

**PROBLEM SUBJEKTIVITAS MUFASIR DALAM  
TAFSÎR BI AL-MA'TSÛR**

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:  
RAHMAN APANDI  
NIM: 192510010

**PROGRAM MAGISTER STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR  
KONSENTRASI ILMU TAFSIR  
PROGRAM PASCA SARJANA  
INSTITUT PTIQ JAKARTA  
2022 M. / 1444 H.**



## Abstrak

Tafsir *bi al-ma'tsûr* disebut-sebut sebagai tafsir yang paling benar dan yang paling objektif. Beberapa ulama seperti Ibn Taimiyah mengatakan wajibnya mengambil penafsiran dari para salaf dan setiap penafsiran yang menyelisihinya mereka dianggap menyimpang. Tesis ini ingin menguji sejauh mana objektivitas dan validitas tafsir *bi al-ma'tsûr*. Pada faktanya problem subjektivitas selalu muncul dalam semua corak dan metode penafsiran termasuk tafsir *bi al-ma'tsûr*. Meskipun para mufasir berusaha menemukan makna yang objektif dari Al-Qur'an, yaitu dengan berpegang pada sumber tafsir yang otoritatif, tetapi ia tetap tidak mampu melepaskan unsur-unsur subjektivitasnya.

Selain itu, Permasalahan yang selalu muncul dan menjadi titik lemah tafsir *bi al-ma'tsûr* adalah bertebarannya riwayat-riwayat lemah dan palsu, Terutama hal-hal yang menyangkut hubungan tafsir Al-Qur'an yang diwarisi dari Sahabat dan Tabi'in. Begitu juga masuknya israiliyat yang cenderung mengandung cerita-cerita yang tidak masuk akal, turut menjadikan tafsir *bi al-ma'tsûr* mendapat kritikan yang tajam.

Kesimpulan ini sejalan dengan teori *fusi horizon* Gadamer, yaitu suatu pemahaman yang berfungsi mempertemukan horizon penafsir dan horizon teks. Menurut Gadamer pengkaji teks telah berada dalam sebuah tradisi yang membuatnya memiliki pemahaman awal (*pre-anderstanding*) terhadap teks sehingga tidak berangkat dari pemahaman yang netral. Menurutnya, membaca dan memahami sebuah teks pada dasarnya adalah membangun sintesis antara dunia teks, dunia pengarang dan dunia pembaca. Ketiga hal ini menjadi pertimbangan penting dalam setiap pemahaman dan penafsiran.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan studi pustaka (*library research*). Sedangkan penelitian yang dilakukan adalah dengan menelaah bahan-bahan pustaka berupa teks-teks tafsir dan *'ulûm al-Qur'ân* sebagai sumber data.



## Abstract

Tafsir bi al-ma'tsûr is said to be the most correct and most objective interpretation. Some scholars such as Ibn Taimiyah say that it is obligatory to take interpretations from the salaf and any interpretation that differs from them is considered deviant. This thesis wants to examine the extent to which the objectivity and validity of the interpretation of bi al-ma'tsûr is. In fact, the problem of subjectivity always appears in all styles and methods of interpretation, including the interpretation of bi al-ma'tsûr. Even though the commentators try to find an objective meaning of the Qur'an, namely by adhering to authoritative sources of interpretation, they are still unable to let go of the elements of subjectivity.

Apart from that, the problem that always arises and becomes the weak point of the interpretation of *bi al-ma'tsûr* is the scattering of weak and fake narrations, especially matters relating to the relationship between the interpretation of the Al-Qur'an inherited from Companions and Tabi'in. as well as the entry of *isra'iliyat*, namely narrations based on Jews and Christians who tend to include stories that don't make sense and mix with Islamic teachings, making the interpretation of *bi al-ma'tsûr* receive sharp criticism.

This conclusion is in line with Gadamer's horizon fusion theory, which is an understanding that functions to bring together the interpreter's horizon and the text's horizon. According to Gadamer, textual reviewers are already in a tradition that makes them have a pre-understanding understanding of the text so that they do not depart from a neutral understanding. According to him, reading and understanding a text is basically building a synthesis between the world of the text, the world of the author and the world of the reader. These three things are important considerations in every understanding. Thus there is no completely objective interpretation.

This study used a qualitative method with a library research approach. While the research carried out was by examining library materials in the form of commentary texts and *'ulûm al-Qur'ân* as data sources.



## خلاصة البحث

يقال إن التفسير بالمأثور هو التفسير الأصح والأكثر موضوعية. ويقول بعض العلماء مثل ابن تيمية بوجود التفسير من السلف ، وأي تفسير يختلف عنها يعتبر منحرفاً. تهدف هذه الأطروحة إلى فحص مدى موضوعية وصحة تفسير المأثور. في الواقع ، تظهر مشكلة الذاتية دائماً في جميع أساليب وطرق التفسير ، بما في ذلك تفسير المأثور. على الرغم من أن المفسرين يحاولون إيجاد معنى موضوعي للقرآن ، أي بالالتزام بمصادر موثوقة للتفسير ، إلا أنهم ما زالوا غير قادرين على التخلي عن عناصر الذاتية.

تهدف هذه الأطروحة إلى اختبار مدى التفسير الموضوعي للمأثور. لأن مشكلة الذاتية في الواقع تحدث دائماً في جميع أساليب وطرق التفسير بما في ذلك تفسير المأثور. بالرغم من أن المفسر يحاول إيجاد معنى موضوعي للقرآن. أي من خلال الالتزام بمصادر موثوقة للتفسير ، ولكن لا يزال غير قادر على التخلي عن عناصر الذاتية.

إضافة إلى ذلك ، فإن المشكلة التي تنشأ دائماً وتصبح نقطة ضعف في تفسير المأثور هي تشتت الروايات الضعيفة والمزيفة ، لا سيما ما يتعلق بالعلاقة بين تفسير القرآن الموروث من القرآن. الصحابة والتابعين. وكذلك دخول الإسرائيليات ، أي الروايات المستندة إلى اليهود والمسيحيين الذين يميلون إلى تضمين القصص التي لا معنى لها وتحتل بالتعاليم الإسلامية ، مما يجعل تفسير المأثور يتلقى انتقادات حادة.

يتماشى هذا الاستنتاج مع نظرية اندماج الأفق التي وضعها جادامر ، وهي فهم يعمل على الجمع بين أفق المترجم وأفق النص وفقاً لـ Gadamer ، فإن المراجعين النصيين هم بالفعل في تقليد يجعلهم لديهم فهم مسبق للنص حتى لا يتعدوا عن الفهم المحايد. ووفقاً له ، فإن قراءة النص وفهمه هو أساساً بناء توليفة بين عالم النص وعالم المؤلف وعالم القارئ. هذه الأشياء الثلاثة اعتبارات مهمة في كل فهم. وبالتالي لا يوجد تفسير موضوعي تماماً. استخدمت هذه الدراسة طريقة نوعية مع منهج بحث المكتبة. بينما تم البحث عن طريق فحص مواد المكتبة في شكل نصوص شروح وعلم القرآن كمصادر بيانات.





## SURAT PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

|                       |   |
|-----------------------|---|
| Nama                  | Rahman Apandi   |
| Nomor Induk Mahasiswa | 192510010   |
| Program Studi         | Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir                                       |
| Konsentrasi           | Ilmu Tafsir   |
| Judul Tesis           | Problem Subjektivitas Mufasir dalam <i>Tafsir bi al-Ma'tsûr</i> |

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila dikemudian 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 Institut PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya.

Jakarta, 22 Desember 2022  
Yang Membuat Pernyataan



Rahman Apandi



TANDA PERSETUJUAN TESIS

Judul tesis:

**PROBLEM SUBJEKTIVITAS MUFASIR DALAM  
*TAFSİR BI AL-MA'TSŪR***

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)

Disusun oleh:

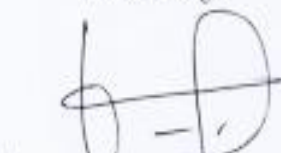
Rahman Apandi  
NIM: 192510010

telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat  
diujikan

Jakarta, 22 Desember 2022

Menyetujui

Pembimbing I



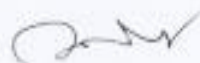
Dr. Kerwanto, M.Ud.

Pembimbing II,



Dr. Azmi Ismail, LL.M.

Mengetahui:  
Ketua Program studi



Dr. Abd. Muid N, M.A.




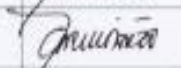

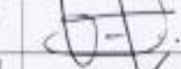


## TANDA PENGESAHAN TESIS

Judul Tesis  
PROBLEM SUBJEKTIVITAS MUFASIR DALAM  
*TAFSIR BI AL-MA' TSUR*

Disusun oleh:


Nama : Rahman Apandi  
Nomor Induk Mahasiswa : 192510010  
Program : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diujikan pada sidang munaqasah pada tanggal:  
28 Desember 2022

| No | Nama Penguji                        | Jabatan dalam Tim       | Tanda Tangan   |
|----|-------------------------------------|-------------------------|--|
| 1  | Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M. Si. | Ketua                   |   |
| 2  | Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M. Si. | Penguji I               |  |
| 3  | Dr. Abd. Muid N, M.A.               | Penguji II              |  |
| 4  | Dr. Kerwanto, M.Ud.                 | Pembimbing I            |  |
| 5  | Dr. Azmi Ismail, L.L.M.             | Pembimbing II           |  |
| 6  | Dr. Abd. Muid N, M.A.               | Panitera/<br>Sekretaris |  |

Jakarta, 19 Januari 2023

Mengetahui,  
Direktur Program Pascasarjana  
Institut PTIQ Jakarta,

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



## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi huruf Arab yang digunakan dalam penyusunan tulisan ini berpedoman dalam surat keputusan bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor: 158/1987 dan 054b/U/1987 yang diterbitkan oleh Institut PTIQ Jakarta pada Tahun 2008.

| 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   | H   | 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: رَبّ ditulis *rabba*
- b. Vokal panjang (mad): fathah (baris d atas) ditulis â atau Â, Kasrah (baris di bawah) ditulis î atau Î, serta dhammah ditulis û atau Û, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلقون 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 syamsiah, huruf *lam* di ganti 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' marbûthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-baqarah*. Bila ditengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال *zakât al- mâl*, atau surat النساء *an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازيقين ditulis *wa huwa khair ar-râziqîn*.





## **KATA PENGANTAR**

Alhamdulillah segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadiran Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis menyelesaikan Tesis ini. Shalawat dan salam tak luput penulis curahkan keharibaan Nabi Muhammad SAW, beserta para keluarga, sahabat dan pengikutnya.

Penulisan Tesis ini merupakan salah satu syarat untuk meraih gelar Magister Agama pada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir di Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) Jakarta. Dalam penyusunan tesis ini berbagai pihak telah memberikan dorongan, bantuan materil dan imateril serta masukan yang sangat berharga sehingga dalam kesempatan ini penulis ingin menyampaikan ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, MA, Rektor Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) Jakarta.
2. Prof. Dr. H.M.Darwis Hude, M.Si, Direktur Program Pascasarjana Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) Jakarta.
3. Dr. Abd. Muid Nawawi, MA, Ketua Program Magister Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir PTIQ Jakarta.
4. Dr. Kerwanto M. Ud dan Dr. Azmi Ismail, MA, sebagai pembimbing tesis yang telah menyediakan waktu, pikiran dan tenaganya untuk bimbingan, pengarahan dengan penuh ketelitian dan kejelian dalam membimbing penulisan tesis ini.
5. Segenap civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dalam penyelesaian penulisan tesis ini.



6. Pihak perpustakaan PTIQ Jakarta yang telah memberikan pelayanan dan penyediaan buku-buku referensi.
7. Kedua orang tua dan keluarga tercinta yang selalu membantu baik jiwa, raga dan doa dalam setiap kesempatan.
8. Semua pihak yang telah membantu penulis dalam menyelesaikan Tesis ini yang tidak dapat disebutkan namanya satu persatu.

Di atas segalanya, penulis sadar bahwa tesis ini jauh dari kata sempurna dan masih banyak kekurangan baik secara kebahasaan, konten, data analisis, maupun substansi dari tulisan. Oleh karena itu, kritik dan saran yang konstruktif penulis harapkan dari para pembaca demi kematangan buku ini. Semoga buku ini dapat memberikan sumbangan akademik dalam literatur keislaman serta dapat bermanfaat bagi siapapun yang membacanya.

Jakarta, 22 Desember 2022  
Penulis

Rahman Apandi

## DAFTAR ISI

|  |           |
|--|-----------|
| Judul .....  | i         |
| Abstrak .....  | iii       |
| Pernyataan Keaslian Tesis.....                             | ix        |
| Halaman persetujuan Pembimbing.....                        | xi        |
| Halaman pengesahan penguji.....                            | xiii      |
| Pedoman transliterasi .....                                | xv        |
| Kata Pengantar .....                                       | xvii      |
| Daftar Isi.....  | xix       |
| <br>   |           |
| <b>BAB I. PENDAHULUAN .....</b>                            | <b>1</b>  |
| A. Latar Belakang Masalah.....                             | 1         |
| B. Identifikasi Masalah .....                              | 10        |
| C. Pembatasan Masalah dan Perumusan Masalah.....           | 11        |
| D. Tujuan Penelitian .....                                 | 11        |
| E. Manfaat/Kegunaan Penelitian .....                       | 12        |
| F. Kerangka Teori .....                                    | 12        |
| G. Tinjauan Pustaka/Penelitian Terdahulu yang Relevan..... | 12        |
| H. Metodologi Penelitian .....                             | 14        |
| I. Sistematika Penulisan .....                             | 16        |
| <br>   |           |
| <b>BAB II. KAJIAN <i>TAFSÎR BI AL-MA' TSÛR</i> .....</b>   | <b>19</b> |
| A. Definisi <i>Tafsîr bi al-Ma' tsûr</i> .....             | 19        |
| B. Sejarah Perkembangan <i>Tafsîr bi al-Ma' tsûr</i> ..... | 22        |
| C. Kritik Sanad <i>Tafsîr bi al-Ma' tsûr</i> .....         | 28        |
| D. Jenis-jenis <i>Tafsîr bi al-Ma' tsûr</i> .....          | 33        |
| 1. Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an .....                 | 33        |

|   |     |
|---|-----|
| 2. Tafsir Al-Qur'an dengan Sunnah Nabi SAW.....                           | 41  |
| 3. Tafsir Al-Qur'an dengan Pendapat Sahabat.....                          | 48  |
| 4. Tafsir Al-Qur'an dengan Pendapat Tabi'in.....                          | 60  |
| E. Tokoh-tokoh dalam <i>Tafsîr bi al-Ma'tsûr</i> .....                    | 66  |
| 1. Abdullah bin al-Abbas.....   | 66  |
| 2. Mujahid bin Jabr.....  | 69  |
| 3. Ibn Jarir al-Thabari.....  | 72  |
| 4. Al-Tsa'labi.....   | 76  |
| 5. Al-Shuyuthi.....   | 81  |
| <b>BAB III. OBJEKTIVITAS DAN SUBJEKTIVITAS</b>                            |     |
| <b>PENAFSIRAN AL-QUR'AN</b> .....   | 85  |
| A. Urgensi Menafsirkan Al-Qur'an Secara Objektif.....                     | 85  |
| B. Antara Objektivitas Teks dan Subjektivitas penafsir.....               | 91  |
| C. Memahami Sebab-sebab Perbedaan Tafsir.....                             | 96  |
| D. Faktor-Faktor Subjektivitas dalam Penafsiran Al-Qur'an ...             | 101 |
| E. Sumber Autentik dan Non Autentik Tafsir Al-Qur'an.....                 | 105 |
| <b>BAB IV. SUBJEKTIVITAS MUFASIR</b>                                      |     |
| <b>DALAM TAFSÎR BI AL-MA'TSÛR</b> .....                                   | 119 |
| A. Status <i>Ma'tsûr</i> Tafsir <i>al-Qur'ân bi al-Qur'ân</i> .....       | 119 |
| B. Penafsiran Suatu Ayat dengan Hadis yang Tidak<br>Ada Korelasinya.....  | 126 |
| C. Kontradiksi dalam <i>Tafsîr bi al-Ma'tsûr</i> .....                    | 132 |
| D. Hadis-hadis Lemah dan Palsu dalam<br><i>Tafsîr bi al-Ma'tsûr</i> ..... | 137 |
| E. Israiliyat <i>Tafsîr bi al-Ma'tsûr</i> .....                           | 149 |
| <b>BAB V. PENUTUP</b> .....   | 167 |
| A. Kesimpulan.....  | 167 |
| B. Saran.....   | 168 |
| <b>DAFTAR PUSTAKA</b> .....   | 169 |
| <b>LAMPIRAN</b>   |     |
| <b>DAFTAR RIWAYAT HIDUP</b>   |     |



# **BAB I PENDAHULUAN**

## **A. Latar Belakang Masalah**

Al-Qur'an merupakan *kalamullah* yang diturunkan oleh Allah SWT kepada Nabi Muhammad SAW melalui perantara Malaikat Jibril, kemudian Nabi Muhammad SAW menyampaikannya kepada umatnya. Dalam rangka memfungsikan Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk bagi setiap muslim untuk menghadapi setiap aspek kehidupan, perlu adanya pemahaman dan penyingkapan kandungan Al-Qur'an dengan baik dan kontinyu. Pada masa Nabi dan sahabat, penafsiran tentang Al-Qur'an belum begitu rumit, sebab hanya sedikit masalah yang perlu dijelaskan dan ditafsirkan, sehingga mereka tidak kesulitan memahami Al-Qur'an, disamping karena Al-Qur'an menggunakan bahasa mereka juga karena mereka mendapatkan pengajaran langsung dari Nabi SAW. Namun seiring daerah islam yang semakin luas, disamping dengan perkembangan cabang/bidang ilmu pengetahuan, maka kebutuhan akan tafsir makin meningkat pula.

Model tafsir yang pertama kali berkembang khazanah tafsir Al-Qur'an dan menjadi rujukan utama adalah Tafsir *bi al-ma'tsûr*. Metode tafsir ini kerap disebut tafsir *bi al-riwâyah* atau *bi al-naql*. Metode penafsiran ini merujuk kepada penafsiran Al-Qur'an dengan dasar periwayatan, baik itu dari Al-Qur'an, Sunnah, perkataan sahabat dan perkataan tabi'in. Secara garis besar penafsiran pada masa ini beracuan pada riwayat-riwayat yang

menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an dianggap sebagai jalan pengetahuan yang benar dan paling aman untuk tetap terjaga dari ketergelinciran.<sup>1</sup>

Kata *al-ma'tsûr* adalah bentuk *ism maf'ûl* yang secara etimologis berarti diceritakan atau dikutip. Menurut Ibn Manzhur *atsar* adalah sisa-sisa sesuatu, bentuk jamaknya *âtsâr* dan *utsur*, *atsar* bisa bermakna ajal karena dia mengikuti umur, bisa bermakna khabar (berita). *Al-atsar* berarti sumber perkataanmu apabila apabila kamu menyebutkannya dari orang lain.<sup>2</sup>

Secara terminologi tafsir *bi al-ma'tsûr* adalah apa yang datang dari Al-Qur'an, Sunnah, dan perkataan sahabat yang menjelaskan maksud Allah dalam kitab-Nya. Kemudian mereka berselisih pendapat tentang masuknya tafsir *tabi'in* ke dalam kategori tafsir *bi al-ma'tsûr*. Syeikh Abd al-'Azhim al-Zarqani ketika membahas tafsir *bi al-ma'tsûr* mengatakan di antara ulama ada yang memasukannya ke dalam tafsir *bi al-ma'tsûr* dan diantara mereka ada yang memasukannya ke dalam tafsir *bi al-ra'yi*. Tetapi karena melihat dalam tafsir al-Thabari dan ibn Katsir yang mana keduanya termasuk golongan tafsir *bi al-ma'tsûr* terdapat riwayat-riwayat dari *tabi'in*.<sup>3</sup> Mannâ' al-Qaththân memasukan tafsir *tabi'in* ke dalam tafsir *bi al-ma'tsûr* dengan alasan karena mereka belajar kepada para sahabat Nabi.<sup>4</sup>

Tafsir *bi al-ma'tsûr* terutama dalam bentuk tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an dan tafsir Al-Qur'an dengan Sunnah nabawiyah menurut para mufasir merupakan tafsir yang paling berkualitas dan paling tinggi nilainya. Dalam hal ini Ibn Katsir (1301-1373 M/ 701-774 H) mengatakan bila ada orang yang bertanya tentang penafsiran yang paling baik? maka jawabannya adalah menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an karena pada sebagian ayat Al-Qur'an ada yang *mujmal* (global) maka pada bagian lainnya ada uraian yang relatif rinci. Jika tidak terdapat dalam Al-Qur'an maka kita berpegang pada Sunnah Rasul SAW karena Sunnah sebagai penjelas dan penerjemah Al-Qur'an. manakala kita tidak mendapat penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an dan tidak pula terdapat dalam hadits maka harus merujuk kepada pendapat para sahabat. Mereka adalah orang yang banyak mengetahui tentang wahyu dan banyak terlibat dalam proses turunnya wahyu, mereka mengenali hal-hal yang bersifat spesifik, mereka memiliki kemampuan pemahaman yang sempurna, mereka termasuk orang-orang saleh dan berilmu, seperti *al-Khulafâ' al-Râsyidûn* (Abu Bakar al-Siddiq, Umar bin al-Khaththab, Utsman bin al-Affan, dan Ali bin Abi Thalib), disamping sahabat

---

<sup>1</sup>Amroeni Drajat, *Ulumul Qur'an: Pengantar Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, Depok: Kencana, Agustus 2017, cet. Ke-1, hal. 137.

<sup>2</sup>Ibn al-Manzhur, *Lisân al-'Arab*, Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th., hal. 25.

<sup>3</sup>Muhammad 'Abdulazhim al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1999, juz 2, hal. 13.

<sup>4</sup>Manna'al-Qaththan, *Mabâhith fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., hal. 337.



yang lain seperti Ibn Abbas dan Ibn Mas'ud.<sup>5</sup> Begitupun dengan Ibn Taimiyah (1263-1328 M/ 661- 728 H) yang mengatakan bahwa metode tafsir yang paling bagus (*ahsan thuruq al-tafsir*) adalah menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, apabila kamu tidak menemukannya maka dengan al-Sunnah, karena ia merupakan penjelas Al-Qur'an, apabila belum menemukan dari keduanya maka kembali kepada pendapat-pendapat Sahabat, karena mereka sangat memahami ayat-ayat Al-Qur'an.<sup>6</sup>

Berdasarkan keterangan inilah para ulama seperti Ibn Taimiyah mengatakan wajibnya mengambil penafsiran dari para salaf dan setiap penafsiran yang menyelisihi mereka dianggap sesat. Ibn Taimiyah mengatakan, bahwa barang siapa yang menyimpang dari mazhab sahabat dan tabi'in dan penafsiran mereka kepada penafsiran yang menyelesaikannya maka dia salah dan pelaku bidah karena mereka yang paling mengetahui tafsir Al-Qur'an dan maknanya, sebagaimana mereka yang paling mengetahui kebenaran yang Allah utus dengannya Rasulullah SAW.<sup>7</sup>

Akan tetapi seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan, ilmu tafsir pun turut mengalami perkembangan. Jika pada generasi awal pendekatan dalam menafsirkan Al-Qur'an adalah dengan pendekatan periwayatan baik dari Rasulullah maupun dari sahabat atau yang disebut dengan tafsir *bi al-ma'tsur*. Maka setelah itu muncul pendekatan rasional yang disebut dengan istilah tafsir *bi al-ra'yi*, istilah ini merujuk pada operasional atau metode yang digunakan oleh penggunanya dalam menafsirkan Al-Qur'an dengan mengandalkan kemampuan logika dan akal.

Namun perkembangan perkembangan ilmu tafsir ini kurang mendapatkan sambutan yang baik. sebagian ulama menolak metode tafsir *bi al-ra'yi* dalam menafsir Al-Qur'an. Bahkan ada ulama sampai mengkalim sesat orang yang hanya menggunakan kemampuan logika dalam menafsirkan Qur'an, sehingga tidak jarang tafsir model ini disebut dengan tafsir *bi al-hawa*. Dasar argumen yang biasa digunakan untuk melegitimasi kesesatan pendekatan rasio adalah sebuah riwayat yang menyebutkan siapa saja yang yang menafsirkan Al-Qur'an dengan pikirannya sendiri, maka tempatnya adalah di neraka.<sup>8</sup> Dalam riwayat yang lain disebutkan siapa yang

---

<sup>5</sup> Abu al-fida' Isma'il bin 'Umar bin Katsir al-Qurasyi al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Riyadh: Dar Thayibah, 1999/1420 H, hal. 7.

<sup>6</sup> Taqiyuddin Ahmad bin Abdulhalim Bin Taimiyah, *Muqaddimah fi Ushul al-Tafsir*, 1972/1392 H, hal. 93.

<sup>7</sup> Manna' al-Qaththan, *Mabâhith Fi 'Ulûm Al-Qur'ân*, ... hal. 343.

<sup>8</sup> Dari Ibn Abbas RA berkata, Rasulullah SAW bersabda,

من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار

“Siapa saja yang yang menafsirkan Al-Qur'an dengan pikirannya sendiri, maka tempatnya adalah di neraka” (hadits dikeluarkan oleh at-Tirmidzi no. 2950, beliau mengatakan hadits hasan shahih)

menafsirkan Al-Qur'an dengan ra'yunya selalu dianggap salah walaupun dia benar.<sup>9</sup>

Larangan menafsirkan Al-Qur'an dengan akal mesti dipahami bahwa penafsiran yang tercela itu adalah orang yang menafsirkan Al-Qur'an hanya berpedoman pada pertimbangan akalanya semata, maka ia sesat dan salah. Tetapi jika penafsiran tersebut didasarkan pada ijtihad dengan prinsip-prinsip logika yang benar, sistem berfikir yang sah, dan syarat yang ketat, maka penafsiran tersebut bisa diterima. Penafsiran dengan menggunakan penalaran akal saja memang sangat dilarang oleh Nabi, karena setiap mufasir yang akan menafsirkan harus penuh pertimbangan dan harus ekstra hati-hati. Al-Qurthubi mengatakan, siapa saja yang memahami Al-Qur'an berdasarkan atas dugaan dan apa yang terlintas di dalam batinnya, tanpa berpegang pada prinsip-prinsip yang disetujui, maka ia salah dan tercela.<sup>10</sup> Akan tetapi tuduhan kuatnya subjektivitas pada tafsir *bi al-ra'yi* lebih tinggi dibandingkan dengan tafsir yang menggunakan metode periwayatan. Dikarenakan dominannya penggunaan logika atau akal pikiran dalam metode tafsir *bi al-ra'yi* sehingga membuka ruang yang lebar bagi perbedaan-perbedaan dalam menginterpretasi satu ayat dengan para mufasir lainnya, jika dibandingkan dengan model tafsir yang menggunakan riwayat sebagai landasan dan titik pijak dalam berargumentasi. Lalu apakah kitab-kitab tafsir *bi al-ma'tsûr* sudah benar-benar bersih dari kepentingan atau subjektivitas penulisnya?

Pada faktanya problem subjektivitas selalu terjadi dalam semua corak dan metode penafsiran. Walaupun tafsir *bi al-ma'tsûr* mempunyai kedudukan yang tinggi dan dianggap paling objektif tetapi bukan berarti kitab-kitab tafsir *bi al-ma'tsûr* terlepas dari subjektivitas sang mufasir. Masing-masing mufasir tidak bisa terlepas secara bebas dari latar belakang dirinya dalam menafsiri Al-Qur'an, sebagian dari mereka memiliki kecenderungan tersendiri yang berbeda antara satu penafsir dengan penafsir lain, sehingga muncullah corak tafsir yang sesuai dengan kecenderungan tiap-tiap mufasir.<sup>11</sup> Sehingga subjektivitas mufasir pun tidak bisa dihindarkan dalam kegiatan menafsirkan Al-Qur'an.

Pada tafsir *bi al-ma'tsûr* yang sumber-sumbernya adalah hadits-hadits Nabi dinilai relatif lebih objektif. Subjektivitas mungkin terjadi pada riwayat

---

<sup>9</sup> Dari Jundab bin Abdillah berkata: "Rasulullah SAW mengatakan,

من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ

"Siapa saja menafsirkan Al-Qur'an dengan nalarnya, dan benar, maka ia salah" (hadits dha'if dikeluarkan oleh at-Tirmidzi no. 2952)

<sup>10</sup> Muhammad 'Ali al-Shabuni, *al-Tibyân fî 'ulûm al-Qur'ân*, Teheran: Dar Ihsan, 2003, hal. 156.

<sup>11</sup> Abdul Syukur, "Mengenal corak tafsir Al-Qur'an," dalam *Jurnal El-Furqonia*, Vol. 01, no. 01, Agustus 2015, hal. 84.

dalam bentuk hadits pada tingkat penilaian terhadap hadits dan standar-standar dalam kritik sanad dan matan, sehingga suatu hadits bisa jadi sumber kontroversi untuk dijadikan tafsir bagi suatu ayat. Pada tafsir *bi al-ma'tsûr* dalam pengertian tafsir ayat dengan ayat lain (*yufassir ba'dhuhâ ba'dhan*), subjektivitas penafsir bisa terjadi ketika melakukan pilihan ayat yang sedang dijelaskan. Bukankah suatu ayat tidak berbicara dengan sendirinya bahwa ia adalah tafsir bagi ayat tertentu, kecuali atas dasar asumsi penafsir? Pilihan ayat sebagai ayat penafsir sering merupakan pilihan idiologis, dalam hal ini teologipenafsir, seperti tampak dalam debat-debat berkepanjangan isu-isu teologis klasik yang tidak lagi produktif bagi kemaslahatan umat.<sup>12</sup>

Selain itu, Permasalahan yang selalu muncul dan menjadi titik lemah tafsir *bi al- ma'tsûr* adalah bertebarannya riwayat-riwayat lemah dan palsu, Terutama hal-hal yang menyangkut hubungan tafsir Al-Qur'an yang diwarisi dari Sahabat dan Tabi'in. Meski Tafsir *bi al-ma'tsûr* adalah tafsir yang menggunakan metode penafsiran yang paling unggul dan paling andal dari metode-metode lain. Perkara yang perlu dicermati adalah kesahihan perawinya. Al-Hafizh Ibnu Katsir menyatakan, tafsir *bi al-ma'tsûr* pada umumnya diriwayatkan oleh para perawi yang berkualitas dan terpercaya. Namun para peminat tafsir harus berhati-hati dan cermat, karena acap kali terjadi penyusupan dari para perawi yang lemah dan tidak bisa diterima seperti orang-orang Yahudi, Persia, dan orang-orang yang baru masuk Islam dari ahli kitab. Sebagian besarnya berkaitan dengan kisah-kisah Rasul dan kaumnya, begitupun kisah-kisah lain seperti *ashhâb al-kahfi*. agar lebih selamat dalam menilai suatu hasil penafsiran dan perkataan Sahabat, mesti dicek dan diteliti keabsahan periwayatannya.<sup>13</sup>

Sikap waspada terhadap periwayatan itu merupakan suatu keharusan. Kekhawatiran terjadinya pemalsuan dan penyalahgunaan dalam periwayatan wajar adanya. Terlebih lagi pada masa tabi'in dan generasi selanjutnya, di mana banyak unsur-unsur luar seperti unsur politik, ambisi pribadi, dan kepentingan golongan turut mewarnai, sehingga sering timbul periwayatan yang sanad-sanadnya lemah. Pengaruh lain misalnya, masuknya isra'iliyat, riwayat yang didasarkan kepada orang-orang Yahudi dan Nasrani yang cenderung memasukan cerita-cerita yang tidak masuk akal, dan bercampur dengan ajaran islam.<sup>14</sup>

Muhammad 'Ali al-Shabuni mengatakan, ada beberapa hal yang menjadi sebab kelemahan tafsir *bi al-ma'tsûr*. *Pertama*, bercampuraduknya riwayat

---

<sup>12</sup> Wardani, "Obyektivitas dan Subyektivitas Tafsîr Teologis: Dari Metode Konvensional 'Ulûm Al-Qur'ân Hingga Hermeneutika Nashir Hâmid Abu Zayd", dalam *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, vol. 6, no. 2, Juli 2007. Hal. 118

<sup>13</sup> Muhammad 'Ali al-Shabuni, *al-Tibyân fî 'ulûm al-Qur'ân*, Teheran: Dar Ihsan, 2003, hal. 70.

<sup>14</sup> Amroeni Drajat, *Ulumul Qur'an: Pengantar Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, ....hal. 142.

yang shahih dengan yang tidak shahih terutama informasi yang yang disandarkan kepada sahabat dan tabi'in tanpa memiliki sanad yang valid sehingga membuka peluang bercampur antara yang hak dan batil, hal ini seperti yang terlihat dalam tafsir at-Thabari dan Ibn Katsir. *Kedua*, banyaknya kisah-kisah israiliyat yang penuh dengan khurafat dan sering menodai aqidah islamiyah. *Ketiga*, seringkali terdapat klaim dari mufasir-mufasir akan pendapat tertentu dan menisbatkannya kepada para Sahabat untuk membela madzhabnya. *Keempat*, orang-orang kafir (*zindîq*) sering menyisipkan kepercayaan mereka kepada sahabat dan tabi'in sebagaimana juga menyisipkan melalui Rasulullah SAW di dalam hadits-hadits nabawiyah sehingga mereka merusak agama Islam.<sup>15</sup>

Sebagaimana dijelaskan bahwa Para ulama sepakat bahwa tafsir *bi al-ma'tsûr*, terutama tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an dan tafsir Al-Qur'an dengan Sunnah apabila riwayatnya shahih bisa diterima sebagai hujjah sebab tidak mengandung titik kelemahan ataupun keraguan, akan tetapi bukan berarti tafsir *bi al-ma'tsûr* lepas dari unsur subjektif. Sejumlah faktor terjadinya subjektifitas penafsiran baik secara internal ataupun eksternal selalu ada. Kesalahan internal diantaranya adalah munculnya keinginan mengikuti kepentingan pribadi dan ideologi madzhab, dengan cara menundukan nash di bawah kepentingan diri dan kelompoknya. Kesalahan eksternal, seperti masuknya unsur-unsur israiliyat, hadits-hadits lemah dan lainnya.<sup>16</sup>

Subjektivitas mufasir merupakan salah satu sebab terjadinya kesalahan dalam penafsiran. Artinya, untuk menghasilkan penafsiran yang benar, sang mufasir harus membuang jauh-jauh unsur subjektif dirinya. Kewajiban seorang mufasir adalah memperlakukan Al-Qur'an apa adanya karena Al-Qur'an adalah hakim baginya bukan dia yang menghukumi Al-Qur'an karena Al-Qur'an merupakan hujjah Allah atas manusia. Apabila al-Quran bertentangan dengan *ra'yunya* maka dia harus meninggalkan *ra'yunya* dan berkomitmen dengan nas Al-Qur'an.<sup>17</sup> Ketika objektivitas penafsiran tergadaikan maka hasil penafsirannya akan jauh panggang dari api. Walhasil, Al-Qur'an tidak lagi dapat berbicara tentang dirinya, tapi justru semakin menjauh dari pesan universalnya. Keadaan itu semakin memprihatinkan ketika ditemukan fakta bahwa di dalam kitab-kitab tafsir terdapat sejumlah sumber data penafsiran yang tidak dapat dipertanggungjawabkan

---

<sup>15</sup> Muhammad 'Ali al-Shabuni, *al-Tibyân fî 'ulûm al-Qur'ân*, Teheran: ... , hal. 70.

<sup>16</sup> Izzudin Wasil, "Problem Subjektivitas Dalam Tafsir Bi al-ma'tsûr, Tafsir Bi Al-Ra'yi, dan Tafsir Bi Al-Isyarah," dalam *Jurnal Diya al-Afkar*, vol. 4, no. 01, juni 2016, hal. 4.

<sup>17</sup> Muhsin bin Hamid al-Muthiriyy, *Tafsîr Al-Qur'ân Bi Al-Qur'ân*, ..., hal. 423.

keabsahannya, semacam isra'iliyat, hadits palsu, dan pendapat para pendahulu yang tidak jelas asal-usulnya.<sup>18</sup>

Satu hal perlu ditegaskan, subjektivitas penafsir memang selalu ada dalam proses penafsiran, namun tidak semua subjektivitas itu menjadi penyebab kesalahan. Subjektivitas yang menjadi penyebab kesalahan adalah subjektivitas yang tidak lagi menghiraukan rambu-rambu penafsiran yang sudah digariskan oleh para ahli tafsir. Subjektivitas yang berusaha menaklukan nas di bawah kepentingan pribadi atau madzhabnya, subjektivitas semacam ini adalah subjektivitas negatif yang tercela.<sup>19</sup> Sehingga dalam menafsirkan Al-Qur'an, seorang mufasir kerap tersandra oleh prapemahaman dan latar belakang keilmuan serta ideologinya. Akibatnya, ia tidak mampu membunyikan Al-Qur'an secara objektif. Dikarenakan karakter Al-Qur'an sendiri yaitu *hammâl dzû wujûh* (bisa dimaknai beragam)<sup>20</sup> maka sangat mudah untuk di ta'wil dan diselewengkan dan pemaknaan Al-Qur'an bisa dibawa sesuai dengan kehendak mufasir. Sehingga jadilah Al-Qur'an al-karim merupakan alat yang paling mudah untuk digunakan untuk memperkuat keyakinan-keyakinan mereka dan untuk membantah lawan-lawan mereka.<sup>21</sup>

Dalam hal ini para ulama berupaya mengatasi problem subjektifitas penafsiran dengan menetapkan syarat-syarat bagi mufasir agar terhindar dari kesalahan dan penyimpangan dalam penafsiran. Manna Khalil al-Qatthan, misalnya, menyebutkan syarat-syarat mufasir sebagai berikut: (1) mempunyai akidah yang benar (2) bersih dari hawa nafsu (3) menafsirkan lebih dahulu Al-Qur'an dengan Al-Qur'an (4) mencari penafsiran dari Sunnah (5) apabila tidak didapatkan penafsiran dalam Sunnah, hendaklah meninjau pendapat para sahabat (6) apabila tidak ditemukan juga penafsiran dalam Qur'an sunnah maupun dalam pendapat sahabat, maka hendaknya meninjau pendapat Tabi'in (7) menguasai bahasa Arab dengan segala cabangnya (8) mengetahui pokok-pokok ilmu yang berkaitan dengan Al-Qur'an, seperti

---

<sup>18</sup> Muhammad Ulinuha, *Metode kritik Ad-Dakhil fit-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, Jakarta: Penerbit Qaf, 2019, hal. 5.

<sup>19</sup> Izzudin Wasil, "Problem Subjektivitas Dalam Tafsir Bi al-ma'tsûr," ... hal. 10.

<sup>20</sup> Ibnu Sa'd meriwayatkan dari Ikrimah, dari Ibn Abbas, bahwa Ali bin Abi Thalib mengutusnyanya ke kaum khawarij, dan berkata:

اذهب إليهم فخاصمهم ولا تخصصهم بالقرآن فإنه حمال ذو وجوه ولكن خاصمهم بالسنة  
pergilah kepada mereka dan berdebatlah dengan mereka tetapi jangan berhujjah kepada mereka dengan Al-Qur'an karena Al-Qur'an banyak wajah, tetapi berdebatlah dengan al-Sunnah. (*al-Ithqân fî 'Ulûm a- Qur 'ân*, juz 2 hal. 145)

<sup>21</sup> Muhsin bin Hamid al-Muthiriy, *Tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân Ta'shîl wa Taqwîm*, Riyadh: Dâr al-Tadmuriyyah, 2011/1432 H, hal. 422.

ilmu qira'ah, ilmu tauhid, ilmu *ushûl al-tafsîr* seperti asbab al-nuzul, nasikh dan mansukh, dan sebagainya.<sup>22</sup>

Selain syarat tersebut di atas, ada juga adab mufasir yang harus diperhatikan setiap orang yang hendak menafsirkan Al-Qur'an, yakni: (1) berniat baik dan bertujuan yang benar (2) berakhlak baik (3) taat dan beramal (4) berlaku jujur dan teliti dalam penukilan (5) tawadhu dan lemah lembut (6) berjiwa mulia (7) vokal dalam menyampaikan kebenaran (8) berpenampilan baik sehingga berwibawa dan terhormat (9) bersikap tenang dan mantap (10) mendahulukan orang yang lebih utama dari dirinya sendiri (11) mempersiapkan dan menempuh langkah-langkah penafsiran secara baik.<sup>23</sup>

Kemudian sebelum menafsirkan seorang mufasir terlebih dulu harus mencari sumber-sumber penafsiran yang autentik sebagai basis penafsirannya. Sumber penafsiran tersebut terdiri dari: (1) Al-Qur'an, (2) Sunnah yang shahih, (3) pendapat sahabat dan tabi'in yang valid dan dapat dipertanggung jawabkan, (4) kaidah bahasa Arab yang disepakati mayoritas ahli bahasa, (5) ijtihad (rasio) yang berbasis pada data, kaidah, teori dan argumentasi yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Apabila ada penafsiran-penafsiran yang kemudian tidak berbasis pada lima sumber di atas, maka harus dikritisi, dianalisis dan dievaluasi validitasnya.<sup>24</sup>

Meskipun syarat-syarat yang ketat telah ditetapkan oleh para ulama namun celah-celah kesalahan dan subjektivitas tetap tidak bisa dihindarkan. Karena faktor subjektivitas ini seorang mufasir memaksa Al-Qur'an meligitimasi pendapatnya, agar tujuannya tercapai seorang mufasir mena'wilkan ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan madzhab yang diikutinya. Paling tidak dengan syarat-syarat yang ketat dan metode penafsiran yang benar maka kesalahan atau penyimpangan dalam penafsiran dapat diminimalisir.

Memang tidak bisa serta merta menilai bahwa subjektivitas sang mufasir adalah subjektivitas yang menyimpang sebelum kita betul-betul menilainya secara ilmiah karena bisa jadi sang penafsir mendasarkan pendapatnya pada kaidah tafsir juga. Dalam hal ini yang dibutuhkan adalah kejujuran dan sikap objektif kita sebagai penilai. Ada beberapa hal yang bisa dijadikan ukuran untuk mengetahui keobjektifan penafsir. *Pertama*, prosedur penafsiran terbuka untuk umum dan dapat diperiksa oleh peneliti/penafsir lain. *Kedua*, definisi-definisi yang dibuat dan digunakan tepat dan berdasarkan konsep-konsep dan teori-teori penafsiran yang ada. *Ketiga*, data-data penafsiran dikumpulkan, dianalisis dan ditafsirkan secara objektif berdasarkan metode ilmiah yang dapat dipertanggungjawabkan. *Keempat*, secara konsisten

---

<sup>22</sup> Manna'al-Qaththan, *Mabâhîts Fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Wahbah, hal. 321.

<sup>23</sup> Manna'al-Qaththan, *Mabâhîts Fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, ..., hal. 323.

<sup>24</sup> Muhammad Ulinuha, *Metode kritik Ad-Dakhil fit-Tafsir* :..., Hal. 79.

menggunakan metode, pendekatan dan prosedur penafsiran yang disepakati para ahli tafsir dan ulum Al-Qur'an.<sup>25</sup>

Al-Zarqani dalam kitabnya *Manâhil al-'Irfân* mengatakan, perkataan yang adil terkait masalah ini bahwa tafsir *bi al-ma'tsûr* ada dua bentuk: *Pertama*, apa yang terpenuhi dalil-dalil kesahihan dan bisa diterima, maka yang seperti ini tidak layak untuk ditolak, dan diacuhkan. Dan tidak boleh dianggap sebagai penyimpangan penafsiran Al-Qur'an. *Kedua*, apa yang tidak shahih karena beberapa sebab yang telah disebutkan atau karena sebab lain, jenis yang seperti ini wajib ditolak tidak boleh diberi perhatian.<sup>26</sup>

Berangkat dari fenomena penafsiran di atas, maka dibutuhkan sikap kritis dalam membaca penafsiran model *bi al-ma'tsûr* agar tidak terjebak dalam sikap fanatisme madzhab dan berhati-hati dalam menerima riwayat-riwayat yang tidak bisa dipertanggungjawabkan. Dalam hal ini tidak mengherankan jika banyak karya ulama terkait dengan kritik tafsir untuk menganalisis dan mengevaluasi kualitas penafsiran. Diantaranya apa yang ditulis oleh Husein al-Dzahabi (1915-1977 M) dalam dua karyanya yaitu *al-Ittijâhât al-Munharifah fî al-Tafsîr* dan *Isrâ'iliyât fî al-tafsîr wa al-Hadîts*. Dalam karya yang pertama al-Dzahabi menguraikan dan sekaligus mengkritisi beragam penafsiran sektarian yang bernuansa ideologis dan subjektif. Baginya, penafsiran seperti itu akan menjadikan Al-Qur'an terseret kepada kepentingan sang mufasir yang subjektif dan partialistik, sehingga nilai universal Al-Qur'an akan tercerabut. Pada buku yang kedua, al-Dzahabi menguraikan beragam penafsiran yang berasal dari ahli yang notabene bertentangan dengan pendapat mayoritas muslim. Karenanya ia mengkritisi habis berbagai penafsiran yang tidak bersumber dari ajaran Islam.

Senada dengan al-Dzahabi, Abu Syahbah (1914-1983 M) dalam karyanya *al-Isrâ'iliyât wa al-Maudhû'ât fî kutub al-Tafsîr*, menilai bahwa masuknya berbagai penafsiran berbagai penafsiran israiliyat dan hadis-hadis palsu ke dalam kitab-kitab tafsir akan mencederai wajah Al-Qur'an yang suci dan komprehensif. Baginya, kritik atas penafsiran israiliyat dan *maudhû'ât* adalah sebuah usaha yang niscaya, kendati harus diakui bahwa kerja seperti itu tidaklah mudah.<sup>27</sup> Salah satu tokoh yang mencoba untuk mengkritisi karya-karya tafsir adalah al-Wahab Fayed (1355-1420 H), Fayed menawarkan metode *al-Dakhîl*, dia mengajak kepada pengkaji Al-Qur'an untuk melakukan kritik penafsiran. Baginya, manusia –siapa dan sependai apapun dia– adalah makhluk biasa yang berpotensi untuk melakukan kesalahan, termasuk kesalahan dalam menafsirkan Al-Qur'an, lebih jauh ia

<sup>25</sup> Izzudin Wasil, "Problem Subjektivitas Dalam Tafsir Bi al-ma'tsûr,"..., hal. 12.

<sup>26</sup> Muhammad 'Abd al-'Adzim al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., juz. 2, hal. 23.

<sup>27</sup> Muhammad bin Muhammad Abu Syahbah, *al-Isrâ'iliyât wa al-Maudhû'ât fî kutub al-Tafsîr*, Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1408 H. hal. 94.

menekankan pentingnya melakukan kritik tafsir, terutama kepada tafsir bathini, tafsir sektarian (madhabi), riwayat israiliyat, hadits dhaif dan maudhu'. Di dalam buku tersebut telah diuraikan langkah sekaligus aplikasikritik tafsir Al-Qur'an.<sup>28</sup>

Dalam hal ini dengan melihat realita yang telah dipaparkan penulis berminat untuk melihat lebih dalam dan terperinci tentang problem subjektivitas dalam tafsir *bi al-ma'tsûr*. Penulis secara khusus melakukan kajian terhadap tafsir *al-Kasyfu wa al-Bayân 'an tafsîr al-Qur'ân* Karya Ahmad Abu Ishaq al-Tsa'labi (427 H), dan *al-Durr al-Mantsûr fî tafsîr bi al-ma'tsûr* karya Jalal al-Din al-Suyuthi (849-911 H). Karena kedua kitab tersebut merupakan karya yang sangat besar dalam bidang tafsir Al-Qur'an dan menjadi rujukan utama dalam tafsir *bi al-ma'tsûr*. Kedua kitab tersebut memuat hadits-hadits Nabi dan penadapat-pendapat shabat dan tabi'in yang berkaitan dengan tafsir Al-Qur'an. Akan tetapi tidak jarang ditemukan riwayat-riwayat lemah dan isra'iliyat pada keduanya.

