶

2. Definisi *Tafsîr* dan *Ta'wîl*

¹¹⁵ Muhammad Husayn Dhahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssirun*, Jilid II, ..., h. 328-329.

¹¹⁶ Husayn 'Alamy Mehr, *An Introduction to The History of Tafsîr and Commentators of the Qur'an*, ..., h. 273.

Muqaddimah Al-Baḥr al-Muḥiṭh menyediakan banyak informasi mengenai pandangan Abu Hayyan mengenai *tafsīr* dan bahkan memberikan bab khusus yang menerangkan definisi *tafsīr* dalam rumusan orisinal yang dibangun olehnya. Bab khusus yang dimaksud diberi judul, *Ta'rīf 'Ilm al-Tafsīr Lugatan wa Isthilāḥan* (Pengertian Ilmu Tafsir secara Bahasa dan Istilah). Pada bab tersebut, Abu Hayyan memberikan sebuah kalimat pembuka sebelum mengurai definisi *tafsīr* dengan mengatakan, *wa qad ān an nasyra' fīma qashadnā wa nunjiz mā bih wa 'adnā wa nabda' bi rasm li 'ilm al-tafsīr fa innī lam aqif li aḥad min 'ulamā' al-tafsīr 'alā rasm lah* (telah tiba waktunya kami bersegera terhadap apa yang kami maksudkan dan menyempurnakan apa yang telah kami janjikan serta memulai dengan sketsa/definisi ilmu tafsir, maka sesungguhnya aku tidak bergantung terhadap definisi salah satu mufasir manapun). Ia tampak sangat percaya diri untuk menghadirkan sebuah definisi yang lahir dari buah pikirannya dan tampil berbeda dari definisi-definisi yang telah lahir sebelumnya.¹¹⁷

Lalu ia mengelaborasi definisi tafsir dalam tiga segmen yaitu definisi secara etimologi, terminologi dan terakhir mengulas secara detail definisi terminologis yang telah ia kemukakan. Selengkapnya sebagaimana berikut:¹¹⁸ (tidak diberi terjemahan karena terlalu uraiannya terlalu teknis dan juga telah dijelaskan pada paragraf deskriptif setelahnya)

التفسير في اللغة: الاستبانة والكشف، قال: ابن دريد، ومنه يقال للماء الذي ينظر فيه الطبيب تفسراً، وكأنه تسمية بالمصدر، لأن مصدر فعل جاء أيضاً على تفعلة نحو جرب تجربة وكرم تكرمه، وإن كان القياس في الصحيح من فعل التفعيل، كقوله تعالى (وأحسن تفسيراً)، وينطلق أيضاً التفسير على التعرية للانطلاق، قال (ثعلب) تقول: فسرت الفرس عرّيته، لينطلق في حضره، وهو راجع لمعنى الكشف، فكأنه كشف ظهره لهذا الذي يريد منه من الجري. وأما الرسم في الاصطلاح: فنقول: التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتمتات لذلك. فقولنا: علم هو جنس يشمل سائر العلوم، وقولنا: يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن هذا هو علم القراءات، وقولنا: ومدلولاتها أي مدلولات تلك الألفاظ وهذا هو علم اللغة الذي يحتاج إليه في هذا العلم، وقولنا: وأحكامها الإفرادية والتركيبية هذا يشمل علم التصريف وعلم الإعراب وعلم البيان وعلم البديع ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب تشمل بقوله التي تحمل عليها ما لا دلالة عليه

¹¹⁷ Abu Hayyan al-Gharnathi al-Andalusi, *Al-Baḥr al-Muḥiṭh*, Juz I, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993, h. 121.

¹¹⁸ Abu Hayyan al-Gharnathi al-Andalusi, *Al-Baḥr al-Muḥiṭh*, Juz I, ..., h. 121.

بالحقيقة وما دلالة عليه بالمجاز، فإن التركيب قد يقتضي بظاهرة شيئاً ويصد عن الحمل على الظاهر صاد فيحتاج لأجل ذلك أن يحمل على غير الظاهر وهو المجاز، وقولنا وتتمت لذلك، هو معرفة النسخ، وسبب النزول وقصة توضح بعض ما انبهم في القرآن ونحو ذلك.

Secara etimologis, Abu Hayyan memulai dari penjelasan mengenai kata *tafsirah* dari Ibn Duraid yang dimaknai sebagai “air yang diteliti oleh seorang dokter untuk melihat penyakit seseorang”, lalu potongan ayat *wa ahsan tafsîrâ* untuk memvalidasi bentuk derivatif kata *tafsîr* yang mengikuti *wazn taf‘îl*, hingga tambahan padanan kata lain dari *tafsîr* selain *al-istibânah* dan *al-kasyf* yaitu *al-ta‘riyah* (membebaskan).

Pada definisi terminologisnya, Abu Hayyan membuktikan perkataannya di awal bahwa ia tidak mengikuti siapapun dari pendahulunya dalam menyusun definisi tafsir secara *isthilâhî*. Ia menuliskan sebuah susunan definisi baru yang lain dari pada yang telah ada sebelumnya. Ia juga menuliskan penjelasan lanjutan dari definisi terminologis yang telah dikemukakan dan membaginya ke dalam enam fragmen. Pada fragmen pertama yang memuat kata *‘ilm* yang diperjelas olehnya bahwa tafsir adalah suatu jenis ilmu yang mencakup seluruh keilmuan. Lalu pada fragmen kedua, *yubhats fih ‘an kaifiyah al-nuthq bi alfâdz al-Qur’ân* (dibahas di dalamnya mengenai tatacara melafalkan lafaz-lafaz al-Qur’an), yang dimaksud ialah ilmu Qira’at. Kemudian pada fragmen ketiga, *wa madlûlâtihâ* (pengertian/pemahamannya), maka yang dimaksud di sini ialah ilmu Linguistik sebab ilmu ini dibutuhkan untuk memahami lafaz-lafaz al-Qur’an.

Fragmen keempat yang memuat kalimat, *wa ahkâmihâ al-ifrâdiyah wa al-tarkîbiyah* (dan hukum-hukumnya yang bersifat individual dan sintaktis). Dalam hal ini yang dimaksud adalah hukum-hukum yang berkaitan dengan kaidah kebahasaan. Maka beberapa alat yang disebutkan mencakup ilmu *Tashrîf*, ilmu *I‘râb*, ilmu *Bayân*, dan ilmu *Badî‘*, beserta *Ma‘ânî*. Ilmu-ilmu tersebut sangat dibutuhkan untuk mengkaji lafaz secara detail sebagaimana keterangan pada fragmen kelima, *wa ma‘ânihâ allati tahmil ‘alaihâ hâlah al-tarkîb* (dan makna-maknanya yang dipengaruhi oleh konteks susunan kalimat). Sebab konteks lafaz al-Qur’an terkadang dapat secara jelas ditangkap maknanya melalui zahirnya namun dalam beberapa kondisi bisa saja maknanya harus ditangkap dengan mengabaikan makna zahir kepada makna majaz. Terakhir pada fragmen keenam, *tatimmât li dzâlik* (tambahan-tambahan lainnya/ pelengkap), maka yang dimaksud ialah ilmu-ilmu penunjang lainnya yang terkait dengan konteks memahami lafaz al-Qur’an yaitu *naskh*, *sabab al-nuzûl*, serta kisah yang menjelaskan beberapa hal yang dirinci dalam Al-Quran, dan sejenisnya.

Definisi pertamanya terhadap *tafsîr* serta turunannya yang menekankan bahwa *tafsîr* merupakan ilmu yang kompleks dan

membutuhkan serangkaian ilmu penunjang lainnya, tidak hanya menciptakan suatu tren baru, melainkan juga mengeritisi pandangan yang bertolak belakang dari ‘ulama di zamannya. Dalam akhir bagian awal *muqaddimah*-nya, ia secara tegas mengeritisi pendapat yang mengatakan bahwa tafsir harus berdasar *naql* atau nukilan dari tradisi yang bersambung sampai Tabi’in lalu Sahabat, sehingga aplikasi keilmuan lainnya tidak diakui sebagai *tafsîr*. Berikut ini redaksi kritik Abu Hayyan dan penolakannya terhadap pandangan yang demikian itu:¹¹⁹

وعلى قول هذا المعاصر يكون ما استخرجه الناس بعد التابعين من علوم التفسير ومعانيه ودقائقه وإظهار ما احتوى عليه من علم الفصاحة والبيان والإعجاز لا يكون تفسيراً، حتى ينقل بالسند إلى مجاهد ونحوه وهذا كلام ساقط¹²⁰

“Dan atas pandangan yang lahir di masa yang sama dengan saya bahwa apapun yang telah dihasilkan oleh generasi setelah Tabi’in yang berupa *ulûm al-tafsîr* dan maknanya serta rincian-rincian yang ada di dalamnya maupun penjelasan yang memuat aplikasi pendekatan *fashâhah*, ilmu *bayân* dan *i’jâz* tidak dikategorikan atau dinilai sebagai *tafsîr*, sampai diriwayatkan dengan sanad sampai ke Mujahid dan selainnya. Ini merupakan pendapat yang salah.”

Kritik Abu Hayyan semakin mempertegas posisi para mufasir Andalus yang menolak keras pendapat yang mendefinisikan *tafsîr* hanya terbatas pada tradisi. Sebab pandangan demikian akan menyebabkan *tafsîr* yang didefinisikan dan diaplikasikan pada metode tafsir lainnya dianggap sebagai *tafsîr* yang salah seperti halnya *tafsîr bi al-ra’y*. Hal ini juga bisa dilihat dari pandangan beliau saat mengomentari tradisi yang memuat larangan *tafsîr bi al-ra’y*:¹²¹

(وما روى) عنه من قوله (من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ) محمول على من تسور على تفسيره برأيه دون النظر في أقوال العلماء، وقوانين العلوم، كالنحو واللغة والأصول وليس من اجتهد ففسر على قوانين العلم والنظر بداخل في ذلك الحديث، ولا هو يفسر برأيه، ولا يوصف بالخطأ.

¹¹⁹ Validasi bahwa kritik Abu Hayyan diarahkan pada Ibn Taimiyah dieksposisi oleh Walid Saleh dalam pengantar monografinya yang membahas karya *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*. Walid A. Saleh, “Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of An Introduction to the Foundations of Qur’anic Exegesis”, dalam S. Ahmed dan Y. Rapport (ed.), *Ibn Taimiyya and His Times*, Oxford and New York: Oxford University Press, 2010, h. 123.

¹²⁰ Abu Hayyan al-Gharnathi al-Andalusi, *Al-Baḥr al-Muḥîṭh*, Juz I, ..., h. 104.

¹²¹ Abu Hayyan al-Gharnathi al-Andalusi, *Al-Baḥr al-Muḥîṭh*, Juz I, ..., h. 119.

“(Dan yang diriwayatkan) dari beliau Saw., dari perkataannya (bahwa siapapun yang berbicara tentang Al-Qur'an dengan pendapat personalnya, kemudian tepat, maka sesungguhnya ia telah melakukan kesalahan) mengacu pada orang yang berani menafsirkan al-Qur'an dengan pendapat pribadinya tanpa memperhatikan pendapat para ulama dan prinsip-prinsip ilmu pengetahuan, seperti *nahw*, bahasa, dan *ushûl*, dan bukanlah termasuk dalam kategori ini orang yang bersungguh-sungguh menafsirkan berdasarkan prinsip-prinsip ilmu dan mempertimbangkan hal itu dengan cermat, dan ia bukanlah yang menafsirkan dengan opininya, sehingga ia tidak bisa disebut berbuat kesalahan.”

3. Preferensi dan Konsiderasi Metodologi Tafsir Ideal

Abu Hayyan menampilkan bab khusus juga yang berisi tentang aturan komposisi tafsir yang didesain olehnya. Bab tersebut diberi nama *wa Tartîbî fî Hadza al-Kitab* (Susunan yang Diterapkan dalam Kitab ini). Secara lengkap, begini narasi yang dituliskan oleh Abu Hayyan:

أني أبتدىء أولاً بالكلام على مفردات الآية التي أفسرها لفظة لفظة فيما يحتاج إليه من اللغة والأحكام النحوية التي لتلك اللفظة قبل التركيب، وإذا كان للكلمة معنيان أو معان ذكرت ذلك في أول موضع فيه تلك الكلمة لينظر ما يناسب لها من تلك المعاني في كل موضع تقع فيه فيحمل عليه. ثم أشرع في تفسير الآية ذاكراً سبب نزولها إذا كان لها سبب، ونسخها، ومناسبتها وارتباطها بما قبلها، حاشداً فيها القراءات شاذها ومستعملها، ذاكراً توجيه ذلك في علم العربية عليها، ولا في آية فسرت، بل أذكر في كثير منها الحوالة على الموضع الذي تكلم فيه على تلك اللفظة أو الجملة أو الآية، وإن عرض تكرير فبمزيدة فائدة، ناقلاً أقاويل الفقهاء الأربعة وغيرهم في الأحكام الشرعية مما فيه تعلق باللفظ القرآني، محيلاً على الدلائل التي في كتب الفقه، وكذلك ما نذكره من القواعد النحوية أحيل في تقررها والاستدلال عليها على كتب النحو، وربما أذكر الدليل إذا كان الحكم غريباً أو خلاف مشهور ما قال معظم الناس، بادئاً بمقتضى الدليل وما دل عليه ظاهر اللفظ، مرجحاً له لذلك ما لم يصد عن الظاهر ما يجب إخراجه به عنه، منكباً في الإعراب عن الوجوه التي تنزه القرآن عنها، مبيناً أهما مما يجب أن يعدل عنه، وأنه ينبغي أن يحمل على أحسن إعراب وأحسن تركيب إذ كلام الله تعالى أفصح الكلام فلا يجوز فيه جميع ما يجوز النحاة في شعر « الشماخ » و « الطرماح » وغيرهما من سلوك التقادير البعيدة، والتراكيب القلقلة، والمجازات المعقدة، ثم أختتم الكلام في جملة من الآيات التي فسرتها أفراداً وتركيباً بما ذكروا فيها من علم البيان والبديع ملخصاً، ثم أتبع آخر الآيات بكلام منثور، أشرح به مضمون تلك الآيات، على ما

أختاره من تلك المعاني ملخصاً جملها في أحسن تلخيص، وقد ينجر معها ذكر معان لم تتقدم في التفسير، وصار ذلك أمودجاً لمن يريد أن يسلك ذلك فيما بقي من سائر القرآن، وستقف على هذا المنهج لذي سلكته إن شاء الله¹²²

Saya akan memulai dengan berbicara tentang kata-kata dalam ayat yang akan saya jelaskan satu per satu sesuai dengan kebutuhan bahasa dan hukum tata bahasa yang berlaku untuk kata itu sebelum masuk pada struktur kalimat. Jika sebuah kata memiliki dua arti atau makna, saya akan menyebutkannya di awal tempat di mana kata tersebut muncul agar dapat melihat mana yang sesuai dengan konteks di setiap tempat di mana kata tersebut digunakan. Setelah itu, saya akan menjelaskan ayat tersebut, menyebutkan *sabab al-nuzûl*-nya jika ada, aspek *naskh*-nya dan menghubungkannya dengan ayat sebelumnya, juga mencantumkan berbagai *qirâ'at* baik yang *syadz* maupun yang *musta'mil*, serta memberikan penjelasan yang berkaitan dengan pandangan dalam ilmu bahasa Arab. Saya juga menukil tradisi dari *salaf* maupun *khalaf* yang berkaitan dengan pemahaman ayat, mengemukakan mana yang jelas dan samar sebab saya tidak ingin meninggalkan satu kalimat pun meskipun sudah populer sampai saya bisa menguraikan prinsip dasar yang terdapat di dalamnya yang berkaitan dengan persoalan *i'rab*-nya serta aspek sastra yang ada di dalamnya dalam tinjauan *badi'* maupun *bayân*. Saya juga berusaha tidak mengulangi penjelasan yang telah saya berikan, tidak juga berbicara tentang ayat yang sudah dijelaskan, tetapi seringkali merujuk pada tempat di mana saya telah berbicara tentang kata atau kalimat atau ayat tersebut sebelumnya. Meskipun tujuan dari pengulangan, ialah memberikan tambahan manfaat. Saya juga mengutip pendapat dari empat imam fikih dan yang lainnya tentang hukum-hukum syariah yang terkait dengan kata-kata al-Quran, merujuk pada dalil-dalil yang ada dalam kitab-kitab fikih. Demikian juga, apa yang saya sebutkan dari aturan tata bahasa, saya merujuk pada kitab-kitab tata bahasa. Saya mungkin juga menyebutkan dalil jika hukumnya *garîb*/ asing atau berlawanan dengan pendapat mayoritas orang, dimulai dengan yang sesuai dengan dalil dan yang dinyatakan oleh lafal yang jelas, condong padanya selama tidak ada yang menyimpang dari lafal yang jelas tersebut. Dalam menjelaskan, saya akan memfokuskan pada cara yang terbaik dan penyusunan yang terbaik, sebab *kalâmullah* ialah *kalam* yang paling fasih/ jelas, sehingga tidak diperbolehkan menggunakan segala macam figuratifitas, penyusunan rumit, atau majas-majas yang sulit dimengerti. Kemudian, saya menyimpulkan pembicaraan tentang ayat yang telah dijelaskan dan menarik kesimpulan dari apa yang telah dijelaskan dalam ilmu *badi'* dan *balâgh* secara ringkas. Setelah itu, saya melanjutkan dengan memberikan uraian yang jelas, menjelaskan konten yang dikandungnya melalui rangkuman yang terbaik. Mungkin juga menyertakan makna-makna yang belum dijelaskan sebelumnya dalam tafsir. Ini menjadi contoh bagi mereka yang ingin mengikuti pendekatan yang sama dalam keseluruhan al-Quran. Ini adalah metodologi yang saya ikuti dan saya lalui.

Jika diekstraksi, maka terdapat enam hal yang dijadikan oleh Abu Hayyan sebagai bagian penting dari preferensi dan konsiderasi metodologi tafsir idealnya. Pertama, mengurai *mufradât* ayat yang dikaji dari lafaz ke lafaz, dengan menjelaskan hukum *nahwiyah*-nya serta makna-makna yang

¹²² Abu Hayyan al-Gharnathi al-Andalusi, *Al-Baḥr al-Muḥîth*, Juz I, ..., h. 103.

terkandung di dalamnya dan menempatkan makna yang sesuai dengan konteks ayat. Kedua, menjelaskan pemahaman ayat melalui *sabab al-nuzûl*-nya—jika dijumpai, lalu *naskh*, kemudian *munâsabah* atau keterkaitannya dengan ayat sebelumnya, serta memberikan informasi mengenai *qirâ'at* baik yang *syadz* maupun yang dipergunakan (*musta'mil*) dan menganalisisnya dengan menggunakan pendekatan bahasa Arab. Ketiga, menukil tradisi yang berasal dari kalangan *salaf* maupun *khalaf* yang berkaitan dengan pemahaman ayat dan memberikan catatan sekalipun tradisi tersebut begitu populer dipergunakan. Keempat, menukil pendapat para *fuqahâ'* yang berasal dari empat madzhab fiqh (Hanafiyah, Malikiyah, Syafi'iyah dan Hanabilah) serta selainnya yang berkaitan dengan ketentuan yuridis dari ayat yang ditafsirkan melalui penelusuran terhadap pada kitab-kitab Fiqh, serta memberikan pandangan atau penilaian dan mengurai problem pada pendapat yang dinilai *garîb* atau asing. Kelima, tidak mengulangi penjelasan yang telah dielaborasi sebelumnya. Keenam, memberikan penjelasan tafsir dengan bahasa yang jelas serta *talkhîsh* atau ringkasan dari penafsiran ayat yang berdasar atas apa yang dipilih olehnya dari makna-makna yang telah dijelaskan.

K. *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*

1. Biografi Ringkas Ibn Katsir al-Damasyqi (w. 774 H)

Abu al-Fida al-Hafiz Ibn Katsir al-Damasyqi, atau yang lebih dikenal dengan Ibn Katsir, merupakan seorang yang memiliki otoritas dalam ilmu fikih, tafsir dan sejarah. Karya sejarahnya yang menjadi salah satu rujukan dalam kajian sejarah Islam sampai saat ini ialah *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*. Ia mengikuti fikih Syafi'i, meskipun dalam banyak kasus ia mengikuti pendapat Ibn Taymiyyah. Pendahuluan karya tafsirnya yang fenomenal, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, diambil dari *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr* yang dikarang oleh Ibn Taymiyyah. Tafsir ini merupakan salah satu tafsir paling terkenal yang berpegang pada tradisi. Tetapi metodenya berbeda secara signifikan dari tafsir yang secara murni berpegang pada tradisi (misalnya, *Tafsîr Al-Durr al-Mantsûr*), karena setelah menyebutkan ayat dan tradisi, Ibn Katsir mengkritik pendapat, menguji makna, dan memilih, menilai, atau menekankan keunggulan beberapa tradisi dibandingkan yang lain.¹²³

Ketika mengutip sebuah ayat, ia pertama-tama menjelaskannya dengan bahasa yang sederhana. Jika ada ayat yang menjelaskan maknanya, ia

¹²³ Husayn 'Alamy Mehr, *An Introduction to The History of Tafsir and Commentators of the Qur'an*, ..., h. 274.

juga menyebutkannya (ini merupakan bentuk menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an dengan menggunakan ayat-ayat lain yang sekaligus menjadi metode yang diakuinya dan gurunya, Ibn Taymiyyah). Kemudian ia akan meriwayatkan tradisi kenabian dan pandangan para sahabat dan para pengikutnya. Ia kemudian memberikan alasan untuk keaslian atau ketidakeaslian tradisi atau memilih kelompok tertentu dari tradisi yang dianggap benar. Ia bahkan membahas kualitas para perawi, yang menunjukkan bahwa ia akrab dengan ilmu Hadis dan ilmu Kritik Hadis. Ibn Katsir berusaha untuk menahan diri dari meriwayatkan tradisi *isrâ'iliyat* dan tradisi yang diragukan keasliannya.¹²⁴

2. Definisi *Tafsîr* dan *Ta'wîl*

Ibn Katsir tidak mengurai persoalan definisi *tafsîr* maupun *ta'wîl* dalam *muqaddimah*-nya secara khusus, namun pada fragmen penjelasannya mengenai riwayat *tafsîr bi al-ra'y* dapat dijumpai pandangannya mengenai *tafsîr*. Mengutip pendapat Ibn Jarir al-Thabari, Ibn Katsir menunjukkan bahwa *tafsîr* merupakan aktivitas pemaknaan al-Qur'an yang tidak boleh berdasar pada *ra'y* atau opini pribadi, secara tegas sebelum menukil pendapat Ibn Jarir, ia mengatakan *fa'amma tafsîr al-Qur'ân bi mujarrad al-ra'y fa' harâm* (adapun penafsiran al-Qur'an yang didasarkan hanya pada opini pribadi, maka hukumnya haram). Dua riwayat yang dibawa oleh Ibn Jarir dan menjadi basis argumentasinya yaitu: *man qâla fî al-Qur'ân bi ra'yih, aw bi mâ la ya'lam, fal yatabawwa' maq'adh min al-nâr* (siapa pun yang berbicara mengenai al-Qur'an/ menafsirkannya dengan opini pribadinya, atau dengan sesuatu yang ia tidak ketahui, maka bersiaplah mengambil tempat di neraka) dan *man qâla fî al-Qur'ân bi ra'yih, fa ashâba faqad akhtha'a* (siapa pun yang berbicara perihal al-Qur'an/ menafsirkannya dengan opini pribadinya, lalu benar, maka sesungguhnya ia telah melakukan kesalahan).¹²⁵

Tidak hanya menghidupkan kembali pendapat Ibn Jarir al-Thabari, namun Ibn Katsir juga memberikan komentar pribadinya yang memperlihatkan posisinya yang begitu mendukung apa yang telah dibangun oleh Ibn Jarir mengenai *tafsîr*. Berkaitan dengan tradisi yang dikutipnya dari Ibn Jarir—khususnya riwayat kedua, ia menambahkan narasi sebagai berikut:

وفي لفظ لهم: من قال في كتاب الله برأيه فأصاب، فقد أخطأ أي: لأنه قد تكلف ما لا علم له

¹²⁴ Muhammad Hadi Ma'rifat, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrun fî Tsawbih al-Qasyib*, Jilid 2, ..., h. 312.

¹²⁵ Abu al-Fida al-Hafiz Ibn Katsir al-Damasyqi, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2000, h. 11-13.

به، وسلك غير ما أمر به، فلو أنه أصاب المعنى في نفس الأمر لكان قد أخطأ؛ لأنه لم يأت الأمر من بابه، كمن حكم بين الناس على جهل فهو في النار، وإن وافق حكمه الصواب في نفس الأمر، لكن يكون أخف جزماً ممن أخطأ، والله أعلم، وهكذا سمي الله القذفة كاذبين، فقال: (فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُوبِئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ) [النور: ١٣]، فالقاذف كاذب، ولو كان قد قذف من زنى في نفس الأمر؛ لأنه أخير بما لا يحل له الإخبار به، ولو كان أخير بما يعلم؛ لأنه تكلف ما لا علم له به، والله أعلم. ولهذا تخرج جماعة من السلف عن تفسير ما لا علم لهم به.

Pada riwayat yang dibawakan: *man qâla fî al-Qur'ân bi ra'yih, fa ashâba faqad akhtha'a*, hal ini disebabkan karena ia telah membebani dirinya mengerjakan sesuatu yang ia tidak ketahui ilmunya, serta menempuh jalan yang tidak ada perintah untuk melaluinya, jika seandainya pun ia makna yang dihasilkannya benar pada suatu perkara, maka ia sudah terjerembab dalam kesalahan, sebab ia tidak mendatangkan suatu perkara dari tempatnya/ sumbernya. Sepertinya halnya seorang yang menghukumi perkara di antara manusia dengan landasan ketidaktahuan atau ketiadaan ilmu, maka nerakalah tempatnya. Meskipun ia keputusan hukum yang ia putuskan pada perkara tersebut benar, maka akan menjadi ketetapan yang sangat lemah karena berasal dari orang yang salah. *Wa Allah A'lam*. Dan oleh karena itu Allah menamai pelaku perkara *qadzaf* sebagai pembohong. Sebagaimana firmanNya pada Q.S. al-Nur/ 13, "Maka jika mereka tidak mendatangkan saksi, sesungguhnya mereka di sisi Allah termasuk orang-orang pembohong". Maka karena itulah seorang *qâdzif*/ penuduh dianggap sebagai pembohong, meskipun di waktu yang sama ia juga telah menuduh orang berzina, sebab ia menginformasikan sesuatu yang tidak diperkenankan baginya untuk memberitakannya, sekalipun mengetahui apa yang disampaikan, sebab ia telah mengambil tanggung jawab terhadap sesuatu yang ia tidak memiliki ilmu/ otoritas terhadapnya. *Wa Allah A'lam*. Sebab itulah sejumlah *salaf* menghindari diri dari menafsirkan sesuatu yang tidak diketahui oleh mereka.

Melalui narasinya, Ibn Katsir terlihat menilai bahwa penafsiran yang berasal dari opini pribadi atau sesuatu yang sebenarnya tidak diketahui atau tidak memiliki otoritas di dalamnya, termasuk dalam perbuatan yang dilarang. Namun ia sama sekali menjelaskan apa yang di maksud dengan *tafsîr bi al-ra'y* selain hanya mengikuti argumentasi yang telah dibangun oleh Ibn Jarir. Perumpamaan pelaku *tafsîr bi al-ra'y* dengan *qâdzif* memberikan kesan bahwa ia dalam menafsirkan al-Qur'an harus ada persaksian yang dibawa dan dalam hal ini merupakan tradisi. Selepas paragraf di atas, Ibn Katsir bahkan menambahkan beberapa tradisi lainnya yang memperkuat argumentasinya dan bersumber dari pendapat Ibn Jarir. Mulai dari riwayat Abu Bakar al-Shidiq dan 'Umar ibn al-Khattab yang tidak mau menafsirkan al-Qur'an karena merasa tidak memiliki pengetahuan terhadap tafsir Q.S. Abasa/ 80: 31 (وَعَايَهُمْ وَأَنَا)، serta beberapa kisah sahabat lain yang tidak mau menjawab ketika ditanyai mengenai tafsir dari suatu ayat, sampai pada riwayat al-Sya'bi dan Masruq: *ittaqû al-tafsîr fainnamâ huwa*

al-riwâyah ‘an Allah (jauhilah tafsir karena sesungguhnya tafsir itu merupakan riwayat dari Allah). Beberapa tradisi yang ditambahkan olehnya memperlihatkan betapa ketat ketentuan bagi seseorang yang ingin menafsirkan al-Qur’an.

Lalu, Ibn Katsir memberikan narasi lanjutan bahwa kalangan *salaf* bersikap demikian pada bagian-bagian al-Qur’an yang tidak diketahuinya. Namun pada bagian-bagian yang diketahui baik secara *syara’* maupun *lugah*, maka mereka akan menerangkannya. Sebab itulah banyak terdapat riwayat penafsiran yang ditransmisikan dari kalangan *salaf* dan Ibn Katsir kemudian menutupnya dengan mengatakan bahwa menyampaikan ilmu yang diketahui itu wajib sebagaimana wajibnya diam saat ditanya mengenai sesuatu yang tidak diketahui.¹²⁶ Kemudian di penghujung *muqaddimah*-nya, Ibn Katsir mengurai dua tradisi lagi yang dinukilnya dari Ibn Jarir. Tradisi pertama berasal dari ‘Aisyah ra. yang berisi keterangan mengenai Nabi Muhammad Saw. yang tidak menafsirkan keseluruhan al-Qur’an: *mâ kâna al-Nabiy yufassir sya’i min al-Qur’ân illa ayyan tu‘ad*, ‘*allamahunn iyyâhuh Jibrîl* (tidaklah Nabi Saw. menafsirkan al-Qur’an kecuali hanya beberapa ayat yang diajarkan oleh Jibril as.). Tradisi ini kemudian dikomentari kualifikasinya oleh Ibn Katsir dengan mengatakan bahwa statusnya dinilai sebagai hadis *munkir garîb*, serta mensyarahinya dengan pendapat Ibn Jarir bahwa “ayat-ayat” yang dimaksud pada tradisi ini ialah ayat-ayat yang tidak bisa dipahami tanpa melalui *tauqîf min Allah, min mâ alaîhâ jibrîl* (pengetahuan yang langsung diberikan oleh Allah SWT., yang disampaikan melalui Jibril as.). Menurut Ibn Katsir, *ta’wîl* atau pemaknaan yang diberikan oleh Ibn Jarir adalah pemaknaan yang tepat jika hadis itu *shahîh*, sebab ada bagian dari al-Qur’an yang hanya diketahui oleh Allah SWT. maknanya. Artinya riwayat ini hanya berhubungan dengan ayat yang memuat pengetahuan khusus yang tidak bisa diketahui tanpa pemaknaan langsung dari Tuhan, dan tidak mencakup ayat-ayat lainnya, sehingga kesimpulannya Nabi SAW. menafsirkan seluruh al-Qur’an dan pada kasus ayat tertentu itu saja Rasulullah SAW. menafsirkan beberapa ayat tertentu.