Berdasarkan pemaparan di atas, Penulis ingin meneliti dan mengemukakan bagaimana subjektivitas mufasir menjadi sebab penyimpangan dalam penafsiran al-Quran. Meskipun mengasumsikan suatu pembacaan ayat-ayat Al-Qur'an yang benar-benar bersih dari kepentingan adalah tidak mudah, tetapi membendung subjektivitas sekecil mungkin adalah upaya yang niscaya dilakukan, karena pembacaan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an mengandaikan kemampuan menerjemahkan pesan-pesan Tuhan secara objektif dan mengedepankan nilai-nilai universalitas Al-Qur'an. Untuk lebih lanjut dan terperinci permasalahan subjektivitas dalam tafsir *bi al-ma'tsûr* akan penulis paparkan dalam penelitian ini.

## **B. Identifikasi Masalah**

Berdasarkan uraian pada bagian latar belakang diatas, dapat ditemukan beberapa hal yang dapat diidentifikasi sebagai permasalahan-permasalahan yang dapat diuraikan secara mendalam melalui penelitian ini, yaitu:

1. Metode penafsiran *bi al-ma'tsûr* merujuk kepada penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, Al-Qur'an dengan hadits, penafsiran Al-Qur'an melalui penuturan para sahabat dan tabi'in.
2. Tafsir *bi al-ma'tsûr* mempunyai kedudukan yang tinggi tetapi tidak berarti kitab-kitab tafsir *bi al-ma'tsûr* tidak terlepas dari kekurangan seperti pengaruh subjektivitas mufasir.
3. Salahsatu permasalahan yang mengemuka adalah munculnya sikap fanatisme madzhab dari para mufasir. Perbedaan madzhab ini

---

<sup>28</sup>Muhammad Ulinuha, *Metode kritik Ad-Dakhil fit-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, Jakarta: Penerbit Qaf, 2019, hal. 6



berpotensi untuk mempengaruhi alam pikiran mufasir yang menyebabkan kesimpulan-kesimpulan penafsiran menjadi bias. Permasalahan ini menjadi penting untuk dibahas karena seharusnya penafsiran harus objektif dan bias hanya pada madzhab tertentu.

4. Subjektivitas pada tafsir *bi al-ma'tsûr* dapat terjadi dalam bentuk tafsir dengan hadits pada tingkat penilaian terhadap hadits dan standar-standar dalam kritik sanad dan dan matan, sehingga suatu hadits bisa jadi sumber kontroversi untuk dijadikan tafsir bagi suatu ayat.
5. ditemukan fakta bahwa di dalam kitab-kitab tafsir terdapat sejumlah sumber data penafsiran yang tidak dapat dipertanggung jawabkan keabsahannya.

### C. Pembatasan Masalah dan Perumusan Masalah

#### 1. Batasan Masalah

Untuk lebih fokus dalam penelitian, maka penulis membatasi pada Subjektivitas dalam penafsiran Al-Qur'an *bi al-ma'tsûr*, dengan melakukan kajian secara khusus pada tafsir *al-Kasyfu wa al-Bayân 'an tafsîr al-Qur'ân* Karya Ahmad Abu Ishaq al-Tsa'labi (427 H), dan *al-Durr al-Mantsûr fî tafsîr bi al-ma'tsûr* karya Jalal al-Din al-Suyuthiy (849-911 H). penulis akan menganalisa bagaimana masing-masing mufasir tidak bisa terlepas secara bebas dari latar belakang dirinya dalam menafsiri Al-Qur'an, karena setiap mufasir memiliki kecenderungan tersendiri yang berbeda antara satu penafsir dengan penafsir lain.

#### 2. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang dan identifikasi masalah yang telah dipaparkan, maka permasalahan yang hendak dirumuskan sebagai berikut: "Bagaimana pengaruh subjektivitas mufasir terhadap validitas dan objektivitas tafsir *bi al-ma'tsûr*?"

### D. Tujuan Penelitian

Dari pembahasan ini penulis memiliki tujuan-tujuan yang diharapkan diantaranya:

1. Mengetahui secara komprehensif konsep dan metodologi tafsir *bi al-ma'tsûr* yang bersumber pada tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an, tafsir Al-Qur'an dengan Sunnah, Tafsir Al-Qur'an dengan pendapat Sahabat, tafsir Al-Qur'an dengan pendapat Tabi'in sebagai model tafsir yang paling otoritatif dan objektif.
2. Menjelaskan problem subjektifitas dalam tafsir bi al-ma'tsûr yang diakibatkan oleh fanatisme madzhab, riwayat-riwayat lemah,

israiliyat, dan pengaruhnya terhadap validitas dan objektivitas tafsir *bi al-ma'tsûr*.

### **E. Manfaat/Kegunaan Penelitian**

Hasil penelitian ini diharapkan memberikan kontribusi positif, baik secara teoritis maupun secara praktis.

1. Manfaat secara teoritis
  - a. Harapan besar penulis bahwa penelitian ini bermanfaat untuk perkembangan *ulûm al-Qur'ân* khususnya wacana tentang subjektivitas penafsiran.
  - b. Memberikan pengetahuan tentang motif-motif dan faktor-faktor subjektivitas penafsiran
  - c. Dapat memberikan penjelasan bahwa fanatisme madzhab menjadi bagian dari kerusakan atau aib dalam penafsiran.
2. Manfaat secara praktis
  - a. Dapat memberikan masukan bagi para pengakji tafsir *bi al-ma'tsûr*, bisa bersikap kritis terhadap menilai penafsiran dalam bentuk riwayat dan merujuk kepada sumber-sumber otentik
  - b. Dapat memberikan masukan bagi para pengkaji tafsir agar selalu mengedepankan sikap objektif

Secara akademik maka merupakan syarat untuk memperoleh gelar master di program Pascasarjana PTIQ jurusan Prodi Al-Qur'an.

### **F. Kerangka Teori**

Penelitian yang dilakukan oleh penulis adalah studi kajian *ulûm al-Qur'ân* dengan memaparkan tafsir *bi al-ma'tsûr*, berkaitan konsep, metodologi dan jenis-jenisnya, serta menjelaskan keistimewaan tafsir *bi al-ma'tsûr* dari jenis tafsir yang lainnya dan tokoh-tokoh terkemuka dalam tafsir *bi al-ma'tsûr*. Kemudian menjelaskan bentuk-bentuk subjektivitas dan kelemahan dalam tafsir *bi al-ma'tsûr* seperti kekeliruan dalam tafsir ayat dengan ayat, fanatisme madzhab, riwayat-riwayat lemah, perbedaan pendapat, menafsirkan ayat dengan riwayat yang tidak ada korelasinya dan lainnya.

### **G. Tinjauan Pustaka/ Penelitian Terdahulu yang Relevan**

Penelitian yang memfokuskan pada penyimpangan-penyimpangan dan subjektivitas penafsiran al-Quran telah dibahas oleh beberapa penulis maupun peneliti. Penulisan tersebut fokus pada beberapa hal yang melatarbelakangi kesalahan dalam tafsir seperti ideologi, aqidah, keilmuan dan latar belakang lainnya.

Penulis juga mengetengahkan faktor-faktor yang mempengaruhi objektivitas penafsiran seperti riwayat-riwayat lemah, israiliyat, fanatisme madzhab, metodologi tafsir dan lainnya. Beberapa sumber tinjauan pustaka yang akan digunakan sebagai sumber dalam penulisan karya ilmiah ini adalah sebagai berikut:

1. *al-Ittijâhât al-Munharifah fî al-Tafsîr* karya Muhammad Husein al-Dzahabi. Buku ini adalah salah satu sumber kepustakaan yang menjadi inspirasi dalam penulisan penelitian ini. Buku ini adalah hasil karya seorang peneliti tafsir dan ulum Al-Qur'an asal Mesir. Kitab ini menyoroti tentang kecenderungan-kecenderungan penyimpangan dalam penulisan tafsir Al-Qur'an yang disebabkan oleh fanatisme madzhab atau sekte yang isinya cenderung dilatar belakangi oleh fanatisme dan sektarianisme. Akan tetapi belum membahas tentang tafsir *bi al-ma'tsûr* secara khusus.
2. *Al-Tafsîr al-Atsarî Jadaliyat al-Mafhûm wa al-Wanhaj* karya Anas khalil khadhr Syu'aibi. Kitab ini membahas problem konsep tafsir *bi al-ma'tsûr* yang tersebar pada kitab-kitab tafsir dan ulum Al-Qur'an. Tidak semua yang dianggap sebagai tafsir *bi al-ma'tsûr* masuk ke dalam tafsir *bi al-ma'tsûr* karena menafsirkan satu ayat dengan ayat lain atau dengan hadits bisa berdasarkan pendapat seorang mufasir dan belum tentu bersumber dari Nabi. Problem tafsir *bi al-ma'tsûr* lain yang dibahas dalam kitab ini adalah banyaknya riwayat-riwayat lemah bahkan palsu, dan banyak banyaknya perbedaan pendapat.
3. *Tafsîr Al-Qur'ân bi al-Qur'ân Ta'shîl wa Taqwîm* karya Muhsin bin Hamid al-Muthiri. Kitab ini mengkaji metodologi, kaidah-kaidah dan aturan-aturan tafsir *al-Qur'ân bi al-Qur'ân*. kitab ini juga membahas tentang kesalahan-kesalahan dalam tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an yang disebabkan oleh keilmuan yang tidak mumpuni, kurang menguasai bahasa Arab, *Qirâ'ah syâdzdzah*, aqidah sang mufaasir dan lainnya. Akan tetapi belum membahas semua jenis tafsir *bi al-ma'tsur*, seperti tafsir *Al-Qur'an bi al-Sunnah*, atau *bi qoul al-shahâbah*.
4. *Asbâb al-Khatha' fî al-Tafsîr Dirâsah Ta'shîliyah* karya Thahir Mahmud Ya'qub. dalam kitab ini sang penulis mengungkap sebab-sebab kesalahan dan penyimpangan dalam penafsiran baik tafsir klasik ataupun kontemporer disebabkan kesalahan metodologi tafsir, terutama orang-orang yang berani menafsirkan Al-Qur'an tetapi terlalu mengandalkan ra'yunya tanpa memperhatikan ushul-ushul tafsir dan syarat-syarat mufasir. Buku ini juga turut menjadi inspirasi bagi penulis untuk menyusun tesis.
5. *Metode kritik Ad-Dakhil fit-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, karya Muhammad

Ulinuha. Buku ini berisi gagasan dari seorang tokoh bernama Abdul Wahab Fayed, yaitu metode kritik tafsir infiltratif atau dikenal dengan *Ad-Dakhil fit-Tafsir*. Secara sederhana *al-dakhil* dapat dipahami sebuah data yang tidak ada sangkut pautnya dengan tafsir Al-Qur'an, hanya saja dimasukkan –secara sengaja atau tidak- ke dalam kitab tafsir sehingga bagi pembaca (terutama awam) data tersebut dianggap sebagai bagian dari tafsir Al-Qur'an padahal sejatinya tidak. Buku ini cukup membantu bagi penulis bagaimana cara menemukan data-data penafsiran yang tidak bisa dipertanggung jawabkan.

Penelitian ini fokus menyoroti problem subjektifitas mufssir dalam tafsir *bi al-ma'tsûr*, yang sejauh penelusuran penulis tampaknya belum ada. Maka ini menjadi kesempatan penulis untuk menyajikan uraian-uraian tentang tafsir *bi al- ma'tsûr* dan faktor-faktor penyimpangan subjektif dalam tafsir *bi al- ma'tsûr*.

## H. Metodologi Penelitian

### 1. Metode Sumber Data

Dalam sebuah penelitian yang akan dilakukan, maka dilihat dari teknik analisis data dan pengukurannya para ahli membagi menjadi dua macam yaitu kuantitatif dan kualitatif. Maka penelitian ini termasuk jenis penelitian kualitatif, yang berupa bentuk verbal tanpa analisis statistik, yang merupakan sajian dari ayat-ayat Al-Qur'an, tafsirnya, hadits dan tafsirnya, atsar-atsar sahabat, perkataan para ulama, pendalaman bahasa dan term-term Al-Qur'an, kaidah-kaidah, dan teori yang berupa wawasan.

Penelitian tesis ini juga termasuk yang digolongkan dalam kategori *ulûm al-Qur'ân* yang berkaitan dengan tafsir *bi al-ma'tsûr*. Yang mengikuti aturan-aturan yang ditentukan para pakar walaupun tidak dengan kesempurnaan pada keseluruhannya, dikarenakan tidak ada kemungkinan untuk menempuhnya.

Tesis yang ditulis oleh peneliti menyiapkan beberapa tahapan sebagaimana mestinya dalam acuan yang dijadikan sandaran dalam penulisan penelitian ini, sebagai usaha menyempurnakan peneliti memiliki beberapa kategori metode yang disusun sebagai berikut:

#### a. Metode Pendekatan

Penyusunan tulisan ini dengan berusaha menggunakan pendekatan kritik tafsir. Yang dimaksudkan dengan kritik tafsir adalah suatu cara, prosedur, langkah-langkah ilmiah dan sistmatis untuk melakukan analisis, evaluasi, dan penilaian terhadap tafsir Al-Qur'an. Dan akhir dari pendekatan ini adalah untuk membedakan mana tafsir yang sesuai dengan koridor ilmiah dan yang tidak sesuai,

mana tafsir yang lemah dan tafsir yang kuat, mana tafsir yang objektif dan yang subjektif.

b. Metode Pengumpulan Data

Langkah yang paling penting dalam penelitian yaitu bagaimana teknik/cara mengumpulkan data sehingga menjadi suatu kesatuan data yang baik. Dalam penelitian ini penulis menggunakan penelitian kualitatif yaitu riset perpustakaan (*library research*). Yang dijadikan rujukan dalam penulisan ini merupakan berupa teks-teks tafsir sebagai sumber data diantaranya:

- 1) Data primer dari kitab-kitab *ulûm Al-Qur'an* dan tafsir klasik sampai kontemporer atau modern, akan tetapi dilengkapi dan akan disempurnakan dengan sumber-sumber ke dua yaitu data sekunder
- 2) Data sekunder untuk menyempurnakan sumber primer dengan berbagai sumber seperti karya-karya ilmiah yang diakui tulisannya dari para ahli, akan tetapi bukan menjadi dasar utama dalam penunjang penelitian. Artikel-artikel juga termasuk dalam data ini dan begitu juga jurnal-jurnal dan lain-lain.

c. Metode Pengolahan Data

Setelah terkumpulnya data tahap berikutnya yaitu pengolahan data, adalah sistematika analogi yang merupakan alur logika sebuah pembahasannya secara umum, metode yang dipakai dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

- 1) Meneliti definisi, konsep, metodologi tafsir *bi al-ma'tsûr* yang terdapat pada kitab-kitab ulum Al-Qur'an kemudian menganalisisnya.
- 2) Meneliti pentingnya menafsirkan Al-Qur'an secara objektif yang berpedoman pada sumber-sumber penafsiran yang valid.
- 3) Meneliti dan mengumpulkan data-data tentang faktor-faktor penyimpangan dan subjektifitas dalam tafsir *bi al-ma'tsûr* dalam kitab-kitab
- 4) Meneliti dampak buruk dari kesalahan-kesalahan dalam tafsir *bi al-ma'tsûr* terhadap reputasinya dan dampaknya pada keyakinan umat Islam.

d. Metode Analisis Data

Dengan terkumpulnya data-data yang dibutuhkan dalam penelitian ini maka yang berikutnya adalah tahapan analisis data, setelah data tersebut dikumpulkan kemudian peneliti menganalisis yang dilanjutkan dengan penyusunan kategori yang tersusun dalam bentuk narasi maka dari hasil tersebut dapat disederhanakan dengan menunjukkan hasil penelitian yang penulis rangkum menjadi beberapa point, berikut ini akan disebutkna teori-teori yang akan dipakai:

- 1) Menganalisa definisi tafsir *bi al-ma'tsûr* yang terdapat pada kitab-kitab ulum Al-Qur'an
- 2) Menganalisa Tafsir *bi al-ma'tsûr* dilihat dari konsep dan metodologinya
- 3) Memperjelas pengkategorian tafsir Al-Qur'an dengan metode *bi al-ma'tsûr*
- 4) Tokoh-tokoh yang terkenal dalam khazanah tafsir *bi al-matsur* dan karya-karyanya
- 5) Melihat metode periwayatan tafsir *bi al-ma'tsûr*
- 6) Meskipun tafsir *bi al-ma'tsûr* merupakan tafsir terbaik dan objektif tapi tidak terlepas dari kesalahan dan subjektifitas
- 7) Faktor-faktor yang menyebabkan kesalahan tafsir *bi al-matsur*

Dalam metode penelitian tesis ini peneliti merujuk kembali dalam dasar dan panduannya sebagai pedoman dalam penulisan tesis yang ditulis dari buku panduan penyusunan tesis dan desrtasi yang disusun oleh tim penyusun PTIQ Jakarta yang diterbitkan oleh Program Pascasarjana Institute PTIQ Jakarta tahun 2017 Cetakan ke 3 (tiga).

## I. Sistematika Penulisan

Agar pembahasan pada penelitian ini dapat dipahami secara sitematis, maka penulis membuat gambaran besar terkait pembahasan yang akan ditulis dalam penelitian ini sesuai dengan bab masing-masing. Secara garis besar penelitian ini tersdiri dari lima bab dan di dalam bab terdapat beberapa sub bab pembahsan yang saling berkaitan. Adapun sistematika pemabahasannya adalah sebagai berikut:

Bab I merupakan pendahuluan berupa penjelasan yang menjadi acuan dan dasar dalam pembahasan tesis ini, yang berisi latar belakang masalah, identifikasi masalah, pembatasan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teori, tinjauan pustaka, metodologi penelitian dan sistematika penulisan.

Bab II akan mengulas tentang konsep dan metodologi tafsir *bi al-ma'tsûr*. Menjelaskan definisi tafsir *bi al-ma'tsûr* metodologi periwayatannya, secara perkembangannya, dan kritik-kritik ulama terhadap konsep tafsir *bi al-ma'tsûr*. Dalam bab ini juga akan dipaparkan bentuk-bentuk tafsir *bi al-ma'tsûr* dan model-model dari setiap bentuk. Kemudian akan dipaparkan tentang tokoh-tokoh tafsir *bi al-ma'tsûr* dan karya-karya tafsir yang mereka tulis.

Bab III bagian dari isi penelitian yang termuat di dalamnya tentang objektivitas dan subjektifitas dalam penafsiran Al-Qur'an, serta kecenderungan mufasir dalam mengungkap makna Al-Qur'an. Di dalam bab ini dijelaskan urgensi menafsirkan Al-Qur'an secara objektif dengan merujuk kepada sumber-sumber tafsir yang shahih. Sebagaimana dijelaskan pula

faktor-faktor penyimpangan dan subjektifitas dalam tafsir *bi al-ma'tsûr*, sebagaimana sulitnya seorang mufasir melepaskan diri dari subjektivitas dirinya

Bab IV penulis akan berusaha melakukan elaborasi tentang latar belakang terjadinya subjektifitas dalam tafsir *bi al-ma'tsûr*. Pembahasan pada bab ini akan menganalisa secara langsung fenomena subjektifitas penafsiran dalam kitab-kitab tafsir *bi al-ma'tsûr*. Pembahasan akan memberikan contoh-contoh kesalahan-kesalahan tafsir *bi al-ma'tsûr* yang disebabkan oleh subjektifitas penafsir sehingga menghasilkan penafsiran yang tidak objektif bahkan menyimpang. Untuk memperjelas pembahasan penulis juga akan menyebutkan dampak buruk dari kesalahan-kesalahan penafsiran Al-Qur'an.

Bab V adalah bab penutupan yang berisi kesimpulan penelitian dan saran-saran/rekomendasi.





## **BAB II**

### **KAJIAN TAFSIR *BI AL-MA'TSÛR***

Sesuai dengan judulnya, uraian pada bab ini akan difokuskan pada hal ihwal kajian tafsir *bi al-ma'tsûr*. Agar mendapatkan pemahaman yang komprehensif, penulis memulai pembahasan tentang definisi tafsir *bi al-ma'tsûr*, kemudian menjelaskan sejarah perkembangannya dari masa ke masa. Dilanjutkan dengan pembahasan kritik sanad tafsir, bentuk-bentuknya, dan pada sub bab terakhir menjelaskan tokoh-tokoh yang terkemuka dalam bidang tafsir *bi al-ma'tsûr*.

#### **A. Definisi *Tafsîr bi al-Ma'tsûr***

##### **1. Definisi *Tafsîr***

Secara bahasa, kata *tafsîr* mengikuti pola *taf'îl*, berasal dari kata *al-fasr* yang berarti menjelaskan, menyingkap atau menerangkan makna yang abstrak. Kata *al-tafsîr* dan *al-fasr* mempunyai arti menjelaskan dan menyingkap yang tertutup. Dalam *Lisân al-'Arab* dinyatakan bahwa *al-fasr* yaitu menyingkap yang tertutup, sedangkan *al-tafsîr* berarti menyingkapkan maksud sesuatu lafaz yang *musykil* (pelik). Dalam Al-Qur'an dinyatakan dalam surah al-Furqan/25: 33,

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾

“tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya.” Maksudnya adalah paling baik penjelasan dan perincian-perinciannya. Ibn Abbas mengartikan *ahsana tafsîr* dengan “lebih baik perinciannya.”<sup>29</sup>

Adapun tafsir menurut istilah adalah sebagaimana yang disebutkan oleh al-Zarkasyi adalah “ilmu untuk memahami kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW, menjelaskan makna-maknanya serta mengeluarkan hukum-hukum dan hikmah-hikmahnya.”<sup>30</sup> Al-Zarqani mengatakan tafsir adalah ilmu yang membahas kandungan Al-Qur’an al-Karim dengan menyingkap makna yang sesuai dengan maksud Allah sebatas kemampuan manusia.<sup>31</sup> Al-Suyuthi mengatakan, sebagian ulama mengatakan, tafsir adalah ilmu tentang turunnya suatu ayat, surahnya dan kisah-kisahannya, isyarat-isyarat yang diturunkan di dalamnya, kemudian urutan *makki* dan *madaninya*, *muhkam* dan *mutasyâbihnya*, *nâsikh* dan *mansûkhnya*, *khâsh* dan *‘âmnya*, *muthlaq* dan *muqayyadnya*, *mujmal* dan *mufassarnya*.<sup>32</sup>

Dari definisi-definisi tersebut jelas bahwa ilmu tafsir adalah ilmu yang mencari maksud Allah sesuai kemampuan manusia, maka itu mencakup segala sesuatu yang bergantung padanya dalam memahami makna dan menjelaskan tujuan kalam Allah.

## 2. Definisi *Ma’tsûr*

*Ma’tsûr* adalah bentuk *ism maf’ûl* dari kata *atsar* Menurut Ibn Manzhur *atsar* adalah sisa-sisa sesuatu, bentuk jamaknya *âtsâr* dan *utsur*, *atsar* bisa bermakna ajal karena dia mengikuti umur, bisa bermakna khabar (berita). *Al-Atsar* berarti sumber perkataanmu apabila kamu menyebutkannya dari orang lain.<sup>33</sup>

Makna *atsar* menurut istilah para ahli hadits apa yang sampai (*marfû’*) kepada Nabi SAW, dan apa yang disandarkan kepada sahabat (*mauqûf*), apa yang disandarkan kepada tabi’in *maqthû’*. Meskipun ada perbedaan dalam

---

<sup>29</sup> Manna’ al-Qaththan, *Mabâhîts fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Kairo: Maktabah Wahbah, hal. 316.

<sup>30</sup> Badruddin Muhammad bin Abdullah Al-zarkasyi, *al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Kairo: Dar al-Hadits, 2006/1427 H, hal. 22.

<sup>31</sup> Muhammad ‘Abdulazhim al-Zarqani, *Manâhil al-‘Irfân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Arabi, 1999, juz 2, hal. 6.

<sup>32</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2008/1432 H, juz 4, hal. 139.

<sup>33</sup> Ibn al-Manzhur, *Lisân al-‘Arab*, Kairo: Dar al-Ma’arif, t.th., hal. 25.

masalah ini tetapi apa yang kami sebutkan merupakan pendapat yang kuat. Sebagian ulama menjadikan *atsar* dikhususkan untuk para sahabat.<sup>34</sup>

Apabila menelusuri istilah *matsûr* di kitab-kitab klasik kita akan mendapati istilah itu digunakan untuk *atsar* dari Rasulullah SAW, *atsar* dari salaf yaitu sahabat dan tabi'in, dan pengikut mereka. Tiga generasi ini masuk kedalam istilah ini (*al-matsûr*),<sup>35</sup> dan terkadang turun kepada generasi setelah mereka karena masih dianggap sebagai salaf seperti generasinya Ahmad bin Hanbal (224 H). dengan demikian istilah *matsûr* adalah apa yang dinukil oleh seseorang yang datang setelah zaman mereka dari para salaf.<sup>36</sup>

### 3. Definisi Tafsir *bi al-Ma'tsûr*

Dari definisi-definisi di atas maka *tafsîr bi al-matsûr* adalah tafsir yang datang dari Al-Qur'an, Sunnah, dan perkataan sahabat yang menjelaskan maksud Allah dalam kitab-Nya. Kemudian para ulama berselisih pendapat tentang masuknya tafsir tabi'in ke dalam kategori tafsir *bi al-ma'tsûr*. Abdulazhim al-Zarqani ketika membahas tafsir *bi al-ma'tsûr* mengatakan di antara ulama ada yang memasukannya ke dalam tafsir *bi al-ma'tsûr* dan di antara mereka ada yang memasukannya ke dalam tafsir *bi al-ra'yi*. Tetapi karena melihat dalam tafsir al-Thabari dan ibn Katsir yang mana keduanya termasuk golongan tafsir *bi al-ma'tsûr* terdapat riwayat-riwayat dari tabi'in.<sup>37</sup>

Al-Dzahabi mengatakan tafsir *bi al-matsûr* adalah apa yang ada dalam Al-Qur'an sendiri berupa penjelasan dan perincian untuk sebagian ayat-ayatnya, dan apa yang dinukil dari Rasulullah SAW, sahabat, tabi'in dari segala penjelasan maksud Allah dalam nas-nas Al-Qur'an.<sup>38</sup> Manna' al-Qaththan memasukan tafsir tabi'in ke dalam tafsir *bi al-ma'tsûr* dengan alasan karena mereka belajar kepada para sahabat Nabi.<sup>39</sup>

Tafsir *bi al-ma'tsûr* juga dikenal dengan tafsir *bi al-Naqli* di kalangan para ulama terdahulu, penggunaan istilah ini belum digunakan dan belum ada

<sup>34</sup> Ahmad Muhammad Syakir, *al-Bâ'its al-Hatsîts Syarh Ikhtishar 'Ulûm al-Hadîts*, Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiyah, t.th., hal 43.

<sup>35</sup> Tiga generasi awal Islam ini disebut sebagai generasi terbaik sebagaimana sabda Nabi SAW,

خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ

Hadits sahih diriwayatkan oleh al-Bukhari, no. 2652, bab *lâ yasyhad 'alâ syahâdati jaur idzâ usyhid*, dan Muslim no. 2533, bab *fadhlu al-shahâbah*

<sup>36</sup> Musa'id al-Thayyar, "*Ta'rif Tafsîr bi al-Ma'tsûr*" dalam *Mausû'ah al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2017, hal. 106.

<sup>37</sup> Muhammad 'Abdulazhim al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1999, juz 2, hal. 13.

<sup>38</sup> Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Kairo: Maktabah Wahbah, juz 1 hal. 12.

<sup>39</sup> Manna' al-Qaththan, *Mabâhîts Fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Wahbah, hal. 337.

kecuali setelah al-Suyuthi dalam tafsirnya *al-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, walaupun secara substansi telah ada dan tersebar. Tafsir *al-naqli* sendiri artinya adalah tafsir yang bersumber dari *atsar-atsar* yang dinuqil dari salaf, yaitu pengetahuan seputar *nâsikh* dan *mansûkh*, *asbâb al-nuzûl*, *maqâshid al-ayât*. Semuanya itu tidak akan diketahui kecuali dinukil dari sahabat dan tabi'in.<sup>40</sup>

Dari definisi-definisi yang disebutkan diatas para ulama sepakat memasukan *tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân* kedalam kategori tafsir *bi al-Ma'tsûr* walaupun secara bahasa kata *al-Ma'tsûr* atau *atsar* hanya mencakup perkataan Rasulullah, sahabat, dan tabi'in.

## B. Sejarah Perkembangan Tafsir *bi Al-Ma'tsûr*

Tafsir *bi al-Ma'tsûr* adalah tafsir yang dinukil dari Rasulullah SAW, sahabat, dan tabi'in. Tafsir ini merupakan bagian dari ilmu riwayat hadis baik itu yang *marfû'* kepada Nabi SAW, atau *mauqûf* kepada sahabat, atau *maqtû'* kepada tabi'in.<sup>41</sup> Dengan demikian dalam penafsiran *bi al-ma'tsûr* diberlakukan kaidah dan syarat seperti dalam ilmu hadits. Ilmu tafsir *bi al-Ma'tsûr* merupakan model tafsir yang paling baik apabila shahih secara riwayat dan naql, penukil yang memiliki sifat adil (*'adâlah*), sahnya penukilan secara matan dan sanad. Tafsir *bi al-Ma'tsûr* secara historis telah melalui dua periode, yaitu;

### a. Periode Periwiyatan dan *Talaqqi*

Kebiasaan orang-orang arab sebelum Islam dalam merekam kejadian-kejadian dan syair-syair mereka mengandalkan hafalan dan kekuatan memori mereka. Sampai Islam datang bakat ini masih terjaga dan menjadi karakteristik mereka. Kemampuan ini digunakan untuk menghafalkan Al-Qur'an dan Sunnah, kemudian mengajarkannya dengan lafahz-lafahznya. Tradisi mengandalkan hafalan ini menjadi metode dalam mengajarkan ilmu di masa sahabat dan generasi setelahnya, dan menjadi basis dalam kegiatan belajar dan mengajar.

Pada fase ini seorang syeikh (guru) mengajarkan apa yang dia hafal kepada murid-muridnya secara tatap muka (*musyâfahah*), kemudian menalkinkan hafalan ke murid-muridnya. Hal ini sesuai dengan tabiat kehidupan umat Islam pada awal. Ilmu tafsir tumbuh dalam buaian ilmu

---

<sup>40</sup>Abdurrahman bin Muhammad bin khaldun, *Muqaddimah ibn Khaldun*, Beirut: Dar al-Fikr, 2001, hal. 554.

<sup>41</sup>*Marfû'* yaitu apa yang disandarkan kepada Nabi SAW berupa perkataan, perbuatan, persetujuan, atau sifat. *Mauqûf* yaitu apa yang disandarkan kepada sahabat berupa perkataan, perbuatan, atau persetujuan. *Maqtû'* yaitu apa yang disandarkan kepada tabi'in berupa perkataan atau perbuatan. Lihat Mahmud Thahan, *Taisîr Mushthalah al-Hadîts*, Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 2010, hal. 160.

hadis yang mana pada waktu itu belum ada ilmu yang berkembang melainkan hanya ilmu hadis. meskipun kegiatan menulis dan mencatat ilmu sudah ada tetapi jumlahnya masih sangat terbatas karena umat Islam pada saat itu dilarang untuk menuliskan apapun kecuali Al-Qur'an saja.<sup>42</sup> diantara dalil-dalil yang menunjukkan pelarangan tersebut adalah; pertama,

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ قَالَ: «لَا تَكْتُبُوا عَنِّي شَيْئًا سِوَى الْقُرْآنِ» وَقَالَ الصَّعَايِيُّ: «غَيْرَ الْقُرْآنِ»، ثُمَّ اتَّفَقَا «فَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلَيْمَحْهُ»<sup>43</sup>

Dari Abu Sa'id al-Khudri bahwa Rasulullah SAW bersabda: “Jangan menuliskan dariku sesuatu pun selain Al-Qur'an siapa yang menuliskan dariku selain Al-Qur'an hendaklah dia menghapusnya.” (HR. Muslim dari Abu Sa'id al-Khudri).

Dalil yang kedua yaitu,

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: حَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ، وَنَحْنُ نَكْتُبُ الْأَحَادِيثَ، فَقَالَ: «مَا هَذَا الَّذِي تَكْتُبُونَ؟»، قُلْنَا: أَحَادِيثَ سَمِعْنَاهَا مِنْكَ. قَالَ: «أَكْتَابًا غَيْرَ كِتَابِ اللَّهِ تُرِيدُونَ؟ مَا أَضَلَّ الْأُمَّمَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِلَّا مَا أَكْتَبْتُمْ مَعِ الْكُتُبِ مَعَ كِتَابِ اللَّهِ»<sup>44</sup>

Dari Abu Hurairah berkata: “Telah keluar (datang) kepada kami Rasulullah dan kami sedang menulis hadits-haditsnya. Rasulullah bertanya, “Apa yang kalian tulis?” kita menjawab “hadits-hadits yang telah kami dengar darimu ya Rasulullah.” Rasulullah bertanya lagi “Kitab selain kitab Allah?” Tidaklah kalian tahu, umat-umat sebelum kalian tidaklah telah sesat kecuali karena telah menulis kitab-kitab bersama kitab Allah.”

Seperti inilah keadaan umat Islam terkait dengan permasalahan kodifikasi ilmu, mereka dilarang secara resmi untuk menulis apa yang bersumber dari Rasulullah selain Al-Qur'an, agar kodifikasi terbatas pada Al-Qur'an saja. Sekalipun ada penulisan ilmu selain Al-Qur'an tetap terbatas pada lingkup yang sangat sempit. Ini pun hanya dilakukan oleh beberapa individu yang menuliskan apa yang mereka terima dari hafalan-hafalan dalam jumlah yang sangat sedikit, dan itu pun mereka lakukan dengan perasaan takut berdosa karena adanya larangan dari Nabi SAW.

<sup>42</sup> Abdul Jawad Khalaf, *Al-Madkhal Ila al-Tafsir wa 'Ulum al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Bayan, 2003, hal. 107.

<sup>43</sup> Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Qusyairi al-Naisaburi Abu Al-Husein, *Shahih Muslim*, Riyadh: Daral-Thayibah, 2006/1427 H, no. 3004, juz. 2, hal 1366, bab *al-Nahy 'an almadh idza kana fihi ifrat*

<sup>44</sup> Ahmad bin Ali bin Tsabit Abu Bakar al-khathib al-Baghdadi, *Taqyid al-'Ilm*, t.tp.: Dar Ihya al-Sunnah, hal. 34.

Di sisi lain, terdapat beberapa dalil yang menjadi argumen bagi pembolehan penulisan hadits baik yang bersifat umum maupun yang bersifat khusus, di antaranya; *Pertama*, dalam sebuah riwayat dari Anas bin Malik,

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: قَيِّدُوا الْعِلْمَ بِالْكِتَابَةِ.<sup>45</sup>

dari Anas bin Malik ia berkata Rasulullah SAW bersabda, “Ikatlah ilmu dengan tulisan.” Dalil yang kedua,

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، قَالَ: كُنْتُ أَكْتُبُ كُلَّ شَيْءٍ أَسْمَعُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُرِيدُ حِفْظَهُ، فَنَهَيْتَنِي فُرَيْشٌ وَقَالُوا: أَتَكْتُبُ كُلَّ شَيْءٍ تَسْمَعُهُ وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَشَرٌ يَتَكَلَّمُ فِي الْعُضْبِ، وَالرِّضَا، فَأَمْسَكَتُ عَنِ الْكِتَابِ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَوْمَأَ بِأَصْبُعِهِ إِلَى فِيهِ، فَقَالَ: «أَكْتُبْ فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا يُخْرَجُ مِنْهُ إِلَّا حَقٌّ»<sup>46</sup>

Dari Abdullah bin ‘Amr bin al-‘Ash berkata: “Aku telah mencatat segala sesuatu yang telah aku dengar dari Rasulullah SAW, karena hendak menghafalnya. Mengetahui hal itu kaum Quraish melarangku seraya berkata; apakah kamu menulis segala sesuatu dari Rasulullah, sementara Rasulullah manusia biasa yang bertutur baik saat marah dan ridha. Kemudian aku menghentikan aktivitas penulisan tersebut, dan menyampaikan hal tersebut kepada Rasulullah, maka Rasulullah mengangguk dan mengarahkan jarinya pada mulutnya dan berkata: “tulishlah, demi Allah apa yang berasal dariku pasti benar.” (HR. Abu Dawud dari Abdullah bin ‘Amr)

Tentunya hadis-hadis tersebut tidaklah saling bertentangan, apabila disimpulkan bahwa tidak mungkin muncul dua versi hadis yang bertentangan dalam waktu yang serentak. Dalam hal ini ada kemungkinan munculnya hadis pelarangan pencatatan lebih dahulu dari pada pembolehan pencatatan. Diperbolehkannya pencatatan hadis itu sendiri setelah hilangnya sebab-sebab yang berimplikasi pada pelarangan. Para sahabat pada mulanya selalu bersegera mencatat apa saja yang terjadi dan yang diajarkan oleh Rasulullah dan hal itu diperbolehkannya. Dikarenakan kekhawatiran bercampurnya Al-Qur’an dengan hadis yang menyulitkan para sahabat untuk membedakan antara keduanya, sedangkan kemampuan dan daya ingat para sahabat berbeda-beda, maka Rasulullah memerintahkan menulis Al-Qur’an saja dan melarang menulis hadis. Ketika sebab-sebab tersebut hilang maka Rasulullah memperbolehkan mencatat semua yang bersumber dari beliau.

<sup>45</sup> Muhammad Nashirudin al-Albani, *Shahîh al-Jâmi‘al-Shaghîr wa Ziyâdatuhu*, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1988/1408 H, no. 4434.

<sup>46</sup> Abu Dawud bi al-‘Asy’ats al-sijistani, *Sunân Abî Dâwud*, Riyadh: Bait Al-Afkar al-Dauliyah, no. 3646, hal. 403, Bab *al-hatsîts ‘ala thalab al-‘ilm*

Nas-nas seperti ini diamalkan oleh sebagian sahabat dan tabi'in dalam lingkup khusus dan tujuan terbatas, dan izin tersebut sebatas karena keadaan darurat seperti untuk menulis kesepakatan-kesepakatan, surah-surah ke raja-raja, atau izin tersebut hanya untuk penulis tertentu yang sudah dikenal kemampuannya dengan penyusunan, dan memiliki khat yang indah, seperti 'Abdullah bi 'Amr bin al-'Ash.<sup>47</sup>

Ada juga pendapat yang mengatakan adanya *naskh* dan *mansukh* dalam kedua versi tersebut. Hadis-hadis yang tentang pelarangan dinasakh (diganti) oleh hadis-hadis tentang pembolehan pencatatan. Dalam artian bahwa pelarangan kodifikasi hadis sebenarnya pada masa-masa awal Islam, karena ditakutkan bercampunya antara Sunnah dan Al-Qur'an. Tetapi, ketika kuantitas kaum muslimin sudah mulai signifikan dan mereka sudah banyak mendalami isi kandungan Al-Qur'an serta dapat membedakan antara Al-Qur'an dan Sunnah maka terhapuslah hukum pelarangan tersebut dan hukumnya menjadi boleh.<sup>48</sup>

### **b. Periode Kodifikasi dan Pembukuan**

periode ini dimulai sejak masa sahabat setelah adanya izin dari Rasulullah SAW untuk mencatat apa yang beliau sampaikan seperti yang telah dijelaskan, dan terus berlanjut sampai pada masa sahabat walaupun jumlahnya masih sangat terbatas. Hal ini dipertegas oleh beberapa riwayat yang menunjukkan bahwa penulisan tafsir sudah dimulai sejak masa sahabat. Seperti riwayat dari Ibn Abi Malikah, dia berkata: "Aku melihat Mujahid bertanya kepada Ibn Abbas tentang Al-Qur'an dan dia (Mujahid) memegang *alwâh* (papan) maka Ibn Abbas berkata kepadanya: "Tulislah," berkata (Mujahid): sampai dia bertanya tentang tafsir seluruhnya."<sup>49</sup> Riwayat ini sekaligus menunjukkan bahwa ilmu tafsir merupakan ilmu yang sudah ada dan dikenal sejak masa sahabat.

Pada masa tabi'in kegiatan kodifikasi Sunnah dilakukan dengan lebih tertib dan terkoodinir setelah ada izin resmi dari Khalifah Umar bin Abdul Aziz (99 – 101 H), ketika itu ia memerintah kepada sejumlah tokoh tabi'in untuk mengkodifikasi hadits-hadit Nabi. Perintah tersebut dilaksanakan oleh beberapa orang ulama tabi'in dan tokoh yang paling terkenal adalah Ibn Syihab al-Zuhri (124 H) beliau mengumpulkan hadis dari ahli Madinah.<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> Masturi Irham, "Sistematika kodifikasi hadits Nabi dari tinjauan sejarah," dalam *Jurnal ADDIN*, Vol. 7, No. 2, Agustus 2013, hal. 279.

<sup>48</sup> Muhammad 'Ajjaj al-Kahthib, *Ushûl al-Hadîts 'Ulûmuhu wa Mushthalahu*, Beirut: Dar al-Fikr, 2006/1427 H, hal. 98-99.

<sup>49</sup> Abu Ja'far Muhammad bin Jarir bin Katsir al-Thabari, *Jâmi' Al-Bayân 'An Ta'wil 'Ây Al-Qur'ân*, Kairo: Dar Hijr, juz 1, hal. 85.

<sup>50</sup> Khalid bin Yusuf al-Washil, *Târîkh Tafsîr al-Salaf wa Marâhil Tadwînuhu*, dalam *Mausû'ah bi al-Ma'tsûr*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2017, hal. 267.

Ketika itu Umar bin Abdul ‘Aziz merasa khawatir hilangnya ilmu dikarenakan banyaknya para sahabat Nabi dan tabi’in senior yang meninggal, begitu pula dikarenakan banyaknya dusta-dusta atas nama Nabi SAW. Hal itu bermunculan setelah tersebarnya orang-orang Arab di negeri-negeri ‘Ajam (luar Arab) setelah berhasil melakukan perluasan daerah ke negeri-negeri tersebut, dan masuknya sebagian tokoh-tokoh agama kedalam Islam namun masih menyimpan rasa benci dan dengki, keislaman mereka bukan atas dasar keyakinan dan kejujuran.<sup>51</sup>

Tanpa ada keraguan Umar bin Abdul ‘Aziz memberi tugas kepada Ibn Syihab al-Zuhri untuk mengumpulkan hadits dan mengkodifikasinya. Maka ini merupakan perintah resmi pertama untuk membukukan ilmu dan menuliskannya. Ibn Syihab tidak punya pilihan kecuali bersegera mematuhi perintah tersebut meskipun dia masih merasa keberatan. Fase ini berlangsung dalam tiga generasi yaitu, generasi sahabat, tabi’in, dan tabi’al-tabi’in.

Adapun periode kodifikasi atau pembukuan tafsir *bi al-ma’tsûr* mengalami beberapa fase, yang dijelaskan sebagai berikut:

*Pertama*, masa tafsir *bi al-ma’tsûr* masih menjadi subilmu hadis, karena yang pertama kali dibukukan adalah ilmu hadis. Sebagaimana telah dijelaskan bahwa pada masa awal dinasti Abasiyah belum ada cabang ilmu kecuali ilmu hadis, bahkan ketika disebut kata “ilmu” pada saat itu tidak dikenal kecuali yang dimaksud adalah ilmu hadis. Maka mulailah pengumpulan hadis dari dada-dada ulama ke dalam lembaran-lembaran. Hadis-hadis yang ada dalam lembaran-lembaran tersebut mempunyai tema-tema yang beragam, diantaranya berkaitan dengan hukum *thahârah*, shalat, adzan, haji, zakat, puasa, jual beli, *salam*, *sharf*, pertanian, pernikahan, *thalaq*, perang, tawanan perang dan sebagainya. Diantaranya juga ada yang berkaitan dengan tafsir Al-Qur’an dan penjelasan firman Allah yang diturunkan kepada Rasul-Nya, seperti *asbâb al-Nuzûl*, *nâsikh mansûkh*, dan sebagainya.

Ketika orang-orang sudah mulai menengetahui metode kodifikasi ilmu dan sistematika penulisan yang baik, Mulailah mereka meletakkan hadis-hadis yang memiliki tema yang sama dalam satu bab, kemudian bab-bab yang saling menyerupai dalam satu cabang ilmu disimpan dalam satu kitab. Seperti kitab *thahârah* memuat bab-bab dan hadis-hadis yang saling berhubungan dengan *thahârah* (bersuci). Kemudian kitab tafsir memuat surah-surah Al-Qur’an dan apa yang berkaitan dengan setiap surah dari perkataan-perkataan yang berkaitan dengan penafsiran secara *ma’tsûr*. Pada fase ini terbentuklah ilmu tafsir dalam bab tersendiri di dalam kitab-kitab hadis.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Abduljawad Khalaf, *al-Madkhal Ilâ al-Tafsîr wa ‘Ulûm al-Qur’ân*, Kairo: Dar al-Bayan, 2003, hal. 111.

<sup>52</sup> Abd al-Jawad Khalaf, *al-Madkhal Ilâ al-Tafsîr wa ‘Ulûm al-Qur’ân*, ... hal.115.



*Kedua*, penulisan Kitab tafsir secara independen, terpisah dari ilmu hadis. Penulisan tersebut dimulai sejak masa *atba' al-tâbi'in* yaitu dari pertengahan abad kedua hijriyah sampai pada abad ketiga Hijriyah. Penulisan tafsir pada masa ini mengalami perkembangan dari yang sebelumnya berupa pengumpulan data menjadi sebuah tulisan tersusun rapi dan tertib. Pada fase ini pula penulisan tafsir *bi al-Ma'tsûr* mengalami perkembangan dengan munculnya kitab-kitab tafsir yang dilengkapi dengan sanad-sanad dalam setiap menafsirkan suatu ayat akan disebutkan atsar-atsar dari salaf yang berkaitan dengan ayat tersebut. Namun bila dilihat lebih jauh kodifikasi pada fase ini terbagi menjadi dua masa juga; yaitu masa pembukuan secara parsial dan pembukuan secara komprehensif atau menyeluruh.

Pada masa penulisan tafsir secara parsial memiliki beberapa ciri, yaitu; (1) tafsir pada fase ini hanya menafsirkan beberapa ayat dari satu surah dan belum mencakup keseluruhan surah, (2) terkadang belum tersusunnya urutan ayat, (3) mayoritas tafsir-tafsir tersebut berkisar hanya pada satu naskah tafsir saja, dan seorang mufassir saja, seperti yang terlihat dengan jelas pada tafsir Abdurrazaq (211 H) yang kebanyakan diambil dari tafsir Qatadah dari jalur Ma'mar, begitupun juga apa yang terdapat pada tafsir al-Faryabi (212 H) yang kebanyakan tafsirnya adalah tafsir Mujahid dari jalur Ibn Abi Nujaih.<sup>53</sup>

Tahap kedua dari fase kedua ini yaitu penulisan tafsir secara komprehensif dan menyeluruh. Kitab-kitab tafsir pada tahap ini memiliki ciri diantaranya, (1) sumber-sumber tafsir pada tahap ini mencakup pada hadis-hadis, tafsir sahabat, tabi'in dan para pengikutnya, (2) penafsirannya sudah mencakup seluruh surah-surah dalam Al-Qur'an, (3) meliputi naskah-naskah tafsir dari sejumlah tokoh tafsir salaf shaleh. (4) memiliki keunggulan dalam hal penyusunannya lebih rapi, dan lebih terorganisir. Penulisan tafsir pada masa ini sering di nisbatkan kepada beberapa ulama yang semuanya merupakan ahli riwayat hadis, sebagaimana kondisi pada periode pertama yaitu ketika ilmu tafsir menjadi subilmu ilmu hadis. Seperti Ibn Jarir al-Tabari (310 H), Abu Bakr al-Naisaburi (318 H), Ibn Abi Hatim (327 H), dan lainnya.<sup>54</sup>

*Ketiga*, peringkasan dan bahkan penghapusan sanad. Pada fase ini penulis tafsir meringkas penyebutan sanad, hanya tinggal matan tanpa penyebutan orang yang mengatkannya, sehingga jadilah sanad berhenti pada *râwi a'lâ* (perawi paling tinggi) yaitu sahabat, tanpa menyebutkan seluruh perawi. Hal ini mengakibatkan masuknya penyusupan riwayat *maudhû'* dalam tafsir. Para penulis tafsir mulai memasukan riwayat palsu tersebut ke dalam kitab-kitab mereka yang menyebabkan kekacauan bagi pembaca sehingga ada yang

---

<sup>53</sup> Khalid bin Yusuf al-Washil, *Târîkh Tafsîr al-Salaf wa Marâhil Tadwînuhu*,... hal. 271.

<sup>54</sup> Khalid bin Yusuf al-Washil, *Târîkh Tafsîr al-Salaf wa Marâhil Tadwînuhu*, ... hal. 274.

menganggap sah apa yang sesungguhnya itu tidak sah karena bercampurnya antara yang haq dan yang batil. bahkan lebih bahaya lagi ketika dinukilnya isra'iliyat dalam kitab-kitab tersebut yang memang tidak dicantumkan dari siapa dia menukil, sehingga sebagian orang menganggap itu merupakan fakta penafsiran yang valid dan benar.

Hal ini terjadi bersamaan dengan masa transisi umat Islam dalam transformasi proses pendidikan dari tahap pendidikan dengan metode *talaqqi* ketahap pendidikan melalui tulisan. Kondisi ini meninggalkan celah yang berbahaya yaitu ketika orang-orang tidak memperdulikan *talaqqi* dan mencukupkan diri dengan apa yang sudah ditulis, sehingga banyak pendapat-pendapat yang dimuat dalam kitab-kitab tafsir tanpa diketahui sanadnya dan orang yang mengatakannya. Dari celah ini pula mulai tumbuh dampak-dampak negatif dalam penafsiran Al-Qur'an, diantaranya; bermunculannya israiliyat dalam jumlah yang sangat besar dan dianggap sebagai sebuah fakta dan kebenaran, kemudian munculnya pemalsuan dan dusta dalam tafsir seperti yang terjadi pada riwayat-riwayat hadis.<sup>55</sup>

Adapun yang menjadi sumber penafsiran generasi ini adalah; tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, tafsir dengan hadis Nabi, Ijtihad para sahabat. Sedangkan ijtihad para Sahabat berdasarkan pada; *Lughah* (bahasa), kekuatan *istinbâth* dari nas Al-Qur'an, dan keahlian yang dimiliki para ulama sahabat dalam tafsir, karena mereka melihat turunnya Al-Qur'an, dan merujuk ke orang-orang ahli kitab yang sudah masuk Islam. Periode ini merupakan periode penulisan tafsir *bi al-ma'tsûr* yang paling besar yang ditandai dengan dua hal:

*Pertama*, tertulisnya tafsir *bi al-ma'tsûr* di dalam kitab-kitab tafsir, tafsir-tafsir yang terjaga dengan sanad-sanadnya, riwayat-riwayatnya dan rawi-rawinya. Hal ini yang terus berlangsung sampai masa yang selanjutnya. Dengan disusunnya kitab-kitab tafsir tersebut membuat setiap orang bisa mencari apa yang telah ditafsirkan oleh Rasulullah dari ayat-ayat Al-Qur'an, dan apa yang ditafsirkan oleh para sahabat, terutama empat orang yang terkenal dengan keahliannya dalam bidang tafsir yaitu; Ibn Abbas, Ibn Mas'ud, Ali bin Abi Thalib, Ubay bin Ka'ab. Mereka adalah para perintis madrasah-madrasah tafsir yang terkenal di dunia Islam, yaitu Madrasah Makkah, Madrasah Madinah, Madrasah Iraq.

*Kedua*, mudah Tersingkapnya segala penyusupan terhadap jenis tafsir ini. Walaupun hanya dengan membaca kitab-kitab tafsir tersebut dan memeriksa orang-orang yang meriwayatkan tersebut, yaitu dengan merujuk kepada catatan-catatan para ulama, yang terdapat dalam kitab-kitab tarikh, dengan

---

<sup>55</sup> Abd al-Jawad Khalaf, *al-Madkhal Ilâ al-Tafsîr wa 'Ulûm al-Qur'ân*, ... hal. 116.

mudah akan ditemukan tentang kualitas orang-orang tersebut apakah shahih riwayatnya atau tidak.<sup>56</sup>

### C. Kritik Sanad Tafsir *bi al-Ma'tsûr*

Model penafsiran tafsir *bi al-Ma'tsûr* dinilai sebagai tafsir yang paling mempunyai otoritas kebenaran, meskipun mengandung beberapa riwayat yang diperdebatkan keabsahannya sebagai sumber penafsiran. Perdebatan tentang riwayat dalam penafsiran dengan metode ini, terkait dengan standarisasi riwayat yang dapat digunakan sebagai penafsiran. Pengetahuan tentang sanad-sanad dalam tafsir merupakan perkara yang sangat penting untuk diperhatikan, agar bisa mengetahui mana yang sahih dan mana yang lemah. Terlebih lagi banyak orang yang tidak memahami dan mempedulikan sanad-sanad dalam tafsir. Kebiasaan orang-orang yang mengkaji tafsir hanya bergantung pada standar hukum yang sudah ditetapkan oleh ulama-ulama hadits, inilah yang menjadi permasalahan dalam menilai sanad-sanad dalam tafsir.<sup>57</sup>

Dalam penggunaan hadis-hadis, dan *atsar-atsar* untuk membantu menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, hal ini erat hubungannya dengan kualitas hadis yang dipakai mufassir dalam setiap penafsiran Al-Qur'an yang dilakukan, apakah itu sahih, lemah, atau palsu. Terkait dengan hal tersebut, maka sangat penting untuk mengkaji kualitas suatu riwayat yang terdapat dalam sebuah penafsiran, mengingat suatu riwayat dalam konteks ini menjadi sebuah argumen penjelasan dan pendukung dalam suatu penafsiran Al-Qur'an. Kaitannya dengan tafsir *bi al-Ma'tsûr* maka kajiannya fokus pada aspek sanad. Pengujian terhadap sanad sebuah riwayat diperlukan untuk mengetahui keotentikan riwayat yang disandarkan kepada Rasulullah SAW atau ulama salaf. Artinya kajian sanad tidak bisa dilepaskan dari rantai periwayatan sebuah hadis atau *atsar*. Kajian ini sudah menjadi perhatian para ulama sejak dulu, seperti ucapannya Abdullah bin al-Mubarak; "Sanad adalah bagian dari agama, tanpa adanya sanad siapa pun dapat mengatakan mengatakan apa yang dikehendaknya."<sup>58</sup> Menurut teori dalam ilmu hadis Periwayatan sebuah hadis tidak bisa diterima apabila sanadnya lemah atau palsu.

Terlepas dari pentingnya sunnah Nabi SAW dan *atsar* salaf dalam penafsiran, bahwasanya seorang mufassir harus memperhatikan keabsahan setiap riwayat, karena banyak hadis-hadis yang tersebar yang belum

---

<sup>56</sup> Abduljawad Khalaf, *al-Madkhal Ilâ al-Tafsîr wa 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal.113.

<sup>57</sup> Abdulaziz bin Marzuq al-Tharifi, *al-Taqrîr fî Asânîd al-Tafsîr*, t.tp: Dar al-Minhaj, 2011/1432 H, hal. 10.

<sup>58</sup> Muslim bin al-Hajjaj al-Naisaburi, *Shâhih Muslim*, bab *anna al-Isnâd min al-Dîn*, hal. 9.

jelas keabsahannya. Masalah ini lebih menjadi akut ketika berbicara tentang riwayat dari sahabat dan tabi'in, karena jumlahnya paling banyak. Tafsir-tafsir yang tergolong tafsir *bi al-Ma'tsûr* tersebut banyak membahas tentang riwayat para sahabat dan tabi'in, maka bercampur disitu yang sahih dengan yang lainnya, yang membuat penafsiran *bi al-Ma'tsûr* mendapat kritikan yang keras.<sup>59</sup>

Suatu penafsiran dari Rasulullah SAW apabila itu sahih maka itu adalah sebuah hujjah yang kuat, karena itu merupakan pendapat yang harus diambil, dan didahulukan dari yang lainnya. Akan tetapi tafsir Al-Qur'an yang bersumber dari Rasulullah SAW jumlahnya sangat sedikit, hal ini sebagaimana keterangan yang disampaikan oleh al-Suyuthi dalam *al-Itqân*; "Yang *marfû'* (sampai) kepada Rasulullah jumlahnya sangat sedikit."<sup>60</sup> kemudian al-Suyuthi menyebutkan di akhir kitab *al-Itqân*; riwayat-riwayat dari Rasulullah baik yang sahih maupun lemah. Ada beberapa riwayat penafsiran dari Rasulullah dalam tafsir Al-Qur'an yang sahih dengan sanad-sanad yang jelas dan terang, yang terdapat dalam kitab yang sahih al-Bukhari dan Muslim dan lainnya. Seperti penafsiran kata *al-zhulm* dengan *al-syirk*,<sup>61</sup> tafsir *al-hisâb* dengan pertanyaan, dan *munâqasyah* (perdebatan) Allah pada hari kiamat, sebagai mana hadits 'Aisyah dalam *al-Shahîh*.<sup>62</sup>

Begitu pula penafsiran yang diriwayatkan dari 'Abdullah bin Abbas yang terkenal dengan keahliannya dalam ta'wil dan dia menjadi seorang imam dalam bidang ini, bahwa riwayat yang shahih dari Ibn Abbas juga jumlahnya tidak banyak. Seperti yang dikatakan oleh al-Syafi'i dalam *Manâqib al-Syâfi'i*, "Tidak ada yang shahih dari Abdullah bin Abbas dalam tafsir kecuali jumlahnya sekitar seratus hadis."<sup>63</sup> Maka apabila yang diriwayatkan dari ibn

<sup>59</sup> Subhi al-Shalih, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-'Alam li al-Maalayin, 1977, hal. 291.

<sup>60</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut-Lebanon: Muassasah al-Risalah, 2008/1432 H, juz 4, hal. 768.

<sup>61</sup> عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: {الَّذِينَ آمَنُوا وَهُمْ لَا يَلْبِسُوا} [الأُنْعَام: 82] إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ شَقَى ذَلِكَ عَلَى أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَالُوا: أَيُّنَا لَمْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَيْسَ كَمَا تَظُنُّونَ، إِنَّمَا هُوَ كَمَا قَالَ لُقْمَانُ لِأَبْنِهِ: { يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكََ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ } [لقمان: 13] لَظْلَمَ عَظِيمٌ

Hadis dikeluarkan oleh al-Bukhari dalam *Shahîh al-Bukhârî*, bab *zhulm duna zhulm* no. 32, dan 6973 dan Muslim dalam *Shahîh Muslim* no. 124, bab *shidq al-îman wa ikhlâshuhu*

<sup>62</sup> عَنْ عَائِشَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ تَوَقَّشَ الْحِسَابَ عَذَّبَ» قَالَتْ: قُلْتُ: أَلَيْسَ يَقُولُ اللَّهُ

تَعَالَى: {فَسَوْفَ يُحَاسِبُ حِسَابًا يَسِيرًا} [الانشقاق: 8] قَالَ: «ذَلِكَ الْعَرَضُ»

Hadis dikeluarkan oleh al-Bukhari dalam *Shahîh al-Bukhârî* no. 6536, bab *man nuqisya al-hisab 'udziba*", dan Muslim dalam *Shahîh Muslim* no 2876, kitab *al-jannah wa shifat na'imuha wa ahluha*

<sup>63</sup> Abi Bakr Ahmad bin al-Husein al-Baihaqi, *Manâqib al-Syâfi'i*, Mesir: Dar al-Turats, 1970/ 1390 H, juz 2, hal. 23.

Abbas sebagai riwayat yang *mauqûf* jumlahnya sangat sedikit apalagi yang *marfû'* dari Rasulullah lebih sedikit lagi. Walaupun apabila diteliti lebih dalam riwayat dari Ibn 'Abbas yang sahih lebih banyak dari itu, tetapi yang dimaksud oleh al-Syafi'i adalah riwayat yang betul-betul nyata kesahihannya, tanpa ada cacat. Setidaknya riwayat-riwayat dari Ibn Abbas lebih dari yang disebutkan oleh al-Syafi'i.<sup>64</sup>

Bukan rahasia lagi bahwa banyak riwayat-riwayat yang telah dinukil para ahli tafsir dinilai oleh ulama hadis sebagai riwayat yang lemah atau bahkan palsu. tetapi yang mungkin terlupakan dalam hal ini adalah bagaimana para ulama menyikapi riwayat-riwayat tersebut. Hal yang nampak adalah para ulama tidak keras dalam mengkritik sanad dalam penggunaan riwayat-riwayat tersebut menjadi hal yang dibenarkan dalam penafsiran Al-Qur'an. Oleh karena itu bukan hal yang aneh dalam penafsiran jika bersandar pada hadits-hadits Nabi yang tidak sahih, dan atsar-atsar dari salaf yang tidak sahih. Inilah yang terdapat dalam kitab-kitab tafsir *bi al-Ma'tsûr* baik dari kalangan mufassir klasik maupun kontemporer.

Para ulama hadis memiliki prinsip yang jelas dan tegas dalam menilai setiap riwayat. Mereka membedakan antara riwayat-riwayat yang berkaitan dengan hukum halal dan haram, dan riwayat-riwayat yang berbicara tentang pahala, adab, *fadhâil a'mâl* dan kisah-kisah, dalam hal ketegasan dan kelonggaran sebagai sandaran penafsiran. Seperti terlihat dalam ucapan Abdurrahman bin Mahdi berkata: "Jika kita meriwayatkan tentang pahala dan hukuman kita bersikap lunak dalam menilai sanad dan kita toleran terhadap para perawi, dan jika kita meriwayatkan tentang halal dan haram dan hukum-hukum, kita ketat dalam *isnâd* dan kita mengkritik para laki-laki(perawi)."<sup>65</sup>

Sikap longgar seperti ini ternyata berlaku juga dalam menyikapi riwayat-riwayat tafsir, sehingga mereka menolehir orang-orang yang dikenal lemah dalam periwayatan hadis, tetapi diterima dalam periwayatan tafsir, Sa'id bin al-Qaththan berkata: "Mereka longgar dalam tafsir dari kaum yang tidak dipercaya dalam urusan hadis, kemudian dia menyebutkan: Laits bin Abi Sulaim, Juwaibir bin Sa'id, al-Dhahak, Muhammad bin al-Sa'ib, yaitu al-Kalbi. Dia berkata: "Mereka tidak dipuji riwayat hadisnya, tetapi dicatat (diakui) tafsir-tafsirnya."<sup>66</sup>

Kemudian, merupakan hal yang sudah diketahui dari kritik hadis adalah bahwa para ulama hadis membedakan kritik mereka terhadap beberapa tokoh, sehingga orang-orang yang dikritik dalam riwayat hadis, namun para ulama memuji mereka di suatu ilmu yang ia kuasai, dan dapat diambil pendapatnya dalam ilmu tersebut. Ini berarti kelemahannya dalam riwayat hadis tidak

<sup>64</sup> Abdulaziz bin Marzuq al-Tharifi, *al-Taqrîr fî Asânîd al-Tafsîr*,..., hal. 12.

<sup>65</sup> Abi Bakr Ahmad bin al-Husein al-Baihaqi, *Dalâil al-Nubuwwah wa Ma'rifat Ahwâl Shâhib al-Syarâh*, t.tp: Dar al-Rayan li al-Turats, 1988/1408 H, juz 1, hal. 34.

<sup>66</sup> Abi Bakr Ahmad bin al-Husein albaihaqi, *Dalâil al-Nubuwwah*,..., juz 1, hal. 35-37.

menyebabkan kelemahannya dalam ilmu lain. Diantara contoh yang dapat dikutip dalam hal ini adalah seperti pendapat para ulama tentang Ashim bin Abi al-Najud al-Kufi (128 H), Ibn Hajar berkata tentangnya, “Ia orang yang jujur tetapi memiliki *auhâm* (kelemahan), hujjah dalam qira’at, hadisnya dalam *al-Shahîhain maqrun*.”<sup>67</sup> Hafsh bin Sulaiman al-Asadi (180 H) seorang rawi dari ‘Ashim bin abi al-Najud, al-Dzahabi berkata: -setelah menyebutkan kritikan ulama hadits kepadanya- “Aku berkata; “Adapun dalam qiraat dia *tsiqah*, *tsabat*, *dhâbith* (kuat hafalan), berbeda keadaannya dalam hadis.” Ibn Hajar al-‘asqalani berkata; “hadisnya ditinggalkan walaupun dia imam dalam qira’at.”<sup>68</sup>

Kemudian bahwa yang menjadi pokok hujjah dan pegangan utama dalam tafsir adalah bahasa Arab, sebagaimana firman Allah SWT dalam surah Ibrahim/14: 4,

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ۖ

“Kami tidak mengutus seorang rasulpun, melainkan dengan bahasa kaumnya supaya ia dapat memberi penjelasan dengan terang kepada mereka”. Dan firman Allah dalam surah al-Syu’ara/26: 195,

بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ

“dengan bahasa Arab yang jelas.”

dan kebanyakan mufassir dan para periwayat tafsir berasal dari Arab.<sup>69</sup> Al-Baihaqi berkata: “alasan mereka longgar dalam menerima tafsir dari mereka, karena penafsiran mereka sesuai dengan bahasa Arab, mereka hanya mengumpulkan dan menyusunnya.”<sup>70</sup>

kemudian hal yang memungkinkan kelonggaran dalam menyikapi sanad-sanad tafsir karena banyak riwayat tafsir berupa periwayatan kitab, dan bukan riwayat talkin dan hafalan, karena hampir tidak ditemukan perbedaan antara apa yang diriwayatkan oleh para penukil dengan apa yang diriwayatkan dengan sanad. Karenanya kita dapati mereka menisbatkan tafsir dari kepada orang meriwayatkannya dalam bentuk naskah seperti tafsir ‘Athiyah al-‘Aufi (111 H) dari Ibn ‘Abbas (68 H), tafsir al-Sudi (128 H) dari sebagian guru-gurunya, tafsir Qatadah (177 H) , yang diriwayatkan Sa’id bin Abi ‘Arubah dan Ma’mar bin Rasyid.<sup>71</sup>

<sup>67</sup>Ahmad bin ‘Ali bin bin Hajar al-‘Asqalani, *Taqrîb al-Tadhîb*, Kairo.: Dar al-‘Ashimah, hal. 471.

<sup>68</sup>Ahmad bin ‘Ali bin bin Hajar al-‘Asqalani, *Taqrîb al-Tadhîb*, ... hal. 257.

<sup>69</sup>Abd al-‘Aziz bin Marzuq al-Tharifi, *al-Taqrîr fî Asânîd al-Tafsîr*,..., hal. 32.

<sup>70</sup>Abi Bakr Ahmad bin al-Husain al-baihaqi, *Dalâil al-Nubuwwah*..., juz 1, hal. 35.

<sup>71</sup>Khalid bin Yusuf al-Washil, *Târîkh Tafsîr al-Salaf wa Marâhil Tadwînuhu*, ... hal. 266.

Maka siapa saja yang bersikap ketat dalam mengkritisi sanad-sanad tafsir maka kesimpulan yang akan diperolehnya adalah; bahwa banyak dari tafsir-tafsir itu lemah. Jika hanya mengambil yang sah dan membuang yang lemah maka tidak ditemukan penafsiran salaf kecuali dalam jumlah yang sedikit. Padahal mereka adalah rujukan utama dan tolak ukur dalam penafsiran Al-Qur'an. Di sisi lain tafsir Al-Qur'an memiliki standar sendiri yang berbeda dengan standar *jarh* dan *ta'dil* dalam ilmu hadis, karena tafsir itu berkaitan dengan pernyataan makna, dan realisasi makna bisa terjadi tanpa menilai jalur sanad. Oleh karena itu dalam memaparkan tafsir dilihat dari beberapa aspek penafsiran seperti *siyâq*, bahasa, dan lainnya.

#### D. Jenis-jenis Tafsir *bi al-Ma'tsûr*

##### 1. Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an

Al-Qur'an dijadikan sebagai sumber penafsiran pertama dan utama karena ia memiliki otoritas tertinggi untuk menjelaskan dirinya sendiri. Fungsi Al-Qur'an sebagai penjelas bagi dirinya sendiri bisa dilihat dari beberapa argumen baik secara syar'i maupun akal.<sup>72</sup> Argumen syar'i tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an adalah; Rasulullah SAW sudah menggunakan metode ini, menunjukkan cara ini dibenarkan. Contohnya adalah, Tafsir *al-Zhulm* Dengan *al-Syirk*. Dari Abdullah bin Mas'ud berkata: ketika turun ayat dalam surah al-An'am/6: 82,

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾

“Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman (syirik), mereka Itulah yang mendapat keamanan dan mereka itu adalah orang-orang yang mendapat petunjuk.”

Terasa berat hal tersebut oleh sahabat Rasulullah, mereka berkata: “siapakah diantara kita yang tidak menzhali diri sendiri? Rasulullah SAW berkata: “Itu bukanlah seperti yang kalian sangka, akan tetapi seperti yang dikatakan oleh Luqman kepada anaknya:”

إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾

“Sesungguhnya Syirik (menyekutukan Allah) merupakan kezhaliman yang besar.” (Luqman/32: 13).<sup>73</sup>

Contoh yang lain, tafsir *Mafâtiḥ al-Ghaib* Dalam Firman Allah SWT Dalam Surah al-An'am/6: 59,

<sup>72</sup> Musa'id bin sulaimân bin Nashir al-Thayyar, *al-Tahrîr fî Ushûl al-Tafsîr*,..., hal. 43.

<sup>73</sup> Muslim bin al-Hajjaj al-Naisaburi, *Shâḥih Muslim*, no. 124, al-Bukhari dalam *Kitâb al-îmân* no. 32, bab *Zhulm Dîna Zhulm*

﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يُعَلِّمُهَا إِلَّا هُوَ... ﴾

“dan pada sisi Allah-lah kunci-kunci semua yang ghaib; tidak ada yang mengetahuinya kecuali Dia sendiri,”

Al-Bukhari telah meriwayatkan dari Salim bin Abdillah dari bapaknya bahwa Rasulullah SAW bersabda: “*mafâtiḥ al-ghaib* ada lima, yaitu dalam surah luqman/31: 34,<sup>74</sup>

إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا

﴿ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾

“*Sesungguhnya Allah memiliki pengetahuan tentang hari Kiamat, menurunkan hujan, dan mengetahui apa yang ada dalam rahim. Tidak ada seorang pun yang dapat mengetahui (dengan pasti) apa yang akan dia kerjakan besok. (Begitu pula,) tidak ada seorang pun yang dapat mengetahui di bumi mana dia akan mati. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Mahateliti.*” Sangat jelas sekali bahwa Rasulullah menggunakan tafsir *al-Qur’ân bi al-Qur’ân*, maka ini sebagai dalil dibenarkannya metode ini.

Adapun argumen akal yang membenarkan metode ini, bahwa pembicara paling memahami apa yang dia katakan (*al-mutakallim adrâ bi kalâmihi*). Ibn Taimiyah mengatakan bahwa metode tafsir yang paling bagus (*ahsan thuruq al-tafsîr*) adalah menafsirkan Al-Qur’an dengan Al-Qur’an, apabila kamu tidak menemukannya maka dengan al-Sunnah, karena ia merupakan penjelas Al-Qur’an, apabila belum menemukan dari keduanya maka kembali kepada pendapat-pendapat Sahabat, karena mereka sangat memahami Al-Qur’an.<sup>75</sup>

Tafsir Al-Qur’an dengan Al-Qur’an adalah metode yang digunakan oleh para mufasir di sepanjang sejarah tafsir, sejak masa sahabat sampai masa sekarang, dan banyak kitab-kitab yang ditulis yang membahas tentang tafsir *al-Qur’ân bi al-Qur’ân*. Mengenai jenis-jenis dan kualitas Tafsir Al-Qur’an dengan Al-Qur’an akan dijelaskan sebagai berikut:

#### a. Jenis-jenis Tafsir *al-Qur’ân bi al-Qur’ân*

- 1) Menjelaskan Suatu lafadz dalam Ayat yang Tidak Jelas Maknanya dengan Ayat Lain.

Contohnya, apa yang disebutkan oleh al-Thabari ia meriwayatkan dari Ibn Zaid (w. 182 H) tentang firman Allah dalam surah al-Shaffat/37: 22,

﴿ أَحْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ ﴾

<sup>74</sup> Abu Abdillah Al-Bukhari, *Shâhiḥ al-Bukhârî*, no. 4778, bab *Inna Allâha ‘Indahû ‘Ilm al-Sâ’ah*

<sup>75</sup> Taqiyuddin Ahmad bin Abdulhalim bin Taimiyah, *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*, 1972/1392 H, hal. 93.



“(Lalu, diperintahkan kepada para malaikat,) “Kumpulkanlah orang-orang yang zalim beserta teman sejawat mereka dan apa yang dahulu mereka sembah” Ia berkata: “Pasangan-pasangan mereka dalam amal-amal,” dan dia membaca:

وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً ﴿٧﴾ فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ ﴿٨﴾ وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا  
أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ ﴿٩﴾ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ﴿١٠﴾

“dan kamu menjadi tiga golongan. Yaitu golongan kanan. Alangkah mulianya golongan kanan itu. dan golongan kiri. Alangkah sengsaranya golongan kiri itu. dan orang-orang yang beriman paling dahulu,” (al-Waqi’ah:7-10); al-Sâbiqûn pasangan, Ashhâb al-Maimanah pasangan, dan Ashhâb al-Syimâl pasangan. Dia berkata: “Setiap orang akan dikumpulkan sesuai dengan keadaannya.” Dia membaca,

وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ ﴿٧﴾

“dan apabila ruh-ruh dipertemukan (dengan tubuh)” (al-Takwir: 7), dia berkata: setiap orang dipasangkan dengan amalannya, setiap orang dari mereka memiliki pasangan, Allah memasangkan sebagian mereka satu sama lain; memasangkan Ashhâb al-yamîn dengan Ashhâb al-yamîn, Ashhâb al-masy’amah dengan Ashhâb al-masy’amah, al-Sâbiqûn dengan al-Sâbiqûn, dia berkata: “ini adalah seperti firman-Nya: al- al-Sâffât/39: 22,

أَحْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ ﴿١٢﴾

(Lalu, diperintahkan kepada para malaikat,) “Kumpulkanlah orang-orang yang zalim beserta teman sejawat mereka dan apa yang dahulu mereka sembah.” Yaitu pasangan-pasangan amal yang Allah pasangkan mereka.”<sup>76</sup> Ibn Zaid menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan lafazh (أزواجهم) yang serupa dalam amal, dan yang dimaksud bukan istri-istri.

## 2) Mengkhususkan yang Umum (*takhshîsh al-‘âm*)

‘Âm adalah kata yang memberi pengertian umum, meliputi segala sesuatu yang terkandung dalam kata itu tanpa terbatas. *Khâsh* adalah kata khusus yang dieruntukan untuk makna-makna tertentu saja. Dalam konteks Al-Qur’an, para ulama ada yang berpendapat bahwa hampir tidak ada kata yang umum kecuali ada kata yang mengkhususkan kata umum itu.<sup>77</sup> Seperti Dalam firman Allah SWT dalam al-Baqarah/2: 221,

<sup>76</sup> Abu Ja’far Muhammad bin Jarir bin Yazid bin Katsir al-Thabari, *Jâmi’ Al-Bayân*, ..., juz 24, hal. 142.

<sup>77</sup> Muhammad Ulinuha, *Metode Kritik Ad-Dakhil Fit-Tafsir*, Jakarta: Qaf Media, 2019, hal. 83.

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ<sup>ط</sup> ﴿١٣١﴾

“dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sampai mereka beriman”. Terjadi perbedaan pendapat di antara para mufassir, sebagian mereka mengatakan ayat tersebut bersifat umum untuk setiap wanita-wanita musyrik penyembah berhala dan ahli kitab. Kemudian ada pengkhususan (*takhshîsh*) untuk perempuan-perempuan ahli kitab dengan firman Allah dalam surah Al-Ma’idah/5 : 5,

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ ... ﴿٥﴾

“Pada hari ini Dihalalkan bagimu yang baik-baik. makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Al kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (dan Dihalalkan mangawini) wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik...”<sup>78</sup>

Contoh lain dalam surah al-Nisa/4: 3, yang berbunyi sebagai berikut:

فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ﴿٣﴾

“...Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi ...”

Ayat ini bersifat ‘*âm* (umum), karena perempuan yang disenangi itu umum sekali. Pembatasannya dipahami dengan surah al-Nisa/4: 23,

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ ... ﴿٢٣﴾

“diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan saudara-saudaramu yang perempuan, saudara-saudara bapakmu yang perempuan; saudara-saudara ibumu yang perempuan; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan.”

### 3) Memberi Berkait Makna Asal (*Taqyîd al-Muthlaq*)

<sup>78</sup> Musa’id bin sulaiman bin Nashir al-Thayyar, *al-Tahrîr fî Ushûl al-Tafsîr*, ..., hal. 45.

*Muthlaq* adalah kata yang terlepas, tidak terikat. Artinya kata yang memberi petunjuk kepada hakikat sesuatu tanpa ikatan/batasan apa-apa.<sup>79</sup> Contohnya adalah kata *raqabah* (budak) pada surah al-Mujadilah/58: 3,

وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَابِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسًا ﴿٦٢﴾

“orang-orang yang menzhihar isteri mereka, kemudian mereka hendak menarik kembali apa yang mereka ucapkan, Maka (wajib atasnya) memerdekakan seorang budak sebelum kedua suami isteri itu bercampur.”

Kata *raqabah* di ayat ini tidak dibatasi dengan kata apapun (*muthlaq*) sehingga budak yang dimaksud pada ayat ini adalah semua jenis budak. Sementara *muqayyad* adalah kata yang menunjukkan hakikat sesuatu yang terikat dengan sesuatu yang lain. Contohnya, *raqabah mu'minah* (budak yang beriman), yaitu pada surah al-Nisa/4: 92,

وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ... ﴿٤٢﴾

“Dan Barangsiapa membunuh seorang mukmin karena tersalah (hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman”

Kata *raqabah* di sini tidak lagi *muthlaq* tapi sudah *muqayyad* (terbatas), yakni hanya budak-budak mukmin saja. Contoh lainnya adalah firman Allah swt dalam surah al-Syura/42: 5,

وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي الْأَرْضِ إِلَّا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴿٥﴾

“dan malaikat-malaikat bertasbih serta memuji Tuhan-nya dan memohonkan ampun bagi orang-orang yang ada di bumi. Ingatlah, bahwa Sesungguhnya Allah Dia-lah yang Maha Pengampun lagi Penyayang.”, Allah menyatakan permintaan ampunan malaikat untuk semua orang di bumi tanpa batas, mencakup juga orang kafir dalam permintaan ampunan tersebut. Tetapi permintaan ampunan ini di*Taqyîd* (dibatasi) oleh firman-Nya dalam surah Ghafir/40: 7,

الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا ﴿٧﴾

﴿٧﴾ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ ﴿٧﴾

“(malaikat-malaikat) yang memikul 'Arsy dan Malaikat yang berada di sekelilingnya bertasbih memuji Tuhannya dan mereka beriman kepada-Nya serta memintakan ampun bagi orang-orang yang beriman (seraya mengucapkan): "Ya Tuhan Kami, rahmat dan ilmu Engkau meliputi segala

<sup>79</sup> Muhammad Ulinuha, *Metode Kritik Ad-Dakhil Fit-Tafsir*, Jakarta: Qaf Media, 2019, hal. 83.

sesuatu, Maka berilah ampunan kepada orang-orang yang bertaubat dan mengikuti jalan Engkau dan peliharalah mereka dari siksaan neraka yang menyala-nyala,” ayat ini membatasi permintaan ampunan malaikat hanya untuk orang beriman saja.<sup>80</sup>

### b. Kualitas Tafsir *al-Qur’ân bi al-Qur’ân*

Tidak diragukan lagi bahwa Al-Qur’an merupakan hujjah Allah atas makhluk-Nya, dan Al-Qur’an juga sebagai hujjah bagi setiap muslim, yang tidak boleh berpaling darinya. Tetapi pembicaraan di sini bukan tentang Al-Qur’an itu sendiri melainkan tentang tafsir *al-Qur’ân bi al-Qur’ân*, dan pembicaraan tentang proses penafsiran. kalau dicermati maka kedua hal tersebut sangat berbeda. berbicara tentang tafsir *al-Qur’ân bi al-Qur’ân* bisa dibagi dalam beberapa bagian:

*Pertama*, penafsiran yang yang disepakati keabsahannya dan tidak terjadi perbedaan pendapat; seperti penafsiran kata الطارق dalam firman Allah dalam surah al-Thariq/86: 1,

وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ<sup>١</sup>

“*demi langit dan yang datang pada malam hari,*”  
bahwa itu adalah “*bintang yang bersinar tajam*”, karena dijelaskan di ayat berikutnya; al-Thariq/86: 2-3,

وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ<sup>٢</sup> النَّجْمُ الثَّاقِبُ<sup>٣</sup>

“*tahukah kamu Apakah yang datang pada malam hari itu? (yaitu) bintang yang cahayanya menembus,*”<sup>81</sup>

Seperti halnya pada penafsiran surah Yunus/10: 62-63,

أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ<sup>١٢</sup> الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ<sup>١٣</sup>

“*Ingatlah, Sesungguhnya wali-wali Allah itu, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati. (yaitu) orang-orang yang beriman dan mereka selalu bertakwa.*”

Kata *Auliyâ’* ditafsirkan oleh ayat setelahnya yaitu orang beriman dan bertakwa. Contoh lainnya penafsiran dalam surah al-Anbiya’/17: 48-49,

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ<sup>٤٨</sup> الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ  
وَهُمْ مِّنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ<sup>٤٩</sup>

<sup>80</sup> Musa’id bin sulaiman bin Nashir al-Thayyar, *al-Tahrîr fî Ushûl al-Tafsîr*, ....., hal. 45.

<sup>81</sup> Abu al-Fida’ Isma’il bin Katsir, *Tafsîr Al-Qur’ân Al-‘Adzim*, Riyadh: Dar Thayibah Li Al-Nasyr Wa Al-Tauzi’, 1999/1420 H. juz 8, hal. 374.

“dan Sesungguhnya telah Kami berikan kepada Musa dan Harun kitab Taurat dan penerangan serta pengajaran bagi orang-orang yang bertakwa.(yaitu) orang-orang yang takut akan (azab) Tuhan mereka, sedang mereka tidak melihat-Nya, dan mereka merasa takut akan (tibanya) hari kiamat.” Pada ayat ini terdapat penafsiran tentang siapakah orang bertakwa itu. Yaitu orang yang takut akan adzab Tuhan dan takut terhadap hari kiamat.<sup>82</sup>

Contoh-contoh di atas adalah penafsiran *al-Qur’ân bi al-Qur’ân* yang tidak terbayangkan terjadi khilaf, bahkan boleh jadi terjadi ijma’ (kesepakatan) dalam hal itu, walaupun belum ada keterangan tentang terjadinya ijma’.<sup>83</sup>

Kedua, tafsir *al-Qur’ân bi al-Qur’ân* yang bersumber dari Nabi, diantaranya penafsiran tentang *mafâtiḥ al-ghaib* dalam firman Allah SWT; dalam surah al-An’am/6: 59, al-Bukhari telah meriwayatkan dari Salim bin Abdillah dari bapaknya bahwa Rasulullah SAW bersabda: “*mafâtiḥ al-ghaib* ada lima: yaitu apa yang disebutkan dalam surah Luqman/31: 34.”<sup>84</sup> Penafsiran seperti ini harus diterima sebagai hujjah karena berasal dari Nabi SAW.

Ketiga, penafsiran yang yang dilakukan oleh mufasir. Tafsir *al-Qur’ân bi al-Qur’ân* yang dilakukan oleh seorang mufasir pasti berasal dari ijtihadnya sendiri. Karenanya, setinggi apapun ilmu yang dimiliki oleh seorang mufassir ijtihad yang ia lakukan bisa benar bisa juga salah. Akan tetapi dalam menerima penafsiran harus dibedakan antara ulama sahabat dan penafsiran orang-orang yang datang setelahnya, karena hal tersebut kembali kepada tingkatan generasi para mufassir. Semakin tinggi kedudukan mufassir, maka semakin layak untuk diterima dan didahulukan dari pendapat yang lainnya.<sup>85</sup>

Tafsir *al-Qur’ân bi al-Qur’ân* yang berlandaskan ijtihad belum tentu sebuah kebenaran, apalagi kalau dinilai pendapat yang *râjih*. Contohnya adalah apa yang disebutkan oleh al-Thabari satu penafsiran dengan metode tafsir *al-Qur’ân bi al-Qur’ân*, tetapi ia lebih memilih pendapat lainnya. Diriwayatkan dari Mujahid, tentang firman Allah dalam surah ‘Abasa/80: 20,

ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ

“Kemudian, jalannya Dia mudahkan.”

Menurutnya ayat ini bisa ditafsirkan dengan surah al-Insan/76: 3,

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا

<sup>82</sup> Abu al-Fida’ Isma’il bin Katsir, *Tafsîr Al-Qur’ân Al-‘Adzîm*,..., juz 5, hal. 347.

<sup>83</sup> Musa’id bin sulaiman bin Nashir al-Thayyar, *al-Tahrîr fî Ushûl*, ..., hal. 46.

<sup>84</sup> Abu Abdillah al-Bukhari, *Shahîḥ al-Bukhârî* no. 4778, bab *inna Allâha ‘indahû ‘ilm al-sâ’ah*

<sup>85</sup> Musa’id bin sulaiman bin Nashir al-Thayyar, *al-Tahrîr fî Ushûl*,..., hal. 47.

“*Sesungguhnya Kami telah menunjukkan kepadanya jalan (yang lurus); ada yang bersyukur dan ada pula yang sangat kufur.*”

Al-Thabari dalam tafsirnya tidak merajihkan pendapat ini, walaupun penafsiran ayat di atas berlandaskan tafsir *al-Qur’ân bi al-Qur’ân*, ia lebih memilih pendapat lain, yaitu “keluarnya bayi dari perut ibunya.” Al-Thabari berkata: “Takwil yang paling benar dalam hal ini menurutku adalah pendapat yang mengatakan: ‘*tsumma al-sabila yassarahu*,’ yaitu keluarnya bayi dari perut ibunya, Dia memudahkannya.” Bahwa kami mengatakan ini takwil yang paling benar diantara dua takwil, karena lebih mirip dengan makna zahir ayat tersebut adalah berita dari Allah, pembicaraan sebelum dan sesudahnya tentang sifat ciptaan dan pengelolaan tubuh dalam setiap fasenya, maka pembicaraan yang tengah-tengah harus relevan dengan kalimat sebelum dan sesudahnya.<sup>86</sup>

Tafsir *al-Qur’ân bi al-Qur’ân* juga digunakan oleh sekte-sekte dalam Islam, baik Rafidhah, Mu’tazilah, dan yang lainnya, mereka menggunakan metode ini tetapi berangkat dari prinsip aqidah mereka. Diantaranya adalah apa yang dikatakan oleh al-Zamakhsyari dalam tafsirnya tentang ayat dalam surah Ali Imran/3 : 7,

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴿٧﴾

“*Dia-lah yang menurunkan Al kitab (Al Quran) kepada kamu. di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang muhkamaat, Itulah pokok-pokok isi Al qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyaabihaat.*”

Ia mengatakan, *Muhkamât*: terang ungkapannya, terhindar dari dugaan dan keraguan. *Mutasyabihât*: mengandung kesamaran dan dugaan. *Hunna umm al-Kitâb*: pokok isi al-kitab, maka yang *Mutasyabihât* dibawa (dimaknai) dengan yang *Muhkamât*. Contohnya dalam surah al-An’am/6: 103,

لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْبَصَرَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾

“*Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala yang kelihatan; dan Dialah yang Maha Halus lagi Maha mengetahui.*”

Menurutnya ayat ini menunjukkan peniadaan *ru’yatullah* (memandang wajah Allah di surga) secara mutlak, sedangkan ayat dalam surah al-Qiyamah/75: 23,

إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾

“*kepada Tuhannya mereka melihat.*”

<sup>86</sup> Abu Ja’far bin Jarir bin Yazid bin Katsir al-Thabari, *Jâmi’ Al-Bayân*, ..., juz 24, hal. 113.

Ayat ini termasuk *Mutasyabihât* yang harus dikembalikan kepada yang *Muhkamât*.<sup>87</sup>

Penafsiran seperti ini walaupun menggunakan metode tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an tidak bisa diterima dan tidak diperhitungkan; karena dibangun diatas pokok aqidah yang menyimpang.

## 2. Tafsir Al-Qur'an dengan Sunnah Nabi SAW

Allah SWT telah mempercayakan kepada Rasulullah tugas menjelaskan Al-Qur'an. Sebagaimana dalam firman Allah: “*dan Kami turunkan al-Dzikir (Al-Qur'an) kepadamu, agar engkau menerangkan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan agar mereka memikirkan.*” (al-Nahl: 44), Oleh karena itu merujuk kepada pernyataan Rasulullah SAW sangat penting dalam memahami dan menafsirkan Al-Qur'an, karena tidak ada yang paling memahami maksud Allah dibanding dengan Rasulullah, dan apa yang di katakan oleh Rasulullah adalah wahyu yang diwahyukan.

Para ulama berbeda pendapat mengenai berapa banyak ayat yang dijelaskan/ditafsirkan oleh Rasulullah SAW. Setidaknya dalam menanggapi hal tersebut ulama dapat dikelompokan menjadi dua kelompok. Kelompok pertama mengatakan bahwa seluruh isi Al-Qur'an telah ditafsirkan oleh Nabi SAW. Di antara dalil yang digunkan kelompok ini adalah QS. al-Nahl/16: 44. Menurut ibn Taimiyah (w. 728/1328 M), frase *li tubayyina linnâs* pada ayat ini mencakup semua penjelasan, baik secara leksikal (*alfâzh*) maupun makna-maknanya (*ma'ânî*). Mereka juga melansir salah satu riwayat dari Abu 'Abdurrahman al-Sulami (w. 74 H), dia berkata: “Kami diberitahu orang-orang yang mengajari kami cara baca Al-Qur'an seperti Ustman bin 'Affan, 'Abdullah bin Mas'ud dan lainnya bahwa, ketika mereka belajar (Al-Qur'an) dari Nabi SAW. Sepuluh ayat, mereka tidak berpindah ke ayat lain sebelum memahami dan mengamalkan isinya dengan baik.” Kemudian mereka berkata: “maka kami pun mempelajari Al-Qur'an secara teori dan aplikasinya sekaligus.”<sup>88</sup>

Secara logika dan fakta, kelompok ini juga berargumen bahwa seseorang tidak boleh menerapkan satu disiplin ilmu seperti matematika, kedokteran, atau lainnya sebelum mereka menjelaskan dan mengerti betul keilmuan tersebut. Jika demikian, maka Al-Qur'an yang notabene adalah sumber dari segala jenis ilmu pengetahuan, tentu pelakunya harus mengetahui maksudnya terlebih dahulu. Dan untuk mengetahuinya, perlu penjelasan/penafsiran.

---

<sup>87</sup> Jarullah Abi al-Qasim Mahmud bin 'Umar al-Zamakhsyari, *al-Kasyshâf 'an Haqâ'iq Ghawâmidh al-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, Riyadh: Maktabah al-Abikah, 1998/1418 H, hal. 527.

<sup>88</sup> Musa'id bin sulaiman bin Nashir al-Thayyar, *Syarh Muqaddimah Fî Ushûl al-Tafsîr*, Dammam: Dar Ibn al-Jauzi, 1428 H, hal. 37.

Dengan demikian, maka benarlah pendapat yang mengatakan bahwa Nabi SAW telah menjelaskan seluruh isi Al-Qur'an.<sup>89</sup>

Kelompok kedua berpendapat bahwa Nabi SAW menafsirkan Al-Qur'an dalam jumlah yang sangat sedikit. Diantara dalil yang dijadikan adalah riwayat dari al-Bazzar (w. 292) dari 'Aisyah (w. 58 H/678 M), dia berkata: "Rasulullah SAW tidak menafsirkan Al-Qur'an kecuali beberapa ayat yang diajari jibril."<sup>90</sup> dalam hadits lain, Rasulullah saw. Secara khusus juga mendoakan Ibn 'Abbas seraya berkata; "Ya Allah, berilah dia (Ibn Abbas) pemahaman tentang agama dan ajarilah tafkwil/tafsir (Al-Qur'an)."<sup>91</sup> Seandainya Rasulullah SAW menjelaskan seluruh isi Al-Qur'an, maka doa dalam hadis ini tidak ada fungsinya, sebab semua sahabat, termasuk Ibn 'Abbas, akan dapat menafsirkan Al-Qur'an melalui penjelasan dan penafsiran Rasulullah SAW. Dengan demikian dapat ditarik kesimpulan bahwa Nabi tidak menafsirkan seluruh isi Al-Qur'an, tapi beliau hanya menafsirkannya dalam jumlah yang sangat sedikit.

Al-Dzahabi mencoba menengahi dua pendapat ini dengan mengatakan bahwa Rasulullah SAW menjelaskan Al-Qur'an dengan kepada sahabatnya dalam jumlah yang cukup banyak sebagaimana dapat dijumpai dalam kitab-kitab sahih (hadis). Namun beliau tentu tidak menafsirkan seluruh isi Al-Qur'an, sebab di dalamnya ada ayat-ayat yang hanya dapat diketahui oleh Allah SWT, dan ayat-ayat yang dapat diketahui para ulama, ada ayat-ayat yang diketahui oleh orang Arab dari bahasanya dan ayat-ayat yang dapat dipahami oleh semua orang.<sup>92</sup>

Secara umum Sunnah Nabi SAW baik berupa ucapan, perbuatan, dan persetujuan, merupakan penjelas Al-Qur'an dan rujukan utama untuk menafsirkannya. Akan tetapi proses tafsir *al-Qur'ân bi al-Sunnah* itu bisa jadi Nabi sendiri yang melakukannya dan bisa juga terjadi dari ijtihad seorang mufassir dengan asumsi bahwa suatu hadis merupakan penjelas ayat tertentu. Musa'id al-Thayyar mengatakan tafsir *Al-Qur'an bi al-Sunnah* dibagi menjadi dua bagian; yaitu *al-Tafsîr al-Nabawî* (Tafsir yang langsung

---

<sup>89</sup> Taqiyuddin Ahmad bin Abdulhalim bin Taimiyah, *Muqaddimah Fî Ushûl al-Tafsîr*, 1972/1392 H, hal. 37.

<sup>90</sup> Taqiyuddin Ahmad bin Abdulhalim bin Taimiyah, *Syarh Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*, ..., hal. 263.

<sup>91</sup> Abu Abdillah al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî* no. 143 tanpa lafadz wa 'allimhu al-ta'wil. Redaksi ini terdapat Musnad imam Ahmad (1/266), Ibn Hibban (15/531), al-Hakim (3/615).