Komentar terakhirnya tersebut tidak bisa dilepaskan dari tradisi kedua yang dinukilnya dari Ibn Jarir yang membagi tafsir menjadi empat

¹²⁶ Redaksi lengkapnya pada Abu al-Fida al-Hafiz Ibn Katsir al-Damasyqi, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm*, ..., h. 13:

فهذه الآثار الصحيحة وما شاكلها عن أئمة السلف محمولة على تخرجهم عن الكلام في التفسير بما لا علم لهم به ؛ فأما من تكلم بما يعلم من ذلك لغة وشرعاً، فلا حرج عليه ؛ ولهذا روي عن هؤلاء وغيرهم أقوال في التفسير، ولا منافاة؛ لأنهم تكلموا فيما علموه، وسكتوا عما جهلوه، وهذا هو الواجب على كل أحد ؛ فإنه كما يجب السكوت عما لا علم له به ، فكذلك يجب القول فيما سئل عنه مما يعلمه، لقوله تعالى : ﴿ لَتَبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ ﴾ [آل عمران: ١٨٧] ، ولما جاء في الحديث المروي من طرق : من سئل عن علم فكتمه الجم يوم القيامة بلجام من نار.

klasifikasi. Tradisi kedua ini berasal dari dua sumber yaitu dari Ibn Abbas ra. dan langsung dari Nabi Muhammad Saw.—meskipun yang berasal dari Nabi Saw. diragukan status *marfū*'-nya.¹²⁷ Berikut ini redaksi lengkap dari kedua tradisi yang dimaksud:

فيما قال ابن جرير: حدثنا مُحَمَّد بن بشار، حدثنا مُؤَمِّل، حدثنا سفيان، عن أبي الزناد عن الأعرج، قال: قال ابن عباس: التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله. قال ابن جرير: وقد روي نحوه في حديث في إسناده نظر: حدثني يونس بن عبد الأعلى الصدفي، أنبأنا ابن وهب قال: سمعت عمرو بن الحارث يحدث عن الكلبي، عن أبي صالح، مولى أم هانئ، عن عبد الله بن عباس: أن رسول الله ﷺ قال: أنزل القرآن على أربعة أحرف: حلال وحرام، لا يعذر أحد بالجهالة به. وتفسير تفسره العرب، وتفسير تفسره العلماء. ومتشابه لا يعلمه إلا الله، ومن ادعى علمه سوى الله فهو كاذب

Pada tradisi yang disampaikan oleh Ibn Abbas ra. dikatakan bahwa *tafsîr* terbagi pada empat sisi atau macam: 1) sisi yang diketahui oleh bangsa Arab dari pembicaraan/ bahasa mereka; 2) tafsir yang siapapun tidak diperkenankan untuk tidak mengetahuinya; 3) tafsir yang hanya diketahui oleh 'ulama; 4) tafsir yang ilmunya hanya dimiliki oleh Allah SWT. Lalu pada tradisi yang dinyatakan berasal dari Nabi Muhammad Saw. dinyatakan bahwa al-Qur'an diturunkan dalam empat huruf: 1) perkara halal dan haram, yang siapapun tidak boleh untuk tidak mengetahuinya; 2) tafsir yang bisa ditafsirkan oleh orang Arab; 3) tafsir yang bisa ditafsirkan oleh 'ulama; 4) (ayat) *mutasyâbih* yang hanya diketahui tafsirnya oleh Allah SWT., maka siapapun yang mendaku mengetahuinya selain Allah SWT., ia merupakan seorang pendusta.

Berdasarkan bangunan narasi konseptualnya mengenai *tafsîr bi al-ra'y*, didapati bahwa Ibn Katsir mendasarkan argumen dan komentarnya dari narasi yang sebelumnya telah disajikan oleh Ibn Jarir al-Thabari. Ruh Ibn Jarir yang dihidupkan kembali oleh Ibn Katsir di penghujung abad pertengahan seakan membawa visi menempatkan kembali tradisi pada puncak kontestasi metodologi tafsir. Ketiadaan elaborasi yang eksplisit mengenai *tafsîr bi al-ra'y* serta perbedaannya dengan *tafsîr* yang dihasilkan melalui *ijtihâd*—meskipun ia mengutip redaksi: *tafsîr ya 'lamuh al-'ulamâ*—

¹²⁷ Ibn Katsir menilai bahwa hadis ini diriwayatkan dari jalur Muhammad ibn Saib al-Kalbi yang dianggap sebagai *matrûk al-hadîts* (hadisnya ditinggalkan karena perawinya dianggap pendusta), namun Ibn Katsir nampak membelanya dengan mengatakan: *lakin qad yakûn innamâ wahima fi raf'ih* (akan tetapi bisa saja sesungguhnya terjadi *wahm*/ praduga lemah dalam ke-*marfû*-annya). Abu al-Fida al-Hafiz Ibn Katsir al-Damasyqi, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, ..., h. 13.

dan nukilan-nukilan riwayat yang secara tendensius mengarahkan pada penggunaan tradisi sebagai sumber utama dalam penafsiran, mengindikasikan bagaimana Ibn Katsir mempersonifikasi Ibn Jarir dalam memahami apa itu *tafsîr*. Adapun Ibn Katsir juga tidak memberikan penjelasan yang mendistingsi dua nomenklatur utama dalam kesarjanaan ini yaitu *tafsîr* dan *ta'wîl*.

3. Preferensi dan Konsiderasi Metodologi Tafsir Ideal

Selepas memahami konsepsi *tafsîr* Ibn Katsir, maka bisa dibayangkan kemudian mengenai preferensi dan konsiderasi metodologi tafsir idealnya. Fragmen ini ia tuliskan di *muqaddimah*-nya dan dalam format tanya-jawab—bagian ini seakan hasil salin-tempel dari uraian Ibn Taimiyah dalam karyanya *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*¹²⁸. Pembahasan ini dibuka dengan redaksi, *fa in qâla qâ'il: fa mâ aḥsan al-thuruq al-tafsîr, fa al-jawâb...* (apabila ada seorang penanya yang berkata: apa jalan terbaik untuk menghasilkan tafsir? Maka jawabannya...). Ibn Katsir kemudian menyusun preferensi tafsir idealnya berdasarkan lima hal yang akan dijelaskan selanjutnya.

Pertama, *tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'an*. Ibn Katsir mengurai bahwa ayat-ayat dalam al-Qur'an memiliki hubungan yang saling menjelaskan satu sama lain. Sebab jika didapati suatu ayat yang *mujmal* (general), maka akan dijumpai tafsirnya di ayat yang lain (أن يُفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فإنه)

(قد فسر في موضع آخر). Sayangnya Ibn Katsir tidak memberikan klarifikasi lebih lanjut bagaimana model aplikatif dari poin pertama ini dan juga tidak memberikan landasan *istidlâl*-nya¹²⁹. Kedua, *tafsîr al-Qur'ân bi al-sunnah*. Ibn Katsir melanjutkan bahwa jika poin pertama tidak bisa sepenuhnya diaplikasikan maka *sunnah* atau tradisi yang berasal dari Nabi Muhammad Saw. menjadi prioritas kedua karena posisinya sebagai syarah sekaligus penjelas al-Qur'an. Hal ini didasarkan pada pendapat al-Syafi'i dan riwayat yang berisi tanya-jawab Rasulullah Saw. dengan Muadz ibn Jabal. Redaksi selengkapnya sebagaimana berikut:

فإن أعيانك ذلك فعليك بالسنة فإنها شارحة للقرآن وموضحة له، بل قد قال الإمام أبو عبد الله

¹²⁸ Bandingkan narasi pada bagian *muqaddimah Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* dengan *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*. Ibn Taimiyah, *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*, Beirut: Dar al-Maktabah al-Hayah, 1980, h. 39-46.

¹²⁹ Pendapat ini juga dikemukakan oleh Walid Saleh ketika mengkaji *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*. Walid Saleh, "Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of An Introduction to the Foundations of Qur'ānic Exegesis", ..., h. 145.

مُحَمَّد بن إدريس الشافعي، رحمه الله: كل ما حكم به رسول الله ﷺ فهو مما فهمه من القرآن. والغرض أنك تطلب تفسير القرآن منه، فإن لم تجده فمن السنة، كما قال رسول الله ﷺ لمعاد حين بعثه إلى اليمن: بم تحكم؟». قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد؟». قال: بسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟». قال: أجتهد برأيي. قال: فضرب رسول الله ﷺ في صدره، وقال: «الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله»

Ketiga, *tafsîr al-Qur'ân bi al-aqwâl al-shahabah*. Ibn Katsir kemudian menjadikan pendapat para Sahabat ra. sebagai prioritas ketiga setelah tidak didapati melalui al-Qur'an maupun *sunnah*. Hal ini dilandasi pada keutamaan yang dimiliki oleh para Sahabat ra. yang berada para konteks historis yang sama dengan pewahyuan al-Qur'an sehingga mereka memiliki pemahaman yang paling tinggi mengenainya. Ibn Katsir representasi utama dari generasi Sahabat ra. yaitu para pembesar dan 'ulamanya, para *al-khulafâ' al-râsyidûn* (Abu Bakar al-Shiddiq, Umar ibn al-Khattab, Utsman ibn Affan, Ali ibn Abi Thalib), serta Ibn Mas'ud dan Ibn Abbas. Adapun redaksi yang dinarasikan Ibn Katsir sebagaimana berikut:

وحينئذ، إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة، رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة، فإنهم أدرى بذلك، لما شاهدوا من القرائن والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام، والعلم الصحيح، والعمل الصالح، لا سيما علماؤهم وكبرائهم، كالأئمة الأربعة والخلفاء الراشدين، والأئمة المهديين، وعبد الله بن مسعود، رضي الله عنه. ومنهم الحبر البحر عبد الله بن عباس، ابن عم رسول الله ﷺ، وترجمان القرآن وبركة دعاء رسول الله ﷺ له حيث قال: «اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل».

Keempat, *tafsîr al-Qur'ân bi al-aqwâl al-tâbi'in*. Ibn Katsir menarasikan poin terakhir dari preferensinya dengan menjadikan pendapat Tabi'in sebagai prioritas terakhir jika tafsir tidak didapati dari tiga sebelumnya. Ia mendasari poin ini dengan berpendapat bahwa banyak imam atau 'ulama yang merujuk pada pendapat Tabi'in, seperti halnya Mujahid ibn Jabbar, Sai'id ibn Jubair, Ikrimah, 'Atha' ibn Abi Rabbah, Hasan al-Bashri, Masruq ibn Ajda', Sa'id ibn Musayyab, Abu 'Aliyah, Rabi' ibn Annas, Qatadah, Dhahak ibn Muzaham.

Tidak hanya menjadikannya sebagai bagian dari konsiderasi hermeneutikanya, Ibn Katsir juga membela pandangan Tabi'in dari tuduhan bahwa eksistensinya sebagai materi tafsir diragukan. Selengkapnya Ibn Katsir berpendapat:

ومن بعدهم، فتذكر أقوالهم في الآية فيقع في عباراتهم تباين في الألفاظ، يحسبها من لا علم عنده اختلافاً فيحكيها أقوالاً، وليس كذلك، فإن منهم من يعبر عن الشيء بلازمه أو بنظيره، ومنهم

من ينص على الشيء بعينه، والكل بمعنى واحد في كثير من الأماكن، فليتنظن اللبيب لذلك، والله الهادي. وقال شعبة بن الحجاج وغيره: أقوال التابعين في الفروع ليست حجة، فكيف تكون حجة في التفسير؟ يعني: أنها لا تكون حجة على غيرهم ممن خالفهم، وهذا صحيح، أما إذا أجمعوا على الشيء فلا يرتاب في كونه حجة، فإن اختلفوا فلا يكون بعضهم حجة على بعض، ولا على من بعدهم، ويرجع في ذلك إلى لغة القرآن أو السنة أو عموم لغة العرب، أو أقوال الصحابة في ذلك.

Meskipun para penerus (Tabi'in) memberikan interpretasi yang beragam terhadap ayat-ayat tertentu, hal ini tidak menunjukkan bahwa interpretasi mereka saling bertentangan. Ibn Taymiyya menegaskan bahwa hanya mereka yang tidak mengerti yang akan menganggap pendapat semacam itu bertentangan. Meskipun demikian, ia mengakui kemungkinan perbedaan nyata di antara para Tabi'in dalam penafsiran mereka. Ketika ditanya (oleh Syu'bah ibn Hajaj) bagaimana seseorang dapat mengikuti pendapat mereka yang bukan *hujjah*, terutama dalam masalah *furū'*, Ibn Taymiyya menawarkan solusi. Jika mereka sepakat pada suatu makna, maka makna tersebut tidak dapat disangkal. Namun, jika terjadi perbedaan pendapat, seseorang tidak boleh menggunakan pandangan salah satu Tabi'in sebagai otoritas yang menentang pandangan Tabi'in lainnya (karena semuanya dianggap setara), melainkan harus merujuk kepada bahasa Al-Qur'an, Sunnah, umumnya bahasa Arab, atau pendapat-pendapat dari para Sahabat.

Hal menarik lainnya dari pendapat Ibn Taimiyah ini, menurut analisa Walid Saleh, ialah adanya indikasi satu-satunya mengenai situasi di mana bahasa Arab diperbolehkan memainkan peran dalam teori hermeneutika Ibn Taymiyya. Meskipun dengan pembatasan yang sangat ketat sehingga tidak pernah dianggap sebagai otoritas independen.¹³⁰

L. *Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*

1. Biografi Ringkas Jalaluddin al-Suyuti (w. 911 H)

Jalaluddin Abu al-Fadl 'Abd al-Rahman ibn al-Kamal al-Suyuti, lahir pada tahun 849 dan meninggal pada tahun 911, mengembangkan cinta terhadap al-Qur'an sejak masa kecil dan telah menghafal seluruh al-Qur'an sebelum genap berusia delapan tahun. Ia merupakan salah satu ulama Sunni yang terkenal dengan kepakarannya di berbagai bidang ilmu seperti tafsir, tradisi, fikih, dan sastra Arab. Ia memulai fokus menulisnya pada usia 37 tahun pada tahun 886 H. Sepanjang hidupnya, ia mencari ilmu, melakukan perjalanan ke berbagai tempat, termasuk Damaskus, Hijaz, Yaman, India,

¹³⁰ Walid Saleh, "Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of An Introduction to the Foundations of Qur'anic Exegesis", ..., h. 146-147.

dan Afrika Utara, untuk menemukan guru-guru yang berpengaruh.¹³¹

Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr atau yang lebih familiar dengan nama *Tafsîr Al-Durr al-Mantsûr* menduduki posisi yang bergengsi di antara tafsir-tafsir pada zamannya. Mengikuti pendekatan tradisional, tafsir ini terdiri dari tradisi yang berasal dari Rasulullah Saw., para Sahabat, dan para Tabi'in. Namun, rantai riwayat untuk tradisi-tradisi tersebut dihilangkan dan hanya dihadirkan bentuk *matn*-nya. Al-Suyuti menyusun tafsir ini berdasarkan urutan surah-surah dalam al-Qur'an, dimulai dari Surah Al-Fatihah dan berakhir dengan Surah Al-Nas. Meskipun ia mengikuti metode tradisional, ia tidak memeriksa atau memilih tradisi-tradisi berdasarkan kualitas dan validitasnya. Ia tidak menyebutkan apakah tradisi-tradisi tersebut autentik atau tidak. Oleh karena itu, tradisi palsu dan *Isrâ'ilîyat* dapat ditemukan di dalamnya.¹³²

2. Definisi *Tafsîr* dan *Ta'wîl*

Muqaddimah *al-Durr Mantsûr* ditulis begitu ringkas oleh al-Suyuthi. Hanya terdiri dari dua paragraf dan tidak sampai menghabiskan satu halaman. Meskipun begitu, dalam diskusi mengenai definisi *tafsîr* dan *ta'wîl*, al-Suyuthi menuliskan redaksi yang memperlihatkan konsepsinya mengenai tafsir terkhusus dalam karyanya ini. Al-Suyuthi mengemukakan:¹³³

فلما ألفت كتاب ترجمان القرآن وهو التفسير المسند عن رسول الله وأصحابه ﷺ.

“Tatkala aku menulis kitab yang menjadi penerjemah al-Qur'an yaitu tafsir yang disandarkan pada tradisi yang berasal dari Rasulullah Saw. dan para Sahabatnya.”

Pada redaksi singkatnya tersebut, al-Suyuthi mengemukakan bahwa karya *tafsîr* merupakan terjemahan al-Qur'an. Lalu ia menjelaskan bahwa yang dimaksud sebagai *tafsîr* dalam karyanya ini ialah tradisi yang diriwayatkan dari Muhammad Saw. dan para Sahabat yang dipergunakan sebagai penerjemah makna al-Qur'an. Dari ungkapan singkatnya itu, al-Suyuthi memperlihatkan bahwa konsepsi *tafsîr* yang dibangun olehnya dalam karya ini ialah *tafsîr* yang murni bersumber dari tradisi yang berujung sampai Nabi Muhammad Saw. maupun Sahabat ra. sebagai materi utama untuk menerjemahkan maknanya. Berkaitan dengan *ta'wîl*, tidak ada keterangan al-Suyuthi dalam *muqaddimah*-nya yang bisa dijadikan sebagai

¹³¹ Husayn 'Alamy Mehr, *An Introduction to The History of Tafsir and Commentators of the Qur'an*, h. 293-294.

¹³² Husayn 'Alamy Mehr, *An Introduction to The History of Tafsir and Commentators of the Qur'an*, h. 295.

¹³³ Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Juz I, Beirut: Dar al-Fikr, 2011, h. 9.

informasi mengenai konsepsinya terhadap term *ta'wîl*.

3. Preferensi dan Konsiderasi Metodologi Tafsir Ideal

Dalam *muqaddimah* ringkasnya, al-Suyuthi juga menunjukkan preferensi dan konsiderasi metodologi tafsir ideal yang ia bangun dalam karyanya ini. Secara lengkap al-Suyuthi menarasikan sebagaimana berikut:¹³⁴

فكان ما أوردته فيه من الآثار باسانيد الكتب المخرج منها واردات، رأيت قصور أكثر المهمم عن تحصيله، ورغبتهم في الاقتصار على متون الاحاديث دون الاسناد وتطويله، فلخصت منه هذا المختصر مقتصراً فيه على متن الاثر، مصدراً بالعزو والتخريج الى كل كتاب معتبر.

“Maka apa yang saya sajikan di dalamnya dari berbagai riwayat dengan sanad-sanad yang berasal dari kitab-kitab *mukharrij* (kitab-kitab hadis yang memiliki jalur riwayat yang banyak), saya melihat sebagian besar orang kurang bersemangat untuk mengumpulkannya, dan mereka lebih cenderung membatasi diri pada teks-teks hadis tanpa sanad dan memendekkannya. Oleh karena itu, saya merangkumnya dalam ringkasan ini, membatasinya pada teks *matn* hadis, dan memberikan rujukan dan penelusuran untuk setiap kitab yang dianggap valid.”

Berdasarkan keterangannya tersebut, terlihat preferensi dan konsiderasi metodologi tafsir ideal al-Suyuthi yang terdiri dari ketiga hal. Pertama, menafsirkan al-Qur'an dengan tradisi yang berasal dari Nabi Muhammad Saw. dan Sahabatnya. Kedua, tradisi-tradisi yang digunakan berasal dari kitab-kitab hadis dengan meringkasnya dalam sajian berformat *matn* disertai dengan perujukan kepada sumber yang dianggap valid. Ketiga, memasukkan tradisi tanpa memberikan standar kualifikasinya. Meskipun ada keterangan mengenai perujukannya pada kitab-kitab yang *mu'tabar* terhadap tradisi yang dipergunakan. Informasi ini memberikan konfirmasi pada apa yang telah dikemukakan di bagian biografi, bahwa tradisi yang kualifikasinya tidak *shahîh* sangat mungkin dijumpai dalam karya ini.

¹³⁴ Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Juz I, h. 9.

BAB IV

TRAJEKTORI TAFSÎR DAN TA'WÎL PADA KARYA TAFSIR ABAD PERTENGAHAN (4-10 H)

Bagian pertama dari pembahasan ini akan menganalisis *trajektori*¹ dua istilah teknis yang digunakan untuk mengekspresikan aktivitas interpretasi al-Qur'an, yaitu *tafsîr* dan *ta'wîl* baik dari sisi konsepsi maupun konsiderasi metodologi. *Trajektori* ini akan memberikan informasi mengenai evolusi dan inovasi yang terjadi dalam upaya merumuskan konsepsi terhadap kedua terminologi tersebut oleh para mufasir abad pertengahan yang karyanya dikaji dalam penelitian. Lalu pada bagian kedua, persoalan *tafsîr* dan ketersinggungannya dengan *tafsîr (ta'wîl)* juga akan menjadi sorotan. Dengan menggunakan pola penyajian *trajektoris*, temuan pada bagian kedua ini akan didialogkan dengan diskursus klasifikasi *tafsîr bi al-ra'y* dan *tafsîr bi al-ma'tsûr* yang dinilai tidak relevan dijadikan sebagai alat untuk membaca dan memilah karya tafsir abad pertengahan. Data-data yang diperoleh untuk menyusun *trajektori* ini diambil dari ekstraksi dan uraian deskriptif yang sebelumnya telah dieksplanasi pada bagian pembahasan sebelumnya.

¹ *Trajektori* merupakan istilah dalam bahasa Inggris yang dimaknai dengan “a path, progression, or line of development resembling a physical trajectory” (sebuah jalan, progres atau garis perkembangan yang menyerupai sebuah trajektori fisika). Definisi ini kemudian dijadikan sebagai basis untuk menggunakan istilah *trajektori* sebagai ekspresi untuk menunjukkan evolusi dan inovasi dalam penelusuran kronologis-historis pada beberapa fragmen objek studi pada tafsir abad pertengahan yang diteliti dalam penelitian ini. [Trajectory Definition & Meaning - Merriam-Webster](#), diakses pada 30/01/2024.

A. Trajektori Tafsîr dan Ta'wîl: Dari Konsepsi Sampai Implikasi Metodologis

Pada awal abad pertengahan yang dimulai dengan lahirnya karya monumental, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl ây al-Qur'ân* (al-Thabari/ w. 310 H), term *tafsîr* maupun *ta'wîl* tidak mengalami distingsiasi dan dianggap sebagai dua istilah yang saling bersinonim secara makna.² Ibn Jarir al-Thabari (w. 310 H) menggunakan kedua istilah teknis tersebut secara bergantian dalam *muqaddimah*-nya, meskipun kemudian lebih condong pada penggunaan *ta'wîl* sebagai terminologi yang dipilihnya untuk mengekspresikan aktivitas memaknai al-Qur'an dan diperkuat dengan eksistensinya sebagai salah satu fragmen dalam judul karya tafsirnya. Dalam uraian konseptualnya mengenai *ta'wîl*, Ibn Jarir al-Thabari mendefinisikannya dengan membaginya berdasarkan pada klasifikasi ayat dalam al-Qur'an yang terbagi pada ayat *mutasyâbihah* dan *muḥkamah*. Al-Thabari memandang ayat-ayat *mutasyâbihât* sebagai ayat-ayat yang hanya Allah yang mengetahui maknanya, sehingga yang lainnya dianggap sebagai ayat *muḥkamât*. Meskipun ayat-ayat *muḥkamât* dapat memiliki berbagai makna potensial dan tidak terbatas pada satu tafsiran, al-Thabari masih mengategorikannya sebagai *muḥkamât*. Alasannya adalah karena petunjuk atau *dilâlah* dari makna yang dikehendaki oleh Tuhan dapat dicapai melalui penelusuran penjelasan atau *bayân* Allah dalam al-Qur'an, yang terkait dengan *mujmal* dan *mufassar*, serta melalui penjelasan dari Nabi Muhammad SAW., baik itu berupa hadis maupun riwayat sahabat dan tabi'in.³

Ada tiga tipologi *ta'wîl* yang dikemukakan Ibn Jarir al-Thabari yaitu:

1. *Ta'wîl* yang dikhususkan otoritas pengetahuannya bagi Allah SWT. pada pemaknaan ayat-ayat *mutasyâbihah*;
2. *Ta'wîl* yang dikhususkan otoritas pengetahuannya bagi Nabi Muhammad SAW. yaitu dalam memberikan pemahaman ayat-ayat *muḥkamah* dan tidak diperkenankan bagi siapapun selainnya;
3. *Ta'wîl* terhadap bagian dari ayat-ayat *muḥkamah* yang dapat diketahui maknanya oleh *ahl al-lisân* (orang Arab) secara umum melalui analisa filologisnya yang sederhana seperti pemahaman terhadap aspek *i'râb* atau struktur kalimat maupun makna tekstual dari redaksi tertentu yang hanya memiliki satu makna dan bukan tergolong lafaz *musytarak* (polisemi).⁴

² Bab III, h. 54.

³ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl ây al-Qur'ân*, Jilid VI, Dar al-Tarbiyah wa al-Turats, TT, h. 180-182.

⁴ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl ây al-Qur'ân*, Jilid I, Mesir: Musthofa Bab al-Halabi, 1954, h. 33-35.

Berdasarkan elaborasinya tersebut, maka tidak mengherankan jika Ibn Jarir al-Thabari menggunakan term *ta'wîl* sebagai judul karyanya—meskipun keterangan ini tidak dijumpai secara eksplisit dalam karya tafsirnya. Kemudian, jika diringkas dan disederhanakan, Ibn Jarir al-Thabari merumuskan *ta'wîl* sebagai upaya memahami makna ayat-ayat al-Qur'an yang terbagi pada ayat *mutasyâbihah* dan *muḥkamah* yang kemudian terbatas akses terhadap pengetahuannya kepada tiga otoritas yaitu Allah SWT. (*mutasyâbihah*); Nabi Muhammad SAW. (*muḥkamah*) dan *ahl al-lisân* (*muḥkamah*—pada redaksi yang tidak polisemi dan secara umum dipahami oleh orang Arab). Maka konsekuensi dari apa yang telah dirumuskan oleh Ibn Jarir al-Thabari ialah tidak adanya penafsiran terhadap ayat-ayat *mutasyâbihah* maupun penggunaan analisis-rasional (dalam khazanah Islam biasa disebut *istinbâth*, *istidlâl*, *ijtihâd*) dalam aktivitas penafsiran, kecuali terbatas pada aspek filologis dan itupun hanya dikhususkan pada *ahl al-lisân* serta dalam format yang paling sederhana—makna yang paling *masyhur*—yang bahkan tidak membutuhkan analisis. Hal ini ini tidak bisa dilepaskan dari pandangan al-Thabari mengenai persoalan Nabi saw. menafsirkan keseluruhan al-Qur'an atau tidak. Bagi al-Thabari, Rasulullah saw. menafsirkan keseluruhan al-Qur'an sebab hal itu merupakan salah tugas Nabi saw. selain dimandatkan untuk menyampaikan keseluruhan al-Qur'an.⁵

Konsepsi tersebut kemudian terejawantahkan dalam konsiderasi metodologinya yang hanya terbatas pada tiga bagian yaitu:

1. *Ta'wîl* yang menggunakan tradisi yang bersumber dari Nabi Muhammad SAW. dan dapat divalidasi kualitasnya;
2. *Ta'wîl* yang menjadikan pendekatan filologis yang disandarkan pada bukti-bukti sastra maupun logika bahasa yang otoritatif yang didapatkan dari *ahl al-lisân*. Artinya penggunaan pendekatan filologis pun juga harus disandarkan pada riwayat atau tradisi.
3. Penggunaan pendekatan filologis tersebut tidak keluar dari pemahaman yang telah terkonsensus baik di era *salaf* yaitu Sahabat maupun era

⁵ Al-Thabari mendasarkan pernyataannya dengan membawa beberapa landasan argumen. Pertama, al-Thabari menjadikan Q.S. 16: 44 dan memberikan komentarnya bahwa ayat ini menyatakan jika Nabi saw. tidak hanya menyampaikan ayat demi ayat al-Qur'an tanpa menyertainya dengan penjelasan yang juga merupakan wahyu dari Allah SWT. melalui Jibril as. Kedua, ia menolak *dalîl* yang berasal dari 'Aisyah bahwa Nabi saw. hanya menafsirkan beberapa ayat al-Qur'an dengan menegaskan bahwa pada riwayat tersebut terdapat *illat* dalam *sanad*, ia menyebut bahwa keberadaan Ja'far ibn Muhammad al-Zubairi menjadi peyebabnya, yang menjadikannya tidak bisa difungsikan sebagai *hujjah* (dasar argumentasi). Ketiga, eksistensi dari kebenaran riwayat yang disampaikan oleh Ibn Mas'ud bahwa para sahabat ketika tatkala mempelajari sepuluh ayat al-Qur'an (kepada Nabi saw.), maka tidak akan beralih ke ayat berikutnya sampai mereka memahami maknanya dan mengamalkannya. Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl ay al-Qur'ân*, Jilid I, ..., h. 39.

khalaf yaitu Tabi'in maupun para ulama' di generasi setelahnya.⁶ Metodologi yang dibangun oleh Ibn Jarir al-Thabari menekankan pada penggunaan tradisi dan konsensus (*ijmâ'*) sebagai sumber utama dalam memahami al-Qur'an. Sebab sumber otoritas pemahaman terhadap al-Qur'an berada pada tradisi yang berasal dari Rasulullah SAW. dan validasi pemahamannya didasarkan pada konsensus (*ijmâ'*) para generasi setelahnya.