<sup>92</sup> Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Kairo: Maktabah Wahbah, juz 1, hal. 53.



dilakukan oleh Nabi), dan *Tafsîr al-Qur'ân bi al-Sunnah ghair al-Mubâsyir* (tafsir yang tidak langsung dilakukan oleh Nabi).<sup>93</sup>

a. *Al-Tafsîr al-Nabawî al-Mubâsyir* (Tafsir yang langsung dilakukan oleh Nabi)

*Al-Tafsîr al-Nabawî al-Mubâsyir* adalah tafsir yang Nabi SAW secara langsung bermaksud menafsirkan Al-Qur'an dengan ucapannya. Penafsiran ini bisa terjadi dengan beberapa sebab, bisa Nabi yang memulai sendiri menjelaskan kepada sahabatnya makna ayat, atau disebabkan ada sahabat yang bertanya tentang makna suatu ayat kemudian Nabi menjelaskannya. Pada jenis tafsir seperti ini seorang mufassir hanya menukil dan meriwayatkan saja, baik mufassir itu dari kalangan sahabat Nabi atau orang-orang yang datang setelahnya.<sup>94</sup>

Diantara contoh Nabi yang memulai sendiri menjelaskan kepada sahabatnya makna ayat adalah apa yang diriwayatkan oleh al-Bukhari;

بَابُ: وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَتَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ ﴿٨٧﴾ الْحَجْر: 87، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أُمُّ الْقُرْآنِ هِيَ السَّبْعُ الْمَتَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ.<sup>95</sup>

Bab: “dan sungguh Kami telah memberikan kepadamu tujuh (ayat) yang (dibaca) berulang-ulang dan Al-Qur'an yang agung.” (al-Hijr/15: 87), dari Abu Hurairah RA berkata: Rasulullah SAW bersabda: “*Umm al-Qur'ân* adalah *al-Sab'u al-Matsâni* dan Al-Qur'an yang agung.” (HR. Al-Bukhari)

Contoh penafsiran yang disebabkan oleh pertanyaan sahabat kepada Nabi, adalah apa yang dikeluarkan oleh imam Muslim:

عَنْ مَسْرُوقٍ، قَالَ: سَأَلْنَا عَبْدَ اللَّهِ عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ: وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ [آل عمران: 169] قَالَ: أَمَا إِنَّا قَدْ سَأَلْنَا عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: «أَزْوَاجُهُمْ فِي جَوْفِ طَيْرٍ حُضِرٍ، هَا قِنَادِيلُ مُعَلَّقَةٌ بِالْعَرْشِ، تَسْرُحُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ شَاءَتْ، ثُمَّ تَأْوِي إِلَى تِلْكَ الْقِنَادِيلِ، فَاطَّلَعَ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ اِطْلَاعَةً»، فَقَالَ: " هَلْ نَشْتَهُونَ شَيْئًا؟ قَالُوا: أَيْ شَيْءٍ نَشْتَهُي وَنَحْنُ نَسْرُحُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ شِئْنَا، فَفَعَلَ ذَلِكَ بِهِمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، فَلَمَّا رَأَوْا أَنََّّهُمْ

<sup>93</sup> Musa'id bin sulaiman bin Nashir al-Thayyar, *al-Tahrîr fî Ushûl al-Tafsîr*,..., hal. 63.

<sup>94</sup> Musa'id bin sulaiman bin Nashir al-Thayyar, *al-Tahrîr fî Ushûl al-Tafsîr*,..., hal. 65.

<sup>95</sup> Abu Abdillah Al-Bukhari, *Shâhih al-Bukhârî*, no. 4704, bab *quluhi wa laqad âtainâka*

لَنْ يُتْرَكُوا مِنْ أَنْ يُسْأَلُوا، قَالُوا: يَا رَبِّ، نُرِيدُ أَنْ تَرُدَّ أَرْوَاحَنَا فِي أَجْسَادِنَا حَتَّى نُقْتَلَ فِي سَبِيلِكَ  
مَرَّةً أُخْرَى، فَلَمَّا رَأَى أَنْ لَيْسَ لَهُمْ حَاجَةٌ تُرْكُوا<sup>96</sup>

Dari Masruq, berkata: Kami bertanya kepada Abdullah tentang ayat: “*dan jangan sekali-kali kamu mengira bahwa orang-orang yang gugur di jalan Allah itu mati; sebenarnya mereka itu hidup di sisi Tuhannya mendapat rezeki.*” (Ali Imran/3: 169), berkata: adapun kami telah menanyakannya, beliau bersabda: “Ruh-ruh para syuhada di dalam perut burung berwarna hijau, yang memiliki lampu-lampu bergelantungan di ‘arsy (singgasana), pergi di surga ke mana saja dia inginkan, kemudian dia kembali ke lampu-lampu itu, kemudian Tuhan melihat mereka, dan berkata, apakah kamu menginginkan sesuatu? Allah menanyakan hal itu tiga kali, ketika mereka melihat bahwa mereka tidak akan ditinggalkan dari apa yang diminta, mereka berkata: Ya Tuhan, kami ingin ruh-ruh kami dikembalikan ke jasad-jasad kami, agar kami bisa berperang di jalan-Mu sekali lagi, ketika dia melihat bahwa itu perkara yang tidak perlu, mereka pun ditinggalkan. (HR. Muslim)

Dilihat dari jenisnya *al-Tafsîr al-Nabawî* terbagi menjadi beberapa jenis yaitu:

1) *Bayân al-Mujmal* (menjelaskan ayat yang bersifat global)

Contohnya adalah penjelasan Rasul tentang tatacara shalat, puasa, haji, dan sebagainya. karena di dalam Al-Qur’an tidak rincian tentang tatacara ibadah tersebut melainkan harus merujuk kepada Sunnah Nabi SAW. Sebagaimana dalam sebuah hadits dijelaskan tentang wajibnya mengikuti tatacara shalat Nabi SAW,

عَنْ أَبِي سُلَيْمَانَ مَالِكِ بْنِ الْحُوَيْرِثِ، قَالَ: وَصَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي<sup>97</sup>

Dari Abu Sulaiman bin al-Huwairits Rasulullah SAW bersabda, “dan shalatlah kalian seperti melihatku shalat” (HR. Al-Bukhari)

2) *Takhshîsh al-‘Am* (Mengkhususkan yang umum)

Contohnya hadits yang dikeluarkan Muslim dalam *Shahîh*nya:

عَنْ أَنَسٍ أَنَّ الْيَهُودَ كَانُوا إِذَا حَاضَتِ الْمَرْأَةُ فِيهِمْ لَمْ يُؤَاكِلُوهَا، وَلَمْ يُجَامِعُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ فَسَأَلَ  
أَصْحَابُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى { وَبَسَّئَلُونَكَ  
عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ ۖ } [البقرة: 222] إِلَىٰ

<sup>96</sup> Muslim ibn al-Hajjaj, *Shâhîh Muslim*, no. 1887, bab *bayân arwâh al-syuhadâ’ fi al-jannah*

<sup>97</sup> Abu Abdullah Al-Bukhari, *Shâhîh al-Bukhârî*, no. 6008, bab *rahmah al-nâs wa al-bahâim*

آخِرِ الْآيَةِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا النِّكَاحَ» فَبَلَغَ ذَلِكَ الْيَهُودَ، فَقَالُوا: مَا يُرِيدُ هَذَا الرَّجُلُ أَنْ يَدْعَ مِنْ أَمْرِنَا شَيْئًا إِلَّا خَالَفَنَا فِيهِ...<sup>98</sup>

Dari anas, bahwa orang-orang Yahudi itu apabila ada seorang wanita dari mereka mengalami haid, maka mereka tidak mau makan bersamanya, tidak mau pula serumah dengan mereka, ketika sahabat Nabi SAW menanyakan masalah ini kepadanya, maka Allah menurunkan firman-Nya: “Mereka bertanya kepadamu tentang haid. Katanlah, “haidh itu adalah suatu kotoran.” Oleh sebab itu hendaklah kalian menjauhkan diri kalian dari wanita di waktu haid” (al-Baqarah/2: 222), kemudian Rasulullah SAW Bersabda: “lakukanlah segala sesuatu (dengan istri yang sedang haid) kecuali nikah (bersetubuh).” Ketika berita tersebut sampai keorang orang-orang Yahudi, mereka mengatakan, apakah yang dikehendaki oleh lelaki ini (Nabi Muhammad)? Tidak sekali-kali ia membiarkan suatu hal dari urusan kami, melainkan ia pasti menyelisihinya kami padanya. (HR. Muslim)

Ayat di atas bersifat umum karena mencakup semua pengertian ‘menjauhkan’, sehingga ada kemungkinan dipahami menjauhkan diri dari perempuan dalam segala hal, kemudian datanglah penjelasan dari Nabi secara langsung sebagai pengkhususan ayat yang bersifat umum.

3) Menjelaskan ayat yang *musykil* (pelik untuk dipahami) Seperti hadits yang dikeluarkan Muslim dalam shahihnya:

عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ، قَالَ: لَمَّا قَدِمْتُ نَجْرَانَ سَأَلُونِي، فَقَالُوا: إِنَّكُمْ تَقْرَأُونَ يَا أُخْتُ هَارُونَ { وَمُوسَى قَبْلَ عِيسَى بِكَذَا وَكَذَا، فَلَمَّا قَدِمْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: «إِنَّهُمْ كَانُوا يُسْمُونَ بِأَنْبِيَائِهِمْ وَالصَّالِحِينَ قَبْلَهُمْ»<sup>99</sup>

Dari al-Mughirah bin Syu'bah, mengatakan bahwa Rasulullah pernah mengutusnyanya, ketika aku tiba di Najran, mereka bertanya kepadaku: “Kalian (kaum muslimin) membaca firman-Nya: “wahai saudara perempuan Harun.” (maryam/19: 28) padahal Musa sebelum Isa dalam jarak masa yang amat jauh?” ketika aku mendatangi Rasulullah saw. Akupun menanyakannya kepada Rasulullah. Rasulullah SAW berkata: “mereka dahulu biasa memakai nama-nama nabi dan orang-orang saleh sebelum mereka.” (HR. Muslim)

<sup>98</sup> Muslim ibn al-Hajjaj, *Shâhih Muslim*, no. 302, bab *jawâz ghaslu al-hâidh ra'sa zaujahâ*

<sup>99</sup> Muslim ibn al-Hajjaj, *Shâhih Muslim*, no. 2135, bab *al-nahyi 'an al-takanni bi abi al-qâsim*

b. *Tafsîr al-Qur'ân bi al-Sunnah Ghair al-Mubâsyir* (tafsir yang tidak langsung dilakukan oleh Nabi)

Yang dimaksud dengan tafsir *Al-Qur'an bi al-Sunnah* adalah penafsiran yang mencakup setiap pernyataan yang diambil oleh penafsir dari Sunnah dalam menafsirkan Al-Qur'an. Dasar dari tafsir jenis ini adalah dengan menggunakan ijtihad mufassir dan pendapatnya. Artinya ketika seorang mufassir melihat korelasi antara suatu hadis dengan ayat, apapun bentuk korelasi tersebut, ia akan menggunakan hadis tersebut sebagai penafsir dari suatu ayat. Oleh karena itu penafsiran dengan metode ini ditemukan dalam kitab-kitab tafsir dengan jumlah sangat banyak. Namun melihat bentuk penafsiran dengan dengan metode ini paling tidak ada dua cara yang dilakukan oleh mufassir;

1) Perkataan Nabi yang Cocok Untuk Dijadikan Tafsiran Suatu Ayat.

Nabi SAW terkadang mengeluarkan suatu pernyataan yang dianggap pantas dijadikan tafsiran suatu ayat walaupun Beliau tidak sedang menafsirkan ayat secara langsung. Maka seorang mufassir menjadikan perkataan tersebut sebagai penafsiran suatu ayat, ia akan berijtihad untuk mencocokkan makna ayat dengan makna hadis yang dilihatnya sebagai penjelas ayat tersebut. Ada beberapa riwayat dari sahabat yang menunjukkan hal ini, di antaranya:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: «مَا مِنْ بَنِي آدَمَ مَوْلُودٌ إِلَّا يَمَسُّهُ الشَّيْطَانُ حِينَ يُوَلَّدُ، فَيَسْتَهْلُ صَارِحًا مِنْ مَسِّ الشَّيْطَانِ، غَيْرَ مَرْبِمٍ وَإِنَّهَا»  
 ثُمَّ يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ: { وَإِنِّي أُعِيدُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ } [آل عمران: 36]<sup>100</sup>

Dari Abu Hurairah RA berkata: “Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda: “Tiada anak adam yang dilahirkan kecuali setan akan menyentuhnya saat ia dilahirkan, lalu ia mengeluarkan suara jeritan karena sentuhan tersebut, kecuali Maryam dan anaknya.” Kemudian Abu Hurairah membaca: “*dan aku mohon perlindungan-Mu untuknya dan anak cucunya dari (gangguan) setan yang terkutuk.*” (Ali Imran/03: 36)

Contoh yang lain:

<sup>100</sup> Abu Abdillah Al-Bukhari, *Shâhîh al-Bukhâri*, no. 3431, bab *qauluhu wadzkur fi al-kitâb maryam*

في تفسير قوله تعالى: الَّذِينَ سَجَدُوا لِآلِهِمْ وَآلِفُوا حِشًّا إِلَّا أَلَمَمٌ ﴿٣٣﴾ عن ابن عباس قال: ما رأيت شيئا أشبه باللمم مما قال أبو هريرة عن النبي ﷺ: " إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَى ابْنِ آدَمَ حَظَّهُ مِنَ الزَّيْنِ أَدْرَكَهُ ذَلِكَ لَا مَحَالَةَ، فَرَبَى الْعَيْنَيْنِ النَّظْرُ، وَزَيَّ اللِّسَانِ الْمِنْطِقُ، وَالنَّفْسُ تَتَمَنَّى وَتَشْتَهِي، وَالْفَرْجُ يُصَدِّقُ ذَلِكَ أَوْ يُكَذِّبُهُ"<sup>101</sup>

Ketika menafsirkan firman Allah: "(yaitu) mereka yang menjauhi dosa-dosa besar dan perbuatan keji, kecuali kesalahan-kesalahan kecil." Dari Ibn 'Abbas dia berkata: aku tidak melihat sesuatu yang lebih mirip dengan *al-Lamam* kecuali apa yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah, dari Nabi SAW bersabda: "Sesungguhnya Allah telah menetapkan terhadap anak Adam bagiannya dari zina, dia pasti melakukannya, zina kedua mata adalah dengan melihat, zina lisan dengan perkataan, dan hati berangan-angan dan menginginkan, dan kemaluan membenarkan atau mengingkarinya." (HR. Muslim)

## 2) Adanya Isyarat yang Terkandung Dalam Satu Ayat Terhadap Suatu Tema Pembahasan.

Diantaranya apa yang dikatakan oleh Ibn Katsir ketika menafsirkan ayat dalam surah al-'Alaq/96: 19,

كَلَّا لَا تَطِعَهُ وَأَسْجُدْ وَاقْتَرِبْ ﴿١٩﴾

"sekali-kali jangan, janganlah kamu patuh kepadanya; dan sujudlah dan dekatkanlah (dirimu kepada Tuhan)."

Yaitu "Ya Muhammad, janganlah kamu patuh kepada orang itu yang melarang kamu melakukan rutinitas ibadahmu, melainkan teruskanlah salatmu menurut yang kamu sukai. Janganlah engkau pedulikan dia, karena sesungguhnya Allah-lah yang memeliharamu dan menolongmu, dan dia akan memelihara kamu dari gangguan orang lain. "dan sujudlah dan dekatkanlah (dirimu kepada Tuhan)." (al-'Alaq/96: 19) sebagaimana yang telah disebutkan dalam hadits shahih dalam riwayat muslim melalui jalur Abdullah ibn Wahb, dari Amr ibn al-Haris, dari Imarah ibn Gazyah, dari Sami, dari Abu Hurairah, bahwa Rasulullah SAW bersabda:

<sup>101</sup> Abu Ja'far bin Jarir bin Yazid bin Katsir al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān ...*, Kairo: Dar Hijr, 2001, juz 22, hal. 69. Hadits terdapat dalam *Shāhīh al-Bukhārī*, no. 6612, *Shāhīh Muslim*, no. 2657, Sunan Abi Dawud no. 2152.

أَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنْ رَبِّهِ وَهُوَ سَاجِدٌ ، فَأَكْثِرُوا الدُّعَاءَ <sup>102</sup>

“saat yang paling dekat bagi seorang hamba dengan Tuhannya ialah saat ia bersujud, maka perbanyaklah berdo'a didalamnya.” (HR. Muslim)

Contoh-contoh di atas hanyalah sedikit dari lautan contoh bagaimana para mufassir memanfaatkan sunnah Nabi sebagai penjelas makna Al-Qur'an, dan siapa pun yang mengkaji tafsir Al-Qur'an dengan Sunnah dalam karya-karya para ulama akan menemukan bentuk-bentuk lainnya.

### 3. Tafsir Al-Qur'an dengan Pendapat Sahabat

Sahabat adalah orang-orang yang bertemu dengan Nabi, dalam kondisi beriman kepadanya dan wafat dalam keadaan Islam.<sup>103</sup> Sepeninggal Rasulullah SAW, sahabat menjadi rujukan dalam penafsiran Al-Qur'an. Hal itu dikarenakan mereka adalah generasi yang paling tahu mengenai hal ihwal Al-Qur'an, dan mereka adalah orang-orang yang mengaplikasikan Al-Qur'an dalam keseharian mereka. Di kalangan para sahabat Nabi, mempelajari tafsir Al-Qur'an terbilang mudah karena Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa mereka, dan karena kondisi dan peristiwa turunnya ayat dapat mereka saksikan. Di samping itu karena mereka hidup bersama Nabi, tentu mereka juga menerima dan mempelajari Al-Qur'an langsung dari Nabi Muhammad SAW. Menurut al-Suyuthi (w. 911 H) ada beberapa mufassir dari kalangan sahabat Nabi yang dikenal dalam bidang penafsiran, diantaranya Abu Bakar ash-Shiddiq, Umar bin Khattab, Utsman bin 'Affan, Ali bin Abi Thalib, Ubay bin Ka'ab, Abdullah bin Mas'ud, Zaid bin Tsabit, Abu Musa al-'Asy'ari, Abdullah bin Abbas, dan Abdullah bin Zubair.<sup>104</sup> Selain itu, ada sebagian ulama menambahkan nama-nama sahabat lainnya, seperti Abu Hurairah, Aisyah binti Abu Bakar, Jabir bin Abdullah, Abdullah bin Umar, Anas bin Malik, Abdullah bin Amr bin al-'Ash.<sup>105</sup> Di antara *al-Khulafâ' al-Râsyidûn* yang paling banyak riwayatnya berkenaan dengan tafsir mereka adalah Ali bin Abi Thalib, adapun dari tiga orang lainnya sangatlah sedikit.

Perlu diketahui bahwa pemahaman sahabat terhadap Al-Qur'an dan kemampuan dalam bidang penafsiran itu tidak sama, melainkan bertingkat-tingkat, ada yang memiliki pemahaman yang sangat mendalam, ada juga yang tidak, ada yang memiliki kesempatan cukup luas untuk mengakses informasi dari Rasul SAW, ada pula yang tidak, diantara mereka juga ada

<sup>102</sup> Abu al-Fida' Isma'il bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Adzîm*, Riyadh: Dâr Thayibah li l-Nasyr wa al-Tauzi', 1999/1420 H. juz 8, hal. 439. Hadits dikeluarkan oleh Muslim dalam shahihnya no. 482.

<sup>103</sup> Ahmad bin 'Ali bin Muhammad bin Hajar al-'Asqalani, *Nukhbah al-Fikr fi Musthalah Ahl al-Atsar*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2006/1427, hal. 83.

<sup>104</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 783.

<sup>105</sup> Manna' al-Qaththan, *Mabâhith fi 'Ulûm Al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Wahbah, hal. 336.

yang sibuk berpolitik, bekerja, dan ada yang menggeluti dunia akademik, ada yang mampu menghafal seluruh isi Al-Qur'an, ada pula yang tidak.<sup>106</sup> Keragaman kondisi sahabat ini berkonsekuensi logis pada keragaman kemampuan mereka dalam menafsirkan Al-Qur'an. Karena itu, tidak heran bila diantara sekian banyak sahabat yang kerap menjadi rujukan dalam bidang tafsir hanya ada empat orang yaitu: Ali bin Abi Thalib, Abdullah bin Mas'ud, Abdullah bin Abbas, dan Ubay bin Ka'ab.<sup>107</sup>

Kemudian terkait dengan kualitas riwayat (pendapat) sahabat dalam bidang tafsir, diklasifikasikan kedalam tiga bentuk.<sup>108</sup> *Pertama*, riwayat tentang hal-hal yang tidak dapat diintervensi akal (*mâ lâ majâla li al-ra'y fih*), seperti riwayat mengenai *asbâb al-Nuzûl*, *nâsikh mansûkh* dan *muhkam mutasyâbih*. Riwayat seperti ini dapat dibagi menjadi dua jenis; sahih dan lemah sanadnya. Jika sanadnya sahih maka riwayat tersebut dapat digunakan sebagai data penafsiran, sebab ia dihukumi sebagai hadits *marfû'* (sampai kepada Nabi SAW). tapi jika sanadnya lemah, maka tidak dapat dijadikan data penafsiran, kecuali bila didukung oleh salah satu diantara dua hal yaitu; ada riwayat dari sahabat lain yang mendukungnya, dan/atau riwayat tersebut berasal dari sahabat senior yang terkenal kredibilitasnya.

*Kedua*, riwayat mengenai hal-hal yang dapat diintervensi akal (*mâ kâna li al-ra'y fih majâl*). Kebanyakan yang termasuk dalam kategori kedua ini adalah riwayat tentang persoalan ayat-ayat hukum (*âyât al-ahkâm*) dan *mu'âmalât*. Dalam konteks ini, riwayat yang dapat dijadikan sumber data autentik penafsiran hanya yang disepakati (*ijmâ'*) saja, sementara riwayat yang *mukhtalaf fih* (terjadi perbedaan) tidak dapat digunakan sebagai sumber data autentik penafsiran Al-Qur'an.<sup>109</sup>

*Ketiga*, riwayat tentang cerita-cerita israiliyat. Riwayat israiliyat yang dilansir dari sahabat harus dikroscek tingkat kesahihannya. Jika mata rantai sanadnya benar-benar tersambung dan terpercaya, maka boleh jadi riwayat tersebut benar. Namun riwayat yang sahih jumlahnya sangatlah sedikit. Sebab sahabat sangat berhati-hati dalam melansir israiliyat tersebut. Mayoritas israiliyat yang dilansir dari sahabat adalah riwayat yang tidak valid karena tidak bersumber langsung dari sahabat, ia hanya riwayat buatan yang kemudian dinisbatkan oleh perawinya kepada sahabat. Karena itu, tidak berlebihan bila Abu Zahrah (1898-1974 M) misalnya, menilai bahwa mayoritas riwayat-riwayat yang dilansir dari sahabat berstatus *madhû'ah* (palsu). Dikatakan demikian sebab banyak data yang membuktikan kehati-

<sup>106</sup> Muhammad Ulinuha, *Metode kritik Ad-Dakhil fit-Tafsir:...*, 101-102.

<sup>107</sup> Musa'id bin sulaiman bin Nashir al-Thayyar, *al-Tahrîr fî Ushûl al-Tafsîr,...*, hal. 85.

<sup>108</sup> Muhammad Ulinuha, *Metode kritik Ad-Dakhil fit-Tafsir:...*, hal. 104.

<sup>109</sup> Muhammad Abu Zahrah, *al-Mu'jizah al-Kubrâ al-Qur'ân*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.th, Hal. 502.

hatian sahabat dalam melansir isra'iliyat, mereka sudah merasa cukup dengan keterangan yang didapat dari Al-Qur'an dan Sunnah Nabi SAW.<sup>110</sup>

## a. Sumber-sumber Tafsir Sahabat

### 1) Al-Qur'an

Pada generasi sahabat, ketika mereka ingin menafsirkan Al-Qur'an yang pertama kali mereka lihat adalah Al-Qur'an al-karim sendiri. Artinya mereka menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, karena ayat-ayat Al-Qur'an saling menafsirkan satu sama lain. Ini adalah satu kaidah yang pertama kali dilakukan oleh Rasulullah. Pada beberapa ayat dalam Al-Qur'an Rasul SAW menafsirkannya dengan dengan metode tafsir *Al-Qur'an bi Al-Qur'an* contohnya penafsiran kata *al-zhulm* dengan *al-syirk*. Para sahabat pun mengikuti langkah Nabi SAW Dalam tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an, dan meniru cara tersebut. Contoh, tafsir Ibnu 'Abbas atas firman Allah dalam Surah Ghafir/40: 11,

قَالُوا رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ ﴿١١﴾

“Mereka menjawab: “Ya Tuhan kami Engkau Telah mematikan kami dua kali dan Telah menghidupkan kami dua kali (pula), lalu kami mengakui dosa-dosa kami. Maka Adakah sesuatu jalan (bagi kami) untuk keluar (dari neraka)?”

Dia berkata, “dahulu kalian berupa tanah sebelum Allah menciptakan kalian, inilah yang disebut mayit, kemudian Dia menghidupkan kalian dan menciptakan kalian, maka ini disebut menghidupkan yang pertama, kemudian mematikan kalian, maka kalian dikembalikan ke kuburan, inilah bentuk kematian berikutnya, kemudian membangkitkan kalian pada hari kiamat, inilah disebut menghidupkan yang kedua, maka keduanya yang dimaksud dua kali mati dan dua kali hidup,” maka ini adalah firman-Nya:

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾

“Mengapa kamu kafir kepada Allah, padahal kamu tadinya mati, lalu Allah menghidupkan kamu, kemudian kamu dimatikan dan dihidupkan-Nya kembali, kemudian kepada-Nya-lah kamu dikembalikan?” (al-Baqarah/2: 28)<sup>111</sup>

Contoh penafsiran Ibn Mas'ud dalam surah al-Baqarah/2: 62,

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾

<sup>110</sup> Muhammad Abu Zahrah, *al-Mu'jizah al-Kubrâ al-Qur'ân*,..., hal. 506.

<sup>111</sup> Abu Ja'far bin Jarir bin Yazid bin Katsir al-Thabari, *Jâmi' Al-Bayân*,..., juz 1, hal. 445.



“*Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa saja diantara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari Kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati.*”

Disebutkan dalam sebuah riwayat, penamaan Yahudi yang kita kenal asal mulanya adalah dari firman Allah melalui lisannya Musa AS dalam surah al-A'raf/7: 156,

إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ ۗ ﴿١٥٦﴾

“...*Sesungguhnya kami kembali (bertaubat) kepada Engkau...*”

Sebagaimana disebut penamaan Nasrani pada firman Allah melalui lisan Nabi ‘Isa AS dalam surah al-Shaf/61: 14,

مَنْ أَنْصَارِيَّ إِلَى اللَّهِ قَالَ الْخَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ ۗ ﴿١٤﴾

“...*Siapakah yang akan menjadi penolong-penolongku (untuk menegakkan agama) Allah?*” pengikut-pengikut yang setia itu berkata: “*Kamilah penolong-penolong agama Allah...*” Dalam hal ini Ibn Mas’ud berkata; “kami yang paling mengetahui dari mana penamaan orang Yahudi dengan Yahudiah dan Nashara dengan nashraniyah, bahwasanya dinamakan sebagai Yahudi dikarenakan satu kalimat yang diucapkan Musa; *Innâ hudnâ ilaika* (Sesungguhnya kami kembali kepada Engkau), dan bahwasanya dinamakan Nashara dengan Nashraniyah dikarenakan satu kalimat yang diucapkan Nabi ‘Isa; *man anshâri ila allâh qâla al-hawariyyûna nahnu ‘anshârullâh* (siapakah yang akan menjadi penolong-penolongku untuk agama Allah, pengikut-pengikutnya berkata, ‘Kamilah penolong-penolong agama Allah). Maka mereka pun dinamai nashara.<sup>112</sup>

Dalam tafsir firman Allah surah Ali Imran/3: 12,

قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَهُمْ رَأْيِ الْعَيْنِ ۗ ﴿١٢﴾

“*Sesungguhnya Telah ada tanda bagi kamu pada dua golongan yang Telah bertemu (bertempur). segolongan berperang di jalan Allah dan (segolongan) yang lain kafir yang dengan mata kepala melihat (seakan-akan) orang-orang muslimin dua kali jumlah mereka.*” Ibn Mas’ud berkata: “Ini terjadi pada hari Badr, kami telah melihat orang-orang musyrik, kami melihat mereka dengan jumlah berlipat dari kami, kemudian kami melihat mereka lagi, kami melihat

<sup>112</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Durr al-Mantsûr fî al- Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Beirut: Dar al-Fikr, cet. Ke 1, 2011, juz 1, hal. 182.

mereka tidak lebih dari dari satu orang, itulah firman Allah SWT, surah al-Anfal/8: 44,

وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّمْتِئْتُمْ فِي آعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي آعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا  
وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴿٤٤﴾

“Dan ketika Allah menampakkan mereka kepada kamu sekalian, ketika kamu berjumpa dengan mereka berjumlah sedikit pada penglihatan matamu dan kamu ditampakkan-Nya berjumlah sedikit pada penglihatan mata mereka, Karena Allah hendak melakukan suatu urusan yang mesti dilaksanakan. dan hanyalah kepada Allahlah dikembalikan segala urusan.”<sup>113</sup>

## 2) Sunnah Nabi SAW

Para sahabat telah menjadikan Sunnah sebagai sumber kedua dalam penafsiran Al-Qur'an setelah sumber pertama yaitu Al-Qur'an, mereka menjadikannya sebagai tolak ukur kebenaran tafsir Al-Qur'an, dan menyalahkan orang-orang yang berpendapat bahwa Al-Qur'an saja sudah cukup dan tidak membutuhkan Sunnah. Para sahabat meriwayatkan penafsiran dari Nabi SAW tentang tafsir, seperti contoh berikut ini,

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ، قَالَ: جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: مَا الصُّورُ؟ قَالَ: «قَرْنٌ يُنْفَخُ فِيهِ»<sup>114</sup>

Dari Abdullah bin 'Amr bin al-'Ash berkata: datang seorang arab baduy kepada Nabi saw, kemudian berkata: apa itu al-Shur? Nabi saw. Berkata: “Tanduk yang ditiup.”

Apabila para sahabat ditanya tentang sesuatu dari tafsir, dan mengetahui bahwa telah ada tafsir dari Nabi SAW tentang ayat tersebut maka mereka akan menjawab dengan tafsiran dari Nabi SAW Contohnya,

سَأَلَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ مِصْرَ أَبَا الدَّرْدَاءِ، عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى {لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ} ﴿٦٤﴾ [يونس: 64] فَقَالَ: مَا سَأَلَنِي عَنْهَا أَحَدٌ غَيْرَكَ إِلَّا رَجُلًا وَاحِدًا مُنْذُ سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: «مَا سَأَلَنِي عَنْهَا أَحَدٌ غَيْرَكَ مُنْذُ أَنْزَلْتَهُ، هِيَ الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ يَرَاهَا الْمُسْلِمُ أَوْ تُرَى لَهُ»<sup>115</sup>

<sup>113</sup> Abu Ja'far bin Jarir bin Yazid bin Katsir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân...*, juz 6, hal. 195. Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr...*, juz 2, hal. 10, Abu al-Fida' Isma'il Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Adzîm*, juz 2, hal. 13.

<sup>114</sup> Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa bin Surah al -Tirmidzi, *Jâmi' al-Tirmidzî*, Riyadh: Bait al-Afkar al-Daulah, t.th, hal. 2430, Bab *mâ jâ'a fî sya'ni al-shûr*

<sup>115</sup> Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa bin Surah al -Tirmidzi, *Jâmi' al-Tirmidzî*,..., no. 2273, bab *qouluhu: lahum al-Busyrâ fî al-hayâti al-dunyâ*

Seseorang dari mesir bertanya kepada Abu al-Darda' tentang ayat; “*bagi mereka berita gembira di dalam kehidupan di dunia,*” (Yunus/10: 64) Abu al-Darda' berkata: tidak ada seorang pun yang menanyakan tentang itu kepadaku kecuali dirimu semenjak aku bertanya kepada Rasulullah SAW, Beliau berkata: “Tidak ada yang bertanya kepadaku tentang itu seorang pun selain engkau semenjak ayat itu turun, itu adalah mimpi baik yang dilihat oleh seorang muslim atau ia dilihat dalam mimpi orang lain.” (HR. Al-Tirmidzi)

Sebagaimana para sahabat menjelaskan beberapa ayat Al-Qur'an dengan apa yang datang dari Nabi SAW dengan mengambil substansi pesan dari ayat dan sunnah. Seperti contoh berikut,

عَنْ قَيْسِ بْنِ أَبِي حَازِمٍ قَالَ: قَامَ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّكُمْ تَفْرُقُونَ هَذِهِ الْآيَةَ { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ } وَإِنَّكُمْ تَضَعُونَهَا عَلَى غَيْرِ مَوْضِعِهَا، وَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوْا الْمُنْكَرَ وَلَا يُعَيِّرُونَهُ، يَوْشِكُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَغْمَهُمْ بِعِقَابِهِ»<sup>116</sup>

Dari Qais bin Abi Hazim berkata: Abu Bakar RA berdiri kemudian memuji Allah dan menyanjungnya, kemudian berkata: “wahai manusia sesungguhnya kalian selalu membaca ayat ini “*Wahai orang-orang yang beriman! Jagalah dirimu; (karena) orang yang sesat itu tidak akan membahayakanmu apabila kamu telah mendapatkan petunjuk*” (al-Maidah/5: 105), sedangkan kalian menempatkannya bukan pada tempatnya, sesungguhnya aku mendengar Rasulullah SAW Bersabda: “Sesungguhnya manusia apabila melihat kemungkaran dan mereka tidak mencegahnya, maka dalam waktu dekat Allah ‘azza wa jalla akan menimpakan azab kepada semuanya” (HR. Al-Tirmidzi)

### 3) *Asbâb al-Nuzûl*

*Asbâb al-nuzûl* merupakan sumber yang penting dalam memahami Al-Qur'an. Dengan mengetahui latar peristiwa dari diturunkan Al-Qur'an, para penafsir sangat terbantu dalam memberikan interpretasi terhadap ayat dalam kaitannya dengan suatu masalah atau problem yang ingin dipecahkan. Oleh karena itu, para ulama menyebutkan bahwa untuk mengetahui tafsir sebuah ayat secara baik, maka terlebih dahulu dia harus mengetahui kisah dan latar belakang diturunkan ayat tersebut. Keniscayaan untuk mengetahui *asbâb al-nuzûl* suatu ayat sebelum menafsirkan dan menyimpulkan maknanya adalah

<sup>116</sup> Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa bin Surah al -Tirmidzi, *Jâmi' al-Tirmidzî*,..., no. 3057, bab *wa min surah al-mâ'idah*

hal yang sangat urgen agar penafsir tidak salah mengambil kesimpulan dari suatu informasi ajaran Al-Qur'an. Oleh karena itu, pengetahuan tentang sebab-sebab turunnya suatu ayat, menjadikan seseorang dapat memahami hikmah yang terkandung dalam suatu ayat.

Tentunya untuk mengetahui *asbâb al-nuzûl* adalah dengan melihat riwayat-riwayat dari orang-orang yang menyaksikan secara langsung turunnya wahyu yaitu para sahabat. Mereka memberikan perhatian yang besar untuk mengetahui *asbâb al-nuzûl*, dan di antara para sahabat ada yang memiliki pengetahuan yang mumpuni dalam *asbâb al-nuzûl*, diantaranya adalah Ibn Mus'ud, Ali bin Abi Thalib, ibn Abbas, Aisyah binti Abu Bakar dan lainnya.<sup>117</sup> Diantara bentuk kesungguhan mereka untuk mengetahui *asbâb al-nuzûl* adalah seperti yang dikatakan oleh Ibn Mas'ud; "Demi Dzat yang tidak ada tuhan selain Dia, tidak ada satu surah pun dari kitab Allah kecuali aku mengetahui dimana ia turun, dan tidak ada satu ayat pun kecuali aku mengetahui untuk siapa diturunkan, kalaulah aku mengetahui seseorang yang lebih tahu dariku tentang kitab Allah yang bisa ditempuh dengan menunggangi unta maka aku akan mendatangnya."<sup>118</sup> Ali bin Abi Thalib berkata; "Tanyakan kepadaku tentang kitab Allah. Demi Allah, tidak ada satu ayat pun kecuali aku mengetahui apakah di malam hari atau siang hari ayat itu turun, apakah di lembah atau di gunung." Dia juga berkata; "demi Allah tidak ada satu ayat pun yang turun kecuali aku telah mengetahui dalam hal apa ia turun dan di mana ia turun."<sup>119</sup>

Para sahabat menjadikan *asbâb al-nuzûl* sebagai sumber penting dalam memahami wahyu dan menggunakannya sebagai bahan menghilangkan hal yang kurang jelas pada ayat tidak akan dipahami kecuali dengan mengetahui sebab turunnya. Penafsiran sahabat yang langsung menyaksikan turunnya wahyu yang berkaitan dengan *asbâb al-nuzûl* memiliki nilai yang tinggi, karena dianggap sebagai hadits *marfû'* (sampai ke Rasul SAW) oleh mayoritas ulama seperti al-Hakim, Ibn Shalah, al-Nawawi, Ibn Katsir, dan al-'Iraqi.<sup>120</sup>

Diantara contohnya adalah seperti apa yang diriwayatkan Aslam Abu 'Amran al-Tujibi tentang salah satu peperangan yang terjadi antara kaum muslimin dan Romawi di kota konstantinopel, sedangkan pasukan Romawi jumlahnya sangat besar untuk menghadapai kaum muslimin. Ada salah seorang pasukan penunggang kuda yang gagah berani, dia menyerang musuh dan membelah barisan musuh. Sebagian kaum muslimin merasa resah dan

---

<sup>117</sup> Abdullah Abu al-Sa'ud Badr, *Tafsîr al-Shahâbah*, Beirut: Dar ibn Hazm, 2000/1421 H, hal. 162.

<sup>118</sup> Muslim ibn al-Hajjaj, *Shâhîh Muslim*, ..., no. 2135, bab 2463, bab *min fadhâil 'Abdullah bin Mas'ûd*

<sup>119</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*,..., hal. 783.

<sup>120</sup> Abdullah Abu al-Sa'ud Badr, *Tafsîr Tafsîr al-Shâhabah*,..., hal. 163.

berkata: “*subhânallâh*, dia menjerumuskan dirinya kepada kebinasaan.” Mereka menafsirkan ayat dalam surah al-Baqarah/2: 195,

وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا ﴿١٩٥﴾

“*dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan,*” seorang sahabat bernama Abu Ayub al-Anshari terkejut mendengar ini, dia adalah orang yang ikut serta dalam perang tersebut, maka dia pun berdiri di hadapan mereka dan berkata: “Wahai manusia, kalian menakwil ayat ini dengan takwilan seperti ini, sungguh ayat ini turun untuk kami kaum Anshar. Ketika Allah memuliakan kami dengan Islam, dan banyaknya orang yang mengikutinya, sebagian kami berkata kepada sebagian yang lain dengan berbisik agar tidak didengar oleh Rasulullah SAW “Sungguh kita telah kehilangan harta, sedangkan Allah telah memenangkan Islam dan banyak pengikutnya, sekiranya kita menjaga harta kita dan mengembalikan harta yang sudah hilang.” Kemudian Allah menurunkan kepada Rasul-Nya; sebagai bantahan atas perkataan tersebut,

وَأَنْفَقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٩٥﴾

“*Dan belanjakanlah (harta bendamu) di jalan Allah, dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah, Karena Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik.*” (al-Baqarah/2: 195) Maka kebinasaan itu ialah hanya menjaga harta, dan merawatnya, kemudian meninggalkan jihad.”<sup>121</sup> Dalam riwayat ini Abu Ayub menghilangkan kerancuan dalam memahami ayat dan kekeliruan dalam menakwilnya, dengan menjelaskan bahwa ayat ini berkaitan erat dengan sebab turunnya.

Contoh lain penggunaan *asbâb al-nuzûl* dalam menghilangkan kesalahan dalam memahami ayat, adalah apa yang diriwayatkan oleh ‘Urwah bin al-Zubair ketika dia bertanya kepada bibinya ‘Aisyah RA akan kebingungannya tentang firman Allah, surah al-Baqarah/2: 158,

﴿ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ﴿١٥٨﴾

“*Sesungguhnya Shafaa dan Marwa adalah sebahagian dari syi’ar Allah. Maka barangsiapa yang beribadah haji ke Baitullah atau ber’umrah, Maka tidak ada dosa baginya mengerjakan sa’i antara keduanya. dan barangsiapa*

<sup>121</sup> Abu Dawud Sulaiman bin al-Ats’ats al-Sijistani, *Sunan Abî Dawûd*, Riyadh: Bait al-Afkar al-Daulah, t.th,no. 2512, bab *qauluhu wa la tulqû bi aidikum ila al-tahlukah*. Abu ‘Isa Muhammad bin ‘Isa bin Surah al -Tirmidzi, *Jâmi’ al-Tirmidzî*,..., no. 2972, bab *wa min surah al-baqarah*

*yang mengerjakan suatu kebajikan dengan kerelaan hati, Maka Sesungguhnya Allah Maha Menyukuri kebaikan lagi Maha Mengetahui.”*

‘Urwah berkata; Demi Allah, tidak ada dosa bagi seseorang bila dia tidak melakukan tawaf diantara keduanya” Aisyah berkata; “Alangkah buruknya apa yang kamu katakan itu, hai anak saudariku, sesungguhnya bila makna ayat ini seperti apa yang engkau takwilkan, maka maknanya menjadi ‘tidak ada dosa bagi seseorang yang tidak tawaf diantara keduanya.’ Akan tetapi ayat ini diturunkan hanyalah karena orang-orang Anshar di masa lalu sebelum mereka masuk Islam, mereka selalu menyembelih untuk berhala manat, sesembahan mereka yang ada di Musyallal (tempat yang terletak di antara Shafa dan Marwa), dan orang-orang yang pernah melakukan penyembelihan untuk berhala merasa berdosa bila melakukan tawaf di antara Shafa dan Marwa. Ketika mereka masuk Islam mereka bertanya kepada Rasul SAW, “Wahai Rasulullah sesungguhnya kami merasa berdosa bila melakukan tawaf diantara Shafa dan Marwa karena masa jahiliyah kami.” Kemudian Allah menurunkan, “*Sesungguhnya Shafaa dan Marwa adalah sebahagian dari syi'ar Allah.*” Aisyah berkata; “Sungguh telah menjadi sunnah Rasulullah tawaf di antara keduanya (Safa dan Marwa), maka siapapun tidak boleh meninggalkan tawaf di antara keduanya”<sup>122</sup>

#### 4) Ijtihad

Dalam lintasan sejarah ijtihad telah ada sejak zaman Rasulullah SAW hidup. Beliau memang telah mempersiapkan jalan berijtihad bagi para sahabat dengan melatih dan membiarkan mereka untuk berijtihad, baik ijtihadnya salah atau benar. Ketika para sahabat tidak menemukan penafsiran dalam Al-Qur’an, dan ketika mereka kesulitan untuk mendapatkannya secara langsung dari Rasulullah SAW mereka akan berijtihad dan menggunakan rasionya, untuk perkara yang memang butuh pertimbangan dan pemikiran. Adapun apabila bisa dipecahkan dengan mengandalkan kemampuan bahasa Arab, mereka tidak menggunakan rasio mereka dalam memahami teks Al-Qur’an, karena sejatinya mereka adalah orang Arab asli, mereka sangat memahami bahasa Arab dan seluk beluknya. Semua itu dapat mereka ketahui dengan memperhatikan apa yang terdapat dalam syair-syair jahiliah. Menurut al-Dzahabi, dalam berijtihad para sahabat tidak terlepas dari unsur-unsur berikut; yaitu (1) mengetahui jenis-jenis bahasa Arab dan rahasia-rahasianya, (2) mengetahui kebiasaan orang Arab, (3) mengetahui kondisi Yahudi dan Nasrani di Arab pada saat turunnya Al-Qur’an, (4) kuatnya pemahaman dan luasnya pengetahuan.<sup>123</sup>

---

<sup>122</sup> Abu Abdillah al-Bukhari, *Shâhih al-Bukhârî*, no. 1643, bab *wujûb al-shafâ’ wa al-marwah*

<sup>123</sup> Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Kairo: Maktabah Wahbah. T.th., juz 1, hal. 45.

Namun perlu diketahui bahwa selain karena hal-hal yang disebutkan bahwa ijtihad mereka dalam tafsir itu berdasarkan pula pada pemahaman yang dalam terhadap Al-Qur'an dan Sunnah Nabi, pengamatan yang cermat terhadap sejauh mana relasi antara nas Al-Qur'an dengan realita, pengetahuan terhadap tujuan-tujuan syariat, keistimewaan syariat Islam, penguasaan bahasa Arab, ilmu tentang kondisi sosial, dan pengetahuan tentang peristiwa sejarah dan sebab turunya ayat. Oleh sebab itu ijtihad sahabat memiliki keunggulan dibandingkan dengan ijtihad generasi setelahnya.

Ijtihad yang dilakukan oleh para sahabat adalah ijtihad dalam artian luas, yang mencakup *qiyâs, istiqrâ', istinbâth, istihsân*, memelihara *mashlahat, sadd al-dzari'ah*, dan sebagainya, yang kemudian para ulama setelahnya memberikan istilah-istilah atas ijtihad-ijtihad sahabat. Mereka mencermati setiap masalah dengan kekuatan akal dan hati mereka, memikirkan dengan matang agar bisa mengetahui sisi kebenaran dalam masalah tersebut.<sup>124</sup>

Meskipun demikian, para sahabat tidak memaksa orang lain untuk mengambil ijtihad mereka, melainkan memberikan kebebasan berfikir selama dilandasi oleh Al-Qur'an dan Sunnah, membuka kesempatan untuk berdiskusi dengan akal dan hati yang terbuka, 'Utsman bin 'Affan berkata,

إِنَّمَا رَأْيَا أَشْرُهُ بِهِ، فَمَنْ شَاءَ أَحْذَهُ وَمَنْ شَاءَ تَرَكَهُ<sup>125</sup>

“aku Hanya menyampaikan suatu pendapat, ambilah siapa yang berkehendak dan tinggalkanlah siapa yang berkehendak”

Sebagaimana para sahabat juga sangat menjaga amanah ilmiah. Apabila dalam berijtihad mereka terjatuh pada kekeliruan, tidak akan segan-segan untuk meralat pendapatnya dan memilih pendapat yang benar. Hal tersebut bisa dilihat dari apa yang dialami oleh Abdullah bin Mas'ud ketika belau di Kufah, suatu saat pernah ditanya oleh seorang laki-laki yang ingin menikahi seorang ibu dari seorang perempuan yang pernah dinikahinya. Lalu Abdullah bin Mas'ud membolehkannya dengan syarat si perempuan itu belum dicampuri olehnya. Keputusan ini adalah hasil ijtihad dari memahami ayat dalam surah al-Nisa/4: 23,

وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ

“dan ibu-ibu isterimu (mertua); anak-anak isterimu yang dalam pemeliharaanmu dari isteri yang Telah kamu campuri, tetapi jika kamu

<sup>124</sup> Abdullah Abu al-Sa'ud Badr, *Tafsîr Tafsîr al-Shâhabah*,..., hal.185-186.

<sup>125</sup> Ahmad bin Muhammad bin Hanbal al-Saibani, *Musnad al-Imâm Ahmad*, Beirut: Muassasah al-Risalah, t.th., no. 707, juz 2, hal. 114.

*belum campur dengan isterimu itu (dan sudah kamu cerai), Maka tidak berdosa kamu mengawininya”*

Ketika Abdullah bin Mas’ud pergi ke Madinah, dia menanyakan tentang hukum tersebut, dan ternyata pendapat yang benar bukan seperti apa yang sudah ia sampaikan, bahwa syarat tersebut (belum dicampuri) berlaku bagi anak istri. Dia pun kembali ke Kufah, dan bersegera menemui laki-laki tadi yang menerima fatwanya yang lama, kemudian menyuruhnya untuk menceraikan istrinya.<sup>126</sup> Abdullah bin Mas’ud juga pernah berkata,

مَنْ عَلِمَ عِلْمًا، فَلْيُقِلْ بِهِ، وَمَنْ لَمْ يَعْلَمْ، فَلْيُقِلْ: اللَّهُ أَعْلَمُ، فَإِنَّ مِنْ فِقْهِ الرَّجُلِ، أَنْ يَقُولَ لِمَا لَا يَعْلَمُ: اللَّهُ أَعْلَمُ<sup>127</sup>

“Siapa yang mengetahui suatu ilmu maka sampaikanlah ilmunya, dan siapa yang tidak tahu katakanlah *Allahu a’lam*, karena termasuk kefakihan seseorang adalah ketika dia ditanya tentang sesuatu yang belum ia tahu, ia mengatakan *Allahu a’lam*.”

Dengan meluasnya wilayah kekuasaan kaum muslimin dan banyaknya orang-orang yang masuk Islam, maka permasalahan yang paling banyak dihadapi oleh para sahabat adalah permasalahan yang berkaitan dengan hukum fikih, karena kondisi dan permasalahan hidup yang terus berkembang yang amat berbeda dengan kondisi sebelumnya. Hal ini mengharuskan para sahabat untuk mengatasi dinamika tersebut dan menjawab setiap permasalahan-permasalahan yang muncul di tengah masyarakat. Karenanya penafsiran yang bercorak fikih menjadi orientasi utama pada masa ini. Sehingga mereka telah mewariskan warisan yang besar dalam bidang fikih untuk generasi setelahnya. Ibn Hazm berkata: “Barangkali kalau kita mau mengumpulkan fatwa setiap orang dari mereka membutuhkan lembaran-lembaran yang banyak”<sup>128</sup>

Di antara contohnya apa yang dilakukan oleh Umar bin al-Khathab dalam masalah pemberian, dengan berpegang pada firman Allah, al-Hadid/57: 10,

لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتَلُوا ﴿١٠﴾

“Tidak sama orang yang menginfakkan (hartanya di jalan Allah) di antara kamu dan berperang sebelum penaklukan (Makkah). Mereka lebih tinggi

<sup>126</sup> Abu ‘Abdillah Malik bin Anas bin Malik al-Ashbahi al-humairi, *al-Muwaththa*, Dar al-Ihya al-Turats al-‘Arabi, hal. 533, no. 23, kitab *al-nikâh* bab *mâ lâ yajûzu min nikâh al-rajul umm imra’atuhi*

<sup>127</sup> Abu Abdillah al-Bukhari, *Shâhih al-Bukhârî*, no. 4774, Muslim ibn al-Hajjaj, *Shâhih Muslim*, ..., no. 2798, *Musnad al-Imâm Ahîmad* no. 3613.

<sup>128</sup> Abdullah Abu al-Sa’ud Badr, *Tafsîr Tafsîr al-Shâhabah*,..., hal. 124.



*derajatnya daripada orang-orang yang menginfakkan (hartanya) dan berperang setelah itu.”*

Umar berpendapat harus adanya perbedaan dalam pemberian, karena bukan termasuk keadilan apabila menyamaratakan pemberian antara orang yang sudah banyak berkorban dengan harta dan jiwanya, dan berperang bersama Rasulullah SAW, dengan orang yang dahulu memerangi Rasulullah SAW, dan dia pelit untuk menginfakkan hartanya di jalan Allah, kemudian masuk Islam ketika dia kalah. Sedangkan Abu Bakar memilih untuk menyamaratakan pemberian bagi siapa pun. Dia berkata: “sesungguhnya keutamaan manusia itu di sisi Allah, adapun ini hanyalah kehidupan dunia, maka penyamarataan lebih baik dari pada melebihkan sebagian.”<sup>129</sup>

Ijtihad tafsir para sahabat tidak hanya terbatas pada masalah fikih, tetapi juga mencakup tema-tema lainnya. Misalnya ketika Ibnu ‘Abbas menafsirkan firman Allah swt dalam surah al-A’raf/7: 40,

إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتِّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخَيْطِ ۚ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ ﴿٤٠﴾

“*Sesungguhnya (bagi) orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Kami dan menyombongkan diri terhadapnya, tidak akan dibukakan bagi mereka pintu-pintu langit dan mereka tidak akan masuk surga sebelum unta masuk ke dalam lubang jarum. Demikianlah Kami memberi balasan kepada orang-orang yang berbuat durhaka.*”

Ibn Abbas berkata; “Yaitu tidak akan naik kepada Allah amal-amal mereka sedikitpun”. Dalam riwayat lain mengatakan; “tidak akan diangkat amal shaleh dan do’a mereka.”<sup>130</sup>

#### 4. Tafsir dengan Pendapat Tabi’in

Tabi’in adalah orang yang bertemu dengan sahabat Nabi dalam keadaan beriman dan wafat di atas keimanan.<sup>131</sup> Periode tafsir pada masa tabi’in dimulai ketika para tokoh mufassir sahabat yang dulunya adalah guru dari para tabi’in wafat dan ketika berakhirnya masa kepemimpinan *khulafâ’ al-rasyidûn*. Penafsiran pada periode ini tidak jauh berbeda dengan dengan periode sahabat, karena para tabi’in masih mengandalkan metode penafsiran yang di gunakan oleh para sahabat. Meskipun pada dasarnya ada beberapa tabi’in yang melakukan ijtihad, akan tetapi tetap sesuai dengan kaidah yang

<sup>129</sup> Abdullah Abu al-Sa’ud Badr, *Tafsîr Tafsîr al-Shâhabah*,..., hal. 183.

<sup>130</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Durr al-Mantsûr fî al- Tafsîr bi al-Ma’ tsûr*..., juz 3, hal. 83, Abu Al-Fida’ Isma’il Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur’ân Al- ‘Adzîm*,..., juz 3, hal. 478.

<sup>131</sup> Ahmad bin ‘Ali bin Muhammad bin Hajar al-‘Asqalani, *Nukhbah al-Fikr fî Musthalah Ahl al-Atsar*, ..., hal. 232.

sudah ada di masa sahabat. Selain itu para tabi'in bertalaqqi (belajar) langsung kepada para sahabat.<sup>132</sup>

#### a. Kualitas Tafsir Tabi'in

Para ulama berbeda pendapat dalam masalah hukum merujuk pada tafsir tabi'in dalam menafsirkan suatu ayat yang belum diketahui penafsirannya berasal dari Rasulullah SAW dan para sahabatnya. di antara para ulama yang menerima tafsir tabi'in sebagai hujjah adalah Imam Ahmad bin Hanbal, beliau berkata; boleh mengambil dari hadis Nabi SAW atau dari pendapat para sahabat dan tabi'in, karena hakikatnya para tabi'in itu bertalaqqi (belajar) langsung dengan sahabat ketika menafsirkan Al-Qur'an, dan para tabi'in pun hadir di majlis sahabat; mereka banyak mengambil ilmu dan mendengar banyak dari sahabat. Ada beberapa ulama yang tidak menerima penafsiran tabi'in sebagai hujjah diantaranya, Ibnu 'Aqil Syu'bah bin al-Hajjaj serta versi lain dari pendapat Imam Ahmad bin Hanbal, mereka menolak penafsiran tabi'in dengan beberapa alasan;

- 1) Mereka tidak pernah menyaksikan secara langsung bagaimana kronologi dan keadaan ketika turunnya Al-Qur'an, yang mana ini bisa menjadikan tabi'in salah atau keliru ketika memahami makna ayat dan juga hanya menebak yang tidak didasarkan oleh dalil.
- 2) Tabi'in tidak pernah bertemu dan mendengar tafsir nabi SAW secara langsung sehingga mereka tidak bisa mengatakan bahwa tafsir mereka berasal dari Nabi SAW tidak seperti halnya para sahabat.
- 3) 'Adalah (adil) yang ada pada diri para tabi'in masih diragukan tidak seperti sahabat.

Ibn Taimiyah mengatkan jika para tabi'in sepakat atas suatu pendapat maka kita wajib mengambilnya, dan tidak diperbolehkan untuk meninggalkannya atau memilih jalan lain yang masih diragukan kesahihannya. Adapun jika tafsir tabi'in bertentangan antara satu dengan yang lainnya maka tidak langsung diterima dan tidak dijadikan Hujjah, dan kembali lagi kepada bahasa Al-Qur'an atau sunah atau kaidah bahasa Arab atau kembali kepada para sahabat.<sup>133</sup>

#### b. Madrasah Tafsir Pada Masa Tabi'in

Ada beberapa faktor yang melatar belakangi berkembangnya penafsiran pada masa tabi'in, yaitu ketika yaitu ketika meluasnya daerah kekuasaan Islam sehingga hal ini mendorong para sahabat berpindah ke daerah-daerah tertentu yang kemudian setiap sahabat yang menempati daerah tersebut

---

<sup>132</sup> Musa'id bin sulaiman bin Nashir al-Thayyar, *Fushûl fî Ushûl al- Tafsîr*, Riyadh: Dar al-Nasyr al-Dauli, 1993, hal. 35.

<sup>133</sup> Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Buhûts fî Ushûl al-Tafsîr wa Manâhijihî*, Riyadh: Maktabah al-Taubah, Cet. ke 4, 1429 H, hal. 35.

masing-masing mereka memiliki murid-murid dari kalangan *tabi'in*.<sup>134</sup> Bila kita lihat dalam sejarah dan perkembangan tafsir, maka kita akan menemukan tiga kota yang menjadi pusat sekolah tafsir da waktu itu, yaitu Makkah, Madinah, dan Irak.

### 1) Madrasah Tafsir Makkah

Pusat kajian tafsir di Makkah dipimpin oleh sahabat Abdullah bin Abbas (w. 68 H), dia mengajarkan kepada murid-muridnya tafsir Al-Qur'an, menjelaskan hal *musykil* (rancu) dari makna lafadz Al-Qur'an. Ibn Taimiyah mengatakan bahwa orang yang paling mengerti dengan tafsir adalah sahabat-sahabat Ibn 'Abbas di mana ia dikenal sebagai seorang yang paling banyak, paling utama, dalam pengetahuannya mengenal tafsir Al-Qur'an. Diantara tokoh-tokoh tafsir di Makkah yaitu; Said bin Jubair, Mujahid, Ikrimah maula Ibn Abbas, Thawus bin Kaisan al-Yamani, dan Atha'bin Abi Rabah.

### 2) Madrasah Tafsir Madinah

banyak sahabat Nabi yang tetap tinggal di Madinah sepeninggal Rasulullah SAW wafat, dan tidak berpindah seperti sahabat-sahabat lainnya yang pindah ke negeri-negeri Islam lainnya. Mereka pun mengajarkan Al-Qur'an dan Sunnah kepada murid-muridnya di Madinah. Sebagaimana di kota ini berdiri madrasah tafsir yang dipelopori oleh Ubay bin Ka'ab (w. 30 H) yang didukung oleh sahabat-sahabat lainnya yang berada di Madinah, kemudian memiliki murid dari *tabi'in* yang menjadi ahli tafsir di Madinah seperti Abu Aliyah, Zaid bin Tsabit, Zaid bin Aslam Muhammad bin Ka'ab al-Qurazi. Madrasah tafsir Madinah muncul karena banyaknya sahabat yang menetap di Madinah. Di kota ini telah ada sistem penulisan naskah-naskah dari Ubay bin Ka'ab melalui Abu Aliyah dari Rabi Abu Ja'far al-Razi.

### 3) Madrasah Tafsir Iraq

Pusat kajian tafsir di Iraq dipelopori oleh Abdullah bin Mas'ud (w. 32 H), meskipun disana banyak guru-guru tafsir dari sahabat-sahabat yang lain, tetapi Ibn Mas'ud dianggap sebagai guru tafsir pertama di Iraq dan Kufah karena telah menetapkan asas tafsir *bi al-ra'yi* dan juga *Ijtihad*. Madrasah ini muncul ketika ketika Khalifah Umar menunjuk Ammar bin Yasir sebagai gubernur di Kufah. Sedangkan Ibnu Mas'ud ditunjuk sebagai pengajar tafsir Al-Qur'an yang banyak diikuti oleh *tabi'in* Iraq dikarenakan kemashurannya dan juga kerana tafsirnya banyak diajarkan kepada generasi selanjutnya. Madrasah ini dikenal dengan sebutan madrasah ahli *ra'yi*, hal ini bisa dilihat dari banyaknya masalah khilafiyah, dikarenakan dominannya penggunaan *ra'yi* dan *ijtihad* dalam memahami nas-nas Al-Qur'an dan Sunnah. Diantara tokoh-tokoh tafsir di Iraq adalah; 'Alqamah bin Qais,

---

<sup>134</sup> Manna' al-Qatthan, *Mabâhith fi 'Ulûm Al-Qur'ân*,..., 331.

Masruq, al-Aswad bin yazid, Murrah al-hamadani, ‘Amir al-Sya’bi, al-Hasan al-Basri, Qatadah bin Da’amah al-Sadusi.<sup>135</sup>

### c. Sumber-sumber Penafsiran Tabi’in

Menurut al-Dzahabi, ketika berupaya memahami Al-Qur’an, para mufassir dari kalangan tabi’in berpegang teguh terhadap Al-Qur’an itu sendiri, hadis yang diriwayatkan oleh para sahabat dari Rasulullah SAW, tafsir para sahabat baik pendapat sahabat sendiri atau dari riwayat ahlu kitab, dan kepada hasil ijtihad dan penalaran yang mereka lakukan sendiri. Berikut ini adalah contoh-contoh penafsiran tabi’in dengan berbagai metode;

#### 1) Al-Qur’an

Sebagaimana para sahabat, para tabi’in pun ketika mereka ingin menasirkan Al-Qur’an yang pertama kali mereka lihat adalah Al-Qur’an al-karim sendiri. Sebagai contoh satu riwayat dari al-Hasan dan Qatadah, ketika menafsirkan firman Allah SWT dalam surah Fathir/35: 32,

ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴿٣٢﴾

“Kemudian, Kitab Suci itu Kami wariskan kepada orang-orang yang Kami pilih di antara hamba-hamba Kami. Lalu, di antara mereka ada yang menzalimi diri sendiri, ada yang pertengahan, dan ada (pula) yang lebih dahulu berbuat kebaikan dengan izin Allah. Itulah (dianugerahkannya) kitab suci adalah) karunia yang besar.”

mereka mengatakan: tiga golongan ini sama dengan apa yang disebutkan pada awal Surah al-Waqi’ah/56: 8-10,

فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ ۖ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ ﴿٨﴾ وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمِ ۗ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمِ ﴿٩﴾ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ﴿١٠﴾

“yaitu golongan kanan, alangkah mulianya golongan kanan itu dan golongan kiri, alangkah sengsaranya golongan kiri itu. Selain itu, (golongan ketiga adalah) orang yang paling dahulu (beriman). Merekalah yang paling dahulu (masuk surga).”<sup>136</sup>

Ikrimah mengatakan: “Dua golongan di surga dan satu golongan di neraka sama seperti firman Allah dalam surah al-Waqi’ah”<sup>137</sup>

<sup>135</sup> Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssiran*, ..., juz 1, hal. 89.

<sup>136</sup> Abu al-Fidâ’ ismâ’il Ibn Katsir, *Tafsir Al-Qur’ân Al-‘Adzim*,..., juz 6 hal. 547.

<sup>137</sup> Abû Ja’far bin Jarir bin Yazîd bin Katsir al-Thabariy, *Jâmi’ Al-Bayân*, ... juz 19, hal. 371.

## 2) Al-Sunnah

Tafsir Al-Qur'an dengan Sunnah menjadi salah satu perhatian utama para tabi'in sebagaimana pada generasi sebelum mereka. Ada enam cara yang dilakukan oleh para tabi'in dalam proses tafsir Al-Qur'an dengan Sunnah; (1) menafsirkan ayat dengan hadis yang sudah ditafsirkan sendiri oleh Nabi SAW, (2) menafsirkan ayat dengan hadis yang memiliki kesamaan makna dalam sebagian lafazh-lafazhnya, (3) menafsirkan ayat dengan hadis yang memiliki kesamaan tema, (4) mengutip hadis untuk tafsir ayat tanpa menerangkan bahwa itu bersumber dari Rasul SAW, (5) menyimpulkan makna ayat dengan mengetahui hukum yang ditetapkan dalam Sunnah, (6) menafsirkan ayat dengan sebab turunnya ayat.<sup>138</sup>

Diantara contoh tafsir tabi'in adalah dalam surah al-Haqqah/69: 18,

يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنْكُمْ خَافِيَةٌ ﴿١٨﴾

“Pada hari itu kamu dihadapkan (kepada Tuhanmu). Tidak ada sesuatu pun dari kamu yang tersembunyi.” Qatadah menafsirkan ayat ini dengan hadis Nabi SAW,

يُعْرَضُ النَّاسُ ثَلَاثَ عَرَضَاتٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَأَمَّا عَرَضَتَانِ فَفِيهِمَا حُصُومَاتٌ وَمَعَاذِيرٌ وَجِدَالٌ،  
وَأَمَّا الْعَرَضَةُ الثَّلَاثَةُ فَتَطِيرُ الصُّحُفُ فِي الْأَيْدِي

“Manusia akan dihadapkan sebanyak tiga kali pada hari kiamat, dua kali berupa perdebatan, pengampunan, perbantahan, adapaun yang ketiga menyebarnya lembaran-lembaran ke tangan-tangan.”<sup>139</sup> (HR. Al-Tirmidzi)

## 3) Pendapat Sahabat

Banyaknya ahli tafsir di generasi tabi'in tidak bisa dilepaskan dari peran sahabat yang telah mendidik mereka, tidaklah meraka piawai dalam berinteraksi dan menafsirkan Al-Qur'an dan Sunnah, kecuali hasil dari didikan para sahabat yang mengajarkan metode-metode *istidlâl*, cara-cara *istinbâth*, periwayatan dari Nabi SAW, dan bagaimana implementasi dari pengajaran tersebut. Sehingga tidak heran jika para tabi'in sangat menghormati sahabat karena mereka telah berjasa dalam mendidik generasi tabi'in. Pendapat-pendapat sahabat dalam tafsir menjadi rujukan para tabi'in dalam menafsirkan Al-Qur'an, mereka selalu mengedepankan pendapat sahabat daripada pendapat pribadi, dan ketika terjadi perselisihan tentang suatu masalah mereka juga akan langsung merujuk kepada penadapat

<sup>138</sup> Muhammad bin Abdullah bin Ali al-Khudhairi, *Tafsîr Tâbi'in 'Ardh wa Dirâsah Muqâranah*, t.tp: Dar al-Wathan li al-Nasyr, t.th, juz 2, hal. 642.

<sup>139</sup> Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Jâmi' Al-Bayân*, ... juz 24, hal. 231. Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa bin Surah al -Tirmidzi, *Jâmi' al-Tirmidzî*,..., no. 2425.

sahabat.<sup>140</sup> Akan tetapi hal tersebut bukan berarti menghalangi mereka untuk berijtihad dalam tafsir.

Ada beberapa sikap yang ditunjukkan oleh para tabi'in dalam berinteraksi dengan pendapat-pendapat sahabat; (1) apabila penafsiran sahabat berupa tafsir yang *marfû'* (sampai) kepada Rasul SAW maka tentunya ini pendapat yang paling didahulukan, (2) apabila tafsir sahabat yang bersumber dari bahasa biasanya mereka tidak menyelisihinya karena sahabat adalah paling tahu bahasa Arab, (3) apabila terjadi pertentangan dari pendapat-pendapat yang dinukil dari sahabat maka mereka akan memilih diantara semua pendapat, dengan melihat aspek bahasa, hadits, atau pendapat sahabat yang lain dan mengkompromikannya.<sup>141</sup>

Salahsatu penafsiran dengan menggunakan pendapat sahabat adalah ketika Mujahid menafsirkan firman Allah surah al-An'am/6: 98,

فَسْتَقَرُّ وَمُسْتَوْدَعٌ .. ﴿٩٨﴾

“Maka (bagimu) ada tempat menetap dan tempat menyimpan.” Dia mengatakan, Ibn Abbas berkata: *al-mustaqarr*; tempat menetap di bumi, *al-mustauda'*, Tempat di sisi Allah al-Rahman, Mujahid berkata, *al-mustauda'*: tempat menyimpan di sisi Rabb. Ketika ada riwayat lain dari Ibn Abbas yang berbeda, yaitu *al-Mustaqarr* adalah Rahim, *al-Mustauda'* adalah Sulbi Mujahid juga mengatakan hal yang sama.<sup>142</sup>

#### 4) Bahasa Arab

Pengetahuan tentang bahasa Arab menjadi syarat muthlak untuk menjadi seorang mufassir. Malik bin Anas (w. 179 H) mengatakan; “Apabila ada seorang yang tidak punya pengetahuan akan bahasa Arab berani menafsirkan Al-Qur'an maka aku akan beri dia hukuman.”<sup>143</sup> Sebagaimana Ibnu Abbas pernah membagi tafsir menjadi empat bagian diantaranya “Satu bagian yang bisa dipahami oleh orang Arab dari bahasanya.”<sup>144</sup> Tidak heran jika Para tabi'in sangat menaruh perhatian yang besar terhadap bahasa Arab, meskipun kualitas mereka berbeda-beda. Ada beberapa faktor Ulama tafsir mengatakan

<sup>140</sup> Muhammad bin Abdullah bin Ali al-Khudhairi, *Tafsîr Tâbi'in 'Ardh wa Dirâsah Muqâranah*,..., hal. 651-654.

<sup>141</sup> Muhammad bin Abdullah bin Ali al-Khudhairi, *Tafsîr Tâbi'in 'Ardh wa Dirâsah Muqâranah*,..., hal. 657.

<sup>142</sup> Abu Ja'far Muhammada bin Jarir al-Thabari, *Jâmi' Al-Bayân*, ... juz 9, hal. 441.

<sup>143</sup> Badruddin Muhammad bin 'Abdullah al-Zarkasyiy, *al-Burhân Fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: Dar al-Hadits, 2006/1427 H, hal. 423.

<sup>144</sup> Ibnu Abbas membagi tafsir menjadi empat bagian; (1) tafsir yang diketahui oleh pemilih bahasa Arab karena Al-Qur'an terun dengan bahasa mereka, (2) tafsir yang tidak ada uzhur untuk tidak mengetahuinya seorangpun dari bangsa arab karena saking jelasnya, (3) tafsir yang diketahui oleh para ulama, (4) tafsir yang hanya diketahui Allah swt. Lihat Abd al-'Aziz bin Marzuq al-Tharifi, *al-Taqrîr fî Asânîd al-Tafsîr*,..., hal. 9.

bahwa yang paling banyak menjadikan bahasa sebagai sumber tafsir adalah madrasah Makkah, tetapi ada beberapa nama yang cukup menonjol dalam menggunakan bahasa sebagai sumber penafsiran, yaitu Mujahid, al-Hasan, Qatadah, dan al-Sya'bi.<sup>145</sup>

Contoh keahlian tabi'in dalam menafsirkan Al-Qur'an dengan bahasa arab yang mereka kuasai, sehingga bisa membedakan antara lafazh-lafazh yang huruf dan cara tulisnya sama tetapi beda syakalnya, contohnya sabagai berikut; ketika menafsirkan firman Allah surah al-An'am/6: 99,

﴿٩٩﴾ أَنْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ

“Perhatikanlah buahnya pada waktu berbuah dan menjadi masak.” Muajhid Berkata “الثَّمَرُ” adalah al-Harta dan “الثَّمَرُ” adalah buah kurma.<sup>146</sup>

Contoh yang lain, dalam menafsirkan firman Allah SWT, dalam surah al-Taubah/9: 79,

﴿٧٩﴾ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ

“Orang-orang yang tidak mendapatkan (untuk disedekahkan) selain kesanggupannya” al-Sya'bi berkata: “الجُهدُ” adalah kekurangan pekerjaan, dan “الجُهدُ” kekurangan makanan.<sup>147</sup>

## 5) Ijtihad

Kegiatan ijtihad pada masa tabi'in semakin mangalami peningkatan, hal ini ditandai dengan munculnya para ahli-ahli ijtihad sekaligus ahli tafsir di kota-kota besar pada masa itu sebagaimana telah dijelaskan. Dalam bidang tafsir para tabi'in tidak hanya mengandalkan apa yang bersumber dari Al-Qur'an, sunnah, atau pendapat sahabat, akan tetapi mereka melakukan ijtihad dalam tafsir, bahkan dengan jumlah yang sangat besar. Hal itu ditunjukkan dengan banyaknya riwayat-riwayat tafsir dari mereka.

Ijtihad yang dilakukan oleh tabi'in mencakup beberapa aspek; (1) Menjelaskan apa yang diinginkan oleh nas, yaitu apabila makna nas tersebut samar dikarenakan lafazh atau struktur kalimatnya yang global. (2) Menghilangkan kontradiktif pada nas-nas yang terkesan mengandung kontradiksi satu sama lain. (3) *Istinbâth* beberapa hukum dari nas-nas Qur'ani. (4) Menjelaskan perbedaan-perbedaan pada kata-kata, makna-makna yang memiliki kemiripan. (5) Perhatian yang tinggi terhadap 'Ulûm al-Qur'ân.<sup>148</sup>

<sup>145</sup> Muhammad bin Abdullah bin Ali al-Khudhairi, *Tafsîr Tâbi'in 'Ardh wa Dirâsah Muqâranah*,..., hal. 685.

<sup>146</sup> Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Jâmi' Al-Bayân*, ... juz 9, hal. 450.

<sup>147</sup> Abu Ja'far bin Jarir bin katsir al-Thabari, *Jâmi' Al-Bayân*, ... juz 11, hal. 597.

<sup>148</sup> Muhammad bin abdullah bin Ali al-Khudhairi, *Tafsîr Tâbi'in 'Ardh wa Dirâsah Muqâranah*,..., hal. 710.

Mengenai kualitas ijtiḥad ṭabi'in sebagian ulama mengatakan ijma' ṭabi'in dalam tafsir merupakan hujah. Ulama yang lain seperti Ibn Taimiyah mengatakan; Syu'bah bin al-Hajjaj mengatakan; pendapat ṭabi'in dalam *furū'* (cabang) bukan sebuah hujah, maka bagaimana pendapat mereka bisa menjadi hujah dalam tafsir? maksudnya tidak bisa menjadi hujah untuk membantah pendapat lain, ini benar. Adapun apabila mereka bersepakat (*ijmâ*) maka tidak diragukan lagi itu merupakan sebuah hujjah, apabila mereka berselisih maka pendapat mereka tidak bisa menjadi hujjah untuk membantah pendapat yang lainnya, tidak juga untuk membantah pendapat generasi setelah mereka.<sup>149</sup>

## E. Tokoh-Tokoh *Tafsîr bi al-Ma'tsûr*

Perkembangan ilmu tafsir pada setiap masa sangatlah dinamis. Sejak masa sahabat samapi masa kodifikasi ilmu tafsir sekitar abad ketiga hijriyah, Ada beberapa tokoh yang dikenal mempopulerkan metode ini. Penulis memaparkan beberapa tokoh terkemuka dalam bidang ilmu tafsir khususnya dalam bidang tafsir *bi al-ma'tsûr*.

### 1. Abdullah bin Abbas

#### a. Nama dan Kelahiran

Nama lengkap beliau adalah bin Abbas bin Abdul Muttalib bin Hasyim bin Abdi Manaf al-Qurasyi al-Hasyimi. Ia lahir pada saat Bani Hasyim mengalami pemboikotan di Makkah pada tahun ke-7 sampai ke-10 kenabian. Ia tumbuh di dalam keluarga yang terhormat di masyarakat Quraisy. Abdu Manaf adalah pemimpin Quraisy yang sangat disegani, begitu pula Hasyim dan Abdul Muttalib. Sebagaimana kakek dan buyutnya. Saat ia kecil ayahnya Abbas juga mendapat kehormatan sebagai penjaga Ka'bah yang bertugas melayani tamu-tamu yang datang untuk melaksanakan haji yang biasa disebut dengan (*siqâyat al-hajj*).<sup>150</sup>

Ayahnya Abbas menjadi wajah dari Bani Hasyim, terutama setelah wafatnya Abu Thalib, sehingga kepemimpinan Bani Hasyim dan pengasuhan Rasulullah SAW menjadi tanggungjawab Abbas, meskipun hal tersebut tidak ditampakan dengan terang-terangan. Karena hal itu pula, Abbas, meskipun saat itu belum menyatakan keislamannya, ikut pula menghadiri baiat Aqabah, hal itu tidak lain adalah untuk mengamankan dan mendukung Rasulullah SAW. Pada saat Rasulullah hijrah ke madinah, Abbas juga menjadi mata-mata

<sup>149</sup> Taqiyuddin Ahmad bin Abdulhalim bin Taimiyah, *Majmû' fatâwâ*, Saudi Arabia: Wizarah al-Su'un al-Islamiyah wa al-Da'wah wa al-Irsyad, 2004/1425 H, juz 13, hal. 370.

<sup>150</sup> Yusuf bin Abdullah bin Muhammad bin Abdilbarr al-Numari al-Qurthubi al-Maliki, *Al-Isti'âb fî Ma'rifat al-Ashhâb*, t.tp: Dar al-Jail, 1992, hal. 933.



Rasulullah SAW di Makkah. Meskipun ia terlibat dalam perang badar, namun hal itu hanyalah untuk menjaga hubungan baiknya dengan pimpinan masyarakat Quraish, yaitu Abu Sufyan. Sedangkan ibunya adalah Ummu Fadl Lubabah binti Al-Harits.<sup>151</sup>

Abdullah bin Abbas diberi gelar *ḥabr al-ummah* (tinta umat) karena keluasan ilmu yang dia miliki. Dalam sebuah riwayat dikisahkan bahwa suatu ketika khalifah Umar bin al-Khattab dalam majlisnya mengundang para ulama yang terdiri dari para sahabat peserta perang Badr dan Uhud yang rata-rata berusia lanjut. Kemudian sang Khalifah memanggil Ibnu Abbas untuk ikut duduk di majlisnya. Maka spontan mereka berkata, “Wahai Amirul Mukminin, mengapa anda menyertakannya di majelis kita sedangkan ia masih anak muda, bukankah kami juga memiliki anak-anak yang seusia dengannya?” untuk menjawab pertanyaan ini Khalifah Umar memerintahkan mereka menafsirkan surah An-Nashr/110: 1-3, ternyata mereka tidak tepat dalam menafsirkan ayat tersebut, bahkan ada yang diam karena tidak tahu tafsiran ayat tersebut, sedangkan hanya Ibnu Abbas yang dapat menafsirkannya dengan benar yaitu bahwa surah ini menjelaskan ajal Rasulullah SAW telah dekat.<sup>152</sup> Jelas sudah kelebihan Ibnu Abbas dalam bidang ilmu tafsir. diantara sebab-sebab kehebatan ilmu yang dimiliki Abdullah bin Abbas adalah beberapa faktor, diantaranya:

- 1) Dalam kesehariannya Abdullah bin Abbas senantiasa bergaul dan bersama dengan Rasulullah SAW karena beliau adalah keluarga dekat Nabi. Demikian pula bibinya adalah seorang ummul mu'minin, Rasulullah wafat pada saat beliau berusia 13 tahun, ada yang mengatakan 15 tahun. Nabi pernah mendo'akan Ibnu Abbas agar dikaruniai kefaqihan dan pemahaman terhadap Al-Qur'an,

اللَّهُمَّ فَفِّهْ فِي الدِّينِ وَعَلِّمَهُ التَّأْوِيلَ<sup>153</sup>

“Ya Allah angrahkanlah dia pemahaman dan Agama dan ajarkanlah dia ta'wil” (HR. Ahmad)

- 2) Tumbuh di rumah kenabian dan terus menemani Rasulullah sejak masih dalam usia tamyiz, dia banyak mendengar dari Nabi, dan banyak menyaksikan kejadian-kejadian dan situasi yang menjadi latar belakang turunnya sebagian ayat Al-Qur'an.
- 3) Bermulazamah kepada sahabat-sahabat senior setelah Rasulullah SAW wafat, ia mengambil dan meriwayatkan dari mereka tempat-tempat turunnya Al-Qur'an, sejarah pensyari'atan. Hal ini sebagai

---

<sup>151</sup> Mohammad Izdiyan Muttaqin, “Abdullah bin Abbas perannya dalam penfsiran Al-Qur'an,” dalam *Jurnal Misykat*, vol. 04, no. 02, Desember 2019, hal. 66.

<sup>152</sup> Abu Abdillah Al-Bukhari, *Shâḥiḥ al-Bukhârî*, no. 4294.

<sup>153</sup> Ahmad bin Hanbal, *Musnad al-Imam Ahmad*, juz 5 no. 3022. dalam riwayat al-Bukhari adalah, اللهم علمه الكتاب, اللهم علمه الدين, اللهم ففِّه في الدين, no. 3756, bab *dzikri Ibn Abbâs*

pengganti atas apa yang ia tidak dapatkan sebelumnya dikarenakan Rasulullah SAW telah wafat. Ibnu Abbas menuturkan, “Aku mendapatkan kebanyakan hadits-hadits Rasulullah SAW pada sahabat-sahabat Anshar, apabila aku mendatangi seseorang dan dia sedang tidur, padahal kalau mau aku membangunkannya maka ia akan bangun untukku, tetapi aku tetap duduk menunggu di depan pintunya sampai ia bangun walau angin yang berdebu meniup wajahku, kemudian aku bertanya kepadanya (tentang ilmu) kemudian aku langsung pulang.”<sup>154</sup>

- 4) Hafalannya terhadap bahasa Arab, dan pengetahuannya yang dalam akan keunikan, kekhasan, gaya Bahasa Arab. Sehingga ia sering menggunakan bahasa sebagai alat untuk memahami kata-kata dalam Al-Qur’an dengan mengutip bait-bait syair Arab.<sup>155</sup>

Selain itu Ibnu Abbas terkadang merujuk kepada ahli kitab pada ayat-ayat yang bersifat global sementara ada perinciannya dalam Taurat dan Injil, akan hal itu sangatlah terbatas, yaitu pada perkara yang masih sesuai dengan Al-Qur’an. Adapun pada perkara yang bersebrangan dengan Al-Qur’an ia tidak menerimanya.

#### b. Riwayat Ibnu Abbas Dalam Tafsir

Riwayat-riwayat dari Ibnu Abbas tentang tafsir Al-Qur’an sangatlah banyak, hamper-hampir tidak ada satu ayat pun dalam Al-Qur’an melainkan Ibnu Abbas memiliki pendapat tentang tafsir ayat tersebut. Hal ini menjadikan para pengkritik riwayat dan para perawi hadits meragukan penisabatannya kepada Ibnu Abbas, mereka menelusuri silsilah para rawi, dan menyingkap kualitas riwayat-riwayat tersebut baik kuat atau lemah. Ada beberapa jalur periwayatan tafsir Ibnu Abbas di antaranya:

- 1) Jalur Mu’awiyah bin Shalih, dari Ali bin Abi Thalhaf dari Ibnu Abbas. Ini adalah jalur yang paling baik yang menjadi pegangan ulama seperti Imam Ahmad, al-Bukhari, dan yang lainnya.
- 2) Jalur Qais bin Muslim al-Kufi, dari ‘Atha bin al-Sa’ib dari Sa’id bin Jubair, dari Ibnu Abbas. Dan jalur ini sahih sesuai dengan syarat *al-syaikhain*.
- 3) Jalur Ibnu Ishaq penulis kitab al-Siyar, dari Muhammad bin Abi Muhammad maula Ali Zaid bin Tsabit, dari Ikrimah, atau dari Said bin Jubair dari Ibnu Abbas. Jalur ini jayid (baik) dan sanadnya hasan.

---

<sup>154</sup> Abu Abdullah Muhammad bin Abdullah al-Hakim al-Naisaburi, *al-Mustadrak ‘Alâ al-shahîhain*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Alamiah, t.th, hal. 188, no. 363, *kitab al-‘ilm*

<sup>155</sup> Muhammad Abu Zaid, *Manâhij al-Muafassirîn*, t.tp.: maktabah jail al-Jadid, t.th, hal. 30.

- 4) Jalur Ismail bin Abdurrahman al-Sudi al-kabir, terkadang dari Abu Malik dan terkadang dari Abi shalih dari Abdullah bin Abbas. Ismail al-Sudi diperselisihkan, dan ia adalah seorang Tabi'in.
- 5) Jalur Abdul Malik bin Juraij, dari Ibnu Abbas. Jalur ini harus diteliti dengan penuh kehati-hatian agar diketahui mana yang sahih dan yang cacat, karena Ibnu Juraij tidak hanya mencantumkan yang sahih saja akan tetapi menyebutkan semua yang berkaitan dengan ayat baik itu sahih atau tidak.
- 6) Jalur al-Dhahak bin Muzahim al-Hilali dari Ibnu Abbas. Jalur ini tidak bisa diterima.
- 7) Jalur Athiyah al-'Aufi dari Ibnu Abbas juga tidak bisa diterima.
- 8) Jalur Muqatil bin Sulaiman al-Azdi al-Khurasani, para ulama telah melemahkannya, bahkan mendustakannya dan tidak ada yang menyatakannya tsiqah, dia terkenal dengan keyakinan *tajsîm* dan *tasybîh*.
- 9) Jalur Muhammad bin al-Sa'ib al-Kalbi dari Abi Shalih dari Ibnu Abbas, ini merupakan jalur yang paling lemah.<sup>156</sup>

Telah dinisbatkan kepada Ibnu Abbas banyak tafsir, dan beberap kali dicetak di mesir dengan nama *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn 'Abbâs*, yang ditulis oleh Abu Thahir Muhammad bin Ya'qub al-Fairuzzabadi al-Syafi'i, penulis kamus *al-Muhîth*. Muhammad Abu Zaid mengatakan, "setelah aku menelaahnya maka aku menemukan bahwa semua riwayat dalam kitab ini dari Ibnu Abbas berkisar antara Muhammad bin Marwan al-Sudi al-Shaghîr dari Muhammad bin al-Sa'ib al-Kalbi dari Abu Shalih dari Ibnu Abbas, dan kami kita telah mengetahui bagaimana kualitas riwayat al-Sudi al-Shaghîr dari al-Kalbi dari apa yang sudah diterangkan."<sup>157</sup>

## 2. Mujahid bin Jabr

### a. Nama dan Kelahiran

Nama lengkap beliau adalah Mujahid bin Jabr Abu Hallaj al-Makki al-Makhzumi al-Muqri, beliau adalah maula (mantan budak) al-Saib bin Abi Saib. Selain dikenal sebagai seorang mufassir, dikenal juga sebagai *al-hâfidz* (ahli hadis), dan *faqîh* (ahli fiqih).<sup>158</sup>

Imam Mujahid bin Jabr dilahirkan di Makkah Al-Mukarramah pada tahun 21 Hijriyah di masa kekhalifahan Amirul Mu'minin Umar bin al-Khatthab RA, masa tersebut adalah masa menyebarnya para sahabat Nabi ke berbagai negeri untuk menyebarkan ilmu dan dakwah islam. Mengenai tahun wafatnya terjadi perbedaan riwayat, tapi riwayat yang masyhur ia wafat

<sup>156</sup> Muhammad Abu Zaid, *Manâhij al-Muafassirîn*, ..., hal. 33-34.

<sup>157</sup> Muhammad Abu Zaid, *Manâhij al-Muafassirîn*, ..., hal. 34.

<sup>158</sup> Mujahid bin Jabr, *Tafsir al-Imam Mujahid*, ...hal. 77.

di kota Makkah dalam keadaan sujud pada tahun 104 H ketika beliau berusia 83 tahun.<sup>159</sup> Selain seorang tokoh mufassir generasi tabi'in, Mujahid juga merupakan sosok figur yang paling mengetahui tasir diantara mereka.<sup>160</sup> Mujahid adalah murid Ibnu 'Abbas yang paling *tsiqah*, sehingga penafsirannya banyak dirujuk oleh imam al-Syafi'i, imam al-Bukhari, dan ulama lainnya.<sup>161</sup>

b. Guru-guru dan Murid-murid Mujahid bin Jabr

Mujahid berguru dan meriwayatkan dari Ibn Abbas dan darinya beliau belajar Al-Qur'an, tafsir dan fiqih, beliau juga meriwayatkan dari Abu Hurairah, Aisyah, Sa'ad bin Abi Waqqas, Abdullah bin Umar, Rafi' bin Khadij, Ummu Kurz, Jabir bin Abdilllah, Abi Sa'id al-Khudri, Ummu Hani, said bin Zhahir.<sup>162</sup>

Murid-murid Mujahid antara lain: 'Ikrimah, fudhail bin Umar, Qatadah bin Da'amah, Atha bin Abi Rabah, Umar bin Dinar, Muhammad bin Muslim bin Tadarras, Umar bin Abdullah bin Ubaid, Ayyub bin Kisan, Fathar bin Khafifah, dan nama-nama murid Mujahid tersebar di seluruh penjuru daerah Arab, seperti Abdullah bin Abi Najih, Abdul Malik bin Abd al-Aziz Sulaiman bin Mihran dan masih banyak lagi yang lainnya.

Mujahid adalah murid Ibnu abbas yang paling *tsiqah*, sehingga penafsirannya banyak dikutip oleh al-Syafi'i, al-Bukhari dan para ulama lainnya sebagai referensi dalam tafsir. Sehingga secara faktual tafsir Mujahid merupakan kitab tafsir yang paling monumental pada zamannya, bahkan al-Dzahabi menukil suatu riwayat dari Abdussalam bin Harb dari Mus'ab, ia menyatakan bahwa Mujahid adalah tabi'in alim dalam bidang tafsir.<sup>163</sup>

Diriwayatkan oleh Mujahid sendiri bahwa ia berkata: "Saya menyodorkan (belajar) mushaf kepada Ibnu 'Abbas sebanyak tiga puluh kali. Saya berhenti pada setiap ayat untuk menanyakan pengertiannya, berkenaan dengan siapa, serta bagaimana situasi dan kondisi saat ia diturunkan."<sup>164</sup> Keilmuan Mujahid juga diakui oleh ulama-ulama di masanya. Mujahid pernah berkata Ibnu Umar memegang pundakku dan berkata "Ingin sekali anakku salim dan budakku nafi' bisa memiliki hafalan seperti mu".<sup>165</sup> Ibnu Ma'in dan Abu Zur'ah berkata: Ia seorang yang *tsiqah*, al-Ajli berkata:

<sup>159</sup> Abu al-Fida' Ibn katsir, *al-Bidayah wa al-Nihayah*, Beirut: Maktabah al-Ma'arif, cet. Ke-8, Juz 9, hal. 224.

<sup>160</sup> Manna' al-Qattan, *Mabahits fi Ulûm Al-Qur'an*, Kairo: Maktabah wahbah. hal 372.

<sup>161</sup> Abu al-Fida' Ibn katsir, *al-Bidayah wa al-Nihayah*,..., Juz 9, hal. 224.

<sup>162</sup> Syamsuddin Muhammad bin Ahmad bin Utsman al-Zhahabi, *Siyar A'lâm al-Nubalâ'*. Beirut: Muassasah al-Risalah, juz 4, hal. 450.

<sup>163</sup> Muhammad Husein al-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, ..., juz 1, hal. 104-105.

<sup>164</sup> Manna' al-Qaththan, *Mabahits fi Ulûm Al-Qur'ân*, ..., hal. 372.

<sup>165</sup> Abu al-Fida' Isma'il bin katsir, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, juz 9, hal. 224.

Mujahid seorang Tabi'i makki, *tsiqah*, dan berkata Ibnu Sa'id dan Yahya bin Sa'id bin al-Qattan: "Dia seorang yang *tsiqah*, faqih, 'alim, banyak menghafal hadits." Al-Tsauri menambahkan: "Jika datang kepadamu tafsir dari Mujahid, maka cukuplah itu bagimu."<sup>166</sup>

### c. Sekilas Tentang Tafsir Mujahid

Mujahid memang tidak pernah menulis kitab tafsir yang utuh sebagaimana juga para tabi'in lainnya, namun penafsiran dari generasi tabi'in ini –termasuk penafsiran mujahid- banyak dinukil ulama setelahnya dalam bentuk periwayatan. Para ahli historis tafsir menenggarai, bahwa tafsir pada zaman ini merupakan bagian integral dari kitab-kitab hadis. Dengan kata lain, pada abad kedua ini aktivitas penafsiran lebih banyak berbentuk laporan tentang penafsiran-penafsiran generasi sebelumnya dibanding sebagai hasil kreatifitas mandiri.

Kitab tafsir Mujahid merupakan hasil desertasi dari editor Muhammad Abdussalam Abu al-Nail untuk meraih gelar Doktor dari Universitas Kairo pada tahun 1976/1396 H. Dalam kajiannya terhadap manuskrip-manuskrip tafsir Mujahid, Abu al-Nail berpegang pada riwayat-riwayat Mujahid yang tersebar dalam kitab-kitab tafsir seperti al-Tabari, tafsir Ibnu Katsir, Tafsir al-Tsauri, dan Tafsir Addur Al-Mantsur Karya As-Suyuthi.<sup>167</sup>

Dalam kitab *Târikh at-Turâts al-'Arabi* dijelaskan, bahwa tafsir Mujahid ini berasal dari riwayat 'Abdullah bin Abi Najih, di Kairo dan terdapat delapan *kurrasât* (catatan). Sementara al-Thabari menukil riwayat tersebut sebanyak 700 kali dalam beberapa tempat yang berbeda. Adapun jalur selain Abdullah bin Abi al-Najih yaitu melalui Ibn al-Juarij, al-Tsauri, Ma'mar bin Rasyid Abdurrazaq bin Hammam dan Warqa bin Umar, hingga sampai kepada Mujahid.<sup>168</sup>

Dalam mengedit tafsir Mujahid Abu al-Nail berusaha untuk membandingkan tulisan yang ada pada manuskrip dengan apa yang telah ditulis dalam kitab-kitab tafsir terkenal, seperti Tafsir al-Thabari, Tafsir Ibnu Katsir, dan al-Durr al-Mantsur. Beliau pun menyusun ulang dan memberikan tanda dan kode khusus dalam penyusunannya, sebagaimana yang telah beliau jelaskan berikut ini:

"Dikarenakan manuskrip yang ada hanya satu dan tidak ada pendampingnya, maka tidak ada cara untuk mentahqiqnya kecuali kembali kepada buku-buku tafsir *bi al-riwâyah*, seperti al-Thabari, Ibnu Katsir, dan al-Dur al-Mantsur.

---

<sup>166</sup> Syihabuddin Abu al-Fadl Ahmad bin Ali bin Hajr al-Asqalani, *Tahdzîbu al-Tahdzîb*, t.tp: Dar al-Kitab al-Islami, juz: 10, hal. 43.

<sup>167</sup> Mujahid bin Jabr, *Tafsîr al-Imâm Mujâhid*, ..., hal. 24.

<sup>168</sup> Sazkin Fuad, *Târikh al-Turâts al-'Arabi fî Ulûm al-Qur'ân*, Riyadh: Amir Mantaqah, 1991, juz 1, hlm. 71.

Aku sangat bergantung terhadap kitab *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ây Al-Qur'ân*, karya Muhammad bin Jarir al-Thabari, karena ini merupakan kitab tafsir *bi al-ma'tsûr* yang paling pertama dicetak, dikarenakan penulisnya wafat pada tahun 310 H, dan memberinya tanda huruf tha (ط). Kemudian aku juga menggunakan Tafsir Al-Qur'an al-Azhim, karya Abi al-Fida' Ismail bin Katsir al-Qurasyi al-Dimasyqi yang wafat pada tahun 774 H. dan aku memberinya tanda huruf kaf (ك). Sebagaimana aku juga menggunakan tafsir *al-Durr al-Mantsûr* karya Jalaluddin 'Abdurrahman bin Abi Bakr al-Suyuthi wafat pada tahun 911 H. dan aku telah memberi tanda (ـ).