Masih di periode yang sama, awal abad pertengahan (4 Hijriah), konsepsi yang berbeda terhadap term *tafsîr* maupun *ta'wîl* dikemukakan oleh Abu Mansur al-Maturidi (w. 333 H). Dalam *muqaddimah* karya tafsirnya, *Ta'wîlât Ahl al-Sunnah*⁷, Al-Maturidi mengelaborasi kedua istilah teknis tersebut dan menjadikannya sebagai hidangan utama di dalamnya. Menariknya meskipun berada pada satu spektrum historis yang sama dengan Ibn Jarir al-Thabari yang menganggap *tafsîr* dan *ta'wîl* sebagai dua istilah yang sama secara makna, namun Abu Mansur al-Maturidi justru memberikan uraian distingtif yang menempatkan keduanya pada posnya masing-masing. Al-Maturidi menghadirkan tiga rasionalisasi yang mendasari argumentasinya mengenai perbedaan *tafsîr* dan *ta'wîl* yaitu:⁸

1. *Tafsîr* merupakan sebuah istilah teknis yang diatributkan secara khusus bagi Sahabat ra. sedangkan *ta'wîl* kepada ulama (*al-tafsîr li al-shahâbah wa al-ta'wîl lil fuqahâ'*). Sebab para Sahabat ra. menyaksikan langsung serta mengetahui perkara-perkara yang mengiringi turunnya al-Qur'an. Maka di luar dari spektrum kesejarahan atau periode tersebut tidak lagi bisa diatributkan dengan term *tafsîr*, melainkan *ta'wîl* dan istilah teknis ini hanya terbatas pada *fuqahâ'* atau orang-orang yang memiliki pengetahuan yang mumpuni dalam khazanah keilmuan Islam.
2. *Tafsîr* memiliki posisi yang paling sentral dalam hirarki pemahaman al-Qur'an. *Tafsîr* dinilai mengandung *haqîqah al-murâd* (makna yang sifatnya hakiki) karena berasal dari Sahabat ra. yang menyaksikan maupun mengetahui secara langsung proses *tanzîl* al-Qur'an. Sedangkan *ta'wîl* merupakan proses pemaknaan al-Qur'an selain dari apa yang dipersaksikan dari Sahabat ra. dan merupakan hasil dari usaha para 'ulama untuk menghadirkan kemungkinan makna lainnya yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an. Hal ini sebagai konsekuensi bahwa para *fuqahâ'* tidak menjumpai, menyaksikan maupun mengetahui secara langsung proses pewahyuan al-Qur'an, sehingga tidak mengetahui *haqîqah al-murâd* (makna objektif).

⁶ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl ay al-Qur'ân*, Jilid I, Mesir: Musthofa Bab al-Halabi, 1954, ..., h. 41.

⁷ Abu Mansur Muhammad al-Maturidi, *Ta'wîlât Ahl al-Sunnah*, Jilid I, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2005.

⁸ Abu Mansur Muhammad al-Maturidi, *Ta'wîlât Ahl al-Sunnah*, Jilid I, ..., h. 349.

3. *Tafsîr* yang merupakan *musyâhadah* dari Sahabat ra. dan dinilai sebagai *haqîqah al-murâd* (makna objektif) yang dipersaksikan makna yang dimaksud Tuhan dari kalam-Nya sehingga hanya memiliki satu ragam makna (*dzû wajh wâhid*). Sedangkan *ta'wîl*, dalam makna etimologisnya *al-rujû'* (kembali), merupakan aktivitas pemaknaan yang berupaya menyingkap alternatif makna al-Qur'an berdasarkan taraf kemampuan manusia sehingga memiliki kemungkinan makna yang beragam (*dzû wujûh*).

Meskipun sama-sama difungsikan sebagai istilah teknis dalam aktivitas memahami dan memaknai al-Qur'an, namun definisi *tafsîr* dan *ta'wîl* yang dikonsepsi oleh Abu Mansur al-Maturidi memperlihatkan adanya diferensiasi yang mendasar antara keduanya. Maka dari keterangannya, bisa didapati informasi di balik keberadaan term *ta'wîl* dalam judul karya tafsirnya—meskipun tidak secara eksplisit. Lalu jika diringkas dan disederhanakan, maka *tafsîr* didefinisikan sebagai aktivitas memahami dan memaknai al-Qur'an yang diatributkan kepada Sahabat ra. dan diakui otoritasnya sebagai representasi dari makna objektif al-Qur'an, sebab mereka berada dalam konteks pewahyuan al-Qur'an secara langsung serta hanya memiliki satu ragam makna. Sedangkan *ta'wîl* merupakan aktivitas memahami dan memaknai al-Qur'an yang diatributkan pada *fuqahâ'* atau cendekiawan di era selain Sahabat ra. sebagai usaha untuk menghadirkan ragam makna alternatif dari teks berdasarkan kemampuannya sebagai manusia, tanpa adanya tendensi melegitimasinya sebagai maksud Tuhan.

Selanjutnya, konsepsi *tafsîr* dan *ta'wîl* yang telah diuraikan oleh al-Maturidi mengarah pada pertimbangan metodologi penafsirannya yang terbagi pada dua bagian:

1. Menggunakan tradisi yang berasal dari *tafsîr* atau intepretasi para Sahabat ra. sebagai sumber informasi yang sangat penting dan signifikan, namun penggunaannya tidak bisa diikuti dengan tendensi *haqîqah al-murâd* atau *arâd Allah bih kadza*.
2. Mengeluarkan semua kemungkinan makna yang dikandung dalam redaksi ayat dalam al-Qur'an dengan menunjukkannya pada kemungkinan makna alternatif. Poin ini tidak hanya menggunakan tradisi, namun juga nalar dan pendekatan filologis dalam tafsir.

Dua mufasir yang karyanya dianggap sebagai dua karya independen dan termasuk dalam kategori karya ensiklopedis⁹ serta berada pada satu fase kesejarahan yang sama, namun berbeda secara geografis¹⁰ telah memperlihatkan fluiditas sekaligus *trajektori* awal dari konsepsi *tafsîr* dan

⁹ Walid A. Saleh, "Preliminary Remark on the Historiography of *Tafsir* in Arabic: A History of the Book Approach", *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 12, 2010, h. 20.

¹⁰ Walid A. Saleh, "Rereading al-Thabari through al-Maturidi: New Light on the Third Century Hijri", *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 18, No. 2, 2016, h. 181.

ta'wîl serta implikasi metodologisnya. Di mana di satu sisi ada yang mengonsepsi kedua term tersebut memiliki hubungan sinonimitas, lalu di sisi lain didefinisikan dan ditempatkan pada posisi serta penggunaannya masing-masing. Kemudian, sebuah bangunan konsiderasi metodologi penafsiran yang secara ketat menjadikan tradisi sebagai sumber utama, lalu berdiri di sebelahnnya sebuah bangunan metodologi yang mulai menjadikan pendekatan dan analisis filologis sebagai salah satu instrumennya, di samping dominasi tradisi itu sendiri.

Hampir satu abad setelah karya Abu Mansur al-Maturidi (w. 333 H), lahir sebuah karya yang menjadi mercusuar baru dalam kesejarahan tafsir Sunni. Abu Ishaq al-Tsa'labi (w. 427 H) dengan karyanya *Al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'an*, selain menjadi sebuah karya ensiklopedis yang berdiri secara independen¹¹, juga menjadi penanda baru bagi peralihan pusat intelektual Sunni yang berkembang di daerah timur Iran, Nisapur atau Naisabur.¹² Dalam diskursus konsepsi *tafsîr* dan *ta'wîl*, al-Tsa'labi membawa ruh dan nafas yang sama dengan al-Maturidi dalam konteks menarasikan *tafsîr* dan *ta'wîl* sebagai dua terminologi yang berbeda. Ia memberikan uraian distingtif yang semakin mempertegas garis demarkasi yang memisahkan kedua istilah tersebut, meskipun tidak dijumpai kutipan yang diperoleh dari al-Maturidi. Berdasarkan pada ragam rujukan dan pertimbangannya, al-Tsa'labi mengonsepsi *tafsîr* dan *ta'wîl* sebagaimana berikut:¹³

1. *Tafsîr* secara bahasa berasal dari *tafsîrah* yang bermakna “cairan yang diperiksa oleh dokter untuk menyingkap penyakit yang diderita oleh pasiennya”. Sedangkan *ta'wîl* secara etimologis berasal dari kata *al-aul*, bersinonim dengan kata *al-rujû'*, *al-aub* dan *al-sharf* (kembali, memalingkan).
2. *Tafsîr*, merujuk pada definisi terminologis orisinil al-Tsa'labi, ialah *kasyf al-mungaliq min al-murâd bi lafdzih wa ithlâq al-muhtabis 'an fahmih* (aktivitas menyingkap/ *kasyf* makna yang tersembunyi dari lafaz al-Qur'an dan membebaskan/ *ithlâq* pemahamannya dari sesuatu yang mengurungnya). *Tafsîr*, melalui definisi para 'ulama yang dinukilnya, ialah *'ilm nuzûl al-âyah wa sya'nihâ wa qishshatihâ wa al-asbâb al-latî*

¹¹ Walid Saleh, *The Formation of Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi (d. 427/1035)*, Leiden: Brill, 2004.

¹² Walid A. Saleh, “Periodization in the Sunni Qur'an Commentary Tradition: A Chronological History of a Genre”, *The Medieval Globe*, Vol. 8, No. 2, 2022, h. 58. Salah satu fenomena historis kemudian diistilahkan oleh Saleh dengan “Madzhab Tafsir Nisapur”. Walid Saleh, “The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: al-Wâhidî (d. 468/1076) and his Significance in the History of Qur'anic Exegesis,” dalam *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 126, No. 2, 2006.

¹³ Abu Ishaq Ahmad ibn Muhammad ibn Ibrahim al-Tsa'labi I-Tsa'labi, *Al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'an*, Jilid II, h. 248, 250.

nazalat fihâ. Wa fahadzâ wa adhrâbuh maḥdzûrah ‘ala al-nâs al-qaul illa bi al-simâ’ wa al-atsar (ilmu mengenai turunnya ayat, pokok persoalan yang ada di dalamnya, kisah, serta sebab-sebab yang mengiringi pewahyuannya. Maka dilarang bagi siapapun yang ingin berbicara mengenai keilmuan ini kecuali dengan berlandaskan pada riwayat atau tradisi)—definisi ini mengalami modifikasi dari definisi yang dibawa dinukil dari riwayat al-Daridi yang sebelumnya memuat redaksi “makna”¹⁴. Definisi terakhir ini mewajibkan bagi siapapun untuk menggunakan tradisi sebagai sumber paling otoritatif dalam mengetahuinya.

3. *Ta’wîl* ialah *sharf al-âyah ilâ ma’nâ taḥtamiluh muwâfiq limâ qablahâ wa mâ ba’dahâ wa laisa bi maḥdzûr ‘alâ al-‘ulamâ’ istinbâthah wa al-qaul fih ba’d an yakûn muwâfiq li al-kitâb wa al-sunnah* (mengalihkan ayat kepada makna yang potensial/ mungkin terkandung sesuai dengan apa yang redaksi/ ayat yang terletak sebelum dan sesudah dari ayat yang dikaji—secara sintagmatis, dan aktivitas *ta’wîl* sah dilakukan oleh para ‘Ulama selama bersesuaian dengan tujuan ideal al-Qur’an dan Sunnah). *Ta’wîl* hanya bisa dilakukan oleh dan diperuntukkan kepada ‘ulama sebagai pemegang otoritas dalam melakukan *istinbâth*¹⁵.

Melalui konsepsinya, al-Tsa’labi membagi proses pemahaman terhadap makna al-Qur’an pada dua klasifikasi. Klasifikasi pertama merupakan bagian dari al-Qur’an yang hanya bisa dipahami melalui aktivitas *tafsîr* (turunnya ayat, pokok persoalan yang ada di dalamnya, kisah, serta sebab-sebab yang mengiringi pewahyuannya) dan bagian lainnya yang memberikan porsi bagi aktivitas *ta’wîl*. Kedua klasifikasi ini kemudian dikonstruksi secara lebih solid oleh al-Tsa’labi pada konsiderasi metodologinya yang bahkan juga mencakup preferensinya tentang format tafsir penulisan tafsir yang ideal—uraian ekstraktif ini diperoleh dari

¹⁴ Bab III, h. 64.

¹⁵ Secara etimologis, *istinbâth* disamakan maknanya dengan *ikhrâj* maupun *istikhrâj* yang berarti mengeluarkan ataupun mengekstraksi. Adapun secara terminologis, *istinbâth* dalam nuansa intelektual Islam didefinisikan dengan *istikhrâj al-ahkâm wa al-ma’ânî al-khafiyah, wa al-fawâ’id al-‘ilmiyah min al-alfâz wa al-nushûsh bi tharîq shahîh, i’timâdan ‘alâ al-qarîḥah al-dzihniyah* (mengeksrasi hukum-hukum dan makna-makna yang tersembunyi, serta faidah-faidah ilmiah dari lafaz maupun teks-teks syar’i dengan metode valid yang bersandar pada kecerdasan akal). Maka kemudian yang dimaksud dengan *istinbâth* dalam konteks al-Qur’an ialah *istikhrâj mâ khufiya fî al-nash al-Qur’âni min al-ma’ânî wa al-ahkâm wa al-fawâ’id al-‘ilmiyah bi tharîq shahîh* (mengeksrasi makna-makna dan hukum-hukum serta faidah ilmiah yang terdapat dalam *nash* al-Qur’an dengan metode yang valid). Fahd ibn Sa’d al-Quwaifil, *Istinbâthât al-Sam’ânî fî Kitâbih “Tafsîr al-Qur’ân” wa Manhajih fihâ*, Saudi Arabia: Jami’ah Muhammad ibn Su’ud al-Islami, 1433 H, h. 16.

kritiknya kepada para mufasir pendahulunya.¹⁶

1. Menjadikan Sunnisme sebagai standar menentukan sumber penafsiran. Pemilihannya terhadap tradisi yang berasal dari rahim Sunnisme sebagai tradisi yang otoritatif, tidak bisa dilepaskan dari preferensi ideologisnya.
2. Secara metodologis, *tafsîr*, sebagai kegiatan sentral dalam memahami beberapa aspek khusus dalam al-Qur'an, bergantung pada materi-materi tradisi sebagai sumber utamanya. Oleh karena itu, materi-materi tradisi ini harus memenuhi standar tertentu, salah satunya adalah penulisan yang lengkap beserta rantai sanadnya—suatu perhatian utama yang dipegang oleh al-Tsa'labi. Karena tafsir hanya dapat mencakup beberapa aspek dari ayat, maka *ta'wîl* memiliki peran penting dalam mengeksplorasi aspek lainnya, seperti aspek hukum/fiqh, linguistik/filologis, dan aspek dalam al-Qur'an yang lebih dalam, seperti fadilah/karamah.
3. Dari segi penyajian, al-Tsa'labi juga menunjukkan perhatian yang tinggi terhadap hal ini. Ia berharap agar sebuah karya tafsir dapat disajikan secara komprehensif tanpa terlalu banyak retorika atau pengulangan sanad yang membuatnya panjang dan sulit diakses informasi utamanya. Selain itu, ia juga menginginkan agar sebuah karya tafsir dapat disajikan dengan struktur yang terorganisir dan sistematis, sehingga membuatnya mudah dipahami oleh pembaca dari berbagai tingkat pemahaman.

Al-Tsa'labi dan konsepsi *tafsîr* dan *ta'wîl* serta implikasi metodologisnya mempertebal garis demarkasi yang telah digagas dan dilukiskan oleh al-Maturidi—meskipun tidak menjadi fokus dalam penelitian ini, tapi akan dijumpai bahwa secara organisasi penulisan *muqaddimah*-nya nampak ia mengadaptasi pola yang dibangun al-Thabari dengan memberi uraian mengenai pembahasan '*ulûm al-Qur'ân*. Ia tidak hanya memberikan definisi yang lebih distingtif, namun juga mengurai aplikasinya secara metodologis berdasarkan porsinya masing-masing. Satu hal yang patut untuk digaribawahi dari *trajektori* pada abad ke-5 ini ialah *ta'wîl* yang dimaknai sebagai analisa dan penggunaan pendekatan filologis, telah mendapatkan posisi sentral dalam konsiderasi metodologi penafsiran al-Qur'an. Secara signifikan, konsepsi dan konstruksi yang dibangun oleh al-Tsa'labi mengenai *tafsîr* dan *ta'wîl* telah memperlihatkan sebuah perkembangan penting dalam kesejarahan studi tafsir. Sebab tradisi tidak lagi menjadi dominasi utama maupun satu-satunya dalam metodologi pemaknaan al-Qur'an, namun ditempatkan secara proporsional penggunaannya dalam beberapa segmen pemahaman ayat yang membutuhkan dan tidak bisa dipahami kecuali hanya dengannya. Maka pada perkembangan yang terjadi pada lintasan *trajektori*

¹⁶ Abu Ishaq Ahmad ibn Muhammad ibn Ibrahim al-Tsa'labi I-Tsa'labi, *Al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'an*, Jilid II, ..., h. 8-16.

ini memperlihatkan bahwa baik *tafsîr* maupun *ta'wîl* memiliki posisi yang sama-sama penting dalam kesejarahan studi tafsir.

Pemikiran al-Tsa'labi memberikan pengaruh yang signifikan bagi perkembangan studi tafsir. Al-Bagawi (w. 516 H) dengan karya tafsirnya *Ma'âlim al-Tanzîl* melanjutkan apa yang telah didiskusikan dan dirumuskan oleh al-Tsa'labi mengenai definisi dari *tafsîr* dan *ta'wîl* serta implikasi metodologisnya. *Ma'âlim al-Tanzîl* disebut sebagai karya yang begitu populer di abad pertengahan dan dikatalogisasi sebagai bagian dari klasifikasi tafsir madrasah¹⁷. Klasifikasi tersebut terbukti dengan adanya penilaian bahwa karya al-Bagawi ini merupakan bentuk *reworking* (pengemasan ulang) dari karya tafsir al-Tsa'labi. Dalam perumusan definisi *tafsîr* dan *ta'wîl*, al-Bagawi menarasikan ulang definisi yang telah dikemukakan oleh al-Tsa'labi dengan memberikan catatan tambahan khususnya pada bagian definisi *tafsîr*. Berikut ini definisi yang dikonsepsi oleh al-Bagawi:¹⁸

1. Pada definisi *tafsîr*, al-Bagawi menulis: *ammâ al-tafsîr wa huwa al-kalâm fî asbâb nuzûl al-âyah wa sya'nihâ wa qishshatihâ, fa lâ yajûz illa bi al-simâ' ba'da tsubûtih min tharîq al-naql* (Adapun tafsir adalah pendapat/ pernyataan mengenai sebab-sebab turunnya ayat, pokok persoalan yang ada padanya dan kisah-kisah yang ada di dalamnya, maka tidak diperkenankan untuk melakukan “tafsir” kecuali melalui tradisi setelah terverifikasi kualitasnya melalui jalur periwayatan). Redaksi *ba'da tsubûtih min tharîq al-naql* menjadi bagian dari catatan tambahan dari al-Bagawi.
2. Adapun *ta'wîl* baginya ialah sebagaimana yang ditulis oleh al-Tsa'labi—dengan beberapa modifikasi secara redaksi, *sharf al-âyah ilâ ma'nâ tahtamiluh muwâfiq limâ qablahâ wa mâ ba'dahâ gair mukhâlîf li al-kitâb wa al-sunnah min tharîq al-istinbâth faqad rukhkhisha fih li ahl al-'ilm* (memalingkan/ mengembalikan makna sebuah ayat kepada

¹⁷ Tafsir madrasah memiliki tujuan antara lain: untuk memberikan rangkuman atau pengantar terhadap karya ensiklopedis yang menjadi rujukan utamanya, menghilangkan materi-materi tradisi dalam penafsiran yang dianggap tidak relevan dengan pandangan sektariannya dan sebaliknya memberikan penjelasan dan menyorot apa yang dianggap relevan. Namun satu catatan penting Saleh bahwa model tafsir madrasah tidak melakukan perombakan secara menyeluruh terhadap tafsir ensiklopedis yang menjadi rujukannya, melainkan “to bolster a position or correct a tendency” (untuk memperkuat posisi serta membenahi kecenderungan” atau sederhananya tujuan dari sub-genre tafsir ini meliputi dua hal yaitu organisasional dan doktrinal. Walid A. Saleh, *The Formation of Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi (d. 427/1035)*, ..., h. 21-22.; Walid A. Saleh, “Preliminary Remark on the Historiography of *Tafsir* in Arabic: A History of the Book Approach”, ..., h. 21.

¹⁸ Abu Muhammad Husain ibn Mas'ud Al-Bagawi, *Ma'âlim al-Tanzîl*, Jilid I, Riyadh: Dar al-Thayyibah, 1409 H, h. 46.

makna yang mungkin sesuai dengan konteks sebelumnya dan sesudahnya, selama itu tidak bertentangan dengan Kitabullah dan Sunnah melalui jalur *istinbâth*, maka ini praktik yang dilensi aplikasinya bagi para ulama).

Konsepsi yang dinarasikan oleh al-Bagawi memperlihatkan karakteristik karyanya sebagai karya tafsir madrasah yang memberikan keterangan tambahan terhadap karya ensiklopedis yang menjadi rujukannya. Tambahan redaksi pada definisi *tafsîr* maupun *ta'wîl* yang dirumuskan oleh al-Tsa'labi memberikan pengaruh signifikan dalam konsiderasi metodologi tafsirnya. Sebab ia tidak hanya mempertahankan tradisi dan melakukan analisa filologis sebagai bagian dari pelaksanaan interpretasi dan penafsiran, tetapi juga melakukan seleksi berdasarkan kualitas terhadap tradisi yang dipergunakannya atau diwariskannya dari al-Tsa'labi. Maka jika disistematisasi, metodologi tafsir al-Bagawi ialah sebagai berikut:¹⁹

1. Melakukan aktivitas *tafsîr* (penggunaan tradisi) terhadap fragmen-fragmen pemahaman ayat yang membutuhkan tradisi sebagai sumber informasi utamanya.
2. Tradisi-tradisi yang digunakan sebagai bahan baku *tafsîr* kemudian diverifikasi kualitas/ kesahihannya. Bagian ini menjadi tambahan orisinil al-Bagawi yang menaruh perhatian terhadap setiap tradisi yang dimuat dalam karyanya.
3. Melakukan aktivitas *ta'wîl* pada bagian-bagian ayat yang tidak ter-cover oleh *tafsîr*, dengan memperhatikan makna leksikal—merepresentasikan dimensi *zhâhir*, serta makna pada dimensi *bâthin* yang didapatkan melalui penalaran dan analisis atau yang disebut dengan *istinbâth*. Uraianya terhadap bagian ini juga diikuti dengan keterangan: *wa qad yaftah Allah 'alâ al-mudabbir wa al-mutafakkir fi al-ta'wîl wa al-ma'ânî mâ lâ yuftah 'alâ gairih, wa fauq kull dzî 'ilm 'alim* (dan tak jarang Allah akan membukakan bagi pengkaji dan pemikir [al-Qur'an] pemahaman tentang takwil dan makna yang tidak dibukakan kepada selainnya, dan di atas setiap pemilik ilmu ada Sang Maha Berilmu). Informasi ini berkaitan dengan adanya levelitas pemahaman dalam *ta'wîl* maupun kemungkinan datangnya pengetahuan langsung dari Tuhan mengenai pemahaman terhadap al-Qur'an—hal ini merupakan syarahnya atas riwayat Ibn Mas'ud ra..²⁰

Al-Bagawi dan *Ma'âlim al-Tanzîl* memperlihatkan *trajektori* lanjutan pada abad ke-6 dari perkembangan genre tafsir yang telah dikonstruksi oleh al-Tsa'labi di abad ke-5. Penambahan redaksi singkatnya dalam

¹⁹ Abu Muhammad Husain ibn Mas'ud Al-Bagawi, *Ma'âlim al-Tanzîl*, Jilid I, ..., h. 46.

²⁰ Bab III, h. 74.

mendefinisikan *tafsîr* memberikan dampak yang signifikan bagi eksistensi instrumen baru dalam konsiderasi metodologi tafsir yang tidak hanya terbatas pada upaya menghadirkan pemahaman yang bersumber dari tradisi, namun juga memastikan bahwa tradisi yang digunakan merupakan tradisi yang bisa dipertanggungjawabkan kualitasnya, sehingga perlu adanya verifikasi terhadap tradisi yang terwariskan. Lalu pada definisi *ta'wîl*, meskipun tidak melakukan perubahan pada definisinya dan hanya melakukan parafrase terhadap bagian terakhir dari definisi al-Tsa'labi, namun komentarnya terhadap riwayat yang berasal dari Ibn Mas'ud, memberikan informasi bahwa al-Bagawi memiliki intensi untuk mengemukakan bahwa *ta'wîl* memiliki levelitas dan hal tersebut tidak hanya berasal dari kualitas *istinbâth* yang dilakukan namun juga adanya kemungkinan bagi hadirnya ilmu langsung yang diberikan oleh Tuhan kepada para 'ulama yang berkecimpung di dalamnya.

Karya selanjutnya merupakan karya yang memberikan pengaruh yang besar dalam sejarah tafsir abad pertengahan. *Al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl* yang disusun serta ditulis oleh al-Zamakhsyari (w. 538 H) menjadi karya tafsir madrasah yang kemudian menjadi model bagi lahirnya karya-karya terkemuka lainnya seperti al-Razi dan *Mafâtiḥ al-Ghaib*-nya serta al-Baydhawi dengan *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*-nya.²¹ Pada *muqaddimah*-nya, al-Zamakhsyari tidak menghadirkan format narasi yang sama dengan para pendahulunya, baik al-Tsa'labi maupun al-Bagawi, sehingga tidak dijumpai elaborasi yang spesifik menjelaskan mengenai *tafsîr* maupun *ta'wîl*. Ia hanya memberikan informasi-informasi yang bisa diidentifikasi sebagai pandangannya mengenai *tafsîr* maupun *ta'wîl*. Berdasarkan beberapa informasi yang ditemukan, al-Zamakhsyari tidak memberikan keterangan yang membedakan dua istilah tersebut. Meskipun di judul karyanya ia memasukkan term *ta'wîl* sebagai bagian darinya, namun al-Zamakhsyari justru menggunakan term *tafsîr* dalam *muqaddimah*-nya. Adapun beberapa poin yang dari hasil identifikasi tersebut antara lain:

Al-Zamakhsyari mendefinisikan tafsir dengan konsepsi yang cukup panjang sebagaimana berikut: "Ilmu Tafsir adalah ilmu yang tidak akan bisa dipraktikkan dan dipahami secara sempurna oleh setiap pemilik ilmu. Sebagaimana dideskripsikan oleh al-Jahiz dalam kitabnya *Nazm al-Qur'an*: ahli Fiqh sekalipun yang paling menonjol dari sejawatnya dalam ilmu Fatwa dan Hukum, dan ahli Kalam (seni orasi/ berbicara) sekalipun paling unggul dari siapapun di dunia dalam seni berbicara, dan ahli Kisah dan Cerita sekalipun ia yang paling ahli dari semua penduduk di daerahnya, dan

²¹ Walid A. Saleh, "Periodization in the Sunni Qur'an Commentary Tradition: A Chronological History of a Genre", ..., h. 59.

penceramah sekalipun lebih fasih dari Hasan al-Bashri, serta ahli *Nahw* sekalipun telah melampaui Sibawaih dan juga ahli bahasa yang sekalipun telah menguasai beragam bahasa—satu pun dari mereka tidak akan mampu melintasi jalan itu (penafsiran), maupun menyelami sesuatu pun dari hakikatnya, kecuali seseorang yang telah begitu menguasai dua keilmuan khusus mengenai al-Qur'an: yaitu '*ilm al-Ma'ânî* dan '*ilm al-Bayân*."

Pendekatan al-Zamakhshari tampak sangat berbeda dari pandangan para mufasir sebelumnya yang telah mengulas topik yang serupa. Ia sama sekali tidak membahas tentang signifikansi tradisi (*riwâyah* maupun *atsâr*) sebagai bagian yang esensial dalam tafsir. Fokus utama al-Zamakhshari adalah pada kepentingan penguasaan ilmu-ilmu yang mendukung analisis rasional dan analitis terhadap al-Qur'an. Menurutnya, ilmu yang dimaksud dan menjadi instrumen utama ialah dua ilmu utama dalam khazanah filologis Arab, yaitu '*ilm al-Ma'ânî* dan '*ilm al-Bayân*. Keduanya dianggap sebagai ilmu paling fundamental yang harus dimiliki oleh seseorang yang ingin memahami makna al-Qur'an. Meskipun seseorang memiliki keahlian tinggi di bidang-bidang lain, seperti yang disebutkan oleh al-Zamakhshari, pandangannya ini tidak dapat dipisahkan dari pandangan al-Jahiz (w. 869 M), yang menjadi pedoman utama bagi al-Zamakhshari.²²

'*ilm al-Ma'ânî* dan '*ilm al-Bayân* merupakan dua ilmu kritik sastra yang berkembang di masa al-Zamakhshari, dan merupakan gagasan besar dari Abdul Qahir al-Jurjani (w. 470) dalam karyanya *Dalâ'il al-I'jâz*. Gagasan besarnya dari dua teorinya tersebut ialah bahwa sisi kemukjizatan al-Qur'an tidak hanya berada pada kontennya melainkan juga pada *style* linguistiknya yang terdapat dalam setiap ayatnya, sebab baginya, tidak mungkin al-Qur'an menantang para audiensnya untuk mendatangkan satu ayat yang mampu menandinginya, jika tidak setiap ayat di dalamnya merupakan bagian dari mukjizat al-Qur'an itu sendiri. Maka dua alat kritik sastra yang telah ia teoritisasi, baginya, menjadi pendekatan paling baik dan memainkan peran yang sangat sentral dalam memahami al-Qur'an. Al-Jurjani membangun pemikirannya melalui kritik serta penyempurnaan terhadap para pendahulunya seperti Qadhi Abdul Jabbar (w. 415), Abu Hasyim al-Jubba'i (w. 321) dan al-Jahiz (w. 255).²³

Eksposisi al-Zamakhshari mengenai *tafsîr* (*ta'wîl*), memperlihatkan bahwa penekanannya akan sentralitas analisis linguistik yang memainkan peran krusial dalam interpretasi. Dalam kutipannya terhadap pandangan al-

²² Walid A. Saleh mengomentari bahwa al-Zamakhshari memiliki akar pemikiran yang berasal dari tradisi Nisapur serta perkembangan pendekatan linguistik di tangan al-Jurjani (w. 471). Walid A. Saleh, "Periodization in the Sunni Qur'an Commentary Tradition: A Chronological History of a Genre", ..., h. 59.

²³ Nasr Abu Zayd, "The Dilemma of the Literary Approach of the Qur'an", *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No. 23, 2003, 10-18.