Sebagai tambahan untuk faidah Aku membaca manuskrip tafsir al-Thabari tentang pendapat-pendapat imam Mujahid dalam tafsir tersebut, dan aku telah menempuh jalan yang terjal demi untuk mencantumkan pendapatnya sesuai dengan urutan ayat Al-Qur'an al-Hakim, dan untuk menjaga keaslian manuskrip aku letakan di catatan kaki dan beri tanda (\*) yang berdampingan dengan nomor kemudian aku meletakkannya pada dua kurung persegi[..], dan aku melengkapi kekosongan yang ada manuskrip tulisan yang kurang jelas, dari tafsir al-Thabari dan meletakkannya dalam dua tanda kurung (...). Sebagaimana aku juga mengganti beberapa ungkapan (istilah) yang ada pada manuskrip dari al-Thabari dengan yang lebih sesuai dengan kondisi, sebagaimana aku juga telah member catatan kaki tentang profil, penjelasan, definisi, *marâji'*, agar para pembaca bisa mendapatkan kepuasan saat membacanya.”<sup>169</sup>

Dalam menafsirkan Al-Qur'an, Mujahid berusaha menjelaskan ayat secara ringkas, padat, dan tidak panjang lebar, cara ini juga merupakan ciri khas penafsiran generasi salaf. Mujahid tidak menafsirkan ayat Al-Qur'an secara menyeluruh mulai awal hingga akhir, dan hanya menafsirkan sebagian dari ayat-ayat Al-Qur'an dengan bahasa yang ringkas dan padat. Dengan demikian, dapat diambil kesimpulan bahwa metode yang diusung Mujahid adalah metode *ijmâli*. Maka dalam menafsirkan Al-Qur'an beliau menafsirkan secara global, tidak panjang lebar, dan tidak menyebutkan perangkat-perangkat tafsir, seperti *asbâb al-nuzûl*, *nâsikh-mansûkh*, *munâsabah*, dan lainnya.

Berdasarkan sumber penafsirannya, kitab tafsir mujahid bisa di kategorikan tafsir *bi al-Ma'tsûr*, karena dalam penafsirannya ia menggunakan tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an juga beliau menggunakan riwayat-riwayat dari para sahabat. Tetapi Mujahid juga tidak terlepas dari sumber-sumber penafsiran lain seperti tafsir *bi al-ra'yi*, bahasa, dan israiliyat.

### 3. Muhammad bin Jarir al-Thabari

#### a. Nama dan Kelahiran

---

<sup>169</sup> Mujahid bin Jabr, *Tafsir al-Imâm Mujâhid...*, hal. 189-190.

Nama lengkapnya Abu Ja'far Muhammad bin Jarir bin Yazid bin Katsir bin Ghalib al-Thabari. Dilahirkan di kota Amul kota terbesar di Tabarstan. Mayoritas sejarawan mengatkan bahwa al-Thabari dilahirkan pada tahun 224 H. Sebenarnya banyak sekali ulama yang lahir di kota ini, namun mereka tidak menisbatkan diri kepadanya, melainkan menisbatkan diri mereka kepada "Tabarstan", termasuk Imam al-Thabari. Al-Thabari sudah mengembara untuk menuntut ilmu ketika usianya menginjak dua belas tahun, dan dia mengelilingi daerah-daerah seperti Mesir, Syam, Iraq, kemudian menetap di Baghdad sampai dia meninggal di kota tersebut pada tahun 310 H.<sup>170</sup>

Ayahnya tergolong orang yang berada dan dikenal sebagai pecinta ilmu dan ulama, ia pun senantiasa memotivasi dan mendukung puteranya untuk menuntut ilmu. Al-Thabari pun menuruti perintah ayahnya dengan senang hati, lalu mulailah terlihat tanda-tanda kecerdasan dan kepiawaian sejak awal menuntut ilmu.

#### b. Perjalanan Menuntut Ilmu

Karir pendidikannya diawali dari kampung halamannya Amul, tempat yang sangat kondusif untuk membangun struktur fundamental awal pendidikannya. Al-Thabari diasuh oleh ayahnya sendiri kemudian dikirim ke Ray, Bashrah, Kufah, Mesir untuk mendalami Ilmu dalam usia yang masih belia.

Sebagaimana tradisi para ulama sejak masa para sahabat dan tabi'in, al-Thabari pun mengembara ke beberapa negeri guna menuntut ilmu. Pada usia tujuhbelas tahun ia mengembara ke Baghdad untuk mendengar langsung ilmu dari para ulama di sana, dan dalam hati ia sangat ingin mendengar langsung dari Abu Abdillah Ahmad bin Hanbal (w. 241 H), namun hal itu tidak terwujud karena imam Ahmad terlebih dahulu meninggal dunia sebelum Thabari sampai ke kota Baghdad. Kemudian al-Thabari menuju ke Kufah berguru kepada Abu kuraib Muhammad bin Ala' Al-Hamdani (w. 243 H). ia dikenal seorang guru yang keras terhadap para muridnya, hingga banyak di antara mereka yang tidak dapat menyelesaikan proses belajar di majelisnya. Al-Thabari pun merasa khawatir tidak sanggup menyelesaikan halaqah di majelisnya, namun ia bertekad untuk maju dan tidak bersikap pengecut. Al-Thabari mengisahkan, "Aku mendatangi pintu rumahnya bersama beberapa ahli hadis, tiba-tiba ia keluar dari pintu rumahnya. Kami pun meminta izin untuk masuk, namun ia mengatakan, "Siapa di antara kalian yang hafal apa yang pernah ia tulis dariku?" kami pun memandang antara satu dengan yang lain, kemudian mereka memandangiiku dan mengatakan, "Apakah kau hafal apa yang kau tulis darinya?" Aku menjawab, 'Ya.' Maka mereka pun

---

<sup>170</sup> Muhammad Abu Zaid Abu Zaid, *Manâhij al-Mufasssîrîn*, Jumhuriyah Yamaniah: Maktabah al-jail al-Islami, t.th., hal. 74.

berseru, “Orang ini hafal, tanyalah dia!” Maka aku pun berkata, “Tuan pernah meriwayatkan kepada kami masalah ini pada hari ini, dan masalah ini pada hari ini.” Mendengar penjelasan itu, Abu Kuraib terus menanyakan beberapa hal kepadanya hingga ia pun mengakui kehebatannya dan mengatakan kepadanya, “Silakan, kau masuk ke rumahku.” Dan ia pun memuliakannya, padahal usianya masih muda, serta memperkenankannya menyimak pelajaran lainnya.

Al-Thabari mengembara ke Baghdad lalu menulis hadis, kemudian tinggal di sana untuk beberapa lama. Disamping mempelajari ilmu hadis, ia juga mempelajari ilmu fikih dan ilmu Al-Qur’an, setelah itu ia pergi ke Mesir. Dalam perjalanannya ke Mesir, ia menulis dari para syaikh di Syam dan sekitarnya hingga tiba di Fusthath (ibukota Mesir lama pada masa pemerintahan Amru bin ‘Ash RA.) pada tahun 253 H, di mana terdapat sejumlah syaikh dan para ulama dari madzhab Maliki, Syafi’i, Ibn Wahb, dan yang lainnya, lalu ia pun berguru kepada mereka.<sup>171</sup>

Al-Thabari terus melanjutkan perjalanannya mencari majelis ilmu dan menjumpai para ulama, tidak peduli dengan perjalanan yang jauh dan melelahkan serta bekal yang tidak mencukupi. Segala yang mahal dinilai murah olehnya untuk mendapatkan ilmu pengetahuan. Dari Mesir al-Thabari kembali ke Baghdad, dan dari Baghdad ia pergi ke Tabarstan, namun tidak lama menetap, ia pun kembali ke Baghdad dan bermukim di sana hingga wafat. Dalam rangka mencari ilmu, al-Thabari tidak hanya cukup dengan usaha yang keras dan sabar, akan tetapi ia dinilai sebagai sosok yang jujur, ikhlas, zuhud, wara’, dan amanah. Hal ini terlihat dari karyanya, yakni kitab *Adab Al-Nufus*. Ia meninggalkan gemerlap kehidupan dunia dan tidak mencari kenikmatan yang ada padanya.

Al-Thabari merupakan tokoh yang sangat terkenal, Abu al-Abbas al-Suraj mengatakan, “Dia seorang yang *faqih dan âlim*.” Ini merupakan kesaksian yang tepat karena al-Thabari menguasai banyak ilmu seperti qira’at, tafsir, hadis, fiqih, tarikh. Dia telah menulis dalam cabang-cabang ilmu tersebut, akan tetapi kitab-kitab yang ia tulis sebagian besar hilang sejak masa lampau, dan sudah tidak ada dan tidak dikenal lagi selain kitab tafsir dan tarikh. Al-Thabari disebut-sebut sebagai bapaknya tafsir sebagaimana disebut juga sebagai bapaknya sejarah Islam, hal ini dilihat dari kitab yang ia tulis yang memiliki tingkat ilmiah yang tinggi.<sup>172</sup>

Dari segi aqidah seorang yang meneliti tafsir al-Thabari akan melihat bahwa penulis tafsir ini menyinggung beberapa permasalahan kalam dalam beberapa ayat Al-Qur’an, dengan bekal penguasaan ilmu aqidah yang dia miliki. Al-Thabari selalu mengkritik pendapat-pendapat ahli kalam dengan

---

<sup>171</sup> Ahmad Abdurraziq al-bakri (ed.), *Tafsir Ath-Thabari*, Jakarta: Pustaka Azzam, t.th. hal. 9-10.

<sup>172</sup> Muhammad Abu Zaid Abu Zaid, *Manâhij al-Mufasssîrîn*, ..., hal. 75.



argumen yang kuat, sesuai dengan aqidah ahli sunnah. sebagaimana dia juga membantah keyakinan-keyakinan kaum mu'tazilah, seperti mendebat dengan tajam tafsir mu'tazilah yang mengandalkan akal dalam ayat-ayat yang menetapkan melihat wajah Allah. Al-Thabari juga berpendapat sesuai dengan kaum salaf dalam pembahasan aqidah yaitu menetapkan makna ayat dari zhahirnya, dan menyinggung pemikiran *tajsîm tasybîh*, dan membantah orang-orang yang menyerupakan Allah dengan makhluk.<sup>173</sup>

Para ulama mengatakan bahwa al-Thabari mendirikan mazhab sendiri yang dikenal dengan sebutan al-Jaririah, akan tetapi setelah penelitian panjang mazhab ini memiliki pengikut yang tidak bisa bertahan sampai dengan sekarang seperti mazhab-mazhab lainnya. Nampaknya sebelum sampai pada derajat yang tinggi dalam ijtihad ia bermazhab Syafi'i, seperti yang dikatakan oleh al-Suyuthi, "Ia dahulunya pengikut Syafi'i kemudian memisahkan diri dengan mazhab tersendiri, memilki pendapat-pendapat dan pemikiran-pemikiran, ia memiliki pengikut yang taklid kepadanya, dia juga memilki *ushûl* dan *furû'* dan kitab-kitab yang banyak."<sup>174</sup>

### c. *Tafsir Jâmi' Al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur'ân*

Tafsir al-Thabari merupakan rujukan utama para mufasssir yang menekuni tafsir *bi al-naqli*, sekalipun juga tidak jarang dijadikan rujukan tafsir *bi al-'aqli*, karena di dalamnya mengandung istinbath-istinbath hukum serta memaparkan perbedaan pendapat kemudian merajihkan dari pendapat-pendapat tersebut. Tafsir al-Thabari telah dicetak dalam tiga puluh jilid. Kalau kita meneliti perkataan para ulama tentang tafsir Ibn Jarir ini, kita akan menemukan bahwa mereka sepakat memberikan nilai yang besar untuk tafsir ini. Dalam hal ini al-Suyuthi berkata, "kitab tafsir paling bagus dan lengkap dalam memaparkan perbedaan pendapat dan mentarjih, i'rab, istinbath, inilah yang mengungguli tafsir-tafsir klasik." Al-Nawawi mengatakan, "Umat Islam bersepakat bahwa tidak ada karya yang semisal tafsir al-Thabari."<sup>175</sup> Hal tersebut bisa dilihat dari prioritas yang dimiliki oleh kitab ini. pertama, dari segi zamannya karena ia merupakan kitab pertama yang sampai kepada kita. Kedua, dari keahlian dan sistematika yang digunakan oleh penulis, ini lah yang menjadi keistimewaan kitab ini, sehingga ia bisa memberikan kepada umat satu karya yang memiliki nilai dan kedudukan yang tinggi.<sup>176</sup>

Apabila hendak menafsirkan suatu ayat dalam Al-Qur'an ia mengatakan: "Pendapat dalam takwil ayat ini adalah seperti ini dan ini..." kemudian mengutip riwayat-riwayat dari sahabat dan tabi'in dengan sanad-sanadnya

<sup>173</sup> Shalahuddin al-Hasnawi, *al-Thabarî Hayâtuhu, wa Manjahjiyatuhu fî al-Tafsîr*, t.tp: Syabakah al-Alukah, t.th., hal. 25.

<sup>174</sup> Muhammad Husein al-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssirun*, ..., juz 1, hal. 148

<sup>175</sup> Muhammad Abu Zaid Abu Zaid, *Manâhij al-Mufasssirîn*, ..., hal. 75.

<sup>176</sup> Muhammad Abu Zaid Abu Zaid, *Manâhij al-Mufasssirîn*, ..., hal. 76.

yang berkaitan dengan ayat tersebut. Apabila dalam satu ayat ada dua pendapat atau lebih, maka ia akan memaparkannya dan mengutip dari setiap pendapat riwayat-riwayat dari sahabat dan tabi'in. ia tidak hanya mencukupkan sekedar mengemukakan riwayat-riwayat saja, melainkan juga menkonfrontir riwayat-riwayat tersebut satu sama lain dan mempertimbangkan mana yang paling kuat. Adakalanya beliau menyitir syair-syair Arab, juga membahas segi-segi *i'râb*, apabila yang demikian itu dianggap perlu. Beliau juga kadang meneliti hadis-hadis musnad yang dijadikan argumentasi. Kadang-kadang menolak suatu hadis yang dijadikan takwil bagi sebuah ayat karena bertentangan dengan hukum yang telah ditetapkan oleh para ahli fikih.

Al-Thabari sangat bersungguh-sungguh dalam menjelaskan semua permasalahan, hal ini terlihat dalam setiap bagian kitabnya, dimana ia meneliti dengan sabar, setiap hadis dan atsar yang menyangkut penafsiran setiap ayat Al-Qur'an, tanpa pernah lalai menerangkan asbab nuzulnya, hukum-hukum, qira'at, dan beberapa kalimat yang maknanya perlu dijelaskan lebih detail. Semua ia lakukan dalam rangka mewujudkan sebuah kitab tafsir yang lebih sempurna dari yang pernah ada sebelumnya hingga dapat memenuhi kebutuhan manusia. Barangkali dapat dikatakan bahwa al-Thabari telah sukses melakukan semua itu secara gemilang, di mana kitabnya telah melebihi kitab tafsir yang ada sebelumnya.<sup>177</sup>

Secara garis besar dalam tafsirnya al-Thabari menempuh langkah-langkah sebagai berikut. 1) menempuh jalan tafsir atau takwil, 2) melakukan penafsiran ayat dengan ayat (munasabah) sebagai aplikasi norma tematis *Al-Qur'an yufassiru ba'dhuha ba'dha*. 3) menafsirkan Al-Qur'an dengan Sunnah. 4) Bersandar pada analisis bahasa bagi kata yang riwayatnya diperselisihkan. 5) mengeksplorasi syair dan prosa Arab (lama) ketika menjelaskan makna kosakata dan kalimat. 6) memperhatikan aspek i'rab dengan proses pemikiran analogis untuk ditashih dan ditarjih. (7) pemaparan ragam qiraat dalam rangka mengungkap makna ayat. (8) Membeberkan perbedaan pendapat di bidang fiqh dan teori hukum Islam untuk kepentingan analisis dan istinbat hukum. (9) mencermati korelasi (*munasâbah*) ayat sebelum dan sesudahnya, meski dalam kadar yang relatif kecil. (10) melakukan sinkronisasi antar makna ayat untuk memperoleh kejelasan dalam rangka untuk menangkap makna secara utuh.<sup>178</sup>

#### 4. Abu Ishaq al-Tsa'labi

##### a. Nama dan Kelahiran

---

<sup>177</sup> Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Tafsir Ath-Thabari*, Ahmad Abdurraziq al-bakri (ed.), Jakarta: Pustaka Azzam, t.th. hal. 41.

<sup>178</sup> Asep Abdurrahman, "Metodologi al-Thabari dalam Tafsir Jami'ul Bayaan fi Ta'wil al-Qur'an," dalam *jurnal kordinat*, Vol. XVII, No. 1, April 2018, Hal. 80.

Nama lengkapnya adalah Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim al-Naisaburi al-Syafi'i, Abu Ishaq al-Tsa'labi, dan disebut juga Al-Tsa'alabi. al-Tsa'labi merupakan julukan baginya. Nisbatnya ke kota tempat ia hidup yaitu Nisapur, kota yang paling indah di Khurasan, sebuah kota yang banyak para ulama tinggal di kota itu. Tidak diketahui secara pasti kapan al-Tsa'abi lahir. Referensi-referensi yang ada tidak menyebutkan kapan ia lahir. Al-Tsa'labi wafat pada tahun 427 Hijriyah.<sup>179</sup>

#### b. Perjalanan Menuntut Ilmu

Al-Tsa'labi hidup pada masa kebangkitan ilmu, apalagi di kotanya Naisapur banyak majelis-majelis ilmu dan ulama, ia tumbuh di lingkungan yang kaya akan ilmu dan ulama. Bahkan rumahnya juga menjadi tempat belajar yang menjadi tujuan para pelajar dan ulama. Ia mempelajari berbagai cabang ilmu seperti tafsir, hadis, qira'at, fiqih, bahasa, sastra. Semuanya ia pelajari dengan penuh kesungguhan dan tekad yang kuat. Jumlah guru yang ia menerima periwayatan dari mereka dalam kitabnya yaitu tiga ratus guru, yang kalau apabila seseorang memiliki guru yang banyak dan banyaknya ilmu yang ia kuasai maka akan berpengaruh besar dalam membentuk pribadi yang memiliki ilmu yang luas dan pengetahuan yang komprehensif. Maka, dengan kesungguhannya dalam menuntut ilmu dan di dukung oleh lingkungan yang kondusif untuk menimba ilmu, al-Tsa'labi tumbuh menjadi seorang tokoh ahli ilmu dengan keilmuan yang kokoh dan lengkap.<sup>180</sup> Ada ratusan guru al-Tsa'labi yang dicatat oleh para pentahqiq kitab *al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'ân*, antara lain yaitu:

- 1) Ibrahim bin Muhammad bin Ibrahim bin Mihran Abu Ishaq al-Isfirayini al-Mihrajani. Salah seorang mujtahid di zamannya, penulis karya-karya monumental, seorang yang teguh dan tsiqah dalam ilmu hadis, wafat pada tahun 418 H.
- 2) Husein bin Muhammad bin Habsyi bin Hamdan Abu Ali al-Dinawari al-Muqri', seorang pakar ilmu qiraat. Ibn al-Jazari berkata; ia seorang yang tajam, kuat ahaflan dan mutqin. Wafat pada tahun 373 H.
- 3) Abdurrahman bin Muhammad bin Ahmad bin Habib bin al-Laits bin Syaib Abu Zaid al-Qadhi al-Naisaburi al-Faqih. Salah seorang ulama madzhab Syafi'i. Wafat 413 H.

Adapun di antara murid-murid al-Tsa'alabi yang juga ahli dalam bidang tafsir antara lain:

---

<sup>179</sup> Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim al-Naisaburiy al-Syafi'i Abu Ishaq al-Tsa'labi, *al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'ân*, Jeddah: Dar al-Tafsir, 2015, juz 1, hal. 21.

<sup>180</sup> Abu Ishaq al-Tsa'labi, *al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'ân*,..., juz 1, hal. 57.

- 1) Abu Hasan bin Ahmad al-Wahidi al-Naisaburi. Ia terkenal dengan sebutan al-Wahidi. Ia adalah murid al-Tsa'alabi yang paling terkenal karena banyak menukil riwayat-riwayat al-Tsa'alabi. Ia menulis kitab tiga tafsir yaitu al-Wajiz, al-Wasith dan al-Basit. Ia wafat pada tahun 468 H.
- 2) Abu Sa'id Ahmad bin Muhammad bin Ali bin Namir al-Khawarizmi, Ia adalah guru dari seorang pakar tafsir terkenal yaitu al-Baghawi. Wafat pada tahun 448 H
- 3) Abu Ma'syar Abdul Karim bin Abdussamad bin Ali bin Muhammad al-Qaththan. Ia seorang pakar tafsir dan ilmu Qira'at di zamannya. Wafat pada tahun 478 H.

Al-Tsa'alabi memiliki perhatian khusus terhadap kisah-kisah para Nabi dan umat-umat terdahulu. Ini terbukti dengan yang telah dikarangnya dalam bidang ini yang ia beri nama *Arâ'is al-Majâlis*. Buku ini berisi kisah-kisah para nabi secara terperinci. Adapun buku monumentalnya yaitu dalam bidang tafsir Al-Qur'an yang ia beri nama *al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'ân*.<sup>181</sup>

c. Kitab *al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'ân*

Dalam muqaddimah tafsirnya, al-Tsa'alabi telah menjelaskan faktor-faktor yang mendorongnya untuk menulis kitab ini. Ia menceritakan bahwa semenjak muda ia sangat antusias dengan bidang tafsir. Ia berguru kepada lebih dari 300 guru untuk memperdalam bidang tafsir Al-Qur'an. Ia juga telah banyak membaca kitab-kitab tafsir yang ada pada zamannya. menurutnya bahwa kitab-kitab tafsir tersebut belum mencakup ilmu-ilmu keislaman yang terkandung dalam Al-Qur'an. Ia menilai bahwa tafsir-tafsir tersebut masih memiliki banyak kelemahan, baik dari segi metodologi maupun isi. Ada yang hanya menonjolkan fikih, bahasa, filsafat dan lain-lain. Dari sinilah, ia ingin menulis kitab tafsir yang lengkap, yang bisa mencakup ilmu-ilmu yang terkandung dalam Al-Qur'an dengan metode pemaparan yang mudah dicerna dan enak untuk dibaca. Selain itu, ia juga ingin memenuhi keinginan beberapa kalangan pada waktu itu, yang memintanya untuk menulis kitab tafsir dengan mengambil referensi yang sangat banyak, yaitu dari para guru yang pernah ia temui. Akhirnya jadilah kitab tafsir Al-Qur'an yang ia beri nama *al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'ân*.<sup>182</sup>

Metode yang dipakai dalam tafsir ini adalah metode analitik (tahlili). Al-Tsa'alabi menafsir Al-Qur'an mulai surah al-Fatihah sampai akhir surah al-Nas. Ia memulai setiap surah Al-Qur'an dengan menjelaskan klasifikasi surah, apakah termasuk Makkiyah atau Madaniyah. Lalu ia menjelaskan

---

<sup>181</sup> Abu Ishaq al-Tsa'alabi, *al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'ân*, ..., juz 1, hal. 58.

<sup>182</sup> Abu Ishaq al-Tsa'alabi, *al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'ân*, ..., juz 1, hal. 121.

jumlah ayat dan huruf dalam surah tersebut, kemudian menjelaskan keutamaan membacanya. Setelah itu, ia menjelaskan tafsirnya secara analitik, baik dari segi maknanya, kandungannya dan kisah-kisah yang termuat di dalamnya secara terperinci. Meskipun tafsir ini menggabungkan antara tafsir *bi al-Ma'tsûr* dan *bi al-Ra'yi*, akan tetapi yang paling menonjol adalah tafsir *bi al-Ma'tsûr*. Ia banyak mengetengahkan riwayat-riwayat yang ia ketahui yang berhubungan dengan dengan suatu ayat, tanpa memperhatikan apakah riwayat tersebut valid ataukah tidak. Kitab ini juga banyak mengulas masalah fikih dan qiraat jika memang ayat yang sedang dikaji memiliki lebih dari satu varian qira'at. Ciri yang sangat menonjol dari kitab tafsir ini yaitu menjelaskan kisah-kisah Al-Qur'an secara terperinci tanpa melihat apakah rincian tersebut berasal dari sumber yang bisa diterima atau tidak.<sup>183</sup>

Para ulama berusaha untuk objektif dalam menilai tafsir ini. Mereka menunjukkan kelebihan dan kekurangan yang ada meskipun mereka cenderung untuk menkritik tafsir ini terutama dalam hal riwayat, karena banyak terdapat riwayat yang tidak valid, bahkan palsu. Berikut penilaian beberapa kalangan terhadap tafsir ini:

- 1) Ibn Taimiyah berkata; "al-Tsa'labi sendiri sebenarnya orang salih, hanya saja ia menukil riwayat tafsir secara serampangan, baik yang valid, lemah, dan palsu. Ibn Taimiyah juga berkata ketika ditanya tentang tafsir al-Tsa'alabi dan al-Wahidi; "al-Wahidi adalah murid al-Tasa'labi dan ia lebih Mahir bahasa Arab darinya, hanya saja al-Tsa'labi lebih selamat karena terhindar dari sikap bidah; tafsir al-Tsa'labi dan al-Wahidi memiliki faidah-faidah yang besar dan bahaya-bahaya yang besar pula yaitu riwayat-riwayat yang bathil."<sup>184</sup>
- 2) Jalaluddin al-Suyuti berkata: "Jalur riwayat Ibn Abbas yang paling jelek adalah jalur al-Kalbi dari Ibn Abbas, jika digabung dengan jalur Muhammad bin Marwan al-Sudi al-Shagir maka itu merupakan jalur dusta; jalur sanad ini banyak dipakai oleh al-Tsa'labi dan al-Wahidi."<sup>185</sup>
- 3) Muhammad Husein al-Dzahabi berkata: "Susungguhnya al-Tsa'labi sangat tidak memperhatikan hadis, bahkan tidak berlebihan jika aku katakan bahwa ia tidak bisa membedakan antara hadis palsu dan tidak palsu; jika tidak demikian, mengapa ia menyebutkan hadis-hadis

---

<sup>183</sup> Khoirun Niat, "Ad-Dakhil Dalam Kitab Al-Kasyfu Wa Al-Bayaan 'An Tafsir Al-Qur'an Karya Imam As-Sya'labi," dalam *Jurnal an-Nur*, vol. 5, no. 1 2013, hal. 13.

<sup>184</sup> Taqiyuddin Ahmad bin Abdulhalim bin Taimiyah, *Muqaddimah Fî Ushûl al-Tafsîr*, 1972/1392 H, hal. 76.

<sup>185</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Beirut: Dar al-Fikr, cet. Ke-1, 2011/1433 H. hal. 786.

palsu kaum Syi'ah dan hadis-hadis lain yang sudah masyhur bahwa itu adalah hadis palsu.<sup>186</sup>

Tentang kandungan kitab tafsir al-Tsa'labi, Al-Dzahabi berkata: “aku membaca dalam tafsir ini aku menemukannya menafsirkan Al-Qur'an dengan apa yang diriwayatkan dari salaf dengan meringkas sanad, karena mencukupkan penyebutannya di muqaddimah. Aku memperhatikan dia menerangkan pembahasan-pembahasan nahwu, dan mendalaminya, sebagaimana dia juga membahas ilmu fiqih dengan luas, dan menyinggung berbagai macam ilmu dengan hampir keluar dari definisi tafsir *bi al-Ma'tsûr*”<sup>187</sup>

Mengenai sumber penafsiran al-Tsa'labi, ia telah menyebutkan dalam kitabnya beberapa sumber yang menjadi sumber penafsiran al-Tsa'labi, karena dia sendiri menyebutkan dalam muqaddimah kitabnya beberapa kitab yang menjadi sumber rujukan, dan menyebutkan sana-sanadnya yang bersambung ke penulisnya, dengan tujuan agar tidak mengulang penyebutan sanad-sanad. Selain itu, yang menjadi sumber penafsiran bagi al-Tsa'labi adalah tafsir-tafsir sahabat dan tabi'in, diantaranya yaitu; tafsir Ibn 'Abbas, tafsir 'Ikrimah, tafsir al-Kalbi, tafsir Mujahid, kemudian kitab-kitab bahasa, dan kitab-kitab yang ditulis di zamannya.<sup>188</sup>

Abu Ishaq al-Tsa'labi seorang yang bermadzhab syafi'i, hal ini bisa dilihat dari negeri tempat dia tinggal dan ulama-ulama yang dia berguru kepadanya. Madzhab syafi'i memiliki kedudukan yang tinggi di negeri Khurasan, Sijistan, Transoxiana. Sebab-sebab yang mendukung tersebarnya madzhab Syafi'i di negeri ini adalah semangat yang dimiliki para ulama madzhab syafi'i untuk menyebarkannya seperti Muhammad al-Qaffal al-Faqih al-Syafi'i ia adalah seorang imam di zamannya, seorang fakih, muhaddits, Ushuli, dia adalah ulama madzhab syafi'i yang tidak ada bandingannya pada masanya, lahir tahun 291 H dan wafat 365 H.<sup>189</sup> Meskipun al-Tsa'labi seorang yang bermadzhab syafi'i akan tetapi dia adalah seorang mujtahid, terkadang dia berijtihad dan menyelisihi mazhabnya, sebagaimana yang dikatakan oleh al-Subki tentang al-Tsa'labi; “al-Tsa'labi berpendapat bahwa darah yang tersisa pada daging dan tulangnya tidaklah najis karena sulit menghindarinya, dan kerana larangan hanya berlaku pada darah yang mengalir pada saat di sembelih.

Berbicara tentang aqidah al-Tsa'labi, ia tidak banyak menerangkan tentang aqidahnya dalam karya yang khusus tentang aqidah sebagaimana

<sup>186</sup> Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, ...., juz 1, hal. 164.

<sup>187</sup> Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, ...., juz 1, hal. 165.

<sup>188</sup> Abu Ishaq al-Tsa'labi, *al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'ân*, ...., juz 1, hal.

<sup>189</sup> Syamsuddin Muhammad bin Ahmad bin 'Utsman al-Dzahabi, *Siyar al-A'lâm al-Nubalâ'*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1983, Juz 17, hal. 405.

kebisaan ulama klasik. Akan tetapi hal ini dari akan diketahui tafsirnya karena pasti akan melawati ayat-ayat tentang aqidah dan mengemukakan pendapatnya. Apabila dicermati tafsir Abu Ishaq al-Tsa'labi, ia banyak memaparkan pembahasan-pembahasan aqidah, seperti membahas keimanan, taqdir, hari akhir, nubuat, tauhid, dan lainnya. Mayoritas dari pembahasannya menerangkan dengan kebenaran disertai dalil-dalilnya, berjalan di atas jalan Ahlisunnah waljama'ah, membantah kelompok-kelompok sesat dan menyimpang. Salahsatu yang menunjukkan hal tersebut adalah ketika menafsirkan firman Allah dalam surah al-Taubah/9: 124,

وَإِذَا مَا أَنْزَلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا

فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴿١٢٤﴾

*“dan apabila diturunkan suatu surah, Maka di antara mereka (orang-orang munafik) ada yang berkata: "Siapakah di antara kamu yang bertambah imannya dengan (turannya) surah ini?" Adapun orang-orang yang beriman, Maka surah ini menambah imannya, dan mereka merasa gembira.”*

Kita akan menemukan dia berpendapat dengan mazhab Ahlisunnah wa jama'ah yang mengatkan bertambah dan berkurangnya iman, ia mencantumkan beberapa atsar diantaranya; Mujahid berkata; “Iman itu bertambah dan berkurang.” Umar bin al-Khaththab berkata: “kalau ditimbang iman Abu Bakar dan Iman penduduk bumi maka iman Abu Bakar lebih berat dengan iman penduduk bumi.”<sup>190</sup>

## 5. Jalaluddin al-Suyuthi

### a. Nama dan Kelahirannya

Abdurrahman Jalaluddin bin al-Imam Kamaluddin al-Khudhairi al-Suyuthi al-Mishri al-Syafi'i, julukan beliau adalah Jalalddin dan kunyahnya Abu al-Fadhl. Lahir di sebuah daerah bernama Asyuth di Mesir pada malam Ahad bulan Rajab tahun 849 H. Ia tumbuh dalam keadaan yatim, ayahnya wafat pada saat beliau belum genap enam tahun.<sup>191</sup>

### b. Perjalanan Menuntut Ilmu

Sebelum mencapai usia delapan tahun, al-Suyuthi sudah hafal Al-Qur'an dan beberpa kitab lain seperti *Umdah al-Ahkâm* karya al-Maqdisi, *Minhâj al-Nawawi*, *Minhâj al-Baidhâwi* dan *Alfiyah Ibn Malik*. Setelah itu ia terus mempelajari berbagai macam disiplin ilmu dan berhasil menguasainya seperti fiqih, nahwu, faraidh, ushul fiqih, ilmu tafsir dan sebagainya kepada

<sup>190</sup> Ahmad bin Muhammad Abu Ishaq al-Tsa'labi, *al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsi'r al-Qur'ân*, Juz 14, hal. 124.

<sup>191</sup> Wildan Jauhari, *Mengenal Imam As-Suyuti*, Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2018, hal. 7.

guru-guru yang ada di Mesir. Selain di negrinya sendiri, al-Suyuthi juga berkelana mencari ilmu ke berbagai kota dan negeri diantaranya; Fayum, Mahilah, Dimyath, negeri Syam, Hijaz, Yaman, India, dan Maroko.

Ketika al-Suyuthi berusia empat puluh tahun beliau memilih menyendiri dan meninggalkan semua aktivitasnya baik mengajar dan berfatwa. Beliau memfokuskan diri untuk beribadah dan menulis buku. Hasilnya, dalam rentang waktu 22 tahun ia mampu menulis kitab yang dalam hitungan al-Zirikli mencapai angka 600 kitab, baik tebal maupun risalah-risalah singkat. Karya-karya beliau mencakup berbagai cabang ilmu, mulai dari aqidah, ushul, fiqh, tafsir, hadits, sejarah, bahasa Arab, dan sebagainya. diantaranya beberapa karya al-Suyuthi; *Tadrîb al-Râwî, al-Asybah wa al-Nazhâ'ir fî al-Fiqh, al-Asybah wa al-Nazhâ'ir fî al-Nahw, Târikh al-Khulafâ', al-Jâmi al-Kabîr*, dan sebabainya.<sup>192</sup>

Al-Suyuthi termasuk ulama yang sangat menaruh perhatian terhadap ilmu Al-Qur'an, ia memiliki lebih dari satu tafsir. Barangkali *tafsir al-Jalâlain* tafsir yang ditulis oleh gurunya al-Mahalli dan disempurnakan oleh al-Suyuthi merupakan kitab tafsir yang paling terkenal dan tersebar di antara kaum muslimin. Seperti halnya kitabnya *al-Ithqân fî 'Ulûm al-Qur'ân* merupakan karya yang sangat terkenal dalam bidang 'Ulûm al-Qur'ân meskipun banyak kitab-kitab lain dengan tema yang sama yang ditulis oleh ulama-ulama yang sebelum al-Suyuthi dan setelahnya. selain dua kitab tersebut al-Suyuthi menulis kitab-kitab yang berkaitan dengan 'ulûm Al-Qur'ân, *sabab al-nuzûl, al-qirâ'ât*. diantara karya-karyanya yang terkenal adalah; *Al-Ithqân fî 'Ulûm al-Qur'ân, al-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr, Tafsîr al-Jalâlain, Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl, al-Alfiyah fî al-Qirâ'ât al-'Asyr, al-Tahbîr li 'ilm al-Tafsîr*, dan lainnya.<sup>193</sup>

### c. Guru dan Murid Al-Suyuthi

Al-Suyuthi berguru kepada sekitar seratus lima puluh guru. Beliau menyimak dan mendapatkan ijazah dari guru-gurunya. Diantara ratusan guru dari al-Suyuthi tersebut, ada beberapa nama yang paling berpengaruh dan membentuk jati diri dan pola pikir al-Suyuthi.

- 1) Al-Hafidz Ibn Hajar al-Asqalani (w 852 H), meskipun al-Suyuthi bukanlah murid langsung Ibn Hajar, karena beliau masih sangat kecil ketika menemani ayahnya datang ke majlis Ibn Hajar.
- 2) Alamuddin Salih bin Sirajuddin Umar al-Bulqini al-Syafi'i. Ia adalah seorang yang disebut sebagai pemegang bendera mazhab Syafi'i. Al-Suyuthi belajar darinya ilmu fiqh, hadis, dan tafsir.

<sup>192</sup> Wildan Jauhari, Mengenal Imam As-Suyuti, ...., hal. 8.

<sup>193</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah al-Shafa', 2006, hal. 776.



- 3) Syarafuddin Yahya al-Munawi al-Syafi'i. Selain al-Bulqini, al-Munawi juga ulama besar madzhab Syafi'i di zamannya. Keduanya menjadi qadhi madzhab al-Syafi'i.

Beliau juga memiliki begitu banyak murid, diantaranya;

- 1) Abdulqadir bin Muhammad bin Ahmad al-Syadzili al-Syafi'i
- 2) Ibnu Iyas abu al-Barakat Muhammad bin Ahmad bin Iyas al-Hanafi.
- 3) Syam al-Din Muhammad bin Abdurrahman bin Ali bin Abu Bakar al-'Alqami.
- 4) Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Ali bin Muhammd bin Thulhun al-Dimasyqi al-Hanafi.

#### **d. Kitab *al-Durr al-Mantsûr fî Tafsi'r bi al-Ma'tsûr***

Al-Suyuthi mengenalkan sendiri kitab ini, dan menjelaskan motivasinya untuk menyusun tafsir ini, yaitu apa yang ia katakan di akhir kitab *al-Itqân* dan ia katakan pula di mukadimah kitab *al-Durr al-Mantsûr*; "Aku telah mengumpulkan suatu kitab yang bersanad, dari tafsir Nabi SAW sejumlah sekitar belasan ribu hadits antara yang *marfû'* dan *muqûf*, dan penulisannya selesai dalam empat jilid, dan aku menamainya *Turjumân al-Qur'ân*."<sup>194</sup> Dalam mukadimah kitab *al-Durr* al-Suyuthi mengatakan; "ketika aku menyelesaikan kitab *Turjumân al-Qur'ân* suatu kitab yang bersambung kepada Rasulullah SAW yang selesai dalam beberapa jilid, maka apa yang aku masukan di dalamnya dari atsar-atsar dengan sanad-sanad kitab yang di takhrij dengan jalan-jalan yang banyak. Aku melihat sedikitnya semangat para penuntut ilmu untuk mendapatkannya, dan lebih suka yang ringkas yaitu hanya terbatas pada matan hadis tanpa melihat sanad, maka aku pun meringkasnya dan hanya mencantumkan matan atsar, dengan menisbatkan kepada kitab-kitab yang mu'tabar, dan aku menamainya dengan *al-Durr al-Mantsûr*."<sup>195</sup>

Dari dua perkataannya ini jelaslah bagi kita bahwasanya al-Suyuthi meringkas kitab *al-Durr* dari kitabnya *Turjumân al-Qur'ân*, dan membuang sanad-sanadnya karena khawatir membosankan pembacanya, bersamaan dengan menisbahkan setiap riwayat kepada kitab yang diambil darinya riwayat tersebut. Bagi orang yang memperhatikan kitab *al-Durr* akan melihat secara jelas bahwa setiap riwayat dari salaf yang ada dalam kitab tersebut tidak diberikan komentar, tidak didhaifkan dan dishahihkan. Kitab ini hanyalah kumpulan riwayat-riwayat salaf tentang tafsir, yang diambil oleh al-Suyuthi dari al-Bukhari, Muslim, al-Nasa'i, al-Tirmidzi, Abu Dawud, Ibn Jarir, Ibn Hatim dan lain-lain.<sup>196</sup>

---

<sup>194</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*,..., hal. 776, Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, ..., juz 1, hal. 180.

<sup>195</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Durr al-Mantsûr fî Tafsi'r bi al-Ma'tsûr*,..., hal. 9.

<sup>196</sup> Muhammad Abu Zaid, *Manâhij al-Mufasssîrîn*, ..., hal. 92.

Dalam tafsirnya al-Suyuthi tidak memuat pandangannya ketika menafsirkan ayat, melainkan beliau menjelaskan ayat disertai dengan beberapa hadis yang ada kaitannya dengan ayat tersebut. Hal ini berbeda dengan apa yang oleh ulama lain yang menggunakan pendekatan *Ma'tsûr* dalam menafsirkan Al-Qur'an seperti Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir al-Thabari (w. 310 H).

Sebagai contoh penafsiran al-Suyuthi adalah ketika beliau menafsirkan surah al-Fatihah, beliau hanya menguraikan riwayat-riwayat yang berkaitan dengan sebab turun surah tersebut dan riwayat yang berkaitan dengan pemahaman terhadap ayat yang terkandung dalam surah tersebut tanpa menguraikan hasil pemikirannya sedikitpun. Sedangkan al-Thabari dalam tafsirnya, selain beliau menggunakan sumber tafsir *Ma'tsûr* dan memaparkan berbagai riwayat beliau juga sering mengemukakan pendapatnya terhadap ayat yang ditafsirkan.<sup>197</sup>

Sebenarnya walaupun al-Suyuthi tidak mengemukakan pemikirannya dalam kitabnya *al-durr al-mantsur*, tetapi secara tidak langsung ia telah menyampaikan pemikirannya melalui riwayat-riwayat yang ia kemukakan dalam kitabnya tersebut. Dengan kata lain pandangan al-Suyuthi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an sudah bisa dipahami melalui riwayat-riwayat tersebut. Ia menggunakan metode seperti itu karena mengedepankan aspek tafsir *bi al-Ma'tsûr* dalam kitabnya tersebut.<sup>198</sup>

---

<sup>197</sup> Lihat Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, ..., juz 1, hal. 10.

<sup>198</sup> Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, ..., juz 1, hal. 182.

### **BAB III**

#### **OBJEKTIFITAS DAN SUBJEKTIFITAS TAFSIR AL-QUR'AN**

Tafsir *bi al-ma'tsûr* pada hakekatnya adalah tafsir dengan nas dari al-Qur'an, Sunnah, pendapat sahabat dan tabi'in. Tafsir *bi al-ma'tsûr* berusaha menangkap maksud tuhan dalam Al-Qur'an dengan cara masuk pada kondisi realitas historisnya saat turun ayat. Dalam pandangan tafsir *bi al-ma'tsûr*, yang paling mengetahui maksud tuhan adalah Rasul, dan para sahabat yang memahami kondisi historis saat turun ayat.

Pada bab ini penulis menjelaskan bahwa dalam proses kerja penafsiran tetap saja tidak terlepas dari kualitas sang mufasir. Seorang mufasir acapkali terpengaruh oleh latar belakang keilmuan dan idiologinya. Sama seperti metode tafsir lain, tafsir *bi al-ma'tsûr* juga secara signifikan terpengaruh oleh perkembangan zaman, perbedaan tempat dan lain-lain. Itu semua memberi peluang besar masuknya pengaruh nalar dalam tafsir *bi al-ma'tsûr*, sekalipun tidak menggerogoti substansi tafsir *bi al-ma'tsûr* sendiri.

#### **A. Urgensi Menafsirkan Al-Qur'an Secara Objektif**

Dalam sejumlah ayat Al-Qur'an, terdapat perintah kepada manusia untuk mentadaburi Al-Qur'an,<sup>199</sup> agar manusia bisa memahami ayat-ayatnya dan bahkan mengecam mereka yang hanya mengikuti pendapat tanpa suatu dasar. Perintah ini bersifat umum untuk semua kalangan manusia baik pada zaman dahulu, kini, dan masa mendatang. Perintah ini seolah membolehkan

---

<sup>199</sup> Lihat Surah Al-nisa/4: 82, Muhammad/47: 24.

manusia secara umum menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an untuk mengetahui arti dan maksud sesungguhnya dari ayat-ayat tersebut. Namun tentu saja tidak demikian, tidak semua orang bebas menafsirkan Al-Qur'an karena jika semua orang bebas menafsirkan Al-Qur'an situasinya sama saja dengan jika setiap orang bebas berbicara atau melakukan praktek-praktek dalam bidang kedokteran atau melakukan analisis-analisis statistik tanpa mempunyai pengetahuan tentang ilmu tersebut.<sup>200</sup>

Sebagai produk interpretasi, tafsir niscaya beragam. Walaupun objek tafsirnya sama, namun keilmuan penafsir, serta pemikiran dan kultur yang mempengaruhi, akan membedakan hasilnya. Benar memang jika dikatakan bahwa Al-Qur'an bagaikan permata, dipandang dari sudut mana pun akan tetap memancarkan cahaya. Namun, bukan berarti semua sudut pandang ini lantas dikatakan benar semua. Walaupun Al-Qur'an sendiri memberikan peluang untuk ditafsirkan bermacam-macam, bukan berarti Al-Qur'an harus mengikuti keinginan kelompok tertentu atau membenarkannya sehingga Al-Qur'an hanya dapat dikonsumsi oleh suatu kelompok dan tidak kelompok yang lain. Dengan kata lain, Al-Qur'an yang diyakini sebagai *rahmatan lil'alamîn* berubah fungsi menjadi ideologi kelompok tertentu.

Dalam menafsirkan Al-Qur'an, seorang mufasir acapkali terpengaruh oleh latar belakang keilmuan dan ideloginya. Kemudian kondisi tersebut terbawa dalam upayanya memahami Al-Qur'an.<sup>201</sup> Mufasir yang berlatar belakang bahasa akan cenderung menafsirkan Al-Qur'an secara linguistik, seorang sufi akan cenderung menafsirkan secara intuitif dan begitu seterusnya. Tafsir yang diwarnai secara kuat oleh latar belakang keilmuan dan ideologi disinyalir tidak lagi objektif. Oleh karena itu, ulama meletakkan dasar dan metodologi penafsiran secara ketat agar mufasir tidak terjebak pada romantisme pra-konsepsi dan ideologi yang dimilikinya di satu sisi, dan supaya tafsir yang dihasilkan mencapai titik objektif di sisi lain.<sup>202</sup>

### **1. Tolak Ukur Kebenaran Tafsir**

Pembicaraan mengenai objektivitas dan subjektivitas dalam tafsir membawa kita pada satu persoalan epistemologis, apa kriteria tafsir yang benar? Tolak ukur kebenaran perlu diberikan agar ukuran kebenaran tafsir tidak selalu dilihat dari ukuran kebenaran ideologi madzhab pemikiran

---

<sup>200</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Penerbit Mizan, Cet. Ke 13, Rajab 1417 H/November 1996, hal. 67.

<sup>201</sup> Mawardi, "Subjektivitas Dalam Penafsiran Al-Qur'an: Fenomena Tafsir Bercorak Sektarian," dalam *Jurnal At-Tibyan*, Vol. 3, No. 1, Juni 2018, hal. 126.

<sup>202</sup> Muhammad Ulinuha, *Metode Kritik Ad-Dakhil fit-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, Jakarta: Penerbit Qaf, 2019, hal. 44.

tertentu. Dalam konteks penafsiran Al-Qur'an, apa yang disebut sebagai benar adalah bersifat relatif, artinya tergantung dari persepektif mana seseorang melihatnya dan teori apa yang dipakainya.

Menurut Ibnu Taimiyah, bahwa Nabi SAW telah menjelaskan makna dan lafadz Al-Qur'an. Asumsi ini akan melahirkan kesimpulan bahwa metode terbaik dalam menafsirkan Al-Qur'an adalah dengan mengambil rujukan dari Nabi SAW dan generasi awal (*salaf al-shâlih*). Inilah barometer kebenaran tafsir menurut Ibnu Taimiyah.<sup>203</sup> Tetapi perlu ditekankan juga bahwa Ibnu Taimiyah tidak menutup mata terhadap keragaman tafsir. Dia membagi keragaman tafsir ke dalam dua kategori, yaitu *ikhtilâf tanawwu'* (perbedaan yang variatif) dan *ikhtilâf tadhâdh* (perbedaan yang kontradiktif). Menurutnya keragaman tafsir generasi salaf itu masuk dalam kategori *ikhtilâf tanawwu'*, yaitu substansinya sama, hanya cara menjelaskan yang berbeda. Sedangkan *ikhtilâf tadhâdh* adalah perbedaan pendapat yang saling bertentangan, di mana masing-masing pendapat yang berselisih itu saling berlawanan dengan yang lainnya, dan pendapat-pendapat tersebut tidak mungkin diterapkan secara bersamaan.<sup>204</sup>

Seiring berkembangnya kajian-kajian dan penelitian tafsir Al-Qur'an dengan piranti yang semakin kompleks, tidak hanya sekedar bagaimana mengurai makna teks dalam Al-Qur'an dengan Al-Qur'an; melainkan juga ada dinamakan teori dalam pendekatan studi Al-Qur'an. Menurut Abdul Mustaqim, dalam konteks penafsiran Al-Qur'an, apa yang disebut benar adalah bergantung dari persepektif mana seseorang melihatnya dan teori apa yang dipakainya. Terlebih jika kita sepakat dengan salah satu kaidah tafsir bahwa ayat-ayat Al-Qur'an itu umumnya mengandung kemungkinan berbagai penafsiran. Maka di sana tentu akan ada berbagai kebenaran partikular. Menurutnya, untuk menilai validitas sebuah penafsiran, dapat diukur dengan standar-standar kebenaran, yaitu; *pertama*, teori koherensi, artinya sebuah penafsiran dianggap benar apabila ia sesuai dengan proposisi-proposisi sebelumnya dan konsisten menerapkan metodologi yang dibangun oleh setiap masing-masing mufasir. *Kedua*, teori korespondensi, artinya sebuah penafsiran dikatakan benar apabila penafsiran tersebut berkorespondensi, cocok dan sesuai dengan fakta ilmiah dan empiris sesuai fakta di lapangan. Teori ini misalnya dapat dipakai untuk mengukur kebenaran tafsir ilmi, penafsiran yang terkait dengan ayat-ayat kauniyah dikatakan benar apabila sesuai dengan hasil penemuan teori ilmiah yang sudah mapan. *Ketiga*, teori pragmatisme, artinya sebuah penafsiran dikatakan benar apabila secara praktis mampu memberikan solusi alternatif bagi problem sosial. Dengan kata lain, penafsiran ini tidak diukur dengan teori dan

---

<sup>203</sup> Taqiyuddin Ahmad bin Abdulhalim bin Taimiyah, *Muqaddimah Fî Ushûl al-Tafsîr*, 1972/1392 H, hal. 93.

<sup>204</sup> Taqiyuddin Ahmad bin Abdulhalim bin Taimiyah, *Muqaddimah...*, hal. 38.

penafsiran lain, melainkan sejauhmana teori itu dapat memberikan solusi atas problem yang dihadapi manusia sekarang ini.<sup>205</sup>

Tentunya pada kadar tertentu, subjektifitas penafsir tidak bisa dihindarkan. Meski demikian, objektivitas untuk menekan seminimal mungkin bias kepentingan sangat diperlukan, karena tafsir adalah media penyampai pesan-pesan Tuhan. Dalam konteks objektivasi tafsir, para ulama akhirnya menetapkan patokan-patokan tafsir, baik yang terkait dengan teknik dan metode, maupun syarat-syarat yang ketat bagi para penafsir.<sup>206</sup> Al-Suyuthi (849-911 H) dalam *al-Ithqân fî 'Ulûm al-Qur'ân* menyebutkan perangkat keilmuan standar tafsir yang terdiri dari 80 kategori (*nau'*) atau cabang keilmuan. Sebagai upaya dalam inventarisasi persoalan bagaimana melakukan pembacaan Al-Qur'an, sistematisasi, dan perumusan sesungguhnya adalah dalam konteks bagaimana tafsir bisa diobjektivasi, dijustifikasi secara metodologis, dan dipertanggung jawabkan secara ilmiah dan moral. Bahkan syarat penafsir berdasarkan pendapat yang dikemukakan as-Suyuthi, terdiri dari 15 syarat, yaitu ilmu bahasa, ilmu nahwu, ilmu sharf, ilmu isyitiqaq, ilmu balaghah, ilmu qiraat, ilmu ushuluddin, ilmu ushul fiqh, asbab nuzul, nasikh dan mansukh, ilmu hadis, dan di antaranya juga memuat tanggung jawab moral penafsir, yaitu '*ilm al-mauhibah*<sup>207</sup> yang tampak sangat ketat.

## 2. Subjektivitas dalam Tafsir *bi al-Ma'tsûr* dan Tafsir *bi al-Ra'yi*

Tafsir *bi al-ma'tsûr* adalah bentuk penafsiran yang paling tua dalam sejarah kehadiran tafsir dalam khazanah intelektual Islam. Riwayat merupakan sumber penting di dalam proses penafsiran teks Al-Qur'an dalam metode ini. Sebab Nabi Muhammad SAW diyakini sebagai penafsir pertama terhadap Al-Qur'an. Dalam sejarah tafsir Al-Qur'an klasik, tafsir *bi al-ma'tsûr* merupakan suatu proses penafsiran Al-Qur'an yang menggunakan data riwayat dari Nabi SAW dan dari sahabat, sebagai variabel penting dalam proses penafsiran Al-Qur'an. Model tafsir ini adalah menjelaskan suatu ayat sebagaimana dijelaskan oleh Nabi dan para sahabat.

Jika pada generasi awal pendekatan dalam menafsirkan Al-Qur'an adalah dengan pendekatan periwayatan baik dari Rasulullah maupun dari

---

<sup>205</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LkiS Yogyakarta, 2010, hal. 291-297

<sup>206</sup> Wardani. "Obyektivitas dan Subyektivitas Tafsîr Teologis: Dari Metode Konvensional '*Ulûm al-Qur'ân* Hingga Hermeneutika Nashir Hamid Abu Zayd," dalam *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, vol. 6, no. 2, Juli 2007, hal. 117.

<sup>207</sup> Yaitu ilmu yang Allah wariskan kepada orang yang mengamalkan ilmunya, seperti diisyaratkan dalam hadis Nabi SAW,

مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ وَرَزَّاهُ اللَّهُ عَلِمَ مَا لَمْ يَعْلَمَ

Lihat Jalaluddin Al-Suyuthi, *Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Beirut: dâr al-fikr, cet. Ke 1, 2011/1433 H, hal. 772.

sahabat atau yang disebut dengan tafsir *bi al-ma'tsûr*. Maka setelah itu muncul pendekatan rasional yang disebut dengan istilah tafsir *bi al-ra'yi*, istilah ini merujuk pada operasional atau metode yang digunakan oleh penggunanya dalam menafsirkan Al-Qur'an dengan mengandalkan kemampuan logika dan akal.<sup>208</sup>

Menafsirkan Al-Qur'an memang bisa dilakukan dengan menafsirkan antara ayat dengan ayat, ayat dengan hadis Nabi, atau dengan perkataan sahabat. Namun secara metodologis bila seseorang menafsirkan ayat Al-Qur'an dengan ayat lain atau dengan hadis, proses metodologisnya itu bukan bersumber dari penafsiran yang dilakukan Nabi, tentu semua itu sepenuhnya merupakan hasil intelektualisasi penafsir. Oleh karena itu, meskipun sumber materinya dari ayat atau hadis Nabi, akan tetapi secara metodologis tidak bisa sepenuhnya disebut sebagai metode tafsir dengan riwayat. Maka sisi ini, tafsir *bi al-ma'tsûr* bergantung kepada kemampuan dan latar belakang mufasir dalam menggali kandungan ayat-ayat Al-Qur'an dan dipastikan unsur subjektifitas mufasir selalu ada.<sup>209</sup>

Subjektivitas mungkin terjadi pada riwayat dalam bentuk hadis pada tingkat penilaian terhadap hadits dan standar-standar dalam kritik sanad dan matan, sehingga suatu hadits bisa jadi sumber kontroversi untuk dijadikan tafsir bagi suatu ayat. Pada tafsir *bi al-ma'tsûr* dalam pengertian tafsir ayat dengan ayat lain (*yufassir ba'dhuhâ ba'dhan*), subjektivitas penafsir bisa terjadi ketika melakukan pilihan ayat yang sedang dijelaskan. Bukankah suatu ayat tidak berbicara dengan sendirinya bahwa ia adalah tafsir bagi ayat tertentu, kecuali atas dasar asumsi penafsir? Pilihan ayat sebagai ayat penafsir sering merupakan pilihan idiologis, dalam hal ini teologi penafsir, seperti tampak dalam debat-debat berkepanjangan isu-isu teologis klasik yang tidak lagi produktif bagi kemaslahatan umat.<sup>210</sup>

Akan tetapi tuduhan kuatnya subjektivitas pada tafsir *bi al-ra'yi* tetap lebih tinggi dibandingkan dengan tafsir yang menggunakan metode periwayatan. Dikarenakan dominannya penggunaan logika atau akal pikiran dalam metode tafsir *bi al-ra'yi* sehingga membuka ruang yang lebar bagi perbedaan-perbedaan dalam menginterpretasi satu ayat antar satu mufasir dengan para mufasir lainnya, jika dibandingkan dengan model tafsir yang menggunakan riwayat sebagai landasan dan titik pijak dalam berargumen.

<sup>208</sup> Manna' al-Qathtan mendefinisikan tafsir *bi al-ra'yi*,

هو ما يعتمد فيه المفسر في بيان المعنى على فهمه الخاص واستنباطه بالرأي

Yaitu tafsir yang ketika seorang mufasir dalam menerangkan makna dan dan beristinbath mengandalkan pemahaman probadi dan akalunya, (*Mabâhith Fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., hal. 342)

<sup>209</sup> Musa'id bin sulaiman al-Thayyar, *al-Tahrîr fî Ushûl al-Tafsîr*, ..., hal. 47.

<sup>210</sup> Wardani. "Obyektivitas dan Subyektivitas Tafsîr Teologis:...", hal. 118.

Perlu juga diketahui bahwa tidak semua subjektivitas itu menjadi sebab kesalahan dalam penafsiran. Mengingat besarnya kemungkinan terjadi perbedaan pendapat di antara para penafsir termasuk perbedaan dalam menerapkan kaidah-kaidah tafsir. Ketika menyinggung persoalan kaidah tafsir yang disepakati dan tidak disepakati. Bisa saja para ulama sepakat tentang satu kaidah, tetapi ketika menerapkannya mereka berbeda sehingga kesimpulan mereka menyangkut pesan/kandungan ayat yang berbeda pula. Sebagai contoh kaidah yang menyatakan, jika ada dua ayat yang berbicara tentang satu persoalan yang sama, tetapi salah satunya bersifat *muhkam* dan yang kedua bersifat *mutasyâbih*, maka yang *mutasyâbih* harus dipahami berdasar makna yang yang dikandung oleh yang *muhkam*.<sup>211</sup> Al-Zamakhsyari dalam tafsirnya tentang ayat dalam surat Ali Imran/3: 7,

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَبِهَاتٌ ﴿٧﴾

“Dia-lah yang menurunkan Al kitab (Al Quran) kepada kamu. di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang muhkamaat, Itulah pokok-pokok isi Al qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyaabihaat.”

Ia mengatakan, *Muhkamât*: terang ungkapannya, terhindar dari dugaan dan keraguan. *Mutasyabihât*: mengandung kesamaran dan dugaan. *Hunna umm al-Kitâb*: pokok isi al-kitab, maka yang *Mutasyabihât* dibawa (dimaknai) dengan yang *Muhkamât*. Contohnya dalam surat al-An'am/6: 103,

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَرَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾

“Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala yang kelihatan; dan Dialah yang Maha Halus lagi Maha mengetahui.”

Menurutnya ayat ini menunjukkan peniadaan *ru'yah* (memandang wajah Allah di surga) secara muthlaq, sedangkan ayat dalam surat al-Qiyamah/75: 23,

إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾

“kepada Tuhannya mereka melihat.”

Ayat ini termasuk *Mutasyabihât* yang harus dikembalikan kepada yang *Muhkamât*.<sup>212</sup> kelompok yang menjadikan ayat surah al-Qiyamah sebagai ayat muhkam menegaskan bahwa Allah tidak dapat dilihat dengan pandangan mata diakhirat nanti.

<sup>211</sup> Ismail bin Umar bin Katsir al-Qurasyi al-Diamsyqi, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Adzîm*, Riyadh: Dâr Thayibah Li Al-Nasyr Wa Al-Tauzi', 1999/1420 H, juz 2, hal. 11.

<sup>212</sup> Jarullah Abi al-Qasim Mahmud bin 'Umar al-Zamakhsyari, *al-Kasyâyf 'an Haqâ'iq Ghawâmidh al-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wil*, Riyadh: Maktabah al-Abaikah, 1998/1418 H, hal. 527.



Maka yang menjadikan ayat surah al-Qiyamah sebagai ayat muhkam menegaskan bahwa Allah dapat dilihat dengan “pandangan mata” di akhirat nanti, walau hakikat zat-Nya tidak dapat terjangkau.<sup>213</sup> Tetapi bagi yang menjadikan ayat dalam al-An’am/6: 103, sebagai muhkam, dan ayat al-Qiyamah sebagai mutasyabih, maka mereka menegaskan bahwa Allah SWT dalam keadaan apa pun tidak dapat dijangkau/dilihat dengan pandangan mata, baik di akhirat, lebih-lebih di dunia.<sup>214</sup>

Dari contoh di atas, tentu kita tidak bisa serta merta menilai bahwa subjektivitas sang penafsir adalah subjektivitas negatif dan tercela sebelum kita betul-betul menilainya secara ilmiah, karena bisa jadi sang penafsir mendasarkan pendapatnya pada kaidah tafsir juga. Dalam hal ini, yang dibutuhkan adalah kejujuran dan sikap objektif kita sebagai penilai. Ada beberapa hal yang bisa dijadikan ukuran untuk mengetahui keobjektifan penafsir. *Pertama*, prosedur penafsiran terbuka untuk umum dan dapat diperiksa oleh peneliti/penafsir lain. *Kedua*, definisi-definisi yang dibuat dan digunakan tepat dan berdasarkan konsep-konsep dan teori-teori penafsiran yang ada. *Ketiga*, data-data penafsiran dikumpulkan, dianalisis dan ditafsirkan secara objektif berdasarkan metode ilmiah yang dapat dipertanggungjawabkan. *Keempat*, secara konsisten menggunakan metode, pendekatan dan prosedur penafsiran yang disepakati para ahli tafsir dan ulum Al-Qur’an.<sup>215</sup>

Oleh karena itu, sekalipun tafsir *bi al-ma’tsûr* pada hakekatnya adalah tafsir dengan nas Al-Qur’an dan hadis, namun muatan nalar tetap ada dan tidak bisa dihindari. Karena dalam proses kerja dengan menggunakan tafsir tetap saja tidak terlepas dari kualitas si penafsir, perkembangan zaman, perbedaan budaya dan lain-lain. Itu semua memberi peluang besar pengaruh nalar dalam tradisi tafsir *bi al-ma’tsûr*, atau bisa jadi muatan nalar memberi wawasan yang lebih luas dari variasi nuansa sekalipun tidak menggerogoti substansi tafsir *bi al-ma’tsûr* itu sendiri.

## **B. Antara Objektivitas Teks dan Subjektivitas Penafsir**

Kajian tafsir Al-Qur’an mengalami perkembangan yang signifikan, sejak diturunkan Al-Qur’an hingga sekarang. Munculnya berbagai kitab tafsir yang sarat dengan berbagai ragam metode maupun pendekatan, merupakan bukti kongkret bahwa upaya untuk menafsirkan Al-Qur’an memang tidak pernah berhenti. Hal ini merupakan keniscayaan sejarah, karena umat Islam pada umumnya ingin selalu menjadikan Al-Qur’an sebagai mitra dialog dalam

---

<sup>213</sup> Ismail bin Umar bin Katsir al-Qurasyi al-Diamyqi, *Tafsîr Al-Qur’ân Al-‘Adzîm*, juz. 8, hal. 280.

<sup>214</sup> Jarullah Abi al-Qasim Mahmud bin ‘Umar al-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf...*, juz 6, hal. 270.

<sup>215</sup> Izzudin Wasil, “Problem Subjektivitas Dalam Tafsir Bi al-ma’tsûr,”..., hal. 12.

menjalankan kehidupan dan mengembangkan peradaban. Proses dialektika antara teks yang terbatas dan konteks yang tak terbatas itulah sebenarnya yang menjadi pemicu dan pemacu bagi perkembangan tafsir. Kedinamikaan tafsir dan keunikannya menggambarkan keinginan mufasir untuk menjawab problematika yang melingkupi situasi dan kondisi di mana tafsir itu dihasilkan. Ini merupakan suatu keniscayaan sejarah dalam pedialogkan realitas dan teks.

Salah satu persoalan yang menjadi perdebatan serius di dalam hermeneutika adalah apakah seorang mufasir atau pembaca dapat menemukan makna objektif sebuah teks atau tidak. Menanggapi hal ini aliran hermeneutika terbagi menjadi dua, yaitu aliran objektivis, dan aliran subjektivis.<sup>216</sup> Aliran objektivis adalah aliran interpretasi yang lebih menekankan pada pencarian makna asal dari objek penafsiran. Maka penafsiran adalah upaya merekonstruksi apa yang dimaksud oleh pencipta teks. Dalam proses pemahaman dan penafsiran, menurut aliran ini, penafsir hanya berusaha memaparkan kembali apa yang dimaksud oleh pengarang teks, karena makna adalah arti yang ditentukan oleh penulis atau pengarang atau setidaknya oleh upaya pemahaman terhadap maksud pengarang. Tokoh-tokoh yang bisa digolongkan dalam aliran ini adalah pemikiran Schleiermacher, Wilhelm Dilthey dan Hirsch.<sup>217</sup>

Agar penafsir dapat menguak maksud pengarang menurut para sarjana aliran ini, setiap teks memiliki dua sisi yang harus digali oleh penafsir. *Pertama*, sisi linguistik yang menunjukkan pada bahasa yang memungkinkan proses memahami menjadi mungkin. *Kedua*, sisi psikologis yang menunjukkan pada isi pikiran pengarang yang termanifestasikan pada gaya bahasa yang digunakan. Dua sisi ini mencerminkan pengalaman pengarang yang kemudian direkonstruksi oleh pembacanya dalam upaya memahami pikiran pengarang dan pengalamannya. Hubungan kedua aspek ini (linguistik dan psikologis), menurut Schleiermacher adalah hubungan dialektis. Setiap kali teks muncul dalam suatu waktu, maka ia akan menjadi samar-samar bagi pembaca berikutnya. Oleh karena itu, pembaca lebih dekat kepada kesalahpahaman daripada pemahaman yang sebenarnya. Karena itu, bagi pengakaji teks, penting memiliki dua kompetensi sekaligus, yakni kompetensi linguistik dan kompetensi dalam mengakses alam kemanusiaan.<sup>218</sup> Karena perinsip dari hermeneutika rekonstruktif (objektif) adalah pengkajian teks mengupayakan diri untuk terhindar dari intervensi subjektifnya.

---

<sup>216</sup> Ahmad Hifni, *Hemenetika Moderat: Studi Teori Ta'wil Abd al-Qahir al-Jurjani dan Hermeneutika Paul Ricoeur*, Kuningan: Penerbit Nusa Litera Inspirasi, 2018, hal. 34.

<sup>217</sup> Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017, hal. 45.

<sup>218</sup> Ahmad Hifni, *Hemenetika Moderat: Studi Teori Ta'wil...*, hal. 34.

Sedangkan hermeneutika subjektifis adalah teori yang lebih menekankan pada peran pembaca/penafsir dalam pemaknaan terhadap teks, karena tafsir bukanlah usaha untuk menemukan makna objektif, melainkan memahami apa yang tertera di dalam teks itu sendiri. Teori ini mengasumsikan bahwa makna suatu teks adalah apa yang mampu diterima dan diproduksi oleh pembacanya dengan segala horizon pengetahuan dan pengalaman hidupnya.<sup>219</sup> Hermeneutika konstruktif (subjektif) mengasumsikan bahwa makna suatu teks adalah apa yang mampu diterima dan diproduksi oleh pembacanya dengan segala horizon pengetahuan dan pengalaman hidupnya. Yang terpenting bagaimana teks tersebut berfungsi dalam suatu masyarakat pembacanya. Aliran ini dikembangkan oleh tokoh-tokoh modern seperti Martin Heideger, Hans Georg Gadamer, Roland Barthes.<sup>220</sup>

Seperangkat argumen dikemukakan untuk menjustifikasi pandangan tersebut, diantaranya; *Pertama*, seorang penafsir seringkali tidak bisa lagi mempunyai akses langsung ke pengarang teks (author), sehingga upaya menangkap makna orisinal itu merupakan hal yang utopis. *Kedua*, makna teks itu selalu berubah dari satu waktu ke waktu yang lain dan dari satu pembaca ke pembaca yang lain. *Ketiga*, makna teks itu bisa ditangkap hanya dengan cara menganalisa aspek-aspek bahasa dan simbol-simbol yang terdapat di dalam teks yang ditafsirkan itu. Hal ini mengarah pada ide subjektivitas penafsiran.<sup>221</sup>

Dalam perbandingan dengan keduanya, model tafsir *bi al-ma'tsûr* dapat disamakan dengan model hermeneutika objektif. Sebagaimana hermeneutika objektif yang berusaha memahami maksud pengarang dan masuk dalam tradisinya, memaparkan kembali apa yang dimaksud oleh pengarang teks. Tafsir *bi al-ma'tsûr* juga berusaha menangkap maksud tuhan dalam Al-Qur'an dengan cara masuk pada kondisi realitas historisnya saat turun ayat. Dalam pandangan tafsir *bi al-ma'tsûr*, yang paling mengetahui maksud tuhan adalah Rasul, para sahabat yang melihat proses turunya ayat. Kita tidak akan dapat menangkap maksud Al-Qur'an tanpa bantuan mereka dan memahami realitas historis yang melingkupinya.

Ajaran-ajaran Al-Qur'an harus dipahami, ditafsirkan dan di aplikasikan pada masa kini, sebagaimana ia dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada situasi, di mana Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad dan disampaikan kepada generasi Islam awal. Mereka menggunakan perangkat metodis ilmu tafsir klasik, seperti asbab al-nuzul, ilmu munasabah, ilmu tentang ayat-ayat muhkam dan mutasyabih dll. Dengan tujuan menguak kembali makna objektif atau makna asal ayat tertentu.<sup>222</sup> Karena itu, metode

---

<sup>219</sup> Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul*, ..., hal. 46.

<sup>220</sup> Ahmad Hifni, *Hemenetika Moderat: Studi Teori Ta'wil...*, hal. 41.

<sup>221</sup> Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul*, ..., hal. 47.

<sup>222</sup> Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul*, ..., hal. 54.

tafsir *bi al-ma'tsûr* senantiasa mengikatkan dan menyadarkan diri pada tradisi masa Rasul, sahabat dan yang berkaitan dengan periode awal turunya Al-Qur'an.

Sementara itu, *bi al-ra'yi* sesuai dengan model hermeneutika subjektif. Sebagaimana konsep hermeneutika subjektif, tafsir *bi al-ra'yi* tidak memulai penafsirannya berdasarkan realitas-realitas historis atau analisa-analisa linguistik melainkan mulai dari prapemahaman si penafsir sendiri kemudian berusaha mencari legitimasinya atau kesesuaiannya dalam teks tersebut. Aliran subjektivis menegaskan bahwa setiap penafsiran sepenuhnya merupakan subjektivitas penafsir, karena kebenaran interpretatif bersifat relatif. Atas dasar ini, setiap generasi memiliki hak untuk menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu dan pengalaman pada saat Al-Qur'an ditafsirkan.

Akan tetapi sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, pada faktanya subjektifitas selalu muncul pada semua metode penafsiran. Meskipun secara metodologis tafsir *bi al-ma'tsûr* artinya menafsirkan ayat Al-Qur'an dengan Al-Qur'an atau dengan hadis dan riwayat sahabat. Tetapi proses metodologisnya itu bukan bersumber dari penafsiran yang dilakukan Nabi, melainkan merupakan hasil intelektualisasi penafsir. Oleh karena itu, walaupun data materialnya dari ayat atau hadis Nabi dalam menafsirkan Al-Qur'an, tentu secara metodologis tidak bisa sepenuhnya disebut sebagai metode tafsir riwayat. Artinya, penafsiran dalam tafsir *bi al-ma'tsûr* tidak bisa lepas dari unsur subjektifitas penafsir.<sup>223</sup> Seorang penafsir ketika hendak memahami dan menafsirkan Al-Qur'an akan dihadapkan pada dua hal. *Pertama*, seorang penafsir tidak mungkin datang dari sebuah ruang hampa melainkan telah berpijak pada satu horizon tertentu. Artinya, dalam memahami sesuatu selalu diawali dengan prapemahaman dan realitas yang dihadapi. *Kedua*, dia juga harus memperhatikan horizon teks yang memiliki makna tidak hanya untuk pengarangnya tapi juga untuk pembaca teks tersebut.

Seperti yang dikatakan oleh Gadamer pengkaji teks telah berada dalam sebuah tradisi yang membuatnya memiliki pemahaman awal (*pre-understanding*) terhadap teks sehingga tidak berangkat dari pemahaman yang netral. Gadamer juga menyatakan bahwa penafsiran adalah peleburan horizon-horizon (*fusion of horizon*), yaitu horizon penulis atau pengarang dan horizon penafsir atau pembaca, masa lalu dan masa kini. Dengan begitu maka makna teks sebagai produk aktivitas penafsiran pasti akan melampaui penulis atau pengarang teks. Itulah mengapa sebuah pemahaman tidak semata-mata reproduktif tetapi selalu sebuah sikap produktif. Hermeneutika Gadamer tidak bertujuan untuk mencapai pengetahuan yang objektif, tetapi hendak

---

<sup>223</sup> Lihat Musa'id bin sulaiman al-Thayyar, *al-Tahrîr fî Ushûl al-Tafsîr*, ..., hal. 47.

menjelaskan fenomena keberadaan dalam aspek temporalitas dan historisnya.<sup>224</sup>

Dengan menggunakan teori *fusi horizon* Gadamer, yaitu suatu pemahaman yang berfungsi mempertemukan horizon penafsir dan horizon teks, dapat dipastikan bahwa setiap penafsir selalu memiliki sudut pandang pribadinya, sekaligus mengutarakan maksud yang tertuang dalam teks dengan cara pandang yang subjektif.<sup>225</sup> Menurut Gadamer bahwa tidak ada pemahaman yang steril atau obyektif seutuhnya. Hal ini sekaligus mengkritik hermeneutika pendahulunya yang menganggap bahwa proses memahami itu berada di luar horizon, melainkan justru bergerak di dalam horizon. Karenanya tugas interpretasi tidak lain adalah memproyeksikan sebuah horizon historis yang berbeda dari horizon kekinian. Sehingga interpretasi bukanlah rekonstruksi atau representasi melainkan upaya produksi untuk menghasilkan makna baru.<sup>226</sup>

Menurutnya, membaca dan memahami sebuah teks pada dasarnya adalah membangun sintesis antara dunia teks, dunia pengarang dan dunia pembaca. Ketiga hal ini menjadi pertimbangan penting dalam setiap pemahaman. Pengabaian terhadap salahsatu aspek ini akan melahirkan pemahaman terhadap teks menjadi kering dan miskin. Sebaliknya jika ketiga horizon itu mendapatkan pertimbangan yang serius dari pengkaji teks, maka akan diperoleh pemahaman yang maksimal optimal dari ketidakjelasan teks yang kabur bagi pembacanya.<sup>227</sup>

Hal yang sama juga disampaikan oleh J. E. Garcia, setiap interpretasi pasti mengandung nilai objektivitas dan subjektivitas dalam waktu bersamaan. Poin penting dalam hal ini adalah sejauh mana subjektivitas penafsir dan objektivitas makna interpretandum mengambil peran dalam suatu interpretasi. Atas dasar itu, suatu penafsiran dipandang sangat subjektif (*highly subjektive*) apabila penafsiran hanya memberikan sedikit perhatian terhadap teks yang ditafsirkan dan faktor-faktor historis yang berperan dalam menentukan makna teks. Sebaliknya, interpretasi dipandang sangat objektif (*highly objektive*) apabila dalam interpretasi tersebut teks historis (*interpretandum*) dan faktor penentu makna historis mendapatkan prioritas perhatian penafsir.<sup>228</sup>

Setiap mufasir tidak bisa terlepas secara bebas dari latar belakang dirinya dalam menafsiri Al-Qur'an, sebagian dari mereka memiliki kecenderungan

<sup>224</sup> Ahmad Hifni, *Hemenetika Moderat: Studi Teori Ta'wil...*, hal. 43.

<sup>225</sup> Rahmatullah, "Menakar Hermeneutika Fusion of Horizon H.G. Gadamer Dalam Pengembangan Tafsir Maqasid Al-Qur'an," dalam *Jurnal Nun*, Vol. 3, No. 2, 2017, hal. 150.

<sup>226</sup> Rahmatullah, "Menakar hermeneutika fusion of horizons,"..., hal. 155.

<sup>227</sup> Ahmad Hifni, *Hemenetika Moderat: Studi Teori Ta'wil...*, hal. 45.

<sup>228</sup> Edi Susanto, *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar*, Jakarta: Penerbit Kencana, cet ke-1, 2016, hal. 72.

tersendiri yang berbeda antara satu penafsir dengan penafsir lain, sehingga muncullah corak tafsir yang sesuai dengan kecenderungan tiap-tiap mufasir.<sup>229</sup> Secara singkat, subjektivitas mufasir tidak bisa dihindarkan dalam kegiatan menafsirkan Al-Qur'an. Melalui teori fusi horizon gadamer, dapat ditemukan tarik menarik antara objektivitas dan subjektivitas pada diri seorang mufasir. Meskipun seorang mufasir berusaha bersikap objektif terhadap penafsirannya, yaitu dengan berpegang pada sumber tafsir yang otoritatif, seperti Al-Qur'an, hadis, pendapat sahabat, namun pada sisi lain ia tidak mampu melepaskan unsur-unsur subjektivitasnya. Dia tidak bisa berlepas diri dari pendapat-pendapat pribadinya, sebagaimana ia ingin menjadikan tafsirnya tekstualis tetapi tidak bisa melepaskan diri dari konteks yang melingkupinya.

### C. Memahami Faktor-Faktor Perbedaan Penafsiran

Pada masa generasi awal Islam hampir tidak pernah terjadi perselisihan dalam memahami Al-Qur'an dan tafsirnya, dan meskipun terdapat perselisihan, jumlahnya sangat sedikit. Minimnya perselisihan yang terjadi pada masa sahabat paling tidak disebabkan tiga faktor. *Pertama*, keberadaan Nabi di tengah-tengah sahabat mempermudah mereka bertanya secara langsung ketika terjadi perselisihan, kemudian Nabi menjadi penengah sekaligus menjelaskan perselisihan tersebut dengan sangat gamblang. *Kedua*, pengetahuan para sahabat akan bahasa Arab dari semua tata bahasanya itu memudahkan untuk memahami isi kandungan Al-Qur'an yang diturunkan dalam bahasa Arab. *Ketiga*, para sahabat di samping meraka senantiasa berpegang teguh pada apa yang telah diajarkan oleh Nabi, mereka juga mencukupkan diri dengan apa yang mereka dapatkan dari Nabi, karena penjelasan Nabi dianggap yang paling otoritatif.<sup>230</sup>

Namun seiring dengan lajunya perkembangan masyarakat, berkembang pula metode-metode tafsir, sehingga bermunculanlah berbagai penafsiran dan kitab-kitab tafsir yang beraneka ragam coraknya. Adanya keragaman atau perbedaan dalam penafsiran Al-Qur'an adalah kenyataan yang tidak bisa dihindari. Generasi-generasi setelah sahabat muncul dengan berbagai upaya dan faktor untuk menafsirkan Al-Qur'an. Dari banyaknya penafsiran ini, muncul embrio mazhab penafsiran dengan metode, kecenderungan dan pemahaman yang berbeda. Lalu apakah yang menyebabkan munculnya begitu banyak macam model tafsir, padahal yang ditafsirkan adalah Al-Qur'an yang sama?

---

<sup>229</sup> Abdul Syukur, "Mengenal Corak Tafsir Al-Qur'an," dalam *Jurnal El-Furqonia*, Vol. 01, no. 01, Agustus 2015, hal. 84.

<sup>230</sup> Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Buhûts fî Ushûl al-Tafsîr...*, hal. 72.

Para Ulama memberikan analisa tentang beberapa faktor yang menyebabkan terjadinya perbedaan mufasir dalam menafsirkan Al-Qur'an. Mereka menjelaskan pembahasan tentang sebab munculnya perbedaan tersebut ke dalam satu pembahasan yang panjang. Menurut pengamatan Ahmad al-Syarqawi sebab-sebab terjadinya perbedaan pendapat para mufasir ini terdapat dalam enam belas pembahasan.<sup>231</sup> Menurut Muhammad al-Sayi' membahas sebab-sebab terjadinya perbedaan penafsiran dengan membagi pada dua puluh sebab.<sup>232</sup> Fahd Sulaiman al-Rumi ikut andil dalam membahas sebab-sebab yang melatarbelakangi terjadinya perbedaan tafsir di kalangan para ulama dan menjelaskan setidaknya ada sembilan sebab.<sup>233</sup> Demikian pula Su'ud al-Fanisan menjelaskan panjang lebar tentang hal ini dalam karyanya *Ikhtilâf al-Mufasirîn Asbâbuhu wa Âtsâruhu*. Secara garis besar perbedaan dalam menafsirkan Al-Qur'an bisa terjadi karena dua faktor, faktor internal dan faktor eksternal.

### 1. Faktor internal

Faktor internal adalah hal-hal yang ada di dalam teks itu sendiri, apakah terkait dengan kaedah kebahasaan maupun dengan karakter teks secara umum yang memungkinkan perbedaan penafsiran. Contohnya, perbedaan qiraat menjadi sebab perbedaan penafsiran manakala satu ayat dalam Al-Qur'an memiliki qiraat yang berbeda. Hal ini karena setiap mufasir memberikan tafsir dengan tafsir yang ia gunakan. seperti dalam Al-Qur'an surah al-Hijr/15: 15,

لَقَالُوا إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ ﴿١٥﴾

“Tentulah mereka berkata: “Sesungguhnya pandangan kamilah yang dikaburkan, bahkan Kami adalah orang-orang yang kena sihir.”

Pada ayat ini makna dari kata *sukkirat* selain dapat di baca tasydid pada huruf *kaf*, ia juga bisa dibaca tanpa tasydid *sukirat*. Bila dibaca dengan tasydid sebagaimana bacaan ahli Irak dan Madinah, maka maknanya menjadi ‘terhalangi dan tertutupi’, namun bila dibaca tanpa tasydid maka maknanya menjadi ringan dan lemah.’ Dalam konteks ini pula, perbedaan qira’at terjadi antara Ibnu Abbas dengan Qatadah, Ibnu Abbas menjelaskan bahwa makna *sukirat* tanpa tasydid adalah menjadi tersihir, sementara penjelasan dari Qatadah bahwa barang siapa yang membaca dengan tasydid maka maknanya menjadi penghalang. Dengan demikian, kedua makna ini sebenarnya tidak

<sup>231</sup> Ahmad Muhammad Al-syarqawi, *Ikhtilâf al-Mufasirîn Asbâbuhu wa Dhawâbithuhu*, Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyah, 2005, 11-46.

<sup>232</sup> Muhammad bin Shaleh al-Syayi’, *Asbâb Ikhtilâf al-Mufasirîn*, Riyadh: Maktabah al-Abikan, 1995, hal. 36.

<sup>233</sup> Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Buhûts fî Ushûl al-Tafsîr...*, hal. 42.

jauh berbeda, karena keduanya memiliki hubungan dampak, seseorang yang tersihir akan tertutupi pandangannya untuk melihat yang sebenarnya.<sup>234</sup>

Selain itu perbedaan penafsiran bisa terjadi disebabkan masalah-masalah yang berkaitan dengan aspek kebahasaan Al-Qur'an, seperti *i'râb*, *âm khâs*, *haqîqat majâz*, *muthlaq muqayyad*, *'amr nahyi*, begitu pula berkaitan dengan *nâsikh* dan *mansûkh*, perbedaan dalam memposisikan akal sebagai sumber hukum.<sup>235</sup> Sebagai contoh dalam memahami bahasa Arab, sering kali terjadi perbedaan dalam memahami *i'râb* yang akhirnya menimbulkan pemahaman yang berbeda. Seperti dalam memahami ayat dalam surat Ali Imran/2: 7,

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا

يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾

“Padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah. dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: “Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyaabihaat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami.”

Pada ayat ini, penafsiran pada lafal dapat menghasilkan makna yang berbeda ketika seseorang memahaminya dengan *i'râb* yang berbeda. Makna dari lafal tersebut sebagai hubungan *mubtada'* *khobar* dengan lafal selanjutnya, yaitu *yaqûlûna amannâ bih* (kami mengimaninya), sehingga maknanya tidak ada yang mengetahui makna ayat *mutasyâbih* kecuali Allah. Akan tetapi jika lafal *al-râsikhûn* tersebut akan menghasilkan makna yang berbeda ketika disebut sebagai *'athaf* dari lafal Allah, karena maknanya mereka juga mengetahui makna ayat-ayat *mutasyâbih*.<sup>236</sup>

Sebab ikhtilaf internal lainnya adalah perbedaan yang disebabkan karena kemungkinan diberlakukannya *nâsikh mansûkh* terhadap ayat. Meskipun para mufasir berusaha semaksimal mungkin dalam melakukan penelitian dan upaya untuk mensinkronkan maksud ayat, namun sering kali muncul perbedaan pendapat apakah hukum pada ayat tersebut masih berlaku ataukah sudah digantikan hukumnya.<sup>237</sup> Contohnya sebagaimana terdapat pada surat al-Baqarah/2: 219,

<sup>234</sup> Abu Ja'far Muhammad bin Jarir bin Katsir al-Thabari, *Jâmi' Al-Bayân 'An Ta'wil 'Ay Al-Qur'an*, Kairo: Dar Hijr, juz 14, hal. 28.

<sup>235</sup> Su'ud bin Abdullahn al-Fanisan, *Ikhtilâf al-Mufasirîn Asbâbuhu wa âtsâruh*, Riyadh: Dar Syibiliya, 1997/1418 H, hal.191.

<sup>236</sup> Abu Ja'far Muhammad bin Jarir bin Katsir al-Thabari, *Jâmi' Al-Bayân*, ..., juz 5, hal. 220.

<sup>237</sup> Su'ud bin Abdullahn al-Fanisan, *Ikhtilâf al-Mufasirîn*..., hal. 134.



وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ



“dan mereka bertanya kepadamu apa yang mereka nafkahkan. Katakanlah: ‘ yang lebih dari keperluan.’ Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu supaya kamu berfikir”

Terkait dengan ayat ini, al-kalbi memberi penjelasan bahwa ketika ayat ini turun, seorang laki-laki pada masa itu yang secara kebetulan memiliki emas dan perak atau hasil tanaman, lalu apakah dia mengambil sesuai kebutuhannya dan keluarganya kemudian menyedekahkan seluruh sisa dari hartanya tersebut. Kemudian turunlah ayat yang berkaitan tentang kewajiban zakat yang menasakh ayat di atas. Demikian juga al-Suddi memaparkan hal yang hal yang sama, yakni makna tersebut sudah dinasakh dengan ayat zakat. Sementara maksud kata *al-‘afw* pada ayat tersebut oleh Mujahid ditafsirkan dengan arti zakat yang ditetapkan hukumnya. Sedangkan sebagian ulama mengatakan ayat tersebut berkaitan dengan hak pada harta selain zakat.<sup>238</sup>

## 2. Faktor Eksternal

Faktor eksternal adalah faktor-faktor yang berada di luar teks Al-Qur’an, yaitu kondisi subjektif mufasir sendiri. Faktor ini merupakan faktor yang cukup dominan yang dapat menimbulkan perbedaan dan keragaman dalam penafsiran, seperti kondisi sosio kultural, politik, persepsi, dan kondisi lain yang melingkupi sang penafsir. Selain itu, persepektif dan keahlian atau ilmu yang ditekuninya juga merupakan faktor yang cukup signifikan.<sup>239</sup> Termasuk pula riwayat-riwayat atau sumber yang dijadikan rujukan dalam menafsirkan suatu ayat. Su’ud bin Abdullah al-Fanisan menyebutkan ada beberapa hal yang bisa mempengaruhi kondisi personal mufasir, seperti perbedaan kritik sanad, kritik matan, perbedaan dalam menetapkan sumber hukum, perbedaan aqidah, dan perbedaan mazhab.<sup>240</sup> Al-Qur’an sendiri tidak pernah menutup dirinya untuk didekati dengan berbagai macam dan metode, justru dalam banyak ayatnya ia terus mendorong kepada para pembacanya untuk menggali kandungannya.

Penilaian terhadap kualitas sanad pada sebuah riwayat sering menjadikan munculnya perbedaan yang akan memicu sebuah kontradiktif. Dalam konteks

<sup>238</sup> Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakar al-Qurthubi, *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’ân*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2006/1427 H, juz 3, hal. 448.

<sup>239</sup> Astuti, “Diskursus Tentang Prualalitas Penafsiran Al-Qur’an,” dalam *Jurnal Hermenetik*, Vol. 8, No. 1, Juni 2014, hal. 126.

<sup>240</sup> Su’ud bin Abdullahn al-Fanisan, *Ikhtilâf al-Mufasirîn Asbâbuhu wa Âtsâruh*, Riyadh: Dar Syibiliya, 1997/1418 H, hal. 9.

ini, seorang perawi yang meriwayatkan sebuah hadis atau riwayat, kemungkinan besar akan berbeda dengan perawi yang lain manakala riwayat yang mendukung sebuah penafsiran muncul berbagai jalur sanad yang berbeda-beda, atau mungkin riwayatnya satu jalur namun terdapat pemahaman yang berbeda pula. Perbedaan dalam kritik matan, walaupun para ulama telah sepakat menerima suatu riwayat sebagai riwayat yang sah sesuai dengan kaidah-kaidah yang ditetapkan akan tetapi dalam memahami nas dari suatu hadis bisa berbeda.<sup>241</sup>

Selain itu perbedaan aqidah dan mazhab yang secara khusus juga merupakan salah satu sebab yang melatarbelakangi munculnya perbedaan dalam penafsiran. Dalam sejarah pemikiran Islam, perbedaan aqidah ini bisa ditemukan dengan dengan munculnya kelompok, sekte, dan aliran, seperti Syi'ah, Khawarij, Mu'tazilah, Ahlusunnah, dan lain-lain. Begitu pula fanatisme mazhab tertentu salah satu yang biasa terjadi pada setiap mufasir. Akibat kepanatikan ini seringkali para mufasir menafsirkan ayat Al-Qur'an sesuai dengan kecenderungan imam atau mazhab mereka.<sup>242</sup>

Sebagai contoh yang berkaitan dengan perbedaan disebabkan aqidah yang terjadi antar kelompok Islam, bisa dijumpai dalam penafsiran surat Al-Fatihah/1: 6,

أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٧﴾

“Tunjukilah Kami jalan yang lurus, (yaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat kepada mereka; bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat.”

Pada ayat keenam, al-Qummi menafsirkan maksud dari lafal *shirâth al-mustaqîm* dengan arti jalan untuk mengetahui petunjuk tentang *imâmah*, yakni Ali bin Abi Thalib. Sedangkan maksud dari ayat ke tujuh *ghair al-maghdhûb 'alaihîm wa la al-dhâllîn*, menurutnya adalah orang yang tersesat karena tidak memahami ilmu tentang imamah tersebut.<sup>243</sup> Penafsiran seperti ini tentu saja sangat berbeda dengan apa yang masyhur di kalangan Sunni, bahwa maksud dari ayat ketujuh tersebut adalah orang-orang Yahudi dan Nasrani.<sup>244</sup>

<sup>241</sup> Su'ud bin Abdullahn al-Fanisan, *Ikhtilâf al-Mufasirîn ...*, hal. 191.

<sup>242</sup> Eko Zulfikar, “Memahami Sebab-Sebab Perbedaan Ulama Dalam Penafsiran Al-Qur'an,” dalam *Jurnal At-Tibyan*, Vol. 4, No. 2, Desember 2019, hal. 301-303.

<sup>243</sup> Abu al-Hasan Ali bin Ibrahim al-Qummi, *Tafsîr al-Qummî*, Qom: Muassasah Dar al-Kitab, 1303 H, hal. 28-29.

<sup>244</sup> Abu Ja'far Muhammad bin Jarir bin Katsir al-Thabari, *Jâmi' Al-Bayân ...*, juz 1, hal. 189.

## D. Faktor-faktor Subjektivitas Penafsiran

### 1. Faktor politik dan kekuasaan

Pertentangan politik yang timbul sejak akhir kekhilafahan Usman bin ‘Affan dan awal kekhilafahan ‘Ali bin Abi Thalib bisa dikatakan sebagai sebab munculnya sekte-sekte yang saling menyerang dengan cara membuat hadis-hadis dan beragam penafsiran sektarian. Pemanfaatan terhadap ayat-ayat Al-Qur’an sudah menjadi keniscayaan. Setiap generasi ingin menjadikan Al-Qur’an sebagai pegangan dan pedoman hidupnya. Bahkan kadang-kadang sebagai legitimasi bagi sikap dan tindakan, baik perilaku pribadi maupun kelompoknya. Di antara sekian banyak penafsiran dan pemanfaatan muslim terhadap ayat-ayat Al-Qur’an serta metode penafsiran mereka, terdapat banyak penafsiran dan pemanfaatan ayat-ayat Al-Qur’an tersebut digunakan untuk meligitimasi kepentingan politik. Politisasi tafsir telah terjadi sejak masa klasik, dapat dikatakan bahwa politik pada masa klasik telah mengambil tempat tersendiri dalam memasuki tafsir Al-Qur’an seperti contoh apa yang terjadi apa yang terjadi dalam perdebatan tahkim pada masa Ali bin Abi Thalib telah menimbulkan beberapa golongan, antara lain Syiah yang setia kepada Ali serta Khawarij yang menolak tahkim tersebut dan menanamkan benih kebencian terhadap Ali bin Abi Thalib.<sup>245</sup>

Contoh lain dari sekte Syi’ah rafidah misalnya, menafsirkan ayat *tabbat yadâ abî lahabin wa tabb* (QS. al-Lahab:/111: 1) sebagai abu Bakar dan ‘Umar bin Khatthab, *Maraj al-Bahrain yaltaqiyân* (QS. al-Rahman/55: 19) sebagai Ali dan Fatimah, *al-Lu’lu’ wa al-marjân*. (QS. al-Rahman/55: 22) sebagai Hasan dan Husein, *‘An al-Naba’ al-‘Azhîm*. (QS. al-Naba’/72:2) sebagai Ali bin Abi Thalib,<sup>246</sup> dan masih banyak lagi penafsiran-penafsiran Subjektif yang mendukung mereka.

Setelah itu, datang masa-masa dinasti Umayyah dan Abbasiyah. Dinasti Abbasiyah berdiri di atas puing-puing dinasti Umayyah. Masa itu merupakan masa transisi tampuk kekuasaan dari satu rezim ke rezim lain. Sebagaimana lazimnya masa transisi, maka tentu saja tidak terjadi secara seketika, tapi dilakukan dengan berbagai cara dan strategi. Salah satu strategi yang digunakan adalah dengan kampanye terselubung yang mengatasnamakan agama. Salah satunya adalah dengan menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an. Contoh penafsiran infiltratif yang dilakukan adalah tafsir firman Allah SWT,

... وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ ... ﴿٦٦﴾

<sup>245</sup> Imam Fachruddin, “Pengaruh Politik Terhadap Tafsir: Meretas Sejarah Tafsir Dalam Persepektif Politik Pada Masa Sahabat,” dalam *Jurnal Al-Tasyree*, Vol. 4, Juli-Desember 2017, hal. 6.

<sup>246</sup> Muhammad Bakir al-Majlisi, *Bihâr al-Anwâr*, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Islami, t.th., Juz 37, hal. 96, Taqiuddin Ahmad bin Abdulhalim bin Taimiyah, *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*,..., hal. 86.