Jahiz, terungkap kritiknya terhadap tafsir sebagai kegiatan yang mampu mengungkap sisi *i'jâzi* al-Qur'an dalam hal kebahasaan dan retorika, bahkan memandang mukjizat retorik al-Qur'an sebagai gerbang untuk memahami hakikat yang terkandung di dalamnya. Perhatiannya yang begitu intens pada penggunaan alat kritik sastra, *'ilm al-Ma'ânî* dan *'ilm al-Bayân*, sebagai piranti utama dalam kegiatan penafsiran, tanpa menyebutkan riwayat/tradisi, tidak hanya memberikan wawasan tentang preferensi terhadap tafsir ideal yang diinginkannya, tetapi juga mengubah arah perkembangan genre tafsir pada *trajektori* yang terjadi di abad ke-6 ini. Sebab *trajektori* perkembangan sebelumnya selalu menekankan penggunaan tradisi sebagai inti/ porsi sentral dari aktivitas penafsiran.

Beralih pada *trajektori* studi tafsir selanjutnya yang direpresentasikan oleh karya tafsir yang berasal dari ujung barat dunia Islam, Andalusia (Maghrib). *Al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz* yang ditulis oleh Ibn 'Athiyah (w. 542 H) mengembalikan nuansa *muqaddimah* yang presentasikan oleh para pendahulu al-Zamakhsyari, khususnya al-Thabari—sebab al-Zamakhsyari hanya memberikan narasi utama pengantar tanpa menuliskan pembahasan-pembahasan lain. Berkaitan dengan *tafsîr* maupun *ta'wîl*, Ibn 'Athiyah tidak memberikan bab pembahasan maupun uraian yang spesifik mengenai definisi keduanya. Namun terdapat beberapa keterangan informatif yang dapat diidentifikasi untuk melihat konsepsi Ibn 'Athiyah terhadap makna terminologisnya, sebagaimana berikut:²⁴

1. Bagi Ibn 'Athiyah, hadis yang diriwayatkan 'Aisyah ra. mengenai Nabi Muhammad yang hanya menafsirkan beberapa ayat dari al-Qur'an (*illa ayyan bi 'adad*) itu maknanya bagian-bagian al-Qur'an yang tersembunyi (*mugîbât al-Qur'ân*) maupun *tafsîr* (penjelasan) yang masih bersifat general (*ijmal*). Salah satu yang termasuk dalam *mugîbât al-Qur'ân* ada yang termasuk bagian yang memang dirahasiakan oleh Allah SWT., semisal waktu terjadinya kiamat, maupun yang pengetahuannya dapat diperoleh melalui pembacaan analitis (*istiqrâ'*) terhadap lafaz-lafaz al-Qur'an seperti jumlah tiupan sangkakala maupun tingkatan penciptaan langit dan bumi.
2. *Tafsîr* yang berlandaskan pada *ijtihâd* merupakan aktivitas yang telah ada bahkan sejak zaman *salaf*, maka tidak harus selalu tersentral pada tradisi. Ibn 'Athiyah kemudian mengatakan bahwa terdapat instrumen yang harus diaplikasikan dalam *tafsîr* yaitu fitur-fitur prinsipil keilmuan yang berkaitan erat dengan aktivitas penafsiran semisal *nahw* dan *ushûl*.

²⁴ Abu Muhammad 'Abd al-Haqq ibn Ghalib ibn 'Atiyah Al-Andalusi Al-Maghribi Al-Gharnati, *Al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*, Juz I, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001, h. 40-41.

3. Pada bagian *bâb fî fadhli tafsîr al-Qur'ân wa al-kalâm 'alâ lugatih wa al-nazhr fî i'râbih wa daqâiq ma'ânih* (bab tentang keutamaan tafsir al-Qur'an dan pembicaraan tentang bahasanya serta menelaah tata bahasa dan detil-detil maknanya), Ibn 'Athiyah mengemukakan sebuah statemen: *i'râb al-Qur'ân ashl fî al-syarî'ah, li anna bi dzalik taqûm ma'ânih allati hiya al-syar'* (analisa gramatika Arab adalah aspek fundamental dalam syariat, karena dengan itu makna-makna al-Qur'an bisa ditetapkan yang juga sekaligus membentuk hukum Islam).

Berdasarkan uraian tersebut, bisa didapati kesimpulan bahwa Ibn 'Athiyah tidak membedakan *tafsîr* maupun *ta'wîl* maupun membatasinya kepada aktivitas memahami ayat-ayat yang hanya didasarkan pada informasi historis atau tradisi yang bersumber dari Nabi Muhammad saw. Melainkan upaya menggabungkan penggunaan riwayat dan *ijtihâd*, yang didasarkan pada prinsip-prinsip keilmuan seperti *nahw* dan *ushûl*. Konsepsi ini didasarkan pada ilustrasi yang telah ada sejak zaman *salaf* dan bahkan menjadi pilihan mayoritas, meskipun ada sebagian kecil yang memilih untuk tidak mengikuti pendekatan tersebut.

Kemudian, berkaitan dengan konsiderasi metodologinya, Ibn 'Athiyah menuliskan di awal *muqaddimah*-nya secara lugas. Hal ini dapat dikatakan juga sebagai salah satu inovasi yang tidak ada di kitab-kitab sebelumnya. Sebab Ibn 'Athiyah secara eksplisit dan sistematis menuliskannya sebagaimana berikut:²⁵

1. Menghadirkan kitab tafsir harus dihadirkan dalam format yang ringkas namun tetap komprehensif. Ia mencontohkan dengan menghindari dan menghilangkan hal-hal yang tidak diperlukan seperti kisah-kisah yang populer dinarasikan oleh para mufasir sebelumnya.
2. Tidak hanya berasas pada *ijtihâd* mufasir baik para pendahulu maupun dirinya sendiri, namun harus dilandasi verifikasi berdasarkan sumber historis yang diwariskan dari salafus salih hingga ke para ulama sebelumnya (*ijmâ'*). Hal ini untuk menguji transmisi makna agar sesuai dengan bahasa Arab yang *salîm* serta terbebas dari pandangan-pandangan yang tidak bersesuaian dengan apa yang disampaikan oleh narasi historis, baik berasal dari *bâthiniyah*²⁶ maupun penafsir yang bertumpu pada metode simbolis dalam menginterpretasikan al-Qur'an.

²⁵ Abu Muhammad 'Abd al-Haqq ibn Ghalib ibn 'Atiyah Al-Andalusi Al-Maghribi Al-Gharnati, *Al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*, Juz I, ..., h. 34.

²⁶ Adapun yang dimaksud dengan *bâthiniyah* oleh Ibn Athiyah ialah kalangan yang menafsirkan al-Qur'an dengan bertumpu pada makna esoterisnya dan mengabaikan makna tekstual dari redaksi ayat. Kalangan ini secara spesifik bisa diasosiasikan kepada golongan Sufi, Filosof serta Isma'iliyah. Mu'ammarr Zayn Qadafy, "Don't Judge A Book By Its Cover: Chronologically Reading Ibn 'Athiyah's Interpretation of *Zakâh* Passages", *Australian Journal of Islamic Studies*, Vol. 6, No. 4, 2021, h. 94.

3. Menghadirkan sebuah karya tafsir mampu memberikan informasi utama seperti penjelasan yuridis, filologis (berkaitan dengan aplikasi *nahw* dan *ushūl*) serta *qirā'at* yang dapat mengurai makna dan kemungkinan-kemungkinan yang terkandung di dalam ayat.

Term *nahw* dan *ushūl* yang telah muncul dalam konsepsi *tafsîr* dan *ta'wîl* terumuskan pada bagian ketiga dari konsiderasi metodologinya. Informasi ini memberikan penjelasan bahwa yang dimaksud oleh Ibn 'Athiyah dengan *nahw* dan *ushūl*²⁷ ialah alat atau piranti keilmuan yang digunakan untuk mengeluarkan penjelasan yuridis maupun filologis al-Qur'an.

Maka berdasarkan konsepsi dan konsiderasi metodologinya, Ibn 'Athiyah telah memberikan perkembangan baru dalam *trajektori* genre tafsir di pertengahan abad ke-6. Di satu sisi, ia telah menunjukkan bahwa istilah *tafsîr* dan *ta'wîl* telah mengerucut pada satu term yang dijadikan sebagai istilah teknis yaitu *tafsîr*, yang mencakup dan mengaplikasikan baik *riwâyah* (tradisi) maupun *dirâyah* (analisis rasio), di mana sebelumnya dipisahkan dan memiliki porsinya masing-masing—*tafsîr* untuk tradisi dan *ta'wîl* untuk *istinbâth*, hal ini juga sekaligus telah mengaburkan fragmentasi yang dibangun oleh al-Tsa'labi yang kemudian dilanjutkan oleh al-Bagawi. Lalu di sisi lain, ia juga telah memberikan penekanan bahwa *tafsîr* juga difungsikan untuk memberikan penjelasan mengenai aspek yuridis dalam al-Qur'an, dengan menekankan penggunaan pendekatan *nahw* dan *ushūl* sebagai piranti untuk mengekstrasinya.

Selanjutnya, penelusuran *trajektori* ini berlanjut ke sebuah karya tafsir fenomenal sekaligus kontroversional yang terkenal dengan dua penilaian yang diarahkan kepadanya, *fih kull sya'i illa al-tafsîr* dan *fih kull sya'i hatta al-tafsîr*.²⁸ Fakhrudin al-Razi (w. 607 H) dan *Mafâtiḥ al-Ghaib*-nya dapat dikatakan sebagai salah satu monumen dalam sejarah intelektual Islam, khususnya pada genre tafsir. Meskipun dikategorisasi sebagai salah

²⁷ Wael B. Hallaq dalam penelusurannya untuk membuktikan *Risalah* dan Imam al-Shafi'i sebagai kitab serta arsitek pertama dari *ushūl al-fiqh*, ia juga mencari secara historis makna dari istilah *ushūl* dalam sejarah intelektual Islam. Ia mendapati bahwa kata *ushūl* memiliki definisi terminologis yang variatif. Ada yang menggunakannya sebagai istilah bagi seperangkat keilmuan sebagaimana yang dikenal saat ini yang mencakup epistemologinya yang mensintesakan antara rasio dan *nash*, analisis filologi hukum—*âm* dan *khash*; *muthlaq* dan *muqayyad*, *naskh*, *qiyâs*, *ijmâ'* maupun selainnya. Namun ada juga yang menggunakannya dengan menisbatkannya kepada masalah *furû'* yang berupa persoalan-persoalan ibadah, mu'amalah dan hukum positif Islam lainnya. Wael B. Hallaq, "Wa sal-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?", *Internasional Journal of Middle East Studies*, Vol. 25, No. 4, 1993, h. 588, 600.

²⁸ Husayn 'Alamy Mehr, *An Introduction to The History of Tafsir and Commentators of the Qur'an*, ..., h. 258-260.

satu karya ensiklopedis²⁹, *Mafâtiḥ al-Ghaib* atau *Tafsîr al-Kabîr* juga dimasukkan dalam daftar karya yang menjadikan *Al-Kasasyâf* sebagai *role model*-nya. Menariknya pada *muqaddimah* karyanya, al-Razi justru menyusunnya dengan format yang sangat berbeda dari para pendahulunya. Ia tidak hanya memberikan narasi pembuka—sebagaimana al-Zamakhshari, namun sekaligus memasukkan penafsiran redaksi *isti'âdzah*, *basmalah* serta al-Fatihah. Gaya penulisan *muqaddimah* yang begitu berbeda ini tidak bisa dilepaskan dari intensi al-Razi yang ingin membuktikan pernyataannya bahwa ia mampu mengeluarkan 10.000 masalah yang memuat faidah dan keterangan penting dalam surah al-Fatihah.³⁰

Beralih pada topik definisi *tafsîr* dan *ta'wîl*, al-Razi, sama halnya dengan al-Zamakhshari maupun Ibn 'Athiyah, tidak memberikan uraian yang spesifik membahasnya. Pada identifikasi yang dilakukan, al-Razi bahkan terlihat menggunakan kedua istilah tersebut dan lebih memilih menggunakan term lain yang seakan menggantikannya, yaitu *syarḥ* dan *istinbâth*, meskipun dalam bab yang membahas *isti'âdzah*, *basmalah*, dan surah al-Fatihah, ia menuliskannya dengan menisbatkan term *tafsîr*. Secara sistematis bisa diuraikan sebagaimana berikut:

1. Penggunaan term *syarḥ* dijumpai pada bagian awal *muqaddimah*-nya dan difungsikan sebagai penegasan bahwa karyanya ini merupakan sebuah karya yang dapat disimpan dalam rak-rak literatur tafsir. Begini pernyataannya: *fa hadza kitâb musyṭamil 'ala syarḥ ba'dh mâ razaqanâ Allah min 'ulûm sûrah al-fâtihah* (maka ini adalah sebuah karya yang memuat *syarḥ* atau penjelasan/ eksposisi sebagian dari apa yang telah Allah karuniakan kepada kami berupa ilmu-ilmu yang berkaitan dengan surah al-Fatihah).
2. Lalu term *istinbâth* dijumpai pada banyak tempat dalam *muqaddimah*-nya dan memiliki implikasi bagi penelusuran terhadap konsiderasi metodologinya. Seperti pada pasal pertama, selepas bagian *muqaddimah* awal, ia berstatemen: *anna hadzih al-sûrah al-karîmah yumkin an yustanbath min fawâ'idihâ wa nafâ'isihâ asyrah âlaf mas'alah* (bahwa surah yang mulia ini sangat memungkinkan diekstraksi dari faidah maupun *nafîsah*-nya sebanyak 10.000 persoalan).³¹

Dalam konsiderasi metodologinya, dijumpai bahwa al-Razi memberikan keterangan mengenai beberapa langkah dan pendekatan yang ia gunakan dalam menafsirkan al-Qur'an. Pada bagian *muqaddimah*-nya yang membahas tafsir *isti'âdzah*, ia mengurai beberapa instrumen yang digunakan

²⁹ Walid A. Saleh, "Preliminary Remark on the Historiography of *Tafsîr* in Arabic: A History of the Book Approach", ..., h. 20.

³⁰ Fakhruddin al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib (al-Tafsîr al-Kabîr)*, Juz I, Beirut: Dar al-Fikr, 1981, h. 21.

³¹ Fakhruddin al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib (al-Tafsîr al-Kabîr)*, Juz I, ..., h. 21.

dalam upaya *istinbâth*-nya yaitu *adabiyah* (sastra/ bahasa); *naqliyah* (tradisi); *aqliyah* (rasional/ filsafat)³². Ia juga mengemukakan bahwa melalui aplikasi ketiga pendekatan ini, maka akan didapati dua pasang pengetahuan dari hasil *istinbâth* tersebut yaitu: bahasa dan struktur kalimat; serta *ushûl* dan *furû'*. Keterangan tersebut memberi informasi mengenai instrumen sekaligus hasil yang ia inginkan dari proses *istinbâth*-nya.

Maka jika ditinjau dalam perjalanan *trajektori* genre tafsir di awal abad ke-7, terlihat bahwa al-Razi semakin mempertegas peniadaan distingsi antara *tafsîr* dan *ta'wîl*. Al-Razi juga sekaligus menempatkan *tafsîr* sebagai istilah teknis yang digunakan baik untuk mengekspresikan aktivitas penafsiran yang berbasis pada tradisi maupun pada nalar-rasional (*istinbâth*) meskipun bagian terakhir memiliki posisi yang lebih sentral. Melalui konsiderasi metodologinya, al-Razi juga memperluas konsep *istinbâth* sebagai proses deduksi atau analisis terhadap ayat-ayat al-Qur'an untuk mengeluarkan makna dan hukumnya dengan menggunakan tiga pendekatan yaitu *adabiyah* (sastra/ bahasa); *naqliyah* (tradisi); *aqliyah* (filsafat/ *kalâm*). Penambahan piranti dalam penafsiran yaitu pendekatan *aqliyah* (filsafat/ *kalâm*), tidak hanya menjadi perkembangan baru dalam *trajektori* ini, namun juga sekaligus mengembangkan apa yang sebelumnya telah dirumuskan oleh al-Zamakhsyari maupun Ibn 'Athiyah.

Trajektori berlanjut dan kembali ke barat dunia Islam, menuju mufasir yang berasal dari Andalus. Al-Qurthubi (w. 671) dan *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân wa al-Mubayyin li mâ Tadhammanah min al-Sunnah wa Ay al-Furqân* menjadi karya tafsir ensiklopedis yang diidentifikasi selanjutnya. Format *muqaddimah* yang ditulis oleh al-Qurthubi sangat identik dan bahkan bisa dikatakan sebagai hasil replika dari Ibn 'Athiyah. Hal yang membedakannya ialah adanya komentar dan beberapa tambahan narasi serta tradisi yang diberikan oleh al-Qurthubi. Maka dalam *muqaddimah* al-Qurthubi juga tidak dijumpai mengenai pembahasan yang secara spesifik mengeksposisi distingsi antara term *tafsîr* dan *ta'wîl*. Keterangan-keterangan mengenai konsepsi *tafsîr* dan *ta'wîl* hanya bisa disusun melalui informasi-informasi yang tersedia dan merujuk pada konsepsinya mengenai hal tersebut. Berikut ini beberapa keterangan informatif yang diidentifikasi dalam *muqaddimah*-nya:³³

³² Keterangan mengenai pemakaian *kalâm* ini didapat pada bagian dari tafsir surah al-Fatihah, *fi al-asrâr al-mustanbathah min hadzih al-sûrah*, di dalamnya al-Razi mengurai persoalan *tauhîd*. Fakhruddin al-Razi, *Mafâtih al-Ghaib (al-Tafsîr al-Kabîr)*, Juz I, ..., h. 21, 185.

³³ Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmad Anshari al-Qurthubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân wa al-Mubayyin li mâ Tadhammanah min al-Sunnah wa Ay al-Furqân*, Jilid I, h. 58.

1. Al-Qurthubi mengamini apa yang telah diyakini oleh Ibn Athiyyah bahwa Nabi Muhammad saw. tidak menafsirkan keseluruhan al-Qur'an namun hanya beberapa ayat saja.
2. Bagi al-Qurthubi, dalam *tafsîr* sangat diperkenankan adanya proses *istidlâl* atau *istinbâth* dengan menggunakan piranti keilmuan yang otoritatif (*ushûl*).
3. Al-Qurthubi tidak bersepakat dan bahkan mengeritisi pendapat yang mengatakan bahwa *tafsîr* hanya bersumber dari apa yang didengar dari Nabi SAW., lalu diperdengarkan dari generasi ke generasi (tradisi). Sebab para Sahabat ra. juga kerap kali berbeda dalam penafsiran dan itu tidak didasarkan pada berbagai pandangan yang mereka miliki. Sebab tidak semua yang mereka katakan merupakan apa yang mereka dengar dari Nabi Muhammad SAW.

Al-Qurthubi tidak membedakan antara *tafsîr* maupun *ta'wil* dan memberikan penekanan pada penggunaan satu term yaitu *tafsîr* sebagai istilah teknis yang berlaku bagi aktivitas memahami al-Qur'an. *Tafsîr*, baginya, ialah sebuah proses pengkajian yang menjadikan al-Qur'an sebagai objek yang dikaji dan tidak hanya menjadikan tradisi atau narasi historis sebagai basis pemahamannya, melainkan juga piranti-piranti keilmuan yang berkaitan dengan proses *istinbâth* sebagai alat bedahnya.

Adapun konsiderasi metodologi yang disusun al-Qurthubi secara eksplisit dapat dijumpai pada bagian awal *muqaddimah*-nya. Berikut ini uraiannya secara sistematis:³⁴

1. Menuliskan tradisi dengan menyertakan rantai sanad yang sampai kepada *mukharrij*-nya. Hal ini diperlukan untuk memudahkan pembaca yang tidak memiliki kecakapan yang cukup dalam pencarian asal-usul sebuah riwayat melalui kitab-kitab hadis.
2. Tidak banyak menukil kisah dan sejarah yang berasal dari para mufasir maupun ahli sejarah kecuali hal itu sangat dibutuhkan untuk mengurai makna ayat.
3. Mengurai aspek yuridis dalam ayat secara detail. Al-Qurthubi menyebutkan bahwa sebisa mungkin ia akan mengeluarkan kandungan hukum dari ayat secara komprehensif dan apabila tidak didapati, maka ia akan mencukupkan pada uraian pemaknaan ayat. Hal ini ditujukan untuk membimbing murid sehingga bisa memahami diskursus tersebut.

Melalui konsepsi dan konsiderasi metodologinya, al-Qurthubi telah terlihat melanjutkan *trajektori* yang telah dilukiskan oleh Ibn 'Athiyah di pertengahan abad ke-6. Dari sisi konsepsi, al-Qurthubi semakin mempertebal

³⁴ Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmad Anshari al-Qurthubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an wa al-Mubayyin li mâ Tadammanah min al-Sunnah wa Ay al-Furqân*, Jilid I, ..., h. 8.

dan mempertajam argumentasi Ibn ‘Athiyah yang menekankan bahwa aktivitas memahami al-Qur’an tidak bisa terbatas pada tradisi saja, melainkan juga harus dilengkapi dengan penggunaan analisis rasio sebab tidak semua ayat bisa dicarikan penjelasannya melalui tradisi dan proses analisis dengan rasio juga merupakan bagian dari aktivitas memahami al-Qur’an yang sudah ada sejak masa Sahabat ra. sehingga memiliki landasan yang jelas. Lalu dari sisi metodologi, al-Qurthubi memberikan sebuah perhatian yang cukup intens terhadap proses verifikasi kualitas tradisi yang akan dijadikan sebagai sumber dalam karya tafsirnya. Sebab, baginya, sebuah tradisi tidak memiliki otoritas sebagai rujukan dalam penjelasan kecuali informasi mengenainya benar-benar jelas dan bisa dipertanggungjawabkan melalui pelacakan terhadap *mukharrij*-nya. Hal ini juga menurutnya penting sebagai upaya memudahkan pembacanya untuk mengetahui kualitas setiap tradisi yang dipergunakannya, tanpa harus bersusah payah mencarinya dalam kitab-kitab hadis. Intensi lainnya yang ingin ditonjolkan oleh al-Qurthubi ialah eksposisi aspek yuridis al-Qur’an. Dua hal yang menjadi intensi al-Qurthubi tersebut dapat dihubungkan dengan keinginannya supaya karyanya ini dapat menjadi bacaan yang membuat siswa memahami dan masuk diskursus tersebut³⁵. Tambahan catatan lainnya yang didapatkan dari identifikasi terhadap karya al-Qurthubi ialah adanya kemungkinan untuk menempatkannya dalam kategori tafsir madrasah dari pada ensiklopedis. Namun kesimpulan tersebut membutuhkan kajian tersendiri yang lebih spesifik dan komprehensif.

Perjalanan menyusun *trajektori* perkembangan studi tafsir melalui identifikasi terhadap konsepsi *tafsîr* dan *ta’wîl* serta implikasi metodologisnya berlanjut ke salah satu karya tafsir madrasah yang memiliki pengaruh signifikan dalam sejarah tafsir abad pertengahan. Al-Baydhawi (w. 685 H) dan magnum opusnya, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta’wîl*, menjadi karya tafsir selanjutnya yang diidentifikasi di sini. Ada tiga poin yang dari keterangan al-Baydhawi dalam *muqaddimah*-nya yang bisa diekstraksi, meskipun ia tidak mengeksposisi pembahasan maupun perdebatan konsepsi *tafsîr* dan *ta’wîl* secara eksplisit, sebagaimana berikut:³⁶

1. *Tafsîr* menempati posisi tertinggi dalam khazanah keilmuan Islam, sehingga hanya orang-orang yang memiliki kualifikasi tertentu saja yang bisa mendapatkan otoritas di dalamnya.
2. Beberapa kualifikasi yang ditulis oleh al-Baydhawi antara lain: menguasai *ushûl* dan *furû’*, serta bahasa dan sastra Arab, selain memiliki

³⁵ Bagian keterangan ini ada dalam uraian konsiderasi metodologinya. Bab III, h. 91.

³⁶ Al-Qadhi Nasir al-Din ‘Abdullah ibn ‘Umar al-Baydhawi, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta’wîl*, Beirut: Dar al-Rasyid, 2000, h. 6.

pengetahuan yang mumpuni tradisi yang berasal dari Sahabat ra., Tabi'in maupun generasi *salaf* lainnya.

3. Bagi al-Baydhawi kualifikasi tersebut dibutuhkan sebab *tafsîr* tidak hanya upaya mengeluarkan makna dalam al-Qur'an menggunakan tradisi yang berasal dari trilogi Nabi Saw., para Sahabat dan Tabi'in sebagai sumber penafsirannya, namun juga melalui proses *istinbâth* baik yang berasal dari dirinya sendiri maupun dari hasil analisis terhadap *istinbâth* para 'ulama pendahulunya.

Melalui rumusan yang didapati dalam *muqaddimah*-nya yang singkat, al-Baydhawi tidak menginformasikan konsepsi *tafsîr* dan *ta'wîl*-nya, namun juga sekaligus apa implikasinya terhadap konsiderasi metodologinya. Ia menguraikan tiga fragmen dalam metodologi tafsirnya yaitu:³⁷

1. Menafsirkan al-Qur'an dengan tradisi yang berasal dari Sahabat ra., Tabi'in serta generasi *salaf al-shâliḥ*.
2. Menafsirkan al-Qur'an dengan *istinbâth* baik yang berasal darinya sendiri maupun dari para pendahulunya.
3. Memberikan informasi yang berkaitan dengan *qirâ'at* dengan ragam kualifikasinya.

Berdasarkan hasil identifikasi terhadap *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*, didapati bahwa dalam *trajektori* yang diilustrasikan di penghujung abad ke-7 ini masih melanjutkan *trajektori* sebelumnya. Hal itu terlihat dari tidak adanya eksposisi mengenai distingsi antara *tafsîr* dan *ta'wîl*—yang terekspresikan dalam satu term yaitu *tafsîr*, serta menggunakan tradisi dan *istinbâth* secara proporsional dalam aktivitas penafsiran. Menarik untuk mendapatkan sorotan bahwa selepas al-Maturidi, khususnya al-Tsa'labi dan al-Bagawi, tidak ada mufasir—dalam penelitian ini—yang memisahkan konsepsi antara *tafsîr* dan *ta'wîl* maupun menentukan bagian mana dari al-Qur'an yang harus dimaknai dan dipahami dengan menggunakan tradisi maupun bagian yang membutuhkan *istinbâth*. Namun dalam konteks al-Baydhawi, nuansa pengaruh pemikiran al-Zamakhshari terlihat lebih kental meskipun ia menyebut penggunaan tradisi, sebab dalam rumusan konsepsinya terdapat penekanan akan penguasaan pendekatan filologis sebagai standar kualifikasi yang harus dimiliki oleh seorang mufasir.

Di pertengahan abad ke delapan, lahir sebuah karya tafsir yang lagi-lagi berasal dari belahan Barat dunia Islam. Abu Hayyan al-Garnathi (w. 745 H) dan *Al-Baḥr al-Muḥîth* menjadi karya tafsir ensiklopedis yang memiliki peran signifikan dalam diskursus konsepsi *tafsîr* dan *ta'wîl*. Sebab dalam *muqaddimah*-nya, ia menuliskan satu bab pembahasan yang membahas di dalamnya mengenai definisi *tafsîr* dan bahkan mengatakan jika definisinya

³⁷ Al-Qadhi Nasir al-Din 'Abdullah ibn 'Umar al-Baydhawi, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*, ..., h. 6.

ini secara distingtif berbeda dengan definisi-definisi yang telah ada sebelumnya. Ada tiga segmen dalam definisinya yaitu secara etimologis, terminologis dan eksposisi lanjutan atas definisi terminologis, sebagaimana berikut:³⁸

1. Secara etimologis, Abu Hayyan membawa dan menjadikan tradisi yang bersumber dari Ibn al-Duraid, sumber yang sama dengan yang digunakan oleh al-Tsa‘labi, yang menjelaskan makna *tafsîr* secara bahasa, “air yang diteliti oleh seorang dokter untuk melihat penyakit seseorang”. Ia juga menjelaskan bahwa kata *tafsîr* mengikut *wazn taf‘îl* karena sesuai dengan redaksi al-Qur’an, *wa ahsan tafsîrâ*, serta memiliki padanan kata semakna yaitu *al-istibânah*, *al-kasyf* dan *al-ta‘riyah*.
2. Lalu secara terminologis, Abu Hayyan mendefinisikan *tafsîr* dengan *‘ilm yubhats fîh ‘an kaifiyah al-nuthq bi alfâdz al-Qur‘ân wa madlûlâtihâ wa ahkâmihâ al-ifrâdiyah wa al-tarkîbiyah wa ma‘ânihâ allati tahmil ‘alaihâ hâlah al-tarkîb wa tatimmât li dzâlik*. (ilmu yang di dalamnya dibahas mengenai tatacara melafazkan al-Qur’an dan pemahamannya serta hukum-hukum kebahasaan yang berdiri sendiri maupun yang ditentukan melalui sintaksis kalimat serta implikasinya terhadap makna serta pelengkap-pelengkap lainnya—atau piranti-piranti ilmu lainnya).
3. Eksposisi lanjutan atas definisi terminologis terdiri dari lima fragmen. Pertama, *‘ilm* yang dimaknai suatu jenis ilmu yang mencakup seluruh keilmuan. Kedua, *kaifiyah al-nuthq bi alfâdz al-Qur‘ân* yaitu ilmu Qira‘at. Ketiga, *wa madlûlâtihâ* yang dijelaskan sebagai ilmu Linguistik sebab ilmu ini dibutuhkan untuk memahami lafaz-lafaz al-Qur’an. Keempat, *wa ahkâmihâ al-ifrâdiyah wa al-tarkîbiyah* yang berkaitan dengan kaidah linguistik yang memerlukan beberapa piranti keilmuan dalam menganalisisnya yaitu ilmu *Tashrîf*, ilmu *I‘râb*, ilmu *Bayân*, dan ilmu *Badî‘*, beserta *Ma‘ânî*. Kelima, *wa ma‘ânihâ allati tahmil ‘alaihâ hâlah al-tarkîb* yang dijelaskan dengan potensi adanya makna hakiki dan majazi. Keenam, *tatimmât li dzâlik* merupakan ilmu-ilmu pelengkap yang dibutuhkan untuk menafsirkan al-Qur’an yaitu *naskh*, *sabab al-nuzûl*, serta kisah dan lainnya.

Dari konsepsi *tafsîr* dan *ta‘wîl*-nya, Abu Hayyan terlihat sangat menekankan pendekatan linguistik sebagai pisau bedah utamanya dalam menggali dan mengupas makna dari setiap redaksi atau bahkan huruf dalam al-Qur’an. Ia bahkan hanya memberikan porsi bagi tradisi pada bagian *sabab al-nuzûl*—maupun kisah dan itu pun diletakkan sebagai fragmen pelengkap yang bahkan tidak secara eksplisit disebut dalam definisi *tafsîr*-nya,

³⁸ Abu Hayyan al-Gharnathi al-Andalusi, *Al-Baḥr al-Muḥîth*, Juz I, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993, h. 121.

melainkan melalui eksposisi lanjutannya. Sebagai catatan, Abu Hayyan juga tidak memberikan bagian khusus yang membahas mengenai definisi *ta'wîl* dan tampak sekali bahwa konsepsinya terasa begitu familiar dengan apa yang telah sebelumnya diurai oleh al-Zamakhshari.

Definisi yang telah dikonstruksi sedemikian rupa oleh Abu Hayyan berimplikasi sangat signifikan terhadap konsiderasi metodologinya. Terdapat enam susunan dalam metodologi penafsirannya yaitu:³⁹

1. Menganalisis setiap kosa kata dari setiap lafaz yang ditafsirkan dengan mengeluarkan hukum *nahwiyah* serta makna yang sesuai dengan konteks ayatnya.
2. Memberikan informasi yang berkaitan dengan *sabab al-nuzûl*, *naskh*, *munâsabah* serta *qirâ'at*.
3. Meriwayatkan tradisi, baik yang bersumber dari kalangan *salaf* maupun *khalaf*, yang berkaitan dengan pemahaman ayat dan memberikan catatan kritis terhadapnya sekalipun tergolong populer.
4. Memberikan uraian mengenai aspek yuridis yang terkandung di dalam ayat berdasarkan pandangan para *fuqahâ'* dari empat madzhab Fiqh (Hanafiyah, Malikiyah, Syafi'iyah dan Hanabilah) maupun selainnya melalui penelusuran terhadap kitab-kitab bergenre Fiqh serta memberikan catatan atas pendapat yang dinilai *garîb*.
5. Mencegah atau bahkan menghindari sama sekali pengulangan penafsiran yang memuat konten yang sama.
6. Menyampaikan penafsiran dengan bahasa yang jelas serta memberikan kesimpulan (*talkhîsh*) terhadap ayat yang ditafsirkan dengan berdasar pandangan yang menjadi pilihannya.

Menarik bahwa dalam konsiderasi metodologinya, Abu Hayyan menambahkan beberapa hal yang secara eksplisit tidak dijumpai dari definisi *tafsîr*-nya. Seperti halnya penggunaan tradisi yang bersumber baik dari *salaf* maupun *khalaf*, lalu uraian aspek yuridis ayat yang bersandar pada tinjauan perbandingan antar pandangan otoritas madzhab. Dalam konsiderasi metodologinya, Abu Hayyan juga menambahkan beberapa poin yang berkaitan dengan model penyajian tafsir yang ideal versinya seperti peniadaan pengulangan argumen, maupun format penyampaian yang menggunakan bahasa yang mudah dipahami serta kehadiran kesimpulan di setiap akhir penafsiran.

Pembacaan terhadap Abu Hayyan memperlihatkan *trajektori* genre tafsir yang terjadi di pertengahan abad ke-8 di mana *tafsîr* yang sudah tidak terkonsepsi pada definisi khusus sejak kurun waktu empat abad lamanya. Sebab terakhir dijumpai definisi *tafsîr* yang terkonsepsi secara khusus berada di tangan al-Maturidi, lalu al-Tsa'labi dan dilanjutkan oleh al-Bagawi. Di

³⁹ Abu Hayyan al-Gharnathi al-Andalusi, *Al-Baḥr al-Muḥîṭ*, Juz I, ..., h. 103.

karya mereka juga didapati definisi yang eksklusif terhadap *ta'wil* dan setelah periode tersebut, *ta'wil* menjadi sebuah term yang berbagi tempat dengan *tafsir* baik secara konsepsi maupun implikasinya dalam konsiderasi metodologi. Dari identifikasi terhadap Abu Hayyan juga bisa terlihat lanjutan dari perkembangan genre tafsir yang begitu signifikan sebab dari eksposisinya, terwariskan konstruksi yang menekankan sentralitas pendekatan bahasa/ linguistik sebagai alat analisis yang diaplikasikan untuk mengekstraksi makna, *qirâ'at*, aspek yuridis dan bahkan format penulisan karya tafsir. Perlu digaribawahi, bahkan dalam mengurai aspek yuridis, Abu Hayyan menunjukkan sebuah model baru yang membawa berbagai macam pandangan dari berbagai madzhab sebagai bahan pertimbangannya. Lalu berkaitan dengan penggunaan tradisi, Abu Hayyan memperlihatkan bahwa tradisi justru tidak memiliki porsi yang signifikan dalam konsiderasi metodologinya, dan apabila ia mempergunakannya pun ia tetap melakukan kritik terhadapnya sehingga posisinya seakan sebagai komplementer.

Tidak jauh dari atau bahkan semasa dengan Abu Hayyan, ada sebuah karya tafsir yang lahir dan nantinya menjadi rujukan populer dan dianggap paling otoritatif di kalangan Sunni Islam kontemporer. Karya tafsir ini merupakan salah satu magnum opus dari Ibn Katsir (w. 774 H) yang berjudul lengkap, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*. Melalui identifikasi terhadap *muqaddimah Tafsîr Ibn Katsîr*, sebenarnya sekaligus melakukan pembacaan terhadap dua pemikiran yaitu Ibn Katsir sendiri dan juga Ibn Taimiyah (w. 728 H), sebab Ibn Katsir menyadur pandangan Ibn Taimiyah dalam salah satu karyanya, *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr* dan ini memberikan informasi mengenai posisi Ibn Katsir yang menjadi pengikut sekaligus transmiter pemikiran Ibn Taimiyah pada diskursus ini.⁴⁰ Selain itu, nuansa pemikiran Ibn Jarir al-Thabari juga begitu dominan di dalamnya. Maka karya ini seakan menjadi karya yang mentransmisikan dan mengaktualisasikan pemikiran Ibn Taimiyah di satu sisi dan juga Ibn Jarir al-Thabari di sisi lain, yang kemudian dihidupkan kembali oleh Ibn Katsir melalui tangannya.

Maka bisa didapati informasi yang sama halnya dijumpai dalam karya Ibn Jarir al-Thabari mengenai konsepsi *tafsir* dan *ta'wil*—khususnya

⁴⁰ Kesimpulan ini diamini oleh hampir sebagian besar pengkaji tafsir abad pertengahan, namun kemudian dikritisi oleh Younus Y. Mirza yang menolak tesis tersebut dan mengatakan bahwa kesamaan pandangan antara Ibn Katsir dan Ibn Taimiyah tidak terjalin karena hubungan guru dan murid, melainkan karena secara konteks dan genealogi keilmuan keduanya. Sebab keduanya berafiliasi pada dua madzhab yang berbeda, namun memiliki ketertarikan atau kecenderungan yang sama dalam upaya menghidupkan kembali tradisi sebagai sentral khususnya dalam tafsir. Mirza juga menegaskan bahwa guru utama dari Ibn Katsir bukanlah Ibn Taimiyah melainkan Jamaluddin Yusuf al-Mizzi (w. 742 H) yang merupakan cendekiawan ternama Syafi'iyah di bidang hadis pada abad ke-8. Younus Y. Mirza, "Was Ibn Kathir the 'Spokesperson' for Ibn Taymiyya? Jonah as a Prophet of Obedience", *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 16, No. 1, 2014, h. 2-5.

terkait sumber tradisi yang digunakan. Namun dalam konsepsinya, Ibn Katsir justru tidak menjadikan tipologi al-Thabari sebagai narasi utamanya melainkan dua riwayat yang dibawa oleh al-Thabari yang dapat diekstraksi sebagai berikut:⁴¹

1. *Tafsîr* (pemahaman ayat) yang bisa diketahui oleh orang Arab sebagai audiens langsung dari al-Qur'an.
2. *Tafsîr* (pemahaman ayat) yang harus diketahui oleh orang Islam berupa perkara halal dan haram.
3. *Tafsîr* (pemahaman ayat) yang hanya bisa diketahui oleh pemilik otoritas keilmuan atau 'ulama.
4. *Tafsîr* (pemahaman ayat) yang pengetahuannya hanya dimiliki pengetahuannya oleh Allah SWT, yang kemudian ayat-ayat yang termasuk dalam kategori ini disebut sebagai ayat *mutasyâbih*.

Meksipun rumusan konsepsinya berbasis pada tradisi-tradisi yang dibawa oleh al-Thabari, namun Ibn Katsir tidak mengikuti al-Thabari dalam penggunaan term atau istilah teknis. Sebab Ibn Jarir al-Thabari sebelumnya menggunakan *ta'wîl*, sedang Ibn Katsir justru tidak menggunakan term tersebut dan lebih memilih menggunakan terminologi *tafsîr* serta bahkan menjadikannya sebagai salah satu nomenklatur dalam judul karya tafsirnya. Lalu jika dikaji mengenai konsiderasi metodologinya, Ibn Katsir dalam hal ini menampilkan secara utuh pandangan Ibn Taimiyah yang dibangun dalam format tanya-jawab. Ada empat metode penafsiran yang dihadirkan di dalamnya yaitu:

1. *Tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'an*, yang didasarkan pada argumen bahwa jika dijumpai suatu ayat yang *mujmal* (general), maka akan dijumpai tafsirnya di ayat yang lain.
2. *Tafsîr al-Qur'ân bi al-sunnah*, tradisi yang bersumber dari Nabi Muhammad SAW. ditempatkan sebagai posisi kedua dalam konsiderasi ini dengan argumen bahwa *sunnah* merupakan penjelas al-Qur'an, sehingga jika tidak dijumpai informasi tafsir dari al-Qur'an, maka hadis Nabi SAW. menjadi rujukan selanjutnya.
3. *Tafsîr al-Qur'ân bi al-aqwâl al-shahâbah*, pendapat para Sahabat ra. dinilai memuat pemahaman terhadap al-Qur'an yang levelnya berada di bawah *tafsîr al-Nabi* karena mereka berada di konteks saat al-Qur'an diwahyukan.
4. *Tafsîr al-Qur'ân bi al-aqwâl al-tâbi'in*, Ibn Katsir menjadikan pendapat Tabi'in sebagai rujukan terakhir dalam memahami al-Qur'an. Ia menganggap bahwa pendapat Tabi'in dapat menjadi *hujjah* apabila pendapat yang dikeluarkan merupakan pendapat yang tidak menjadi

⁴¹ Abu al-Fida al-Hafiz Ibn Katsir al-Damasyqi, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2000, h. 13.

polemik atau *ikhtilâf* di antara mereka. Sebab jika terjadi pertentangan, maka pendapat itu harus dikonfirmasi dulu menggunakan pendekatan bahasa Arab. Bagian terakhir ini menjadi satu-satunya tempat di mana pendekatan linguistik Arab digunakan sebagai rujukan meskipun dalam kondisi yang sangat terbatas.

Konsiderasi metodologi penafsiran Ibn Katsir memperlihatkan nuansa yang sama dengan apa yang sebelumnya telah dikonstruksi oleh Ibn Jarir al-Thabari dengan memberikan sentralitas pada tradisi. Ibn Katsir hanya memberikan celah bagi adanya sumber pengetahuan lain dalam aktivitas tafsir melalui pendekatan bahasa Arab, itu pun dalam kondisi yang sangat ketat dan terbatas. Ruh Ibn Jarir al-Thabari yang dibawa oleh Ibn Katsir dalam *muqaddimah*-nya yang merupakan hasil dari penyaduran dari karya *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr* Ibn Taimiyah, mengindikasikan intensinya untuk kembali mengulang kejayaan tradisi sebagai basis utama dalam memahami al-Qur'an. Implikasinya, otoritas dari upaya memaknai al-Qur'an hanya berada pada tiga generasi awal umat Islam atau yang disebut *salaf*, sehingga hanya tersisa sedikit sekali celah untuk menerapkan model berpikir atau memberikan argumentasi yang berbasis pada analisis yang berupa hasil implementasi terhadap pendekatan tertentu.

Baik melalui konsepsi dan konsiderasi metodologi tafsirnya, Ibn Katsir telah menandai sebuah perkembangan yang menarik dalam *trajektori* genre tafsir abad ke-8. Ia dapat dinilai hadir sebagai antitesis dari semua kemajuan konsepsi maupun metodologi yang dapat dianggap telah terkulminasi di tangan Abu Hayyan. Ibn Katsir terlihat ingin mengembalikan kejayaan *ahl al-hadîts* dengan membawa kembali sikap dan pandangan serta sumber-sumber yang digunakan oleh Ibn Jarir al-Thabari dalam *muqaddimah*-nya. *Trajektori* ini juga tidak bisa dipisahkan dari keterlibatan Ibn Taimiyah yang menjadi salah satu sumber utama dan bahkan disadur secara utuh pendapatnya oleh Ibn Katsir. Melalui karya ringkasnya, *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*, ia telah berhasil memberikan sumbangsih pada sub genre tafsir dan memberikan pengaruh yang begitu besar dalam perjalanan kesejarahan genre tafsir di penghujung abad pertengahan.⁴²

Trajektori terakhir dari perkembangan genre tafsir abad pertengahan akan menyoroiti sebuah karya tafsir yang lahir di abad 10 Hijriah, *Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*. Karya yang ditulis oleh Jalaluddin al-

⁴² Walid A. Saleh mengkaji *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr* secara komprehensif dan menyimpulkan bahwa melalui karya kecilnya, Ibn Taimiyah telah menempatkan dirinya sebagai aktor di balik perubahan besar yang terjadi di akhir periode pertengahan dan berhilir sampai ke abad modern. Walid A. Saleh, "Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of An Introduction to the Foundations of Qur'anic Exegesis", dalam S. Ahmed dan Y. Rapport (ed.), *Ibn Taimiyya and His Times*, Oxford and New York: Oxford University Press, 2010, h. 123-162.

Suyuthi (w. 911 H) ini merupakan karya terakhir yang akan diinvestigasi dalam penelitian ini sebagai representasi dari penelusuran terhadap *trajektori* perkembangan genre tafsir yang dilihat dari identifikasi konsepsi *tafsîr* dan *ta'wîl* serta implikasi metodologisnya dalam bagian *muqaddimah*.

Sebagai pengantar, al-Suyuthi tidak memberikan uraian yang panjang dalam *muqaddimah*-nya karyanya dan hanya menuliskannya dalam dua paragraf singkat. Kondisi ini menyebabkan pembacaan atas konsepsi *tafsîr* dan *ta'wîl* yang dirumuskan oleh al-Suyuthi harus diidentifikasi melalui beberapa ungkapannya yang memiliki indikasi terhadap diskursus tersebut. Pada konsepsi *tafsîr* dan *ta'wîl*-nya, al-Suyuthi menuliskan bahwa karyanya ini merupakan *tarjumân al-Qur'ân* (penerjemah/ juru bicara al-Qur'an) yang kemudian ia jelaskan definisinya dengan eksposisi sebagai berikut: *huwa al-tafsîr al-musnad 'an Rasulillah wa ashhâbih radhiyaallah 'anhum* (ialah tafsir yang disandarkan kepada Rasulullah SAW. dan Sahabatnya ra.). Meskipun singkat, namun bisa diindikasikan bahwa al-Suyuthi, dalam karyanya ini, mengonsepsi *tafsîr* sebagai penjelasan al-Qur'an yang disandarkan pada tradisi yang bersumber dari Nabi Muhammad SAW. maupun Sahabat ra..⁴³

Pada konsiderasi metodologinya, al-Suyuthi menuliskan beberapa hal tambahan selain bahwa tafsirnya didasarkan pada tradisi yang berasal dari Rasulullah SAW. dan Sahabat ra. Ia memberikan informasi bahwa tradisi yang ia dapatkan merupakan hasil penelusurannya dari kitab-kitab hadis atau rujukan yang *mu'tabar* (otoritatif) dan kemudian ia menuliskan bahwa tradis-tradis yang ia dapatkan akan disajikan dalam format yang ringkas dengan hanya menuliskan bagian kontennya saja (*matn*) tanpa menyertakan uraian rantai sanadnya yang panjang. Al-Suyuthi tidak memberikan keterangan bahwa tradisi yang ia dapatkan akan dijadikannya sebagai rujukan akan diverifikasi ulang kualitasnya, sehingga yang diutamakan oleh al-Suyuthi adalah sumber yang ia gunakan dalam mencari tradisi-tradis tersebut haruslah merupakan sumber yang valid.⁴⁴

Al-Suyuthi juga tidak menyinggung *ta'wîl* dan semakin mempertegas bahwa *ta'wîl* memang sudah sepenuhnya tergantikan atau kehilangan eksistensinya sebagai istilah teknis dalam aktivitas memahami dan memaknai al-Qur'an. Secara komprehensif, informasi terakhir yang telah diekstraksi dari al-Suyuthi menghasilkan kesimpulan bahwa setelah masa al-Bagawi hingga akhir periode pertengahan, term *ta'wîl* tidak lagi menjadi sebuah istilah yang mendapatkan perhatian dari para mufasir untuk dieksposisi dalam *muqaddimah*-nya. Namun apabila ditelusuri ulang ke

⁴³ Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Juz I, Beirut: Dar al-Fikr, 2011, h. 9.

⁴⁴ Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Juz I, ..., h. 9.

belakang, dimulai dari al-Bagawi sampai al-Maturidi, maka akan terlihat bahwa *ta'wîl* lebih dekat pada aktivitas *istinbâth* atau analisis berbasis rasio yang menggunakan berbagai pendekatan, terutama filologi. Akan tetapi pasca al-Bagawi, *ta'wîl*—dalam konsepsinya yang paling sederhana, tidak lagi dirumuskan konsepsinya dan justru langsung diaplikasikan serta melebur dalam konsepsi *tafsîr* yang sebelumnya didefinisikan sebagai aktivitas memahami dan memaknai al-Qur'an yang berbasis pada tradisi pada beberapa fragmen ayat—di era Bagawi sampai al-Maturidi, maupun secara keseluruhan—oleh Ibn Jarir al-Thabari. Maka tinjauan *trajektoris* khususnya pada dua mufasir terakhir, Ibn Katsir dan al-Suyuthi, serta karyanya masing-masing justru membawa tren yang berbeda. Konsepsi keduanya justru berupaya untuk melepas bayang-bayang *ta'wîl* dari *tafsîr* dengan mengembalikan konsepsinya seperti semula yang begitu lekat dengan sentralitas tradisi dan bahkan terlihat seperti menghidupkan kembali ruh pemikiran Ibn Jarir al-Thabari, namun mengusung nomenklatur yang berbeda.

Kemudian jika ditinjau dari sisi konsiderasi metodologi, al-Suyuthi bahkan tidak memberikan celah bagi hadirnya narasi penafsiran kecuali yang berasal dari tradisi. Al-Suyuthi bahkan menjadi satu-satunya mufasir dari *trajektori* tafsir abad pertengahan dalam penelitian ini yang mendesain karya tafsirnya hanya untuk memuat tradisi tanpa adanya opini atau narasi analisis lainnya, sehingga sangat mungkin untuk menilainya sebagai karya yang lahir dari pengaruh pemikiran Ibn Taimiyah serta menjadi satu-satunya karya yang berhasil mengimplementasikan model hermeneutika yang dikonstruksi olehnya, yang menginginkan sebuah karya tafsir diisi oleh penjelasan yang bersumber dari tradisi yang berasal generasi *salaf*.⁴⁵

Maka berdasarkan pembacaan terhadap *trajektori* konsepsi *tafsîr* dan *ta'wîl*, didapati implikasinya pada perkembangan konsiderasi metodologi pada karya tafsir abad pertengahan membawa pada beberapa temuan dan kesimpulan. Pertama, akan dijumpai bahwa pada periode awal atau abad ke-4 Hijriah, konsiderasi metodologi tafsir telah terbagi pada dua model yaitu model al-Thabari (w. 310 H) yang memberikan sentralitas pada tradisi dan model al-Maturidi (w. 333 H) yang mulai memberikan porsi pada aktivasi pendekatan filologis dengan tujuan untuk mengeluarkan ragam wajah makna. Kedua, pada periode abad ke-5 dan 6 Hijriah yang direpresentasikan oleh al-Tsa'labi (w. 427 H) dan al-Bagawi (w. 516 H) merepresentasikan

⁴⁵ Kesimpulan yang sama juga diutarakan oleh Walid A. Saleh ketika mengkaji pengaruh *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr* pada karya-karya tafsir yang lahir setelahnya dan kemungkinan karya al-Suyuthi dalam mengimplementasikan teori yang dirancang oleh Ibn Taimiyah sangat potensial. Walid A. Saleh, "Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of An Introduction to the Foundations of Qur'anic Exegesis", dalam S. Ahmed dan Y. Rapport (ed.), ..., h. 153-154.

aktivasi tradisi dan pendekatan filologis yang telah diimplementasikan dalam porsinya masing-masing.

Ketiga, periode yang dimulai dari al-Zamakhshari (w. 538 H) di abad ke-6 sampai Abu Hayyan al-Garnati (w. 745 H) di abad ke-8 Hijiriah. Pada rentang periode tersebut, konsiderasi metodologi penafsiran bertumpu pada sentralitas pendekatan filologis dan bahkan pada periode al-Zamakhshari, filologi menjadi sangat superior dan tradisi terlihat sangat inferior atau hanya berposisi sebagai komplementer. Selama periode itu juga, tafsir memiliki hubungan yang dekat dengan aktivitas *istinbâth al-aḥkam* atau upaya mengekstraksi muatan-muatan yuridis dalam al-Qur'an, sebagaimana yang ditunjukkan oleh Fakhruddin al-Razi (w. 607 H), al-Qurthubi (w. 671 H), al-Baydhawi (w. 685 H), maupun Abu Hayyan al-Garnati (w. 745 H). Keempat, periode yang menjadi titik balik dari tradisi yang mulai menemukan momentum untuk mendapatkan kembali sentralitasnya dalam tafsir. Periode ini direpresentasikan oleh dua nama besar yaitu Ibn Katsir (w. 774 H) dan Jalaluddin al-Suyuthi (w. 911 H). Keduanya dianggap membawa pemikiran dari Ibn Taimiyah (w. 728 H) yang dituangkan dalam karyanya *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*.

Untuk memberikan gambaran yang lebih sederhana dan ilustratif terhadap perkembangan konsepsi *tafsîr* dan *ta'wîl* maupun konsiderasi metodologi tafsir yang teridentifikasi melalui penelaahan terhadap *muqaddimah* karya-karya tafsir abad pertengahan (4-10 H) dan yang telah dieksposisi secara analitis sebelumnya, maka perlu adanya bagan yang menunjukkan *trajektori* tersebut. Berikut ini merupakan bagan *trajektori* konsepsi *tafsîr* dan *ta'wîl*:

Tabel IV.I
Trajektori Konsepsi Tafsîr dan Ta'wîl Pada Karya Tafsir Abad
Pertengahan (4-10 H)

Mufasir dan Karyanya	Abad	Istilah Teknis (Tafsîr/ Ta'wîl)	Konsepsi Tafsîr	Konsepsi Ta'wîl
Al-Thabari (w. 310 H), <i>Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl ây al-Qur'ân</i>	4 H	<i>Ta'wîl</i>	<i>Tafsîr</i> dan <i>ta'wîl</i> bagi al-Thabari adalah murâdif atau dua istilah yang memiliki makna yang sama.	<i>Ta'wîl</i> sebagai upaya memahami makna ayat-ayat al-Qur'an yang terbagi pada ayat <i>mutasyâbihah</i> dan

				<p><i>muḥkamah</i> yang kemudian terbatas akses terhadap pengetahuannya kepada tiga otoritas yaitu Allah SWT. (<i>mutasyâbihah</i>); Nabi Muhammad SAW. (<i>muḥkamah</i>) dan <i>ahl al-lisân</i> (<i>muḥkamah</i>—pada redaksi yang tidak polisemi dan secara umum dipahami oleh orang Arab) yang juga bisa ditelusuri dengan <i>atsar</i>.</p>
<p>Al-Maturidi (w. 333 H), <i>Ta'wîlât Ahl al-Sunnah</i></p>	4 H	<p><i>Tafsîr</i> dan <i>Ta'wîl</i></p>	<p><i>Tafsîr</i> didefinisikan sebagai aktivitas memahami dan memaknai al-Qur'an yang diatributkan kepada Sahabat ra. dan diakui otoritasnya sebagai representasi dari makna objektif al-Qur'an, sebab mereka berada dalam konteks pewahyuan al-Qur'an secara langsung serta hanya memiliki satu</p>	<p><i>Ta'wîl</i> merupakan aktivitas memahami dan memaknai al-Qur'an yang diatributkan pada <i>fuqahâ'</i> atau cendekiawan di era selain Sahabat ra. sebagai usaha untuk menghadirkan ragam makna alternatif dari teks berdasarkan kemampuannya sebagai manusia, tanpa adanya</p>

			ragam makna.	tendensi melegitimasinya sebagai maksud Tuhan.
Al-Tsa'labi (w. 427 H), <i>Al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'ân</i>	5 H	<i>Tafsîr dan Ta'wîl</i>	<i>Tafsîr</i> menjadi nomenklatur pada aktivitas interpretasi beberapa bagian al-Qur'an yang membutuhkan tradisi yaitu turunnya ayat, pokok persoalan yang ada di dalamnya, kisah, serta sebab-sebab yang mengiringi pewahyuannya.	<i>Ta'wîl</i> dikonsepsi sebagai aktivitas interpretasi yang menggunakan pendekatan filologis yaitu dengan memalingkan/ mengembalikan makna sebuah ayat kepada makna yang mungkin sesuai dengan konteks sebelumnya dan sesudahnya dan diaktivasi oleh 'ulama sebagai pemegang otoritasnya.
Al-Bagawi (w. 516 H), <i>Ma'âlim al-Tanzîl</i>	6 H	<i>Tafsîr dan Ta'wîl</i>	<i>Tafsîr</i> adalah pendapat/ pernyataan mengenai sebab-sebab turunnya ayat, pokok persoalan yang ada padanya dan kisah-kisah yang ada di dalamnya, maka tidak diperkenankan untuk melakukan	<i>Ta'wîl</i> dikonsepsi sebagai aktivitas interpretasi yang menggunakan pendekatan filologis yaitu dengan memalingkan/ mengembalikan makna sebuah ayat kepada makna yang mungkin sesuai

			<p>“tafsir” kecuali melalui tradisi setelah terverifikasi kualitasnya melalui jalur periwayatan). Redaksi <i>ba'da tsubûtihi min tharîq al-naql</i> menjadi bagian dari catatan tambahan dari al-Bagawi terhadap konsepsi al-Tsa'labi</p>	<p>dengan konteks sebelumnya dan sesudahnya dan diaktivasi oleh 'ulama sebagai pemegang otoritasnya.</p>
<p>Al-Zamakhsyari (w. 538 H), <i>Al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl</i></p>	6 H	<i>Tafsîr</i>	<p>Tafsir ialah kegiatan yang mampu mengungkap sisi <i>i'jâzi</i> al-Qur'an dalam hal kebahasaan dan retorika, bahkan memandang mukjizat retorik al-Qur'an sebagai gerbang untuk memahami hakikat yang terkandung di dalamnya, maka harus menggunakan pendekatan kritik sastra yaitu <i>'ilm al-Ma'ânî</i> dan <i>'ilm al-Bayân</i>,</p>	<p><i>Ta'wîl</i> tidak lagi diekspresikan sebagai nomenklatur dalam istilah teknis interpretasi al-Qur'an. Namun ruh konseptualnya yang begitu dekat dengan analisis filologis sudah melebur bersama istilah <i>tafsîr</i> dan bahkan membawa warna yang lebih pekat.</p>
<p>Ibn 'Athiyah (w. 542 H), <i>Al-Muharrar al-Wajîz fî</i></p>	6 H	<i>Tafsîr</i>	<p><i>Tafsîr</i> adalah aktivitas memahami ayat-ayat yang tidak hanya didasarkan</p>	<p>Penekanan Ibn 'Athiyah terhadap penggunaan <i>riwâyah</i> dan</p>

<i>Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz</i>			pada informasi historis atau tradisi yang bersumber dari Nabi Muhammad saw. melainkan upaya menggabungkan penggunaan riwayat dan <i>ijtihâd</i> , yang didasarkan pada prinsip-prinsip keilmuan seperti <i>nahw</i> dan <i>ushûl</i> .	<i>dirâyah</i> menjadi informasi yang semakin memperkuat peleburan konseptual antara <i>tafsîr</i> dan <i>ta'wîl</i> yang sebelumnya dirumuskan secara terpisah di masa al-Maturidi, al-Tsa'labi dan al-Bagawi.
Al-Razi (w. 607 H), <i>Mafâtiḥ al-Ghaîb</i>	7 H	<i>Tafsîr</i>	<i>Tafsîr</i> ialah istilah teknis yang digunakan baik untuk mengekspresikan aktivitas penafsiran yang berbasis pada tradisi maupun pada nalar-rasional (<i>istinbâth</i>) meskipun bagian terakhir memiliki posisi yang lebih sentral.	Ketiadaan intensi terhadap upaya mengonsepsi <i>ta'wîl</i> sangat bersesuaian dengan rasionalisasi yang telah dituliskan pada bagian al-Zamakhshari.
Al-Qurthubi (w. 671 H), <i>Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân</i>	7 H	<i>Tafsîr</i>	Sebuah proses pengkajian yang menjadikan al-Qur'an sebagai objek yang dikaji dan tidak hanya menjadikan tradisi atau narasi historis	Ketiadaan intensi terhadap upaya mengonsepsi <i>ta'wîl</i> sangat bersesuaian dengan rasionalisasi yang telah dituliskan pada bagian Ibn

			sebagai basis pemahamannya, melainkan juga piranti-piranti keilmuan yang berkaitan dengan proses <i>istinbâth</i> sebagai alat bedahnya.	‘Athiyah.
Al-Baydhawi (w. 685 H), <i>Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta’wîl</i>	7 H	<i>Tafsîr</i>	<i>Tafsîr</i> tidak hanya upaya mengeluarkan makna dalam al-Qur’an menggunakan tradisi yang berasal dari trilogi Nabi Saw., para Sahabat dan Tabi’in sebagai sumber penafsirannya, namun juga melalui proses <i>istinbâth</i> baik yang berasal dari dirinya sendiri maupun dari hasil analisis terhadap <i>istinbâth</i> para ‘ulama pendahulunya.	Ketiadaan intensi terhadap upaya mengonsepsi <i>ta’wîl</i> sangat bersesuaian dengan rasionalisasi yang telah dituliskan pada bagian al-Zamakhshari.
Abu Hayyan al-Garnathi (w. 745 H),	8 H	<i>Tafsîr</i>	<i>Tafsîr</i> adalah ilmu yang di dalamnya dibahas mengenai	Ketiadaan intensi terhadap upaya mengonsepsi <i>ta’wîl</i>

<i>Al-Bahr al-Muḥîth</i>			tatacara melafazkan al-Qur'an dan pemahamannya serta hukum-hukum kebahasaan yang berdiri sendiri maupun yang ditentukan melalui sintaksis kalimat serta implikasinya terhadap makna serta pelengkap-pelengkap lainnya—atau piranti-piranti ilmu lainnya (<i>naskh, sabab al-nuzûl</i> , serta kisah dan lainnya).	sangat bersesuaian dengan rasionalisasi yang telah dituliskan pada bagian al-Zamakhsyari. Meskipun dalam <i>muqaddimah</i> karyanya ia juga mengatakan bahwa inspirasinya tidak hanya al-Zamakhsyari namun juga Ibn 'Athiyah.
Ibn Katsir (w. 774 H), <i>Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm</i>	8 H	<i>Tafsîr</i>	<i>Tafsîr</i> adalah pemahaman mengenai al-Qur'an yang berupa pemahaman secara filologis yang bisa dicapai secara langsung oleh orang Arab sebagai <i>ahl al-lisân</i> , lalu mengenai halal-haram yang berkaitan dengan ketentuan syariat, kemudian yang diketahui oleh	Meskipun membawa rumusan konseptual terlihat ingin menghidupkan kembali pemikiran al-Thabari—sebab berdasarkan landasan tradisi yang sama—namun Ibn Katsir tidak menggunakan <i>ta'wîl</i> sebagai istilah teknis. Maka ada indikasi bahwa

			'ulama sebagai pemegang otoritas keilmuan mengenai pengetahuannya dan terakhir pemahaman yang hanya dimiliki oleh Allah SWT.	Ibn Katsir ingin memisahkan term <i>tafsîr</i> dari ruh konseptual <i>ta'wîl</i> . Indikasi ini didapat jika menghubungkan dan menempatkan konsepsi <i>tafsîr</i> dan <i>ta'wîl</i> pada konteks historis sebelum al-Zamakhshari.
Al-Suyuthi (w. 911 H), <i>Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr</i>	10 H	<i>Tafsîr</i>	<i>Tafsîr</i> ialah penjelasan al-Qur'an yang disandarkan pada tradisi yang bersumber dari Nabi Muhammad SAW. maupun Sahabat ra.	Ketiadaan intensi terhadap upaya mengonsepsi <i>ta'wîl</i> sangat bersesuaian dengan rasionalisasi yang telah dituliskan pada bagian Ibn Katsir.