“... dan Kami tidak menjadikan mimpi yang telah Kami perlihatkan kepadamu, melainkan sebagai ujian bagi manusia dan (begitu pula) pohon kayu yang terkutuk dalam Al Quran. ...” (QS. al-Isra’/17: 60)

Diriwayatkan dari Ya’la ibn al-Murrah al-Tsaqafi bahwa yang dimaksud dengan *al-syajarah al-mal’ûnah* (pohon terkutuk) adalah Bani Umayyah. Mereka meriwayatkan dari ‘Aisyah RA. bahwa dia berkata kepada Marwan ibn Hakam (65 H). “Saya mendengar Rasulullah berkata kepada dan kakekmu, (wahai Marwan), kalian (Bani Umayyah) adalah *al-syajarah al-Mal’unah* yang disebutkan dalam surat QS. al-Isra’/17: 60.”<sup>247</sup>

## 2. Faktor Perbedaan Mazhab

Perbedaan (*ikhtilâf*) adalah suatu kepastian, *sunnatullah*, dan manusia tidak bisa menghindarinya. *Ikhtilâf* dapat dibenarkan selama tidak menyangkut masalah aqidah yang prinsip, melainkan dalam masalah cabang-cabang agama (*furû’*). Munculnya beragam sekte dan mazhab kerap menjadi bomerang bagi umat Islam. Mereka tidak segan-segan menjadikan Al-Qur’an sebagai justifikasi terhadap ajaran mazhab mereka. Setiap arus pemikiran yang muncul dalam sejarah perjalanan Islam senantiasa cenderung mencari justifikasi kebenaran bagi dirinya pada kitab suci ini dan menjadikan kitab ini sebagai sandaran untuk menunjukkan kesesuaian pemikirannya dengan Islam dan dengan apa yang dibawa oleh Rasulullah SAW. Dengan demikian seseorang dapat mengklaim dirinya memiliki posisi di sebuah sistem keagamaan tertentu, kemudian dengan teguh ia akan mempertahankan posisi itu. Kecendrungan ini dan interaksinya dengan penafsiran secara alami merupakan lahan subur bagi tumbuhnya penulisan tafsir aliran yang dengan cepat terlibat dalam kancah persaingan dengan penafsiran yang panjang lebar, baik dalam uraian maupun cakupannya.<sup>248</sup>

Setelah mazhab tumbuh besar dan mengalami perluasan muncul kecenderungan taqlid dan fanatisme untuk saling memisahkan diri dan berdiri sendiri dengan otoritasnya, kemudian lahir penafsiran-penafsiran baru terhadap ayat-ayat Al-Qur’an dari para pendukung mazhab dalam rangka menopang dan memperluas perkembangan mazhab. Sumber-sumber yang dignakan dalam penafsiran juga mengalami perkembangan, tidak lagi hanya berdasarkan atsar Al-Qur’an dan Sunnah. Doktrin-doktrin yang tertanam dalam pondasi mazhab pada akhirnya menjadi sumber-sumber baru dalam penafsiran Al-Qur’an.

Munculnya berbagai mazhab keagamaan, baik madzhab kalam ataupun mazhab fiqih dan gerakan politik sangat mempengaruhi penafsiran terhadap

---

<sup>247</sup> Husein Muhammad Ibrahim Muhammad Umar, *al-Dakhîl fî al-Tafsîr al-Qur’ân al-karîm*, Kairo: Universitas al-Azhar, t.th, hal. 39-40.

<sup>248</sup> Arif AL Wasim, “Fanatisme Mazhab Dan Implikasinya Terhadap Penafsiran,” dalam *Jurnal Syariati*, Vol. IV, No. 01, Mei 2018, hal. 16.

Al-Qur'an. Hal ini karena Al-Qur'an acuan pertama bagi kaum muslimin pendukung mazhab-mazhab tersebut. Setiap golongan dari mazhab tersebut berupaya menakwilkan ayat-ayat Al-Qur'an sehingga dapat dijadikan sebagai dalil atas kebenaran mazhabnya. Atau setidaknya tidak bertentangan dengan mazhabnya.

Salah satu contohnya apa yang dilakukan oleh Ahmadiyah Qodianiyyah. Karena meyakini bahwa mirza ghulam ahmad sebagai nabi, maka berbagai ayat yang memungkinkan untuk dijadikan pembenar ajaran tersebut, mereka tafsirkan secara subjektif sesuai ajarannya. Ketika menafsirkan QS. al-Nisa/4: 69,

وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ  
وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا ﴿٦٩﴾

“dan Barangsiapa yang mentaati Allah dan Rasul(Nya), mereka itu akan bersama-sama dengan orang-orang yang dianugerahi nikmat oleh Allah, Yaitu: Nabi-nabi, Para shiddiiqiin, orang-orang yang mati syahid, dan orang-orang saleh. dan mereka Itulah teman yang sebaik-baiknya.”

Misalnya, mereka mengatakan bahwa frase *min al-nabiyin wa al-Shidiqin wa al-Syuhada wa al-Shalihin* adalah penjelasan bagi frase sebelumnya; *wa man yuti' Allah wa al-Rasul*. Berdasarkan penjelasan ayat ini maka umat Muhammad sangat dimungkinkan untuk mencapai empat derajat sebagaimana disebutkan pada ayat tersebut, yakni; kenabian (*al-nubuwwah*), kebenaran (*al-siddiqiyah*), persaksian (*al-syahâdah*), dan kebaikan (*al-shalah*). Dengan demikian, semua orang yang taat kepada Allah dan Rasul-Nya dimungkinkan dapat mencapai derajat kenabian, seperti halnya ghulam ahmad.<sup>249</sup>

Tafsir sektarian yang subjektif semacam inilah yang menjadikan penyimpangan dalam tafsir Al-Qur'an semakin tumbuh subur. Padahal ketika mufasir melihat ayat di atas secara jujur dan objektif, tanpa terbelenggu dengan doktrin kenabian Ghulam Ahmad, maka ia akan mampu mempersembahkan penafsiran yang universal dan kompatibel untuk semua anak zaman. Penafsiran-penafsiran mayoritas ulama menjelaskan bahwa ayat di atas merupakan tafsiran ayat ke tujuh surah al-Fatihah. Arinya jalan bagi orang-orang yang dimurkai Tuhan adalah ketaatan kepada Allah dan Rasul-

<sup>249</sup> Muhammad al-Khadhr Husain, *Al-Qâdiyaniyyah wa al-Bahâiyah*, Lebanon: Dar al-Nawadir, 1431 H, hal. 47.

Nya yang sudah direfleksikan dan diaplikasikan oleh para Nabi , *shiddiqîn*, *syuhadâ'*, dan *shâlihîn*.<sup>250</sup>

### 3. Kecenderungan Mufasir

Perbedaan latar belakang seorang mufasir terutama pendidikan yang mereka tempuh memiliki peran yang sangat dominan terhadap hasil penafsiran Al-Qur'an. Konsekwensinya seiring dengan munculnya suatu tafsir akan muncul pula corak yang menjadi ciri khas dari tafsir-tafsir tersebut. Corak tafsir menjadi ciri khas seorang mufasir dalam menjelaskan Al-Qur'an sesuai dengan spesifikasi keilmuan yang dimilikinya. Tidak hanya itu, corak tafsir juga mengungkap latar belakang aliran, keahlian dan bahkan motif dari ahli tafsir dalam menafsirkan Al-Qur'an. Tafsir Al-Qur'an memiliki beberapa corak di antaranya adalah corak tafsir fiqhi, falsafi, nahwi, ilmi, tarbawi, akhlaqi, i'tiqadi dan sufi.

Adanya corak tafsir yang sangat beragam memberikan kemudahan bagi kita dalam menentukan mana tafsir yang akan kita pilih, tafsir yang memiliki corak tertentu juga memberikan semacam pesan tersirat bagi kita mengenai kondisi penafsirnya. Hanya saja yang perlu diperhatikan adalah apakah kecenderungan tersebut menjadi senjata bagi penafsirnya untuk mendukung pendapatnya, sehingga terjebak dalam pengalihan pada penggalian makna Al-Qur'an sesuai dengan keinginannya, atau kecenderungan tersebut hanya sebatas kecenderungan yang tidak memiliki motif tersembunyi untuk memutarbalikan makna Al-Qur'an, dan tetap menjadikan Al-Qur'an di atas pendapatnya, dan bukan malah sebaliknya, Al-Qur'an dijadikan alat untuk menjastifikasi pendapatnya.

Di antara contoh subjektifitas karean kekeliruan bahasa adalah apa dikatakan oleh al-Zamakhshari dalam membela aqidah mu'tazilahnya dalam menafsirkan ayat QS. al-Nisa' [4]: 164 (وكلم الله موسى تكليماً) dalam al-kasysyaf, al-Zamakhshari menyebutkan penafsiran dari sebagian mazhabnya yang mengatkan bahwa كَلَّمَ disini tidak berarti "berbicara" tetapi bermakna جَرَّحَ (melukai). Dengan demikian, penafsiran ayat di atas menurut mazhab mu'tazilah adalah bahwa Allah SWT melukai Nabi Musa melalui berbagai macam cobaan dan pujian, bukan berbicara langsung dengannya seperti halnya diyakini oleh mayoritas ulama.<sup>251</sup>

Munculnya penafsiran sebagaimana diungkapkan al-Zamakhshari lebih disebabkan karena karena subjektivitas dan fanatisme berlebihan terhadap

---

<sup>250</sup> Muhammad Ulinuha, *Metode kritik Ad-Dakhil fit-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, Jakarta: Penerbit Qaf, 2019, hal. 73.

<sup>251</sup> Jarullah Abi al-Qasim Mahmud bin 'Umar al-Zamakhshari, *al-Kasysyâf...*, 'Juz 1, hal. 398.

mazhab muktazilah yang tidak meyakini adanya sifat-sifat bagi Allah (*nafy al-Sifât*). Atas dasar itu, kemudian si penafsir memalingkan makna asal kata *kallama* (berbicara) menjadi *jarraha* (melukai).

Contoh lain adalah penafsiran sebagian kaum sufi atas ayat QS. al-Baqarah/2: 255,

مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ۗ

“...tiada yang dapat memberi syafa’at di sisi Allah tanpa izin-Nya?”

Sebagian kaum sufi menafsirkan ayat di atas dengan cara memotong-motong ayat menjadi beberapa suku kata sesuai dengan doktrin ajaran tasawuf yang mereka yakini tanpa memperhatikan kaidah bahasa Arab. Mereka mengatakan bahwa:

(مَنْ) شرطية (ذَلَّ) من الذَّلِّ (ذِي) إِشَارَةٌ إِلَى النَّفْسِ، (يَشْفَعُ) من الشِّفَا جَوَابٌ مَنْ (غ) أَمْرٌ مِنَ الْوَعْيِ  
 “*man* adalah isim syarat, *dzalla* berasal dari kata *al-dzull* yang berarti tunduk, *dzi* adalah isyarat kepada hawa nafsu, *yasyfa* berasal dari kata *al-Syifa*, ia merupakan jawab syarat yang berarti sembuh, ‘*u* adalah fi’il amar dari kata *al-wa’yu* yang berarti kesadaran.”<sup>252</sup>

Berdasarkan penggalan kata demi kata tersebut, maka ayat di atas dipahami oleh sebagian kaum sufi bahwa “barang siapa menundukan hawa nafsunya, maka dia berhak mendapatkan syafa’at dari Allah SWT atau kesembuhan dan kesadaran jiwa.” Tentu pemahaman seperti ini jauh dari konteks ayat dan kaidah bahasa Arab yang berlaku. Penafsiran tersebut muncul karena kejahilan mereka terhadap kaidah bahasa Arab dan sastra.

Contoh lain dengan merubah redaksi atau kosa kata Al-Qur’an, seperti yang dilakukan seperti kaum sufi di atas juga seperti penafsiran kata *salsabil* (nama sumber mata air *salsabil*) dalam QS. al-Insan [76] : 18,

عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا

(yang didatangkan dari) sebuah mata air surga yang dinamakan *salsabil*.”

Mereka menafsirkannya dengan cara memecahnya menjadi dua suku kata; *sal* (mintalah) *sabil* (jalan), artinya Rasul dan umatnya, diperintahkan untuk meminta jalan agar sampai pada sumber mata air tersebut.<sup>253</sup>

#### 4. Sumber Autentik dan Non Autentik Tafsir Al-Qur’an

##### 1. Sumber Autentik Tafsir

Dalam menafsirkan Al-Qur’an seorang mufasir hendaknya memperhatikan penggunaan sumber-sumber yang digunakan dalam

<sup>252</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Beirut-Lebanon: Muassasah al-Risâlah, 2008/1432 H, juz. 2, hal. 184.

<sup>253</sup> Mahmud bin ‘Umar al-Zamakhshari, *al-Kasasyâf...*, ‘Juz 6, hal. 281

interpretasi tersebut. Hal ini dikarenakan penggunaan sumber yang tidak autentik akan menyebabkan terjadinya penyimpangan dalam penafsiran Al-Qur'an, maka dari itu setiap mufasir dituntut memiliki penguasaan yang luas terkait dengan sumber-sumber penafsiran agar dapat memahami makna yang dikandung Al-Qur'an secara komprehensif.

Sumber autentik atau yang dalam terminologi ilmu tafsir dikenal dengan istilah *al-ashîl*. Yaitu sumber rujukan dan dasar yang jelas serta dapat dipertanggungjawabkan, sumber itu baik berasal dari Al-Qur'an, hadis sahih, pendapat sahabat dan tabi'in yang valid, atau berasal dari rasio yang sehat yang memenuhi kriteria dan prasyarat tafsir *bi al-ra'yi al-mahmûd* (terpuji).<sup>254</sup> Jadi, Sumber autentik penafsir itu terdiri dari; (1) Al-Qur'an, (2) sunnah yang shahih, (3) pendapat sahabat dan tabi'in yang valid dan dapat dipertanggungjawabkan, (4) kaidah bahasa Arab yang disepakati mayoritas ahli bahasa, (5) ijtihad (rasio) yang berbasis pada data, kaidah, teori, dan argumentasi yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Oleh karena itu apabila ada penafsiran yang tidak berbasis pada lima sumber ini maka digolongkan sebagai sumber yang tidak autentik atau dikenal dengan istilah *al-dakhîl*.

Dalam disiplin ilmu tafsir, *al-dakhîl* adalah suatu tafsir yang dinisbatkan kepada Rasulullah SAW, sahabat, dan tabi'in, atau sesuatu yang telah ditetapkan periwayatnya kepada sahabat, tabi'in tetapi tidak memenuhi syarat-syarat diterimanya periwayatan atau sesuatu yang lahir dari pendapat yang tercela.<sup>255</sup> Dari pengertian ini dapat disimpulkan bahwa *al-dakhîl* dalam tafsir tidak hanya terjadi pada tafsir *bi al-matsûr* tetapi juga bisa terjadi pada tafsir *bi al-ra'yi*.

#### a. Al-Qur'an

Para sarjana klasik maupun kontemporer, dalam berinteraksi dengan Al-Qur'an sepakat bahwa tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an adalah interpretasi yang harus diutamakan sebelum menggunakan penjelasan-penjelasan lain. Al-Qur'an dalam menjelaskan ayat-ayatnya diibaratkan seperti satu surat karena keterkaitan antara ayat-ayat dalam Al-Qur'an memiliki koneksi makna yang kuat, sehingga sebagian ayat-ayatnya tidak bisa dipahami kecuali dengan menafsirkannya dengan ayat lainnya.<sup>256</sup> Dalam mengklarifikasi bahwa Al-Qur'an menafsirkan/menjelaskan dirinya sendiri adalah dengan menggunakan metode ushul fiqih seperti; *tafshîl al-mûjaz*, *takhshîsh al-'âm*, *taqyîd al-muthlaq*, dan lainnya.

Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an terbagi menjadi dua: *pertama*, bersifat *tauqîfiy*, yaitu apabila yang menafsirkan ayat dengan ayat adalah

<sup>254</sup> Jami'ah al-Madinah al-'Alamiyah, *al-Dakhîl fî al-Tafsîr*, t.tp., 2009, hal. 13

<sup>255</sup> Muhammad Ulinuha, *Metode kritik Ad-Dakhil fit-Tafsir:...*, hal. 80.

<sup>256</sup> Taufiq al-Abqari Abu Arwa, *Mashâdir al-Tafsîr*, t.td, hal. 70.



Rasulullah SAW, atau ada *ijma'* tentangnya, maka jenis tafsir ini tidak diragukan lagi tafsir ini adalah tafsir yang paling tinggi, mengungguli semua jenis tafsir, dan ini juga merupakan termasuk jenis tafsir *bi al-ma'tsûr*. Kedua, berbentuk *ijtihâdiy*, yaitu tafsir ayat dengan ayat yang dilakukan oleh mufasir dengan mengandalkan pengamatan, kekuatan *istinbâth*, yaitu membawa suatu ayat kepada ayat lain yang menjelaskan ayat tersebut. Model tafsir ini ada yang bisa diterima dan ada yang tertolak. Alasan penolakan tersebut bisa karena ada kekeliruan dalam menghubungkan antar ayat sebagai sebuah penafsiran, atau menyelisih pendapat yang lebih kuat walaupun bukan jenis tafsir ayat dengan ayat.<sup>257</sup>

### b. Al-Sunnah

Sunnah Merupakan sumber utama dalam menafsirkan Al-Qur'an setelah Al-Qur'an itu sendiri. Karena tidak mungkin memahami Al-Qur'an tanpa merujuk kepada Sunnah Nabi SAW. Beberapa ayat yang mendasari hal ini adalah QS. Al-Nahl/16: 44 dan QS. Al-Hasyr/59: 7. Sementara diantara hadits Nabi yang melandasinya dalah:

فَعَلَيْهِ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمُهَدِّدِينَ، عَضُوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ<sup>258</sup>

“Hendaklah berpegang teguh pada Sunnahku dan sunnah para khulafa' rasyidin yang mendapat petunjuk sesudahku. Gigit (pegang erat) sunnah tersebut dengan gigi geraham.” (HR al-Tirmidzi).

Oleh karenanya sudah menjadi kewajiban bagi setiap mufasir agar memusatkan perhatiannya terhadap Sunnah Nabi, dan harus mengetahui setiap riwayat yang sahih dari penafsiran Nabi SAW, karena kebenaran suatu penafsiran akan diukur sejauh mana dia menguasai ilmu ini.<sup>259</sup>

Sebagaimana tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, tafsir Al-Qur'an dengan Sunnah juga terbagi menjadi dua bagian; *pertama*, adalah *tauqîfiy* atau disebut tafsir nabawi, yaitu apa yang bersumber dari Nabi SAW berupa penjelasan Al-Qur'an, atau secara khusus yaitu penjelasan ayat yang tidak mungkin diketahui tafsirnya tanpa penjelasan dari Rasulullah SAW, seperti aspek-aspek perintah Allah, jenis-jenis larangan-Nya, penejelasan hukum-hukum-Nya, dan sebagainya, yang tidak berhak seorangpun berpendapat tentang hal tersebut dengan akalanya, melainkan dengan penjelasana dari Rasulullah SAW.<sup>260</sup>

<sup>257</sup> Lihat Musa'id bin sulaiman al-Thayyar, *al-Tahrîr fî Ushûl al-Tafsîr*, ..., hal. 45-47.

<sup>258</sup> Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa Al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, no. 2676, dari 'Irbadh bin Sariyah, bab *mâ jâ'a fî al-akhdzi bi al-Sunnah*.

<sup>259</sup> Taufiq al-Abqari Abu Arwa, *Mashâdir al-Tafsîr*, t.td., hal. 71.

<sup>260</sup> Abu Ja'far Muhammad bin Jarir bin Katsir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil 'Ây al-Qur'an*, Beirut: Muassasah Al-Risalah, 1994-1415 H. juz 1, hal. 73.

*Kedua, ijtihâdiy*, yaitu ijthad para mufasir dengan melihat apa yang terdapat dari keumuman sunnah Nabi, Ibnu Taimiyah mengatakan, “Sunnah Rasulullah adalah tafsir bagi Al-Qur’an.” Model tafsir ini ada yang diterima dan ada yang tertolak, karena berasal dari pengamatan dan rasio manusia menafsirkan kata-kata dalam al-Qur’an dengan sunnah Nabi, tentunya ijthad seseorang bisa benar dan bisa salah. Walaupun secara umum sunnah yang sah datangnya dari Nabi tidak ada yang bertolak belakang dengan Al-Qur’an, bahkan berkesuaian dan membenarkannya. akan tetapi kesalahan terjadi karena keterbatasan keilmuan seseorang dalam memahami Al-Qur’an, karena Al-Qur’an mempunyai makna-makna, dan isyarat yang tersembunyi yang tidak diketahui oleh kebanyakan manusia yang penjelasannya ada dalam sunnah Nabi SAW.<sup>261</sup>

### c. Tafsir Sahabat

Para ulama sepakat tafsir sahabat terhadap ayat tertentu merupakan bagian dari sumber autentik dalam penafsiran Al-Qur’an. Generasi tersebut merupakan generasi terbaik umat Islam dilihat dari kesalehannya yang telah direkomendasi langsung Rasulullah SAW. Interpretasi para sahabat dijadikan referensi primer dalam penafsiran Al-Qur’an karena mereka sebagai saksi sejarah turunnya Al-Qur’an beserta kondisi yang mengiringinya. Di sisi lain, para sahabat merupakan generasi yang melakukan interaksi langsung dengan Al-Qur’an sebagai objek seruannya.

Sebagian ulama menggolongkan tafsir sahabat terhadap Al-Qur’an sebagai hadis *marfû’*, apabila berhubungan dengan permasalahan-permasalahan yang tidak memberikan ruang ijthad, seperti tentang *asbâb al-nuzûl*, *nâsikh-mansûkh*, dan muhkam mutasyabih.<sup>262</sup>

Para ulama menyebutkan bahwa tafsir sahabat memiliki ciri khas yang membedakan dengan tafsir-tafsir pada generasi setelahnya yaitu.<sup>263</sup>

1. Sedikitnya menggunakan israiliyat sebagai sumber tafsir, karena Nabi sangat ingin para sahabatnya hanya mengambil dari sumber yang murni yang belum di kotori oleh hawa nafsu, perselisihan, cerita yang diada-ada, sebagaimana Rasulullah marah ketika melihat Umar memegang taurat.<sup>264</sup>

---

<sup>261</sup> Taqiyuddin Ahmad bin Abdulhalim bin Taimiyah, *Majmû’ Fatâwâ Ibn Taimiyah*, juz. 21, hal. 131.

<sup>262</sup> Muhammad Abdulazhim al-Zarqani, *Manâhil al-‘Irfân fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Arabi, 1999, juz 2, hal. 13.

<sup>263</sup> Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Buĥûts fi Ushûl al-Tafsîr wa Manâhijih*, Riyadh: Maktabah Al-Taubah, 1316 H, hal. 21-22.

<sup>264</sup> Abu Abdillah Ahmad bin Hanbal, *Musnad al-Imâm ahmad*, editor Syu’aib al-Arnauth, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1998/1419, juz 3, hal. 48, no. 15156.

2. Tafsir pada masa sahabat belum menyelesaikan seluruh Al-Qur'an, karena sebagian ayat-ayat Al-Qur'an sangat jelas maknanya bagi mereka sehingga mereka tidak membutuhkan pembahasan ayat dengan mendalam karena mereka menguasai bahasa Al-Qur'an dan mengetahui kondisi sosial masyarakat pada saat itu disamping sebab-sebab lainnya.
3. Mereka tidak menafsirkan dengan cara menggali ayat dengan mendalam, melainkan cukup dengan makna umum dari suatu ayat dan tidak merincinya apabila tidak ada faidahnya, contohnya penafsiran tentang ayat dalam surat 'Abasa/80: 31, *wafâkihatan wa abbâ* (Dan buah-buahan serta rumput-rumputan) maksudnya adalah Allah menyebut-nyebut nikmat-Nya kepada hamba-hamba-Nya.”
4. Sedikitnya penulisan tafsir dan sebagian besar penyampaian tafsir adalah dengan riwayat dan talkin dan bukan dengan kodifikasi, walaupun ada sebagian sahabat ada yang memberi perhatian terhadap penulisan tafsir seperti apa yang dilakukan oleh Abdullah bin Umar RA dalam shahifahnya yang bernama al-Shadiqah ia mengatakan tentangnya “ini adalah *al-Shâdiqah* yang berisi apa yang aku dengan dari Rasulullah SAW yang tidak antara diriku dan dirinya seorang pun.”

Kemampuan para sahabat dalam memahami Al-Qur'an betingkat-tingkat sesuai dengan pengetahuan serta kecerdasan para sahabat itu sendiri. Menurut Muhammad al-Sayid Sebab-sebab yang menjadikan perbedaan tingkatan para sahabat dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an adalah:<sup>265</sup>

1. Pegetahuan sastra bahasa Arab sekalipun mereka orang Arab, tetapi pengetahuan mereka tentang bahasa Arab berbeda-beda.
2. Kebersamaan dengan Nabi. Ada sahabat yang sering mendampingi Nabi Muhammad SAW, sehingga banyak mengetahui sebab-sebab ayat-ayat Al-Qur'an diturunkan dan ada pula yang jarang mendampingi beliau. Pengetahuan tentang sebab-sebab diturunkan itu, sangat diperlukan untuk menafsirkan Al-Qur'an. Karena itu sahabat-sahabat yang banyak mengetahui sebab diturunkannya Al-Qur'an lebih mampu menafsirkan Al-Qur'an.
3. Pengetahuan riwayat Arab.
4. Pengetahuan tentang keadaan Yahudi dan Nasrani. Yaitu pengetahuan tentang yang dilakukan oleh orang-orang Yahudi dan Nasrani di Jazirah arab, pada waktu ayat Al-Qur'an diturunkan. Sebab suatu ayat diturunkan ada yang berhubungan dengan penolakan atau sanggahan terhadap perbuatan-perbuatan orang-orang Yahudi dan Nasrani.

---

<sup>265</sup> Muhammad Ali al-Sayis, *Nasy'at al-Fiqh al-Ijtihâdi wa Athwâruh*, Mesir: Mujamma' al-Buhuts al-Islamiah, 1970/1389 H, hal. 74.

Pada era kepemimpinan Abu Bakar dan Umar bin Khaththab, perbedaan penafsiran di kalangan sahabat masih sangat minim. Ada beberapa hal yang menjadikan era dua khalifah ini masih sangat minim perbedaan penafsiran, antara lain: 1) berpegang teguh pada prinsip musyawarah dalam menyelesaikan permasalahan, sehingga bisa mendinginkan perselisihan. 2) mudahnya terjadi kesepakatan (*ijmâ'*) karena para sahabat senior masih berkonsentrasi di satu wilayah dan belum berpencar di negri-negri luar. 3) Enggan untuk memberikan fatwa dan saling tunjuk satu sama lain serta tidak membahas perkara kecuali yang benar-benar terjadi di tengah-tengah mereka. 4) dua era ini era ini masih relatif aman dan belum terjadi pertempuran berdarah seperti halnya pada era-era setelahnya.<sup>266</sup> Tetapi pada era Utsman bin Affan, seiring terjadinya perebutan kekuasaan antar klan Arab dan penyebaran Islam ke segenap penjuru dunia, perbedaan pada bidang tafsir Al-Qur'an pun mulai tumbuh. Kendati harus diakui bahwa mayoritas perbedaan (ikhtilaf) di zaman bersifat *tanawwu'* (variatif) belum sampai kepada *tadhâdh* (kontradiktif).<sup>267</sup>

#### d. Tafsir Tabi'in

Apabila dalam berinteraksi dengan Al-Qur'an tidak ditemukan penafsiran dalam Al-Qur'an sendiri, hadis, atau tafsir sahabat yang menjelaskan ayat yang dimaksud, kebanyakan mufasir mengambil penafsiran tabi'in sebagai rujukan resmi dalam menginterpretasikan Al-Qur'an. Penafsiran tabi'in apabila mencapai konsensus (*ijmâ'*), para ulama sepakat menjadikannya sebagai sumber autentik tafsir Al-Qur'an. Karena konsensus tabi'in dalam tafsir kemungkinan besar berasal dari sahabat. Namun apabila terjadi perbedaan di kalangan tabi'in, maka penafsirannya tidak dapat dijadikan sumber autentik untuk menginterpretasi Al-Qur'an. Karena perbedaan yang muncul dari generasi tabi'in merupakan murni produk pemikiran dan ijtihad mereka yang tidak bisa lepas dari kecenderungan-kecenderungan pemikiran yang muncul pada masa itu.<sup>268</sup>

Bila kita melihat secara garis besar penafsiran yang dilakukan oleh tabi'in, maka tidak ada perbedaan yang jauh dengan penafsiran para sahabat. Perbedaan yang terjadi adalah disebabkan oleh beberapa sebab berikut:<sup>269</sup>

1. Masuknya unsur-unsur israiliyat dalam tafsir mereka. Hal tersebut terjadi karena banyaknya ahli kitab yang masuk Islam.

---

<sup>266</sup> Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Buhûts fî Ushûl al-Tafsîr*,..., hal. 74.

<sup>267</sup> Muhammad Ulinuha, *Metode kritik Ad-Dakhil fit-Tafsir*:..., hal. 100.

<sup>268</sup> Taqiyuddin Ahmad bin Abdulhalim bin Taimiyah, *Muqaddimah Fî Ushûl al-Tafsîr*, 1972/1392 H, hal. 85.

<sup>269</sup> Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Buhûts fî Ushûl al-Tafsîr*,..., hal. 32.

2. Tafsir Pada era ini terpelihara dengan cara riwayat dan talaqqi. Di mana setiap penduduk masing-masing negeri senantiasa berpegang teguh pada riwayat yang berasal dari imam-imam di negerinya.
3. Munculnya penafsiran-penafsiran baru terhadap Al-Qur'an yang belum ada pada masa sahabat dikarenakan Islam sudah menyebarluas dan banyaknya orang 'Ajam (luar Arab) yang masuk Islam yang notabebne tidak memahami bahasa Arab sementara kebutuhan terhadap Al-Qur'an semakin meningkat dan tafsir di era tabi'in ini sudah mencakup seluruh Al-Qur'an.
4. Munculnya perbedaan tafsir di kalangan tabi'in dan penambahan-penambahan tafsir atas penafsiran para sahabat. Walaupun tabi'in itu memakai tafsir para sahabat akan tetapi mereka menambahkan tafsir-tafsir-tafsir baru sesuai dengan ijtihad-ijtihad mereka, sehingga satu ayat saja bisa memiliki penafsiran yang banyak.
5. Mulai tumbuhnya benih-benih perbedaan madzhab dengan muncul beberapa pendapat yang mengakibatkan perbedaan tersebut.
6. Tafsir pada masa ini diriwayatkan dengan isnad setiap pendapat selalu dinisbatkan kepada yang mengucapkannya agar diketahui kualitas riwayat tersebut.

#### e. Bahasa Arab

Al-Quran diturunkan dengan bahasa Arab agar bisa dipahami secara pertama kali oleh orang Arab, kemudian mereka diperintahkan untuk menyampaikannya kepada seluruh manusia. Karena Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab yang telah Allah pilih dari sekian banyak bahasa, tentunya bahasa Arab menjadi sumber penting dalam memahami dan menafsirkan Al-Qur'an.<sup>270</sup> Hal ini ditunjukkan oleh beberapa ayat di dalam Al-Qur'an seperti QS. Yusuf/12: 2,

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾

“*Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa Al Quran dengan berbahasa Arab, agar kamu memahaminya.*” Begitu pula ayat-ayat lainnya seperti; QS. al-Nahl/16: 103, QS. al-Dukhan/44: 58, QS. al-Syu'ara/26: 192-195. Dengan demikian merujuk kepada bahasa Arab adalah keniscayaan yang tak terbantahkan.

Maksud dari merujuk kepada bahasa Arab adalah merujuk kepada syair, puisi, prosa, surat-menyurat dan dialek Arab. Selain itu, penafsir penafsir juga harus merujuk kepada kaidah dan rahasia-rahasia bahasa Arab. Yang

---

<sup>270</sup> Musa'id bin sulaiman bin Nashir al-Thayyar, *al-Tahrîr fî Ushûl al-Tafsîr*, Jeddah: Markaz al-Dirasat wa al-Ma'lumat al-Qur'aniyah, 2014/1435 H. hal. 177.

dimaksud dengan kaidah bahasa dan rahasia bahasa Arab adalah kosa kata, diksi, penjelasan kalimat, gaya bahasa yang meliputi; keindahan (*badī'*), ketepatan (*ma'āni*), kejelasan (*bayān*), dan semantik (*dilālah*) serta berbagai aturan main lainnya yang ditetapkan para ahli gramatikal dan sastra Arab.<sup>271</sup>

Ibnu 'Abbas (w. 68 H) juga kerap merujuk kepada bahasa Arab, khususnya syair dan prosa-prosanya. Dalam konteks ini, dia pernah mengatakan; “jika kalian bertanya kepadaku tentang makna kata-kata yang gharib (asing) dalam Al-Qur'an, maka carilah di dalam syair, sebab syair adalah *dīwān* (perpustakaan)-nya orang Arab.”<sup>272</sup>

Di antara argumentasi urgensi merujuk kepada bahasa Arab dalam penafsiran bahwa Tidak ada satu ayat pun dalam Al-Qur'an yang tidak membutuhkan penguasaan bahasa Arab untuk mengetahui maknanya. kemudian makna-makna Al-Qur'an dan *isytiqāq* lafadz-lafadznya berkesesuaian dengan pembicaraan orang Arab pada saat turunnya Al-Qur'an. Di dalam Al-Qur'an terdapat *ijāz*, *ikhthishār*, *'ām*, *khāsh*, *majāz*, *haqīqah*. sebagaimana dalam pembicaraan orang pun terdapat hal demikian. Al-Syathibi mengatakan, “Siapa yang ingin memahami Al-Qur'an, maka harus melihat lisan orang Arab bagaimana mereka memahaminya, tidak ada cara untuk memahami Al-Qur'an kecuali dari cara tersebut.”<sup>273</sup>

Kesalahan yang terjadi dalam menafsirkan Al-Qur'an bisa disebabkan karena kurang penguasaan terhadap bahasa Arab. Mujahid berkata, “Tidak halal bagi seorang pun yang beriman kepada Allah dan hari Akhir berbicara tentang kitab Allah apabila belum memiliki pengetahuan tentang bahasa Arab.”<sup>274</sup> Thahir bin 'Asyur mengatakan, Sesungguhnya Al-Qur'an itu berbahasa Arab, maka mengetahui kaidah merupakan jalan untuk memahami makna-maknanya, tanpa hal demikian akan jatuh pada ketergelinciran dan salah paham, bagi yang bukan orang Arab.<sup>275</sup>

Alasan-alasan di atas menjadikan bahasa Arab sebagai salah satu sumber autentik tafsir Al-Qur'an yang harus dikuasai oleh setiap mufasir, baik gramatikanya maupun kesusastraannya. Sangat tidak mungkin seorang mufasir dapat mendapatkan pemahaman yang tepat terhadap Al-Qur'an tanpa menguasai unsur-unsur kebahasaan yang membentuknya. Benarnya pemahaman seorang mufasir tergantung pada penguasaannya terhadap bahasa Arab.

<sup>271</sup> Muhammad Ulinuha, *Metode kritik Ad-Dakhil fit-Tafsir*..., hal. 114.

<sup>272</sup> Muhammad Husein al-Dzahabiy, *al-Tafsīr wa al-Mufasirūn*..., juz 1, hal. 58.

<sup>273</sup> Anwar Muhammad bin Khalifah, *al-Lughah al-'Arabiyah wa Dauruha fi Tathbiq al-Syari'ah al-Islamiyah*, t.td, hal. 44.

<sup>274</sup> Badruddin Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyi, *al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Kairo: Dar al-Hadits, 2006/1427 H, hal. 205.

<sup>275</sup> Muhammad al-Thahir bin Asyur, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tawīr*, Tunisia: Dar al-Tunisiyah, 1984, juz 1, hal. 18.

## f. Ijtihad

Setiap mufasir akan melakukan segala upaya untuk menjelaskan tujuan-tujuan dan petunjuk-petunjuk Al-Qur'an, penjelasan-penjelasan yang mereka sampaikan tergantung sejauh mana kemampuan mufasir untuk menemukan hakikat makna tersebut. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa Nabi SAW tidak menafsirkan semua isi Al-Qur'an. Sedangkan riwayat yang sahih mengenai penafsiran Al-Qur'an juga jumlahnya sedikit. Karena itu, penggunaan akal/rasio dalam dunia penafsiran (*tafsîr bi al-ra'yi*) adalah keniscayaan yang tak terelakan. Bahkan, sejak masa-masa awal Islam pun tradisi ini sudah mulai tumbuh.

Kemudian tradisi penggunaan *al-ra'yu* (rasio) dalam dunia penafsiran ini terus berkembang di masa-masa berikutnya, sehingga sampai pada titik dimana tafsir *bi al-ra'yi* tidak lagi berkelindan dengan tafsir *bi al-Ma'tsûr*, tapi sudah mulai masuk kepada penggunaan rasio secara liar dan subjektif. Penafsiran seperti ini terjadi sangat kentara terutama sejak munculnya berbagai sekte dalam Islam. Dengan mengatasnamakan Islam, setiap sekte kemudian menafsirkan Al-Qur'an secara rasional untuk menjustifikasi teologi dan ajaran sekte masing-masing.

Tak pelak, kondisi tersebut menimbulkan beragam reaksi dari para pengkaji tafsir, khususnya mengenai hukum penafsiran Al-Qur'an *bi al-ra'y*. Para ulama secara umum dapat dikelompokkan menjadi dua kelompok. Sebagian menerima dan menyetujui penafsiran *bi al-ra'yi/ bi al-ijtihâd*, sementara yang lain melarangnya bahkan mengharamkannya.<sup>276</sup>

Disamping itu ada pendapat ulama yang lebih moderat yang membagi corak tafsir ke dalam dua bagian, yaitu tafsir yang terpuji (*al-Mamdûh*) dan tafsir yang tercela (*al-madzâmûm*). Tafsir yang terpuji ialah tafsir yang tepat sasaran dengan tujuan dikandungnya, terbebas dari kesesatan dan kebodohan. Selaras dengan kaidah bahasa Arab yang benar, dan berpijak pada dasar-dasar memahami nas Al-Qur'an. Siapa saja yang menafsirkan Al-Qur'an dengan menggunakan ijtihad berpedoman pada syarat-syarat yang sah, maka hasil penafsiran dianggap boleh (*jàiz*) adapun tafsir tercela ialah menafsirkan ayat Al-Qur'an tanpa didasari pengetahuan yang memadai, menafsirkan hanya dengan memperturutkan ambisinya, tanpa dibarengi dengan kemampuan dalam penguasaan kaidah-kaidah bahasa Arab, dan rambu-rambu syariat. Begitu pula tafsir yang mengikuti madzhab yang salah, mazhab bidah, dan sesat. Tafsir semacam ini adalah tercela dan tafsirnya batal.<sup>277</sup>

<sup>276</sup> Muhammad Ulinuha, *Metode kritik Ad-Dakhil fit-Tafsir*..., hal. 121.

<sup>277</sup> Muhammad 'Ali al-Shabuni, *al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Teheran: Dar Ihsan, 2003, hal. 157.

Menurut al-Dzahabi, tafsir *bi al-ra'yi* dapat diterima apabila menghindari hal berikut ini:

1. Memaksakan diri untuk mengetahui makna yang dikehendaki Allah dalam kalam-Nya, padahal ia tidak mengetahui aturan-aturan bahasa dan pondasi-pondasi syariat, dan belum memiliki ilmu-ilmu yang mumpuni sebagai seorang mufasir.
2. Mendalami tentang sesuatu yang hanya diketahui oleh Allah, seperti ayat mutasyabih.
3. Menafsirkan al-Quran dengan hawa nafsu dan *istihsân* (menilai bahwa sesuatu itu baik semata-mata berdasarkan persepsinya)
4. Menafsirkan ayat-ayat untuk mendukung suatu mazhab yang salah dengan cara menjadikan paham mazhab sebagai dasar, sedangkan penafsirannya mengikuti paham mazhab tertentu.
5. Menafsirkan Al-Qur'an dengan memastikan bahwa makna yang dikehendaki Allah adalah demikian, tanpa didukung oleh dalil.<sup>278</sup>

## 2. Sumber Non Autentik

Di samping sumber autentik ada juga yang menggunakan sumber non autentik dalam penafsiran Al-Qur'an. Sumber ini dikenal dengan istilah *al-Dakhîl*. Ada pun sumber non autentik penafsiran terdiri dari dua unsur. Pertama adalah riwayat-riwayat israiliyat dan yang kedua yaitu hadis-hadis palsu (*maudhû'*).

### a. Cerita Israiliyat

Ditinjau dari segi bahasa, *Isrâ'iliyât* adalah bentuk jamak dari kata *isrâ'iliyâh*. *Isrâ'iliyâh* merupakan kisah atau kejadian yang dinisbatkan kepada Israil, yaitu Ya'qub bin Ishak bin Ibrahim ia memiliki dua belas anak, yang dinisbatkan kepadanya Yahudi sehingga mereka disebut Bani Israil.

Dari segi terminologi, kata israiliyat walaupun mulanya hanyalah menunjukkan riwayat yang bersumber dari kaum Yahudi, namun pada akhirnya ulama tafsir dan ulama hadis menggunakan istilah tersebut dalam arti yang lebih luas lagi. Israiliyat adalah seluruh riwayat yang bersumber dari orang-orang Yahudi dan Nasrani serta selain dari keduanya yang masuk dalam tafsir maupun hadis. Bahkan sebagian para mufasir memasukan kedalam definisi israiliyat apa yang dimasukan oleh musuh-musuh Islam baik Yahudi dan selainnya ke dalam tafsir dan hadis berupa berita-berita yang tidak ada asal-usulnya, melainkan berita-berita yang dibuat-buat untuk merusak akidah kaum muslimin.<sup>279</sup>

---

<sup>278</sup> Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasirîn*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., juz 1, hal. 196.

<sup>279</sup> Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Isrâ'iliyât fî al-Tafsîr wa al-Hadîts*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., hal. 13-14.



Dengan demikian menafsirkan Al-Qur'an dengan israiliyat yaitu menggunakan riwayat-riwayat Bani Israil dalam menjelaskan sebagian makna-makna dalam kisah-kisah Al-Qur'an, atau yang berkaitan dengannya. Penggunaan riwayat israiliyat tersebut bisa dengan merujuk kepada riwayat-riwayat yang tertulis atau dengan bertanya kepada para ulama bani israil.<sup>280</sup>

Analisa sejarah tentang masuknya israiliyat kedalam tafsir adalah dimulai dari zaman jahiliyah, yaitu sejak bangsa Yahudi masuk ke jazirah Arab, mereka hidup di tengah-tengah bangsa Arab yang kebudayaannya lebih rendah dari Ahli kitab. Sejak itu kebudayaan ahli kitab sudah masuk pada bangsa Arab sebagaimana yang dilukiskan oleh al-Dzahabi. Hal tersebut terjadi semenjak perpindahan secara besar-besaran pada tahun 70 masehi. Mereka lari dari ancaman dan siksaan yang dilakukan oleh Titus Romawi. Perpindahan mereka ke Jazirah Arab membawa pengetahuan yang mereka dapatkan dari kitab-kitab suci mereka, dan apa yang mereka dapatkan berupa cerita-cerita secara turun-temurun tentang nab-nabi dan rahib-rahub mereka.

Disamping itu orang Arab juga sering melakukan perjalanan ke arah timur dan barat. Orang-orang Quraish sebagaimana dikisahkan dalam Al-Qur'an (QS. Quraish/106: 1-3) memiliki dua perjalanan (*rihlah*); perjalanan di musim dingin (*rihlah al-syitâ'*) ke yaman, dan perjalanan di musim panas (*rihlah al-Shaif*) ke Syam. Pada waktu itu di negeri Yaman terdapat banyak orang-orang Ahli kitab sehingga bisa dipastikan terjadi banyak interaksi antara orang Arab dan orang Ahli kitab baik di dalam negeri Arab sendiri maupun di luar Arab. Inilah yang menjadi sebab yang kuat masuknya budaya Yahudi ke bangsa Arab.

Berbagai kontak yang terjadi antara kaum muslimin dan Ahli kitab, terutama Yahudi menyebabkan terjadinya percampuran kebudayaan di antara kedua belah pihak. Yang lebih penting lagi adalah masuk Islamnya beberapa golongan Yahudi seperti Abdullah bin Salam, Ka'ab bin al-Ahbar, dan lain-lain, yang pada umumnya mempunyai pengetahuan yang luas mengenai kebudayaan Yahudi.<sup>281</sup>

Para sahabat tidak menggunakan informasi dari Ahli kitab dalam menafsirkan Al-Qur'an, kecuali sedikit sekali. Ketika masa tabi'in, banyak Ahli kitab yang masuk Islam, dan menyebarkan pengetahuan mereka, kemudian para tabi'in menggunakan apa yang mereka dapatkan untuk menafsirkan kisah-kisah Al-Qur'an. Kemudian para mufasir setelah tabi'in, sangat antusias menggunakan Israiliyat. Ibnu Khaldun mengatakan; apabila mereka ingin mengetahui sesuatu yang memuaskan hati tentang sebab-sebab terjadinya berbagai peristiwa seperti permulaan kejadian alam, rahasia-rahasia segala sesuatu yang ada, mereka bertanya kepada Ahli kitab yang

---

<sup>280</sup> Musa'id bin sulaiman bin Nashir al-Thayyar, *al-Tahrîr fî Ushûl*, ..., hal. 143.

<sup>281</sup> Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Isrâ'iliyât fî al-Tafsîr*, ..., hal. 15-16.

notabene mereka itu ahli Taurat dari bangsa Yahudi dan orang-orang Nasrani. Maka jadilah tafsir dipenuhi kutipan-kutipan dari mereka.<sup>282</sup>

Kemudian Al-Qur'an mengandung kisah-kisah para nabi dan umat-umat terdahulu, sebagaimana terdapat dalam Taurat dan Injil. Hanya saja penuturan Al-Qur'an akan kisah-kisah tersebut cenderung ringkas, hanya menyebutkan poin-poin yang bisa dijadikan *'ibrah* dan pesan penting dari kisah tersebut tanpa menyebutkannya secara terperinci. Adapun Taurat menyajikannya secara mendetail.

Al-Dzahabi mengungkapkan paling tidak ada empat bentuk akibat negatif yang ditimbulkan israiliyat:

1. Israiliyat merusak akidah umat Islam, karena cerita-cerita tersebut mengandung unsur penyerupaan Allah SWT dengan makhluk (*Tasybîh*) dan penggambaran Allah SWT sebagai suatu materi (*Tajsîm*) serta menyifati-Nya dengan sifat yang tidak layak sama sekali dengan-Nya. Isra'iliyat juga membawa akibat kepada pendapat bahwa Rasulullah SAW tidak maksum (terpelihara dari kesalahan). Contoh Israiliyat yang bisa menyesatkan umat Islam kisah-kisah penciptaan alam selama tujuh hari. Dalam Israiliyat dikatakan bahwa setelah Allah SWT selesai menciptakan alam selama enam hari, maka pada hari ke tujuh itu sebagai hari yang suci. Padahal ini bertentangan dengan firman Allah SWT dalam surat Qaf/50: 38.
2. Kisah Isra'iliyat menggambarkan agama Islam adalah buatan manusia dan dimasuki pemikiran dan khayalan yang sesat. Misalnya, cerita tentang sifat Nabi Adam AS yang digambarkan memiliki kepala yang sangat besar yang meliputi seluruh awan dan langit. Kemudian, ketika ia dikeluarkan dari surga ke bumi, ia dan air matanya menjadi lautan yang bisa dilayari kapal-kapal.
3. Israiliyat bisa menghilangkan kepercayaan umat Islam terhadap ulama Salaf dari golongan sahabat dan tabi'in, karena Israiliyat dikatakan datang dari mereka. Hal ini tidak sejalan dengan status mereka yang bersifat adil dan terpercaya.
4. Israiliyat juga memalingkan perhatian umat Islam untuk meneliti dan menyingkap rahasia-rahasia yang terkandung dalam Al-Qur'an. Perhatian banyak tersita untuk meneliti hal-hal yang tidak banyak artinya bagi kehidupan umat Islam, seperti meneliti warna anjing ashbabul kahfi.<sup>283</sup>

---

<sup>282</sup> Anas khalil Khadhr Syuaibi, *al-Tafsîr bi al-Atsarî wa Jadaliat al-Mafhûm wa al-Manhaj*, t.d, hal. 107.

<sup>283</sup> Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Isrâ'iliyât fî al-Tafsîr*, ..., hal. 29.

### b. Hadis Palsu (*maudhû'*)

Unsur yang kedua dalam bukti non autentik adalah hadis *maudhû'*. Kata *maudhû'* bentuk *ism maf'