Lalu, berikut ini *trajektori* konsiderasi metodologi tafsir yang teridentifikasi dalam *muqaddimah* karya-karya tafsir abad pertengahan (4-10 H) yang menjadi objek riset dalam penelitian ini:

Tabel IV.II
Trajektori Konsiderasi Metodologi Tafsir Pada Karya-Karya Tafsir Abad Pertengahan (4-10 H)

Mufasir dan Karyanya	Abad	Konsiderasi Metodologi Tafsir Ideal
Al-Thabari (w. 310 H), <i>Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl ây al-Qur'ân</i>	4 H	<ol style="list-style-type: none"> 1. Menggunakan tradisi yang berasal dari Nabi Muhammad SAW. 2. Menggunakan tradisi yang berkaitan dengan makna filologis al-Qur'an yang bersumber dari <i>ahl al-lisân</i> (syair

		<p>Arab).</p> <p>3. Menggunakan tradisi dari para Sahabat ra., Tabi'in ra. yang tidak saling berkontradiksi.</p>
Al-Maturidi (w. 333 H), <i>Ta'wîlât Ahl al-Sunnah</i>	4 H	<p>1. Menggunakan tradisi yang berasal dari <i>tafsîr</i> atau intepretasi para Sahabat ra.</p> <p>2. Mengeluarkan semua kemungkinan makna yang dikandung dalam redaksi ayat dalam al-Qur'an dengan menunjukkannya pada kemungkinan makna alternatif.</p>
Al-Tsa'labi (w. 427 H), <i>Al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'ân</i>	5 H	<p>1. Menggunakan tradisi pada aspek turunnya ayat, pokok persoalan yang ada di dalamnya, kisah, sebab-sebab yang mengiringi pewahyuannya.</p> <p>2. Menggunakan <i>istinbâth</i> pada fragmen ayat yang tidak diharuskan menggunakan tradisi untuk mencapai pemahamannya.</p>
Al-Bagawi (w. 516 H), <i>Ma'âlim al-Tanzil</i>	6 H	<p>1. Melakukan aktivitas <i>tafsîr</i> (penggunaan tradisi) terhadap fragmen-fragmen pemahaman ayat yang membutuhkan tradisi sebagai sumber informasi utamanya.</p> <p>2. Tradisi-tradisi yang digunakan sebagai bahan baku <i>tafsîr</i> kemudian diverifikasi kualitas/ kesahihannya. Bagian ini menjadi tambahan orisinil al-Bagawi yang menaruh perhatian terhadap setiap tradisi yang dimuat dalam karyanya.</p> <p>3. Melakukan aktivitas <i>ta'wîl</i> pada bagian-bagian ayat yang tidak <i>ter-cover</i> oleh <i>tafsîr</i>, dengan memperhatikan makna leksikal—merepresentasikan dimensi <i>zhâhir</i>, serta makna pada dimensi <i>bâthin</i> yang didapatkan melalui penalaran dan analisis atau yang disebut dengan <i>istinbâth</i>.</p>
Al-Zamakhshari (w.	6 H	<p>1. Menggunakan analisa pendekatan retorik <i>'ilm al-Ma'ânî</i>.</p>

538 H), <i>Al-Kasysyâf ‘an Haqâ’iq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta’wîl</i>		2. Menggunakan analisa pendekatan retorik <i>‘ilm al-Bayân</i>
Ibn ‘Athiyah (w. 542 H), <i>Al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-‘Azîz</i>	6 H	<ol style="list-style-type: none"> 1. Menggunakan tradisi dari para Sahabat ra., Tabi’in ra. yang tidak saling berkontradiksi sebagai alat verifikasi terhadap materi-materi penafsiran yang terwariskan atau sampai kepadanya. 2. Menggunakan <i>ijtihâd</i> yang berbasis pada penggunaan pendekatan <i>nahw</i> dan <i>ushûl</i>.
Al-Razi (w. 607 H), <i>Mafâtiḥ al-Ghaîb</i>	7 H	<ol style="list-style-type: none"> 1. Menggunakan pendekatan <i>adabiyah</i> (sastra/ bahasa). 2. Menggunakan pendekatan <i>naqliyah</i> (tradisi). 3. Menggunakan pendekatan <i>aqliyah</i> (rasional/ filsafat).
Al-Qurthubi (w. 671 H), <i>Al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’ân</i>	7 H	<ol style="list-style-type: none"> 1. Menggunakan tradisi melalui penelusuran terhadap kitab-kitab hadis. 2. Menggunakan <i>istinbâth</i> yang berbasis pada <i>ushûl</i> untuk mengeluarkan kandungan yuridis al-Qur’an.
Al-Baydhawi (w. 685 H), <i>Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta’wîl</i>	7 H	<ol style="list-style-type: none"> 1. Menggunakan tradisi yang berasal dari Sahabat ra., Tabi’in serta generasi <i>salaf al-shâliḥ</i>. 2. Menggunakan <i>istinbâth</i> baik yang berasal darinya sendiri maupun dari para pendahulunya.
Abu Hayyan al-Garnathi (w. 745 H), <i>Al-Baḥr al-Muḥîth</i>	8 H	<ol style="list-style-type: none"> 1. Menggunakan pendekatan filologis/ <i>nahw</i>. 2. Menggunakan tradisi baik yang bersumber dari kalangan <i>salaf</i> maupun <i>khalaf</i>. 3. Menggunakan pendekatan <i>fiqh muqâran</i>.
Ibn Katsir (w. 774 H), <i>Tafsîr al-</i>	8 H	<ol style="list-style-type: none"> 1. Menggunakan pendekatan <i>tafsîr al-Qur’ân bi al-Qur’an</i>.

<i>Qur'ân al- 'Azhîm</i>		<ol style="list-style-type: none"> 2. Menggunakan tradisi yang bersumber dari Nabi Muhammad SAW. 3. Menggunakan tradisi yang bersumber dari Sahabat ra. 4. Menggunakan tradisi yang berasal dari Tabi'in ra.
Al-Suyuthi (w. 911 H), <i>Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr</i>	10 H	<ol style="list-style-type: none"> 1. Menggunakan tradisi yang bersumber dari Nabi Muhammad SAW. 2. Menggunakan tradisi yang bersumber dari Sahabat ra.

B. Ketersinggungan *Tafsîr (Ta'wîl)*, dan *Tafsîr bi al-Ra'y*

Setelah menguraikan *trajektori* perkembangan genre tafsir yang ditinjau melalui identifikasi terhadap *muqaddimah* karya tafsir abad pertengahan untuk menelusuri konsepsi *tafsîr* dan *ta'wîl* serta implikasinya dalam konsiderasi metodologi penafsiran, maka bagian ini akan mengulas satu fragmen pembahasan penting lainnya. Pembahasan yang dimaksud ialah mengenai ketersinggungan *tafsîr*, *ta'wîl*, dan *tafsîr bi al-ra'y* yang dijumpai selama proses rekonstruksi *trajektori* yang dilakukan pada sub pembahasan pertama. Bagian ini memiliki pengaruh yang signifikan dalam menentukan arah perkembangan narasi konsepsi maupun metodologi tafsir abad pertengahan, sebagaimana yang telah dieksposisi secara konstruktif dalam sub pembahasan sebelumnya. Untuk memberikan uraian yang runtut terhadap narasi yang dibangun oleh masing-masing mufasir dalam diskursus ini, maka uraian analisis akan disajikan secara kronologis mengikuti alur periodisasi yang digunakan sebelumnya.

Ketersinggungan antara term *tafsîr*, *ta'wîl*, dan *tafsîr bi al-ra'y* telah bergulir sejak awal periode tafsir abad pertengahan. Ibn Jarir al-Thabari (w. 310 H) pada *muqaddimah Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl ây al-Qur'ân* mencetuskan istilah *ta'wîl al-Qur'ân bi al-ra'y* saat mengomentari tradisi yang berkaitan dengan pembahasan ini. Tradisi pertama yang berasal dari Ibn 'Abbas ra. memiliki redaksi sebagai berikut:

من قال في القرآن برأيه، فليتبوأ مقعده من النار

"Barangsiapa yang berbicara mengenai al-Qur'an (menafsirkannya) dengan opini pribadinya, maka hendaklah mengambil tempat duduknya di neraka". Ibn Jarir al-Thabari menuliskan beberapa jalur dari redaksi riwayat ini—meskipun sumbernya satu yaitu dari Ibn 'Abbas dari Nabi Muhammad

SAW.—dan perbedaan yang ditemukan ialah pada lafaz *qâla* yang dalam satu riwayat ditulis dengan lafaz *takallama*, lalu adanya sisipan *aw bi mâ lâ ya'lam* (dengan apa yang yang tidak diketahuinya) setelah redaksi *bi ra'yih* dan sebelum *fal-yatabawwa'*. Al-Thabari mengomentari tradisi ini dengan menekankan bahwa larangan ini mengarah pada keharaman dalam memberikan pendapat pribadi terhadap pemaknaan dan pemahaman ayat-ayat al-Qur'an yang hanya bisa dimaknai serta dipahami melalui penjelasan Rasulullah SAW. yang diperolehnya melalui ilmu yang Allah SWT. berikan melalui perantara Jibril as.⁴⁶

Adapun yang dimaksud oleh al-Thabari mengenai ayat-ayat yang hanya bisa dimaknai dan dipahami dengan penjelasan Rasulullah SAW., atau yang kemudian disebut dengan *ta'wîl ây al-Qur'ân alladzi lâ yudrak 'ilmuh illa bi nash bayân Rasulillah*, ialah tipologi ayat *muḥkamât*. Sebagaimana pernah dijelaskan bahwa yang dimaksud dengan ayat-ayat *muḥkamât* versi Ibn Jarir al-Thabari adalah ayat-ayat yang bukan tergolong pada tipologi *mutasyâbihât*⁴⁷ yaitu mencakup perintah dan larangan Allah SWT., kemudian ketentuan halal-haram, ketetapan *hudûd* dan *farâ'idh* dan segala yang berkaitan dengan persoalan syariat agama Islam.⁴⁸ Maka siapapun tidak diperkenankan untuk berbicara atau menafsirkan tipologi ayat tersebut tanpa adanya panduan dari penjelasan Nabi Muhammad SAW., sehingga kemudian siapapun yang berani mengeluarkan pendapat atau opini pribadinya akan dinilai salah sebab tidak menempatkan pendapat Nabi Muhammad SAW. pada posisi sentral. Uraian ini kemudian diikuti dengan tambahan tradisi lainnya yang menjadi legitimasi atas argumentasinya:

من قال في القرآن يرأيه فأصاب فقد أخطأ

"Barangsiapa yang berpendapat mengenai al-Qur'an (menafsirkannya) lalu pendapatnya tepat, maka sesungguhnya ia tetap telah melakukan kesalahan".⁴⁹

Argumentasi Ibn Jarir al-Thabari menunjukkan bahwa term *ta'wîl bi al-ra'y* merupakan sebuah terminologi yang dinilai negatif. Sebab secara konseptual, term *ta'wîl bi al-ra'y* merupakan sebuah aktivitas memaknai ayat-ayat *muḥkamât* dalam al-Qur'an dengan menggunakan opini pribadi—tanpa bersandar pada tradisi Nabi Muhammad SAW. yang menjadi pemilik otoritas tunggal, sehingga menyebabkan siapapun yang berani melakukannya

⁴⁶ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl ay al-Qur'ân*, Jilid I, ..., h. 34-35.

⁴⁷ Bab III, h. 55.

⁴⁸ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl ay al-Qur'ân*, Jilid I, ..., h. 38.

⁴⁹ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl ay al-Qur'ân*, Jilid I, ..., h. 35.

dinilai telah melakukan sesuatu yang ilegal dan diancam dengan neraka. Sedangkan secara metodologis, aktivitas *ta'wil bi al-ra'y* berpotensi meruntuhkan sentralitas tradisi dalam konsiderasi metodologi tafsir yang dibangun oleh Ibn al-Jarir al-Thabari.

Masih di abad yang sama, Abu Mansur al-Maturidi (w. 333 H) dengan *Ta'wilât Ahl al-Sunnah*-nya juga membawa narasi yang berkaitan dengan *tafsîr bi al-ra'y*. Ia membawa redaksi tradisi yang berbeda dengan Ibn Jarir al-Thabari sebagaimana berikut:

من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار

"Barangsiapa yang berbicara mengenai al-Qur'an (menafsirkannya) dengan opini pribadinya, maka hendaklah mengambil tempat duduknya di neraka". Selain menggunakan lafaz *fassara*, al-Maturidi juga tidak mengatakan dari mana ia mendapatkan tradisi tersebut dan hanya menuliskan *qila* (dikatakan). Adapun penggunaannya terhadap tradisi tersebut diperuntukkan sebagai justifikasi atas pandangan bahwa *tafsîr* adalah pemaknaan dan pemahaman terhadap al-Qur'an yang hanya otoritasnya berada di tangan Sahabat ra. sebab mereka menyaksikan secara langsung dan mengetahui persoalan yang menyertai turunnya al-Qur'an sehingga memiliki kedudukan sebagai *haqîqah al-murâd* (makna yang paling benar) dan dipersaksikan langsung atas nama Allah SWT.⁵⁰

Maka sama halnya dengan Ibn Jarir al-Thabari, al-Maturidi juga menilai bahwa *tafsîr bi al-ra'y* merupakan terminologi yang negatif dan sebuah aktivitas yang ilegal. Namun bedanya, al-Maturidi tidak menisbatkan term ini pada aktivitas *ta'wil*. Sebab *tafsîr bi al-ra'y* hanya berlaku bagi aktivitas yang diekspresikan dengan terminologi *tafsîr*, sehingga ilegalitas yang disematkan hanya berlaku bagi kasus siapapun yang bukan termasuk golongan Sahabat ra. namun berani mengatakan bahwa pemahaman dan pemaknaannya terhadap al-Qur'an merupakan pemahaman yang setara posisinya dengan persaksian para Sahabat ra. Dari eksposisinya ini, al-Maturidi memberikan posisi yang legal bagi *ta'wil* meskipun di dalamnya terjadi upaya analisis yang melibatkan pendekatan filologis untuk mengeluarkan ragam makna yang terkandung dalam ayat. Temuan ini memperlihatkan bahwa terjadi pergeseran pemaknaan terhadap term *ta'wil/tafsîr bi al-ra'y* yang sebelumnya diarahkan dan mencakup semua aktivitas penafsiran yang tidak berbasis pada tradisi dari Nabi Muhammad SAW., lalu dibatasi hanya pada aktivitas penafsiran yang dilakukan di masa Sahabat ra. dan mengeluarkan aktivitas penafsiran yang dilakukan oleh para *fuqahâ'* yang sudah mulai menggunakan pendekatan filologis.

⁵⁰ Abu Mansur Muhammad al-Maturidi, *Ta'wilât Ahl al-Sunnah*, Jilid I, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2005, h. 349.

Di periode al-Tsa‘labi (w. 427 H) di abad ke-5 Hijriah, tidak dijumpai keterangan yang menunjukkan eksposisinya yang mengomentari tradisi-tradisi yang berkaitan dengan *tafsîr bi al-ra’y* secara eksplisit. Namun, dalam rumusannya mengenai *tafsîr* dan *ta’wîl* dijumpai adanya indikasi yang mengarah ke sana. Pada definisi *tafsîr*, didapati redaksi: *mahdzûr ‘alâ al-nâs al-qaul fih illa bi al-simâ’ wa al-atsar* (tidak diperbolehkan bagi siapapun untuk berpendapat di dalamnya kecuali dengan menggunakan tradisi). Lalu pada definisi *ta’wîl*, ditemukan redaksi: *lais bi mahdzûr ‘alâ al-‘ulamâ’ istinbâth wa al-qaul fih* (‘ulama diperkenankan untuk ber-*istinbâth* dan berpendapat di dalamnya). Dua redaksi tersebut memiliki intensi untuk memberikan keterangan terkait “siapa dan mengapa” dalam konteks penjelasan *tafsîr bi al-ra’y*.⁵¹

Narasi sebelumnya mengenai al-Tsa‘labi kemudian diverifikasi kebenarannya oleh al-Bagawi (w. 516 H) dalam *muqaddimah Ma‘âlim al-Tanzîl*. Ia mengutip pendapat al-Tsa‘labi, redaksi ini tidak dijumpai tatkala menelusuri *muqaddimah* al-Tsa‘labi secara langsung, sebagai berikut:

قال شيخنا الإمام رحمه الله: قد جاء الوعيد في حق من قال في القرآن برأيه وذلك فيمن قال
من قبل نفسه شيئاً من غير علم

“Berkata Imam kami (al-Tsa‘labi) yang semoga Allah merahmatinya: Peringatan telah datang bagi orang yang berbicara tentang Al-Quran berdasarkan pendapatnya sendiri, khususnya bagi mereka yang mengeluarkan pendapat tanpa pengetahuan”.

Sebelum menampilkan pandangan al-Tsa‘labi, al-Bagawi terlebih dahulu mencantumkan riwayat yang berkaitan dengan isu *tafsîr bi al-ra’y*. Terdapat dua tradisi yang sama dengan dinukil oleh al-Thabari sebelumnya.

من قال في القرآن برأيه، فليتبوأ مقعده من النار
من قال في القرآن يرأيه فأصاب فقد أخطأ

Pada riwayat yang pertama, al-Bagawi juga menampilkan tradisi yang berbeda meskipun sama-sama diriwayatkan oleh Ibn ‘Abbas, namun melalui jalur yang berbeda. Tambahan redaksinya berupa sisipan kalimat *bi gair ‘ilm* yang diletakkan sebelum kata *al-Qur’ân* dan sesudah *fal-yatabawwa’*.⁵²

Berdasarkan temuan tersebut, didapati informasi bahwa baik al-Tsa‘labi maupun al-Bagawi membatasi definisi *tafsîr bi al-ra’y* pada dua hal yaitu: 1) saat melakukan interpretasi tanpa menggunakan tradisi terhadap beberapa fragmen ayat yang menjadi objek dari aktivitas *tafsîr (kalâm fî*

⁵¹ Abu Ishaq Ahmad ibn Muhammad ibn Ibrahim al-Tsa‘labi l-Tsa‘labi, *Al-Kasyf wa al-Bayân ‘an Tafsîr al-Qur’an*, Jilid II, h. 250.

⁵² Abu Muhammad Husain ibn Mas‘ud Al-Bagawi, *Ma‘âlim al-Tanzîl*, Jilid I, Riyadh: Dar al-Thayyibah, 1409 H, h. 46.

asbâb nuzûl al-âyah wa sya'nihâ wa qishshatihâ); 2) tidak memenuhi kualifikasi sebagai 'ulama, namun melakukan interpretasi terhadap ayat yang bisa didekati dengan pendekatan filologis/ *istinbâth*. Artinya bahwa interpretasi yang dilakukan tidak bersandar pada keilmuan yang otoritatif sebab yang melakukan bukanlah pemilik otoritas keilmuan. Dua model pemaknaan baru yang dihasilkan oleh al-Tsa'labi dan al-Bagawi, maupun yang berasal dari al-Thabari dan al-Maturidi memperlihatkan fluiditas pemahaman terhadap terminologi *tafsîr bi al-ra'y* yang terjadi selama kurun waktu tiga abad awal pada periode tafsir abad pertengahan.

Selepas empat mufasir pertama dalam kesejarahan tafsir abad pertengahan, perubahan besar terjadi dalam genre ini. Al-Zamakhsyari (w. 538 H) dan karyanya *Al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, telah sukses menghadirkan sebuah perombakan baik dari konsepsi *tafsîr* dan *ta'wîl* maupun konsiderasi metodologi penafsiran itu sendiri. Keberhasilannya membawa pendekatan filologis menuju posisi sentral telah menandai perubahan yang masif dan pengaruh pemikirannya bertahan sampai menjelang akhir abad pertengahan. Dalam konteks pembicaraan mengenai *tafsîr bi al-ra'y*, al-Zamakhsyari tidak memberikan ulasan maupun komentar apapun dan bahkan jika merujuk pada eksposisinya di sub pembahasan sebelumnya, maka akan bisa diindikasikan bahwa alasan di balik ketiadaan perhatian al-Zamakhsyari terhadap tradisi yang berkaitan dengan *tafsîr bi al-ra'y* disebabkan oleh kecenderungannya pada penggunaan analisa filologis dan retorik Arab, *'ilm al-Ma'ânî* dan *'ilm al-Bayân* sebagai piranti utama dalam menghadirkan interpretasi al-Qur'an yang "sempurna". Hal ini tidak bisa dipisahkan dari minimnya intensitas al-Zamakhsyari terhadap penggunaan tradisi dan hal ini begitu berbeda dengan mufasir lain yang datang sebelumnya.⁵³

Ibn 'Athiyah (w. 542 H) dan *Al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*-nya justru memperlihatkan perhatiannya terhadap tradisi yang memuat persoalan yang berkaitan dengan *tafsîr bi al-ra'y*. Bahkan, komentarnya terhadap tradisi tersebut menjadi sumber informasi penting yang kemudian diekstraksi untuk menemukan konsepsi *tafsîr*-nya. Adapun tradisi yang dinukil oleh Ibn 'Athiyah memiliki redaksi sebagaimana berikut:

من تكلم في القرآن يرأيه فأصاب فقد أخطأ

"Barangsiapa yang berbicara mengenai al-Qur'an (menafsirkannya) lalu pendapatnya tepat, maka sesungguhnya ia tetap telah melakukan kesalahan". Ibn 'Athiyah membawa redaksi yang menggunakan lafaz *takallama*, redaksi yang tidak dijumpai dari karya-karya sebelumnya. Ia kemudian memberikan

⁵³ Jarullah Abu al-Qasim Mahmud ibn 'Umar al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, Riyadh: Maktabah al-'Abikah, 1998, h. 96-97.

komentarnya terhadap redaksi ini dengan memberikan perumpamaan sebagai basis penjelasannya. Ia mengilustrasikan jika yang dimaksud dengan *tafsîr bi al-ra'y* dapat diibaratkan dengan seseorang yang ketika ditanya mengenai suatu makna dalam ayat al-Qur'an, lalu ia menjawabnya tanpa mempertimbangkan pendapat para 'ulama maupun tanpa menggunakan piranti keilmuan seperti *nahw* dan *ushûl*. Setelah ilustrasinya tersebut, Ibn 'Athiyah menambahkan bahwa ahli *nahw*, yang berupaya menafsirkan aspek kebahasaan al-Qur'an dan *fuqahâ'* yang berupaya menggali makna al-Qur'an, serta siapapun yang mencoba menafsirkan al-Qur'an dengan berdasarkan pada *ijtihâd* dan nalar teoretis, maka tidak termasuk ke dalam kategori *tafsîr bi al-ra'y*.⁵⁴ Pandangan Ibn 'Athiyah secara jelas memperlihatkan posisinya terhadap legalitas *tafsîr* yang didasarkan pada analisis yang mengaplikasikan pendekatan teoretis dan membatasi bahwa *tafsîr bi al-ra'y* hanya ditunjukkan pada interpretasi yang argumentasinya berasal dari nalar serampangan.

Beralih pada salah satu karya tafsir yang lahir atas pengaruh al-Zamakhshari dan *al-Kasasyâf* yaitu *Mafâtiḥ al-Ghaib* karya Fakhrudin al-Razi (w. 607 H). Sebagai mufasir yang terkenal dengan pendekatan *kalâm* atau filsafat, al-Razi terlihat tidak memberikan perhatian terhadap diskursus *tafsîr bi al-ra'y* dan sama sekali tidak didapati akses informasi yang mengindikasikan tanggapannya terhadap isu tersebut, selain bahwa hal ini memiliki indikasi mengenai keterkaitan pemikirannya dengan al-Zamakhshari. Hal ini berbeda dengan al-Qurthubi (w. 671 H) yang menaruh perhatian yang sama dengan Ibn 'Athiyah dalam persoalan *tafsîr bi al-ra'y*. Al-Qurthubi bahkan menukil pendapat Ibn 'Athiyah dan membawa narasi yang telah disajikannya meskipun memberikan modifikasi dan catatannya tersendiri. Pada tradisi yang dibawa al-Qurthubi terlihat bahwa ia melakukan modifikasi terhadap apa yang telah disampaikan Ibn 'Athiyah sebab ia menukil tradisi lain untuk menunjukkan ketidaksetujuannya terhadap tradisi yang dibawa oleh Ibn 'Athiyah yang dinilai *garîb*. Redaksi lain yang dibawa al-Qurthubi yaitu:

اتقوا الحديث علي إلا ما علمتم فمن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار. من قال في القرآن برأيه، فليتبوأ مقعده من النار

“Hindarilah berbicara atas namaku kecuali apa yang telah kalian ketahui, sebab barangsiapa yang berdusta atas namaku secara sengaja maka hendaklah menempatkan tempat duduknya di neraka, dan barangsiapa yang berbicara mengenai al-Qur'an dengan opini pribadinya maka hendaklah

⁵⁴ Abu Muhammad 'Abd al-Haqq ibn Ghalib ibn 'Atiyah Al-Andalusi Al-Maghribi Al-Gharnati, *Al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*, Juz I, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001, h. 41.

membawa kursinya di neraka”.

Sebelum masuk pada argumentasi orisinilnya mengenai persoalan ini, al-Qurthubi membawa narasi komentar dari Abu Bakar Muhammad al-Anbari yang memberikan dua alternatif pemaknaan: 1) menurut al-Anbari bahwa siapapun yang berbicara mengenai bagian-bagian yang *musykil* atau problematis dari al-Qur’an dengan apa yang tidak ia ketahui dari pandangan para pendahulu baik dari sahabat maupun tabi’in, maka ia telah menyerahkan dirinya pada murka Tuhan; 2) siapapun yang menyampaikan suatu pendapat mengenai al-Qur’an dan ia mengetahui bahwa itu bukanlah kebenaran (memonopoli kebenaran dalam menafsirkan al-Qur’an), maka dialah yang harus membawa tempat duduknya di neraka.⁵⁵

Lalu al-Qurthubi menutupnya dengan membawa analisis orisinilnya, ia berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *tafsîr bi al-ra’y* ialah siapapun yang mencoba menafsirkan al-Qur’an dengan yang bersesuaian dengan hawa nafsunya tanpa mengambil atau mempertimbangkan pendapat para imam *salaf* lalu pendapatnya benar, maka sejatinya telah melakukan kesalahan. Ia juga menambahkan bahwa termasuk dalam *tafsîr bi al-ra’y*, upaya interpretasi yang tanpa adanya proses *istidlâl* (proses logis dalam menarik kesimpulan terhadap *nash*) dengan menggunakan *ushûl* (teori-teori prinsipil dalam proses *istinbâth*), maka dianggap sebagai sebuah kesalahan, sedangkan sebaliknya jika berlandaskan pada proses *istinbâth* yang menggunakan piranti keilmuan yang otoritatif, maka dinilai sebagai tafsir yang berhak mendapat pujian (*mamdûh*).⁵⁶ Komentar dan argumentasi al-Qurthubi memperkuat apa yang sebelumnya telah dibangun oleh Ibn ‘Athiyah.

Hal yang berbeda akan dijumpai tatkala membaca *muqaddimah* karya al-Baydhawi (w. 685 H), *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta’wîl*. Di dalamnya, tidak dijumpai pembahasan al-Baydhawi yang mengarah pada persoalan *tafsîr bi al-ra’y*. Ia tampak mengikuti al-Zamakhsyari yang tidak memiliki intensi untuk memberikan komentar terhadap tradisi yang oleh beberapa mufasir terlihat seperti batasan yang perlu untuk direkonstruksi pemahamannya agar tidak menyebabkan konsepsi maupun metodologi tafsir yang telah dikonsiderasi malah justru masuk ke dalam kategori tersebut dan dianggap sebagai aktivitas ilegal.

Lalu beranjak ke pertengahan abad ke-8, Abu Hayyan (w. 745 H) menampilkan eksistensi dan konsistensi mufasir yang memiliki afiliasi

⁵⁵ Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmad Anshari al-Qurthubi, *Al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’ân wa al-Mubayyin li mâ Tadhammanah min al-Sunnah wa Ay al-Furqân*, Jilid I, ..., h. 57.

⁵⁶ Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmad Anshari al-Qurthubi, *Al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’ân wa al-Mubayyin li mâ Tadhammanah min al-Sunnah wa Ay al-Furqân*, Jilid I, ..., h. 58.

dengan dunia barat Islam untuk menghadirkan argumentasi yang memiliki keterikatan. Pada bagian *muqaddimah Al-Baḥr al-Muḥîth*, Abu Hayyan membawa tradisi yang memuat persoalan *tafsîr bi al-ra'y* dengan memberikan komentar yang cukup tegas. Abu Hayyan membawa redaksi tradisi sebagaimana berikut:

من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ

“Siapa pun yang berbicara tentang Al-Qur'an dengan pendapat personalnya, kemudian tepat, maka sesungguhnya ia telah melakukan kesalahan.”

Redaksi tradisi tersebut merupakan redaksi yang sama dengan yang diriwayatkan baik oleh Ibn 'Athiyah maupun al-Qurṭhubi. Hal ini sekaligus memperkuat hipotesis bahwa tiga mufasir Andalus yang dikaji di sini memiliki keterikatan satu sama lainnya. Beralih kembali ke topik pembahasan, Abu Hayyan menulis syarahnya terhadap tradisi ini dengan mengatakan bahwa tradisi ini mengacu pada orang yang berani menafsirkan al-Qur'an dengan pendapat pribadinya tanpa memperhatikan pendapat para ulama dan prinsip-prinsip ilmu pengetahuan, seperti *naḥw*, bahasa, dan *uṣhûl*, dan bukanlah termasuk dalam kategori ini orang yang bersungguh-sungguh menafsirkan berdasarkan prinsip-prinsip ilmu dan mempertimbangkan hal itu dengan cermat, dan ia bukanlah yang menafsirkan dengan opininya, sehingga ia tidak bisa disebut berbuat kesalahan.

Ketegasan pendapat Abu Hayyan dapat dinilai sebagai bagian dari kritiknya terhadap salah satu 'ulama yang berada di satu masa yang sama dengannya. Kritik Abu Hayyan semakin mempertegas posisi para mufasir Andalus yang menolak keras pendapat yang mendefinisikan *tafsîr* hanya terbatas pada tradisi. Sebab pandangan demikian akan menyebabkan *tafsîr* yang didefinisikan dan diaplikasikan pada metode tafsir lainnya dianggap sebagai *tafsîr* yang salah seperti halnya *tafsîr bi al-ra'y*. Selengkapnyanya Abu Hayyan mengatakan:

وعلى قول هذا المعاصر يكون ما استخرجه الناس بعد التابعين من علوم التفسير ومعانيه ودقائقه وإظهار ما احتوى عليه من علم الفصاحة والبيان والإعجاز لا يكون تفسيراً، حتى ينقل بالسند إلى مجاهد ونحوه وهذا كلام ساقط

“Dan atas pandangan yang lahir di masa yang sama dengan saya bahwa apapun yang telah dihasilkan oleh generasi setelah Tabi'in yang berupa *ulûm al-tafsîr* dan maknanya serta rincian-rincian yang ada di dalamnya maupun penjelasan yang memuat aplikasi pendekatan *fashâḥah*, ilmu *bayân* dan *i'jâz* tidak dikategorikan atau dinilai sebagai *tafsîr*, sampai diriwayatkan dengan sanad sampai ke Mujahid dan selainnya. Ini merupakan pendapat yang salah.”

Berlanjut ke dua mufasir terakhir dalam periode tafsir abad pertengahan yang dijadikan sebagai objek penelitian dalam kajian ini. Ibn Katsir (w. 774 H) dan *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* justru memberikan pengulangan nuansa ke masa Ibn Jarir al-Thabari (w. 310 H), namun perlu dicatat bahwa eksposisi yang dihadirkan oleh Ibn Katsir merupakan hasil sadurannya terhadap karya *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr* yang ditulis oleh Ibn Taimiyah (w. 728 H). Ia menarasikan ulang baik riwayat maupun argumen al-Thabari mengenai *tafsîr bi al-ra'y*, dan bahkan memberikan prolog yang tegas, *fa 'amma tafsîr al-Qur'ân bi mujarrad al-ra'y fa harâm* (adapun penafsiran al-Qur'an yang didasarkan hanya pada opini pribadi, maka hukumnya haram). Dua redaksi hadis yang diriwayatkannya dari Ibn Jarir al-Thabari yaitu:

من قال في القرآن برأيه أو بما لا يعلم، فليتبوأ مقعده من النار
من قال في القرآن يرأيه فأصاب فقد أخطأ

Lalu Ibn Katsir (Ibn Taimiyah) memberikan komentarnya dengan mengatakan bahwa penafsiran yang berasal dari opini pribadi atau sesuatu yang sebenarnya tidak diketahui atau tidak memiliki otoritas di dalamnya, termasuk dalam perbuatan yang dilarang. Namun ia sama sekali menjelaskan apa yang di maksud dengan *tafsîr bi al-ra'y* selain hanya mengikuti argumentasi yang telah dibangun oleh Ibn Jarir. Perumpamaan pelaku *tafsîr bi al-ra'y* dengan *qâdzif* memberikan kesan bahwa ia dalam menafsirkan al-Qur'an harus ada persaksian yang dibawa dan dalam hal ini merupakan tradisi. Pandangannya mengenai *tafsîr bi al-ra'y* adalah tafsir yang tidak berbasis pada tradisi kemudian diperkuat dengan sekian tradisi yang dikutipnya dan menunjukkan bahwa para generasi *salaf* yang tidak mau menjawab saat ditanya mengenai tafsir suatu ayat dan sampai pada riwayat yang ditransmisikan oleh al-Sya'bi dan Masruq, *ittaqû al-tafsîr fainnamâ huwa al-riwâyah 'an Allah* (jauhilah tafsir karena sesungguhnya tafsir itu merupakan riwayat dari Allah). Beberapa tradisi yang ditambahkan olehnya memperlihatkan betapa ketat ketentuan bagi seseorang yang ingin menafsirkan al-Qur'an.

Terakhir, jika meninjau *muqaddimah* karya Jalaluddin al-Suyuthi (w. 911 H), *Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, akan didapati bahwa persoalan *tafsîr bi al-ra'y* tidak diuraikan sama sekali olehnya. Hal ini sangat berkaitan dengan konsepsi maupun konsiderasi metodologi yang dihadirkan oleh al-Suyuthi. Sebab dalam konsepsi *tafsîr*-nya, al-Suyuthi mendefinisikan tafsir sebagai terjemah al-Qur'an yang berbasis pada tradisi yang berasal dari Nabi Muhammad SAW. maupun dari Sahabat ra. yang kemudian berimplikasi pada konsiderasi metodologi tafsirnya yang menempatkan

tradisi pada posisi yang paling sentral.⁵⁷ Menariknya, dalam judul karyanya al-Suyuthi secara menyisipkan istilah *al-tafsîr bi al-ma'tsûr*, meskipun tidak menuliskannya dan menjelaskan secara langsung, namun istilah ini bisa dipahami sebagai nomenklatur yang dipilihnya untuk mengekspresikan konsepsinya mengenai *tafsîr*. Jika ditelusuri, istilah ini berasal dari pengaruh pemikiran Ibn Taimiyah yang mendesain teori hermeneutikanya yang menekankan sentralitas tradisi.⁵⁸

Jika diilustrasikan secara lebih sederhana dalam bagan, maka akan dijumpai evolusi pemaknaan dari term *tafsîr bi al-ra'y* sebagaimana berikut:

Tabel IV.III
Trajektori Konsepsi Tafsîr bi al-Ra'y Pada Karya-Karya Tafsir Abad
Pertengahan (4-10 H)

Mufasir dan Karyanya	Abad	Konsepsi <i>Tafsîr bi al-Ra'y</i>
Al-Thabari (w. 310 H), <i>Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl ây al-Qur'ân</i>	4 H	Memberikan pendapat pribadi terhadap interpretasi ayat-ayat al-Qur'an yang hanya bisa dimaknai serta dipahami melalui penjelasan Rasulullah SAW. yang mencakup perintah dan larangan Allah SWT., kemudian ketentuan halal-haram, ketentuan <i>hudûd</i> dan <i>farâ'idh</i> dan segala yang berkaitan dengan persoalan syariat agama Islam.
Al-Maturidi (w. 333 H), <i>Ta'wîlât Ahl al-Sunnah</i>	4 H	Siapapun yang bukan termasuk golongan Sahabat ra. namun berani mengatakan bahwa pemahaman dan pemaknaannya terhadap al-Qur'an merupakan pemahaman yang setara posisinya dengan persaksian para Sahabat ra.
Al-Tsa'labi (w. 427 H), <i>Al-Kasyf</i>	5 H	Orang yang berbicara tentang Al-Quran berdasarkan pendapatnya sendiri, khususnya

⁵⁷ Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Juz I, Beirut: Dar al-Fikr, 2011, h. 9.

⁵⁸ Analisis tersebut dikemukakan oleh Walid Saleh ketika mengkaji pengaruh *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr* terhadap karya-karya yang lahir setelahnya. Walid A. Saleh, "Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of An Introduction to the Foundations of Qur'anic Exegesis", dalam S. Ahmed dan Y. Rapport (ed.), ..., h. 153-154.

<i>wa al-Bayân ‘an Tafsîr al-Qur’ân</i>		bagi mereka yang mengeluarkan pendapat tanpa pengetahuan.
Al-Bagawi (w. 516 H), <i>Ma’âlim al-Tanzil</i>	6 H	<ol style="list-style-type: none"> 1. melakukan interpretasi tanpa menggunakan tradisi terhadap beberapa fragmen ayat yang menjadi objek dari aktivitas <i>tafsîr (kalâm fî asbâb nuzûl al-âyah wa sya’nihâ wa qishshatihâ)</i> 2. Tidak memenuhi kualifikasi sebagai ‘ulama, namun melakukan interpretasi terhadap ayat yang bisa didekati dengan pendekatan filologis/ <i>istinbâth</i>.
Al-Zamakhsyari (w. 538 H), <i>Al-Kasysyâf ‘an Haqâ’iq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta’wîl</i>	6 H	Diindikasikan bahwa alasan di balik ketiadaan perhatian al-Zamakhsyari terhadap tradisi yang berkaitan dengan <i>tafsîr bi al-ra’y</i> disebabkan oleh kecenderungannya pada penggunaan analisa filologis dan retorik Arab, <i>‘ilm al-Ma’ânî</i> dan <i>‘ilm al-Bayân</i> sebagai piranti utama dalam menghadirkan interpretasi al-Qur’an yang “sempurna”.
Ibn ‘Athiyah (w. 542 H), <i>Al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-‘Azîz</i>	6 H	<ol style="list-style-type: none"> 1. Seseorang yang ketika ditanya mengenai suatu makna dalam ayat al-Qur’an, lalu ia menjawabnya tanpa mempertimbangkan pendapat para ‘ulama maupun tanpa menggunakan piranti keilmuan seperti <i>nahw</i> dan <i>ushûl</i>. 2. Ahli <i>nahw</i>, yang berupaya menafsirkan aspek kebahasaan al-Qur’an dan <i>fuqahâ’</i> yang berupaya menggali makna al-Qur’an, serta siapapun yang mencoba menafsirkan al-Qur’an dengan berdasarkan pada <i>ijtihâd</i> dan nalar teoretis, maka tidak termasuk ke dalam kategori <i>tafsîr bi al-ra’y</i>.
Al-Razi (w. 607 H), <i>Mafâtih al-Ghaîb</i>	7 H	Al-Razi terlihat tidak memberikan perhatian terhadap diskursus <i>tafsîr bi al-ra’y</i> dan sama sekali tidak didapati akses informasi yang mengindikasikan tanggapannya terhadap isu

		tersebut, selain bahwa ia memiliki keterkaitan pemikiran dengan al-Zamakhshari.
Al-Qurthubi (w. 671 H), <i>Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân</i>	7 H	<ol style="list-style-type: none"> 1. Siapapun yang mencoba menafsirkan al-Qur'an dengan yang bersesuaian dengan hawa nafsunya tanpa mengambil atau mempertimbangkan pendapat para imam <i>salaf</i> lalu pendapatnya benar, maka sejatinya telah melakukan kesalahan. 2. Upaya interpretasi yang tanpa adanya proses <i>istidlâl</i> (proses logis dalam menarik kesimpulan terhadap <i>nash</i>) dengan menggunakan <i>ushûl</i> (teori-teori prinsipil dalam proses <i>istinbâth</i>), maka dianggap sebagai sebuah kesalahan, sedangkan sebaliknya jika berlandaskan pada proses <i>istinbâth</i> yang menggunakan piranti keilmuan yang otoritatif, maka dinilai sebagai tafsir yang berhak mendapat pujian (<i>mamdûh</i>).
Al-Baydhawi (w. 685 H), <i>Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl</i>	7 H	Tidak dijumpai pembahasan al-Baydhawi yang mengarah pada persoalan <i>tafsîr bi al-ra'y</i> . Ia tampak mengikuti al-Zamakhshari yang tidak memiliki intensi untuk memberikan komentar terhadap tradisi yang oleh beberapa mufasir terlihat seperti batasan yang perlu direkonstruksi pemahamannya agar tidak menyebabkan konsepsi maupun metodologi tafsir yang telah dikonsiderasi malah justru masuk ke dalam kategori tersebut dan dianggap sebagai aktivitas ilegal.
Abu Hayyan al-Garnathi (w. 745 H), <i>Al-Baḥr al-Muḥîṭh</i>	8 H	<ol style="list-style-type: none"> 1. Orang yang berani menafsirkan al-Qur'an dengan pendapat pribadinya tanpa memperhatikan pendapat para ulama dan prinsip-prinsip ilmu pengetahuan, seperti <i>naḥw</i>, bahasa, dan <i>ushûl</i>.

		<p>2. Bukanlah termasuk dalam kategori ini orang yang bersungguh-sungguh menafsirkan berdasarkan prinsip-prinsip ilmu dan mempertimbangkan hal itu dengan cermat, dan ia bukanlah yang menafsirkan dengan opininya, sehingga ia tidak bisa disebut berbuat kesalahan.</p>
<p>Ibn Katsir (w. 774 H), <i>Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm</i></p>	8 H	<p>Perumpamaan pelaku <i>tafsîr bi al-ra'y</i> ialah sama dengan <i>qâdzif</i>, memberikan kesan bahwa ia dalam menafsirkan al-Qur'an harus ada persaksian yang dibawa dan dalam hal ini merupakan tradisi. Pandangannya mengenai <i>tafsîr bi al-ra'y</i> adalah tafsir yang tidak berbasis pada tradisi kemudian diperkuat dengan sekian tradisi yang dikutipnya dan menunjukkan bahwa para generasi <i>salaf</i> yang tidak mau menjawab saat ditanya mengenai tafsir suatu ayat dan sampai pada riwayat yang ditransmisikan oleh al-Sya'bi dan Masruq, <i>ittaqu al-tafsîr fainnamâ huwa al-riwâyah 'an Allah</i> (jauhilah tafsir karena sesungguhnya tafsir itu merupakan riwayat dari Allah). Beberapa tradisi yang ditambahkan olehnya memperlihatkan betapa ketat ketentuan bagi seseorang yang ingin menafsirkan al-Qur'an.</p>
<p>Al-Suyuthi (w. 911 H), <i>Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr</i></p>	10 H	<p>1. Persoalan <i>tafsîr bi al-ra'y</i> tidak diuraikan sama sekali olehnya. Hal ini sangat berkaitan dengan konsepsi maupun konsiderasi metodologi yang dihadirkan oleh al-Suyuthi. Sebab dalam konsepsi <i>tafsîr</i>-nya, al-Suyuthi mendefinisikan tafsir sebagai terjemah al-Qur'an yang berbasis pada tradisi yang berasal dari Nabi Muhammad SAW. maupun dari Sahabat ra. yang kemudian berimplikasi pada konsiderasi metodologi tafsirnya yang</p>

		<p>menempatkan tradisi pada posisi yang paling sentral.</p> <p>2. Penyisipan istilah <i>al-tafsîr bi al-ma'tsûr</i> dalam judul karyanya mengindikasikan bahwa al-Suyuthi ingin memaknai nomenklatur ini berdasarkan uraian konsepsionalnya mengenai <i>tafsîr</i> pada bagian <i>muqaddimah</i>.</p>
--	--	---

Penelusuran terhadap ketersinggungan antara *tafsîr*, *ta'wîl*, dan *tafsîr bi al-ra'y*, membawa pada pembacaan genealogis yang menunjukkan bagaimana tradisi yang berbicara mengenai persoalan *tafsîr bi al-ra'y* dikemas dalam argumentasi dan latar belakang tendensi yang berbeda oleh masing-masing mufasir abad pertengahan. Setidaknya ada dua ragam rasionalisasi yang bisa dieksposisi untuk menyusun argumentasi yang telah didapatkan.

Pertama, menggunakan narasi tradisi *tafsîr bi al-ra'y* sebagai basis argumentasi untuk melegitimasi legalitas dari preferensi konsepsi maupun konsiderasi tafsir dari masing-masing mufasir. Berdasarkan rasionalisasi pertama ini juga bisa didapati ada empat klasifikasi lainnya yaitu:

1. Menjadikan riwayat *tafsîr bi al-ra'y* untuk menempatkan tradisi pada posisi ideal dan legal dalam interpretasi al-Qur'an dan mengecualikan lainnya. Hal ini dijumpai pada al-Thabari, Ibn Katsir dan al-Suyuthi;
2. Menjadikan tradisi *tafsîr bi al-ra'y* melegalisasi *ta'wîl* dan mendistingsinya dalam cakupan kategorisasi tradisi tersebut. Hal ini didapati pada al-Maturidi, al-Tsa'labi dan al-Bagawi;
3. Menjadikan tradisi *tafsîr bi al-ra'y* sebagai batasan legalitas dalam menilai *tafsîr* yang sudah memadukan antara penggunaan tradisi dan analisis rasio. Hal ini ditemukan pada rumusan Ibn 'Athiyah, al-Qurthubi dan Abu Hayyan;
4. Tidak memberikan perhatian terhadap tradisi *tafsîr bi al-ra'y* dengan indikasi adanya kecenderungan menempatkan filologi pada posisi yang superior di atas inferioritas tradisi. Klasifikasi terakhir ini terlihat pada al-Zamakhshyari, al-Razi dan al-Baydhawi, dan dua karya terakhir kehadirannya dipengaruhi oleh karya pertama, sehingga sangat mungkin untuk mengatakan bahwa sikap keduanya sangat dipengaruhi oleh yang pertama.

Kedua, sebagai basis untuk merekonstruksi maupun mengarusutamakan konsepsi dan konsiderasi metodologi yang disusun oleh masing-masing mufasir. Hal ini sebagaimana terlihat pada klasifikasi dalam tipologi pertama di mana setiap klasifikasi menunjukkan bahwa masing-

masing mufasir berupaya untuk mewariskan tradisi *tafsîr bi al-ra'y* dan komentar dari mufasir pendahulunya dan menuliskan catatan pinggirnya yang berbeda sehingga menghasilkan konsidersi metodologi yang berbeda. Hal ini merupakan bagian dari upaya menyusun dan mengemas ulang narasi yang telah terwariskan sekaligus sebagai bagian dari upaya masing-masing mufasir untuk terlibat dalam perdebatan dan mengarusutamakan preferensi idealnya.

C. Catatan Kritis: Tipologi *Tafsîr bi al-Ma'tsûr* dan *Tafsîr bi Al-Ra'y* yang Tidak Lagi Relevan

Tipologi *tafsîr bi al-ma'tsûr* dan *tafsîr bi al-ra'y* menjadi salah satu isu yang menjadi perhatian oleh para pengkaji studi tafsir modern. Tipologi ini dianggap problematis sebab dinilai memiliki sentimen ideologis di baliknya. Penilaian itu diberikan lantaran memberikan *privilege* atau keistimewaan terhadap karya-karya tafsir yang tercakup dalam tipologi *tafsîr bi al-ma'tsûr* sebagai karya tafsir kelas “satu” dalam kesejarahan tafsir Sunni dan mendelegitimasi karya-karya *tafsîr bi al-ra'y*. Kedua tipologi yang begitu mempengaruhi studi tafsir modern ini dipopulerkan oleh Muhammad Husein al-Dzahabi melalui karyanya *Al-Tafsîr wa Al-Mufassirûn*. Al-Dzahabi mendefinisikan *tafsîr bi al-ma'tsûr* sebagai interpretasi yang berbasis pada materi tradisi yang ditransmisikan dari Nabi Muhammad SAW., Sahabat ra. dan Tabi'in ra. serta eksplanasi yang diberikan oleh al-Qur'an itu sendiri.⁵⁹ Sedangkan *tafsîr bi al-ra'y* didefinisikan sebagai interpretasi yang berbasis pada *ijtihâd*. yang kemudian terbagi pada dua klasifikasi yaitu *jâ'iz* (boleh) dan *madzmûm* (tercela). Dapat dikatakan masuk pada klasifikasi *jâ'iz* (boleh), apabila karya tafsir tersebut memenuhi sekian syarat yaitu *ijtihâd*-nya dilandasi oleh penguasaan atas lima belas keilmuan, adapun yang tidak mengaplikasikan kesemua syarat tersebut maka diklasifikasi sebagai *madzmûm*.⁶⁰

Adapun yang termasuk ke dalam list karya *tafsîr bi al-ma'tsûr* ialah Ibn Jarir al-Ṭabari (w. 310 H) *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl ây al-Qur'ân*; Abu Laits al-Samarqandi (w. 373 H) *Baḥr al-'Ulûm fî Tafsîr*; Abu Ishaq al-Tsa'labi (w. 427 H) *Al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'ân*; Al-Baghawi (w. 516 H) *Ma'âlim al-Tanzîl*; Ibn 'Athiyah (w. 542 H) *Al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*; Ibn Katsir (d. 774 H) *Tafsîr al-Qur'ân al-*

⁵⁹ Muhammad Husein al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa Al-Mufassirûn*, Jilid I, Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1976, h. 152.

⁶⁰ Ke-lima belas ilmu tersebut yaitu: bahasa Arab, *Naḥw*, *Sharf*, *Isytiqâq*, *Ma'âni*, *Bayân*, *Badî'*, *Qirâ'at*, *Ushûl al-dîn/ Kalâm*, *Ushûl Fiqh*, *Asbâb al-Nuzûl*, *Qishâsh*, *Nâsikh-Mansûkh*, ilmu *Mujmal-Mubham*, serta *Mauhibah* (anugerah). Muhammad Husain al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa Al-Mufassirûn ...*, h. 265-268.

'*Azhîm*; 'Abd al-Rahman al-Tsa'alibi (w. 873 H) *al-Jawâhir al-Hisân fî Tafsîr al-Qur'ân*; dan Jalaluddin al-Şuyuthi (w. 911 H) *al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*. Kemudian yang termasuk ke dalam tipologi *tafsîr bi al-ra'y al-jâ'iz* ialah Al-Râzî (d. 607 H) *Mafâtih al-Ghaîb*; al-Baydawî's (w. 685 H) *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*; al-Nasafi (d. 710/1310) *Madârik al-Tanzîl wa-Haqâ'iq al-Ta'wîl*; 'al-Shîkhî (w. 741 H) *Lubâb al-Ta'wîl fî Ma'âlim al-Tanzîl*; Abu Hayyan al-Andalusi (w. 754 H) *al-Baḥr al-Muḥîṭh*; al-Nisaburi (w. 730 H) *Gharâ'ib al-Qur'ân wa-Raghâ'ib al-Furqân*; Jalaluddin al-Maḥalli (w. 864 H) dan Jalaluddin al-Suyuthi (w. 911 H), *Tafsîr al-Jalâlain*; al-Syirbini (w. 977 H) *al-Sirâj al-Munîr*; Abu al-Su'ud (w. 982 H) *Irsyâd al-'Aql al-Salîm fî Mazâyâ l-Qur'ân al-Karîm*; and al-Alusi (w. 1270 H) *Rûḥ al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm wa al-Sab' al-Matsânî*. Lalu yang termasuk pada tipologi *tafsîr bi al-ra'y al-madzmûm* ialah yang merupakan karya-karya tafsir yang lahir dari rahim sekte non-Sunni yaitu seperti Mu'tazilah, Syi'ah Rafidhah, Isma'iliyah dan semisalnya. Salah satunya karya (al-Zamakhshari/ w. 538 H) *Al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*.⁶¹

Melihat daftar susunan kitab tafsir yang masuk dalam kategorisasi *tafsîr bi al-ma'tsûr* dan *tafsîr bi al-ra'y* baik *al-jâ'iz* maupun *al-madzmûm*, maka kredibilitas tipologisasi al-Dzahabi sangat layak untuk dipertanyakan ulang relevansinya. Salah satunya mengenai definisi yang dihadirkan atas kedua term yang mewakili tipologi tersebut. Sebab jika *tafsîr bi al-ra'y* didefinisikan sebagai model interpretasi yang bergantung pada analisis rasio atau kerja analitis manusia dan *tafsîr bi al-ma'tsûr* berpegang pada sentralitas tradisi, maka proses pemilihan, penilaian maupun evaluasi atas tradisi-tradisi yang telah tertransmisikan yang kemudian dikemas ulang oleh mufasir tidak bisa dinilai sama halnya dengan kerja analitis. Padahal yang terjadi justru sebaliknya, sebab upaya mengorganisir, memilah, maupun menyantumkan suatu tradisi tidak bisa dilepaskan dari kerja-kerja analitis yang dilakukan oleh mufasir itu sendiri.⁶²

Kemudian jika dilihat dari sisi historisnya, tipologi tersebut mulai tidak bisa dilepaskan dari Ibn Taimiyah (w. 728 H). Walid A. Saleh menyebut istilah *radical hermeneutics* (standar utama bagi tafsir al-Qur'an yang valid/ *ashah*) yang disematkan kepada salah satu teori Ibn Taimiyah saat ia mengkaji salah satu karya monumental *Muqaddimah fî 'Ushûl al-Tafsîr*. Teori yang dimaksud ialah *tafsîr bi al-ma'tsûr*—istilah yang sebelumnya telah dijelaskan, yang menjadikan sentralitas tradisi sebagai

⁶¹ Muhammad Husain al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa Al-Mufasssîrîn*, ..., h. 363.

⁶² Argumentasi sanggahan ini telah dibuktikan oleh Walid A. Saleh dalam artikelnya yang membandingkan antara *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl ây al-Qur'ân* dan *Ta'wîlât Ahl al-Sunnah*. Walid A. Saleh, "Rereading al-Thabari through al-Maturidi: New Light on the Third Century Hijri", ..., h. 186.

standar kualitas suatu karya tafsir. *Radical hermeneutics* ini kemudian diwariskan kepada Ibn Katsir (w. 774 H) lalu al-Suyuthi (w. 911 H) dan kemudian berhilir pada karya Abdul ‘Azhim al-Zarqani, dan dipopulerkan oleh Husain al-Dzahabi yang menjadikan semakin mapannya *radical hermeneutics* yang tercermin dalam tipologi *tafsîr bi al-ma’tsûr* dan *tafsîr bi al-ra’y* untuk menilai karya-karya tafsir abad pertengahan. Hal ini kemudian disebut oleh Saleh sebagai gerakan Salafisme yang ingin membangun ortodoksi baru dalam kesejarahan Sunnisme.⁶³

Maka kemudian tidak mengherankan jika analisis yang diaplikasikan dalam tipologisasi ini cenderung begitu ideologis alih-alih ilmiah-akademis. Maka mempertanyakan otoritas al-Dzahabi dalam hal ini menjadi sebuah kebutuhan akademis yang berdasar.⁶⁴ Hasil penelusuran atas ketersinggungan *tafsîr(ta’wîl)* dan *tafsîr bi al-ra’y* menjadi landasan kritik yang kuat terhadap ketidakmapanan tipologi *tafsîr bi al-ma’tsûr* dan *tafsîr bi al-ra’y* yang berimplikasi pada penilaian yang menyebabkan sebuah karya tafsir masuk pada tipologisasi yang bahkan telah dikritisi serta dinilai ilegal oleh para mufasir itu sendiri. Selain itu, temuan pada bagian pembahasan pertama maupun kedua (*trajektori tafsîr* dan *ta’wîl*) dalam tulisan ini juga memperlihatkan tidak adanya hubungan antara *ta’wîl* dan *tafsîr bi al-ra’y*—sebagaimana dikonsepsi oleh al-Dzahabi yang didasarkan pada argumen bahwa pada keduanya sama-sama terjadi aktivitas *ijtihâd* di dalamnya. Padahal para mufasir abad pertengahan, khususnya yang dikaji dalam penelitian ini, justru mayoritas menekankan bahwa *tafsîr bi al-ra’y* merupakan aktivitas interpretasi yang tidak memiliki landasan epistemologi yang jelas dan tidak dilakukan oleh aktor yang memiliki otoritas keilmuan yang memadai, sedangkan *ta’wîl* jika ditelusuri kembali pada uraian analisis sebelumnya justru mendapatkan posisi yang berbeda.

⁶³ Walid Saleh, “Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of An Introduction to the Foundations of Qur’anic Exegesis”. Walid A. Saleh, “Preliminary Remarks on the Historiography of tafsîr in Arabic: A History of the Book Approach”, ..., h. 6–10.

⁶⁴ Mu’ammarr Zayn Qadafy, “Challenging al-Dzahabi’s (1915-1977) Authority in the Historiography of Tafsîr: A Clarification of His Salafi Outlook”, *Islamic Studies Review*, Vol. 1, No. 2, 2022, h. 225-232.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Tesis ini menyimpulkan beberapa poin kesimpulan sebagaimana berikut:

1. Kajian tafsir abad pertengahan merupakan salah satu isu kajian yang mengalami stagnasi akibat kurangnya perhatian para pakar pengkaji tafsir, khususnya di Indonesia, sebagai implikasi dari penggunaan pendekatan yang kurang memadai dan seakan diterima begitu saja (*taken for granted*) tanpa dikritisi kembali relevansinya. Salah satunya yang paling problematis adalah penelitian terhadap karya-karya tafsir abad pertengahan yang dianalisis dengan tipologisasi *tafsîr bil ma'tsûr* dan *bil ra'y* yang dipopulerkan oleh Husain al-Dzahabi melalui karyanya *al-Tafsîr wa al-Mufasirûn*.
2. "Tafsir Abad Pertengahan" merupakan batasan periode persebaran karya-karya bergenre tafsir yang disepakati oleh beberapa pengkaji studi tafsir dimulai dari lahirnya karya al-Thabari (w. 310 H/ 923 M), *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl Ay al-Qur'ân*. Namun terkait dengan batas berakhirnya masih diperdebatkan dan bermuara pada tiga alternatif pandangan yaitu abad 13 H atau ditandai dengan al-Syaukani (w. 1250 H); lalu abad 12 H dan dirasionalisasi bahwa masa modern diawali dengan munculnya al-Alusi (w. 1270 H) di abad ke 13 H; terakhir abad 10 H dengan menjadikan al-Suyuthi (w. 911 H) dan karyanya, *al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr* sebagai puncak era pertengahan

sekaligus penanda dimulainya era modern. Maka penelitian ini menggunakan alternatif terakhir yang menjadi al-Suyuthi sebagai penutupnya, sehingga rentang periode abad pertengahan yang dipakai pada tesis ini ialah dari abad 4 Hijriah sampai 10 Hijriah.

3. Ada dua tawaran pendekatan baru dalam mengkaji tafsir abad pertengahan. Pertama, pendekatan tafsir sebagai genre (*tafsir as genre*) yang digunakan untuk memperlihatkan bahwa ada aturan/ batasan genre yang “mengharuskan” para mufasir untuk menyatakan tujuan dan metode mereka dalam pendahuluan, yang menyajikan narasi kritis mereka terhadap pendahulunya serta tawaran relevan apa yang mereka bawa dalam karyanya meskipun metode tersebut nantinya tidak sepenuhnya diterapkan dalam karya tafsirnya. Kedua, pendekatan tafsir sebagai tradisi genealogis yang mengubah cara pandang terhadap karya-karya tafsir klasik yang dianggap repetitif dalam substansi maupun metodologi serta melihat hubungan antara satu karya tafsir dengan karya tafsir abad pertengahan lainnya sebagai hubungan yang sifatnya evolutif, kritis atau bahkan inovatif.
4. Setelah dilakukan upaya identifikasi terhadap bagian *muqaddimah* dari kedua belas karya tafsir yang dikaji dalam penelitian ini, maka dijumpai bahwa kesemuanya menguraikan konsepsi *tafsîr* dan *ta'wîl* dan konsiderasi metodologi tafsir ideal berdasarkan preferensinya masing-masing. Adapun kedua belas karya yang dimaksud ialah *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl ay al-Qur'ân* (al-Thabari/ w. 310 H), *Ta'wîlât Ahl al-Sunnah* (al-Maturidi/ w. 333 H), *Al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'ân* (al-Tsa'labi/ w. 427 H), *Ma'âlim al-Tanzîl* (al-Baghawi/ w. 516 H), *Al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl* (al-Zamakhsyari/ w. 538 H), *Al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz* (Ibn 'Athiyah/ w. 542 H), *Mafâtih al-Ghaîb* (al-Razi/ w. 607 H), *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* (al-Qurthubi/ w. 671 H), *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl* (al-Baydhawi/ w. 685 H), *Al-Baḥr al-Muḥîṭh* (Abu Hayyan al-Gharnathi/ w. 745 H), *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* (Ibn Katsir/ w. 774 H), *Al-Durr al-Manshûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr* (Jalaluddin al-Suyuthi/ w. 911 H).
5. Setelah masa al-Bagawi hingga akhir periode pertengahan, term *ta'wîl* tidak lagi menjadi sebuah istilah yang mendapatkan perhatian dari para mufasir untuk dieksposisi dalam *muqaddimah*-nya. Namun apabila ditelusuri ulang ke belakang, dimulai dari al-Bagawi sampai al-Maturidi, maka akan terlihat bahwa *ta'wîl* lebih dekat pada aktivitas *istinbâth* atau analisis berbasis rasio yang menggunakan berbagai pendekatan, terutama filologi. Akan tetapi pasca al-Bagawi, *ta'wîl*—dalam konsepsinya yang paling sederhana, tidak lagi dirumuskan konsepsinya dan justru langsung diaplikasikan serta melebur dalam konsepsi *tafsîr*

yang sebelumnya didefinisikan sebagai aktivitas memahami dan memaknai al-Qur'an yang berbasis pada tradisi pada beberapa fragmen ayat—di era Bagawi sampai al-Maturidi, maupun secara keseluruhan—oleh Ibn Jarir al-Thabari. Penelusuran terhadap ketersinggungan antara *tafsîr*, *ta'wîl*, dan *tafsîr bi al-ra'y*, membawa pada pembacaan genealogis yang menunjukkan bagaimana tradisi yang berbicara mengenai persoalan *tafsîr bi al-ra'y* dikemas dalam argumentasi dan latar belakang tendensi yang berbeda oleh masing-masing mufasir abad pertengahan. Baik menggunakan narasi tradisi *tafsîr bi al-ra'y* sebagai basis argumentasi untuk melegitimasi legalitas dari preferensi konsepsi maupun konsiderasi tafsir dari masing-masing mufasir, maupun sebagai basis untuk merekonstruksi maupun mengarusutamakan konsepsi dan konsiderasi metodologi yang disusun oleh masing-masing mufasir.

6. Hasil penelusuran atas ketersinggungan *tafsîr(ta'wîl)* dan *tafsîr bi al-ra'y* menjadi landasan kritik yang kuat terhadap ketidakmapanan tipologi *tafsîr bi al-ma'tsûr* dan *tafsîr bi al-ra'y* yang berimplikasi pada penilaian yang menyebabkan sebuah karya tafsir masuk pada tipologisasi yang bahkan telah dikritisi serta dinilai ilegal oleh para mufasir itu sendiri. Selain itu, juga mengeritisi hubungan konsepsional antara *ta'wîl* dan *tafsîr bi al-ra'y*—sebagaimana dikonsepsi oleh al-Dzahabi sebab sama-sama terjadi aktivitas *ijtihâd* di dalamnya.

B. Saran

Ada beberapa saran yang kemudian bisa menjadi kajian lanjutan khususnya dalam wacana studi tafsir abad pertengahan:

1. Menelusuri argumentasi-argumentasi yang berkaitan dengan perumusan batasan-batasan periodisasi tafsir abad pertengahan dan mencoba untuk menghadirkan periodisasi yang lebih mapan.
2. Melanjutkan kajian-kajian yang berupaya untuk mengeksplorasi karya-karya tafsir abad pertengahan dan menggunakan pendekatan-pendekatan yang lebih *fashionable* sehingga mampu mengeksplorasi berbagai macam topik yang masih menanti untuk digali.
3. Menghindari penggunaan analisis yang terlalu simplistis dalam membaca dan melakukan tipologisasi terhadap karya-karya tafsir abad pertengahan. Sebab sebagaimana yang telah diurai, bahwa tipologisasi al-Dzahabi, misalnya, justru terkesan sangat simplistis dan ideologis alih-alih akademis.
4. Mengkaji hubungan genealogis antara tiga mufasir yang berasal dari Andalusia yaitu Ibn 'Athiyah (w. 542 H), al-Qurthubi (w. 671 H) dan Abu Hayyan (w. 745 H). Menarik bahwa ketiga mufasir ini tidak hanya memiliki hubungan dari aspek geografis, melainkan intelektual. Hal ini

bisa dilihat dari penukilan yang dilakukan oleh masing-masing mufasir terhadap pendahulunya. Motif di balik hal tersebut menjadi suatu inspirasi kajian yang menarik untuk dieksekusi.

5. Mempertanyakan ulang klasifikasi Walid A. Saleh terhadap karya al-Qurthubi yang dimasukkan ke dalam kategori tafsir ensiklopedia, sebab penelitian ini mengindikasikan adanya kemungkinan karya al-Qurthubi justru lebih tepat untuk dimasukkan ke dalam kategori tafsir madrasah.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. "Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: Dari Pendekatan Dikotomis-Atomistis Ke Arah Integratif-Interkonektif". Fahrudin Faiz (ed.). *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi*. Yogyakarta: SUKA Press. 2007.
- . *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2006.
- . *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2002.
- Abu Hayyan al-Gharnathi al-Andalusi. *Al-Baḥr al-Muḥīth*. Juz I. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah. 1993.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. *Isykaliyyat Ta’wil al-Qur’an Qadiman wa Haditsan*. TP: TT. TT.
- Abu Zayd, Nasr. "The Dilemma of the Literary Approach of the Qur’an". *Alif: Journal of Comparative Poetics*. No. 23. 2003.
- Adnahway, Ahmad ibn Muhammad. *Thabaqât al-Mufasssirîn*. Maktabah al-'Ulum wa al-Hikam. Medina. 1997.

AIAT Indonesia. “Call for Papers International Conference on Scripture for Peace and Humanity: Scriptural Reasoning. Contextualist Approach. and Social Reception”. diakses pada 31/07/2023.

Al-Majma’ al-Maliki li Buḥûts al-Hadhârah al-Islâmiyah. *Al-Fihrs al-Syâmil li al-Turâts al-‘Araby al-Islâmi al-Makhthûth: Makhthûthât al-Tafsîr wa ‘Ulûmuh*. Aman: al-Majma’ al-Maliki. 1989.

Bagawi, Abu Muhammad Husain ibn Mas’ud. *Ma’âlim al-Tanzîl*. Jilid I. Dar al-Thayyibah. 1409 H.

Baidowi, Ahmad. “Urgensi Pengembangan Studi Al-Qur’an dan Tafsir (Di Indonesia)”. *Pidato Pengukuhan Guru Besar*. UIN Sunan Kalijaga. 2022.

Bauer, Karen. “Introduction”. dalam Karen Bauer (ed.). *Aims, Methods and Contexts of Qur’anic Exegesis* (2nd/8th—9th/15th c.). Inggris Raya: Oxford University Press. 2013.

------. “Justifying the Genre: A Study of Introduction to Classical Works of Tafsir”. dalam Karen Bauer (ed.). *Aims, Methods and Contexts of Qur’anic Exegesis* (2nd/8th—9th/15th c.). Inggris Raya: Oxford University Press. 2013.

Baydhawi, Al-Qadhi Nasir al-Din ‘Abdullah ibn ‘Umar. *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta’wîl*. Beirut: Dar al-Rasyid. 2000.

Birkeland, Harris. *The Lord Guideth: Studies on Primitive Islam*. Oslo: I Kommissjon Hos H. Aschehoug & Co.. 1956.

Burge, S.R.. “Jalal ad-Din as-Suyuti. The Mu’awwizatan and the Modes of Exegesis”. dalam

Calder, Norman. “Tafsîr from Ṭabarî to Ibn Kathîr: Problems in the description of a genre. illustrated with reference to the story of Abraham”. G.R. Hawting dan Abdul Kader A. Shareef (ed.). *Approaches to the Qur’an*. Routledge. 1993.

Cheikh, Nadia Maria El. “Surat al-Rûm: A Study of the Exegetical Literature”. dalam Colin Turner (ed.) *The Koran: Critical Concept in Islamic Studies*. London: Routledge. 2004.

- Coppens, Pieter. “Did Modernity End Polyvalence? Some Observations on Tolerance for Ambiguity in Sunni Tafsīr”. *Journal of Qur’anic Studies*. Vol. 23. No. 1. 2021.
- Dzahabi, Muhammad Husain. *al-Tafsīr wa al-Mufasirūn*. Juz I. Kairo: Maktabah Wahbah. 2005.
- Elias, Jamal J.. “Šūfī tafsīr Reconsidered: Exploring the Development of a Genre”. *Journal of Qur’anic Studies*. Vol. 12. No. 1–2. 2010.
- Fayid, Abdul Wahab. *Manhaj Ibn ‘Athiyyah fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*. Cairo: al-Hay’ah al-‘Ammah li Syu’un al-Mathabi’ al-Amiriyyah. 1973.
- Fudge, Bruce. *Qur’anic Hermeneutics: al-Tabrisi and the Craft of Commentary*. London: Routledge. 2011.
- Galli, A.M.A.. “Some Aspects of al-Mâtūrîdî’s Commentary on the Qur’an” dalam *Islamic Studies*.
- Gilliot, Claude. “Qur’anic Exegesis” dalam *History of Civilization of Central Asia*. Vol. IV. C. E. Bosworth and M. S. Asimov (ed.). Paris: UNESCO Publishing. 2000.
- Gleave, Robert. “Early Shi’i Hermeneutics: Some Exegetical Techniques Attributed to the Shi’i Imams”. dalam Karen Bauer (ed.). *Aims, Methods and Contexts of Qur’anic Exegesis (2nd/8th—9th/15th c.)*. London: Oxford University Press dan The Institute of Ismaili Studies. 2013.
- Goldziher, Ignaz. *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*. Wolfgang Behn (Penj.). *Schools of Koranic Commentators*. Harrassowitz in Kommission. 2006.
- . *Madhab al-Tafsir al-Islami*. Maktabah al-Khanji. 1374 H.
- . *Madzhab Tafsir: Dari Aliran Klasik Hingga Modern*. Yogyakarta: eLSAQ Press. 2003.
- Hasani, Ahmad Farid al-Mazidi. “Muqaddimah Tahqīq”. dalam Syeikh Abdul Qadir al-Jilani. *Tafsir al-Jilani*. Juz I. Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah. 2014.

- Heffelfinger, Chris. "Trends in Egyptian Salafi Activism". Research Report: *Combatting Terrorism Center at West Point*. New York: US Military Academy. 2007.
- Ibn 'Atiyah, Abu Muhammad 'Abd al-Haqq ibn Ghalib Al-Andalusi Al-Maghribi Al-Gharnati. *Al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*. Juz I. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah. 2001.
- Ibn Katsir, Abu al-Fida al-Hafiz al-Damasyqi. *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*. Beirut: Dar Ibn Hazm. 2000.
- Ibn Khaldun. *Muqaddimah Tarikh bin Khaldun*. Beirut: Dar al-Ihya' al-Turats al-'Arabi. 1988.
- Ibn Nadim. *Al-Fihrst*. Beirut: Dar al-Ma'rifah. 2013.
- Ibn Taimiyah. *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*. Beirut: Dar al-Maktabah al-Hayah. 1980.
- Isnaini, Subi Nur. "Hemeneutika al-Qurtubi: Pengaruh Ibn Atiyyah terhadap al-Qurtubi dalam Tafsir *Jami' li Ahkam al-Qur'an*". *Suhuf*. Vol. 15. No. 2. 2022.
- J.J.G, Jansen. *The Intrepretation of The Koran in Modern Egypt*. Leiden: Brill. 1974.
- Jaffer, Tariq. *Râzî Master of Qur'anic Interpretation and Theological Reasoning*. Oxford: Oxford University Press. 2015.
- Kulinich, Alena. "Personal Opinion: Medieval Debates and Interpretations of al-Tafsîr bi al-Ra'y". *Der Islam*. Vol. 99. No. 2. 2022.
- Kusmana. "Maksud Tuhan dalam Penafsiran Manusia: Dinamika Pembacaan Al-Qur'an Feminis". *Orasi Ilmiah Guru Besar*. UIN Syarif Hidayatullah. 2022
- Lane. Andrew J.. "A Traditional Mu'tazilite Commentary: The Kashshâf of Jâr Allâh al-Zamakhsharî. Leiden: Brill. 2006.
- Lukman, Fadhli. "Telaah Historiografi Tafsir Indonesia: Analisis Makna Konseptual Terminologi Tafsir Nusantara". *Suhuf*. Vo. 14. No. 1. 2022.

- Ma'rifat, Muhammad Hadi. *Al-Tafsir wa al-Mufasirun fi Tsawbih al-Qashib*. Jilid 2. *al-Jami'ah al-Radawiyah li al-Ulum al-Islamiyah*. 1419 H.
- Maturidi, Abu Mansur . *Ta'wîlât Ahl al-Sunnah*. Ahmet Vanliglu (ed.). 18 Jilid. Istanbul: Mizan Yayinevi. 2005-2011.
- . *Ta'wîlât Ahl al-Sunnah*. Jilid I. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. 2005.
- . *Ta'wîlât Ahl al-Sunnah*. Fatima al-Khaymi (ed.). 5 Jilid. Beirut: Mu'assasah al-Risalah. 2004.
- . *Ta'wîlât Ahl al-Sunnah*. Majdi Basallum (ed.). 10 Jilid. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah. 2005.;
- Mehr, Husayn 'Alamy. *An Introduction to The History of Tafsir and Commentators of the Qur'an*. Qum: Al-Mustafa International Publication and Translation Center. 2012.
- Mertensson, Ulrika. "Early Medieval Tafsîr (Third/Ninth to the Fifth/Eleventh Century)". dalam Mustafa Shah dan Abdel Haleem (ed.). *The Oxford Handbook of Quranic Studies*, London: Oxford University Press. 2020.
- Mirza, Younus Y.. "Tafsîr Ibn Kathîr: A Window onto Medieval Islam and a Guide to the Development of Modern Islamic Orthodoxy." dalam *The Routledge Companion to the Qur'an*. George Archer. Maria M. Dakake and Daniel A. Madigan (ed.). London: Routledge. 2021.
- . "Was Ibn Kathîr the 'Spokesperson' for Ibn Taymiyya? Jonah as a Prophet of Obedience." dalam *Journal of Qur'anic Studies*. 2014.
- Mourad, Suleiman. "The Survival of the Mu'tazila Tradition of Qur'anic Exegesis in Shi'i and Sunni Tafâsîr." dalam *Journal of Qur'anic Studies* Vol. 12.
- . "Towards a Reconstruction of the Mu'tazili Tradition of Qur'anic Exegesis: Reading the Introduction to the Tahdhib of al-Hakim al-Jisumi (d. 494/1101) and Its Application". dalam Karen Bauer (ed.). *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th—9th/15th c.)*. London: Oxford University Press dan The Institute of Ismaili Studies. 2013.

- Mubarak, Hadia. *Rebellious Wives. Neglectful Husbands: Controversies in Modern Qur'anic Commentaries*. New York: Oxford University Press. 2022.
- Muchlisin, Annas Rolli. "Tafsir Studies in Western Academia: A Bibliographical Survey". *Suhuf*. Vol. 15. No. 2. 2022. h. 295.
- Mukhtar, Muammar. "Tafsir Ibn 'Atiyyah, al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz (Suatu Kejadian Metodologi)". *Tesis*. UIN Alauddin Makassar. 2015.
- Mustaqim, Abdul. "Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Beragama". *Pidato Pengukuhan Guru Besar*. UIN Sunan Kalijaga. 2019. Diakses melalui: [Abdul Mustaqim Argumentasi Keniscayaan All.Pdf \(Uin-Suka.Ac.Id\)](#). pada 10 September 2023.
- Musthofa, Zulfa. *al-Fatawâ wa mâ lâ yanbagî li al-Mutafaqqih Jahluh*. Jakarta: Mayang Publishing. 2021. h. 66.
- Nguyen, Martin. 'Exegetes of Nishapur: A Preliminary Survey of Qur'anic Works by Ibn Ḥabîb. Ibn Fūrak. and 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî'." dalam *Journal of Qur'anic Studies*. Vol 20. No.2. 2018.
- Oxford Learner's Dictionaries. Diakses melalui: [Oxford Learner's Dictionaries | Find definitions, translations, and grammar explanations at Oxford Learner's Dictionaries \(oxfordlearnersdictionaries.com\)](#). Diakses pada 10 September 2023.
- Pink, Johanna. "Classical Qur'anic Hermeneutics". dalam Mustafa Shah dan Abdel Haleem (ed.). *The Oxford Handbook of Quranic Studies*, London: Oxford University Press. 2020.
- , *Muslim Quranic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Community*. Sheffield: Equinox. 2019.
- Qadafy, Mu'ammarr Zayn. "Don't Judge A Book By Its Cover: Chronologically Reading Ibn 'Athiyyah's Interpretation of *Zakâh* Passages". *Australian Journal of Islamic Studies*. Vol. 6. No. 4. 2021.
- , "Menghidupkan yang Mati Suri: Walid Saleh dan Revitalisasi Kajian Sejarah Intelektual Tafsir". *Suhuf*. Vol. 15. No. 2. 2022. h. 430-431.

- . “The Early Chronological Interpretation of The Qur’an (al-Muḥarrar al-Wajîz of Ibn ‘Athiyah al-Andalusi (438-541/1088-1147)). *Disertasi*. Albert-Ludwigs Universitat. 2021.
- . “Challenging al-Dhahabi’s (1915-1977) Authority in the Historiography of Tafsir: A Clarification of His Salafî Outlook”. *Islamic Studies Review*. Vol. 1. No. 2. 2022. h. 225-232.
- Qurthubi, Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmad Anshari. *Al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’ân wa al-Mubayyin li mâ Tadhammanah min al-Sunnah wa Ay al-Furqân*. Jilid I. Beirut: al-Mu’assah al-Risalah. 2006.
- Quwaifil, Fahd ibn Sa’d. *Istinbâthât al-Sam’ânî fî Kitâbih “Tafsîr al-Qur’ân” wa Manhajih fihâ*. Saudi Arabia: Jami’ah Muhammad ibn Su’ud al-Islami. 1433 H.
- Rahman, Fazlur. “The Impact of Modernity of Islam”. *Islamic Studies*. Vol. 5. No. 2. 1966.
- Rahman, Yusuf. “Hermeneutics of al-Bayḍāwî in His Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta’wîl.” dalam *Islamic Culture* 71. 1997
- Razi, Fakhrudin. *Mafâtiḥ al-Ghaîb (al-Tafsîr al-Kabîr)*. Juz I. Beirut: Dar al-Fikr. 1981.
- . *The Great Exegesis (al-Tafsîr al-Kabîr)*. Sohaib Saeed (Penj.). Vol. I. Cambridge: The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought. 2018.
- Rippin, Andrew. “The Construction of the Arabian Historical Context in Muslim Interpretation of the Qur’an”. dalam Karen Bauer (ed.). *Aims, Methods and Contexts of Qur’anic Exegesis (2nd/8th—9th/15th c.)*. London: Oxford University Press dan The Institute of Ismaili Studies. 2013.
- Rohmana, Jajang A. “Menyampaikan Pesan Al-Qur’an Melalui Bahasa Sunda: Tafsir al-Qur’an di Jawa Barat”. *Orasi Ilmiah Guru Besar*. UIN Sunan Gunung Djati Bandung. 2022.
- Saleh, Walid A.. “Contemporary Tafsir: The Rise of Scriptural Theology”. dalam Mustafa Shah dan Abdel Haleem (ed.). *The Oxford Handbook of Quranic Studies*, London: Oxford University Press. 2020.

- , "Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of An Introduction to the Foundations of Qur'anic Exegesis" dalam *Ibn Taymiyya and His Time*. Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (ed.). Oxford: Oxford University Press. 2010.
- , "Preliminary Remarks on The Historiography of Tafsir in Arabic: A History of The Book Approach". *Journal of Quranic Studies*. Vol. 12. 2010.
- , "Rereading al-Thabari through al-Maturidi: New Light on the Third Century Hijri". *Journal of Qur'anic Studies*. Vol. 18. No. 2. 2016. h. 186.
- , "The Hâsiyah of Ibn al-Munayyir (d. 683/1284) on al-Kasysyâf of al-Zamakhshârî". dalam Andrew Rippin dan Roberto Totolli (ed.). *Books and Written Culture of the Islamic World: Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of His 75th Birthday*. Leiden-Boston: Brill. 2015.
- , "The Introduction to Wâhidî's al-Basit: An Edition. Translation and Commentary" dalam *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th-9th-15th c.)*. Karen Bauer (ed.). Oxford: Oxford University Press. 2013.
- , "The Last of the Nishapuri School of Tafsîr: al-Wâhidî (d. 468/1076) and his Significance in the History of Qur'anic Exegesis." dalam *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 126. No. 2. 2006.
- , "The Qur'an Commentary of al-Bayḍāwī: A History of Anwār al-Tanzîl". dalam *Journal of Qur'anic Studies*. Vol. 23. No. 1. 2021.
- , *The Formation of Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi (d. 427/1035)*. Leiden: Brill. 2004.
- Shah, Mustafa. "Exploring the Genesis of Early Arabic Linguistic Thought: Qur'anic Readers and Grammarians of the Kufan Tradition (Part I)". *Journal of Qur'anic Studies*. Vol. 5. No. 1. 2013.
- , "Al-Ṭabarī and the Dynamics of Tafsîr: Theological Dimensions of a Legacy". *Journal of Qur'anic Studies*. Vol. 15. No. 2. 2013.

- Strowasser, Barbara. *Women in the Qur'an: Traditions and Interpretations*. New York: Oxford University Press. 1994.
- Suyuthi, Jalaluddin. *Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*. Juz I. Beirut: Dar al-Fikr. 2011.
- . *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: al-Risâlah. 2008.
- . *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Juz II. Beirut: Dar al-Fikr. 2005.
- Syamsuddin, Sahiron. "Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir". *Suhuf*. Vol. 12. No. 1. 2019.
- . "Pendekatan *Ma'na cum Maghza* Atas Al-Qur'an: Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran". *Pidato Pengukuhan Guru Besar*. UIN Sunan Kalijaga. 2022.
- Thabari. Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir. *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl ay al-Qur'ân*. Jilid I. Mesir: Musthofa Bab al-Halabi. 1954.
- Totolli, Roberto. "Methods and Contexts in the Use of Hadiths in Classical Tafsir Literature: The Exegesis of Q. 21:85 and Q. 17:1 dalam Karen Bauer (ed.). *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th—9th/15th c.)*. London: Oxford University Press dan The Institute of Ismaili Studies. 2013.
- [Trajectory Definition & Meaning - Merriam-Webster](#). Diakses pada 30/01/2024.
- Tsa'labi. Abu Ishaq Ahmad ibn Muhammad ibn Ibrahim. *Al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'an*. Jilid II. Jeddah: Dar al-Tafsir. 2015.
- Ustadi, Rida. *Ashnâ'i bi Tafâsir Qur'ân Majid wa Mufasirûn*. Qum: Mu'assasah Dar Rah Haqq. 1377.
- Versteegh, Kees. *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*. Belanda: Leiden University. 1993.
- Wansbrough, John. *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation. Foreword. Translations. and Expanded Notes by Andrew Rippin*. New York: Prometheus Books. 2004.

- Wijaya, Aksin. “Menghadirkan Pesan Al-Qur’an yang Bermakna: Dari Epistemologi ke Aksiologi”. *Orasi Ilmiah Guru Besar*. Institut Agama Islam Negeri Ponorogo. 2021.
- Williams, Rebecca. “Al-Tabari”. Oxford Bibliographies Online Datasets. Oxford University Press (OUP). March 10. 2015. diakses pada 13/12/2023.
- Zamakhsyari, Jarullah Abu al-Qasim Mahmud ibn ‘Umar. *Al-Kasysyâf ‘an Haqâ’iq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta’wîl*. Riyadh: Maktabah al-‘Abikah. 1998.
- Zarkasyi, Badruddin. *al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qur’an*. Juz I. Beirut: Dar al-Ma’arif. 1990.
- . *al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qur’an*. Juz II. Beirut: Dar al-Ma’arif. 2005.
- Zirikli, Khair al-Din, *al-A‘lam*, Juz II, Beirut: Dar al-Ilm Lil Malayin, 1990.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Alif Jabal Kurdi
Tempat, Tanggal Lahir : Denpasar, 30 Desember 1997
Jenis Kelamin : Laki-Laki
Alamat : Jl. Resimuka Barat IIA/ No. 33, Denpasar, Bali
Email : alifjabalkurdi@gmail.com
Akun Google Scholar : Alif Jabal Kurdi (Code: 6F9sk3YAAAAJ)

Riwayat Pendidikan

MA	MA & Ponpes Diponegoro Klungkung Bali
2013-2016	1. Jurusan Keagamaan 2. Lulusan/ Santri Terbaik
S1	UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (PP. LSQ Ar-Rahmah)
2016-2020	1. Program Studi IAT (Ilmu al-Qur'an dan Tafsir) 2. Penerima Beasiswa PBSB S1 3. Wisudawan Terbaik (IPK: 3.90)
S2	Universitas PTIQ Jakarta–PKUMI
2022-Sekarang	1. PTIQ: Program Studi Magister IAT (Ilmu al-Qur'an dan Tafsir) 2. PKUMI: <i>Dirâsah Islâmiyah Turâtsiyah</i>

Komunitas dan Organisasi

Kelurahan LPDP-PKUMI [Wakil Lurah I]
Studi Tafsir/ studitafsir.com [<i>Researcher & Editor</i>]
Ibih Tafsir/ ibihtafsir.id [<i>Researcher & Editor Utama</i>]

Seminar dan Konferensi

Simposium Khazanah Pemikiran Santri & Pesantren 2022
1. Penyelenggara: Dirjen Pendis 2. Sebagai: Panelis
Mubadalah Post Graduate Forum 2022
1. Penyelenggara: Kongres Ulama Perempuan Indonesia 2. Sebagai: Panelis
Graduate Forum of Islamic Studies 2022
1. Penyelenggara: KMP UIN Sunan Kalijaga

2. Sebagai: Panelis
Seminar Nasional Kajian Islam IV 2022
1. Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah
2. Sebagai: Panelis
Symposium of Decentering Islamic Studies 2022
1. Penyelenggara: Indonesia International Islamic University
2. Sebagai: Panelis
The 3rd International Conference on Islamic Studies 2022
1. Penyelenggara: IAIN Ponorogo
2. Sebagai: Panelis

Penghargaan/ Awards

Juara I	KTI Nasional IAIN Pontianak 2023
Best Paper	Decentering Islamic Studies Internasional 2022
Juara III	Esai Santri Mengglobal Nasional 2022
Juara III	Yudian W. Asmin Award 2022
Juara I	Yudian W. Asmin Award 2023

TAFSĪR DAN TAWĪL PADA KARYA-KARYA TAFSIR ABAD PERTENGAHAN (4-10 H): KONSEPSI, IMPLIKASI METODOLOGIS DAN TRAJEKTORI

ORIGINALITY REPORT

18%	16%	14%	8%
SIMILARITY INDEX	INTERNET SOURCES	PUBLICATIONS	STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	repository.ptiq.ac.id Internet Source	3%
2	dokumen.pub Internet Source	2%
3	idr.uin-antasari.ac.id Internet Source	1%
4	repository.syekhnrjati.ac.id Internet Source	1%
5	jurnalsuhuf.kemenag.go.id Internet Source	1%
6	hdl.handle.net Internet Source	1%
7	digilib.uin-suka.ac.id Internet Source	1%
8	Submitted to UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Student Paper	1%
9	repository.uin-suska.ac.id Internet Source	<1%

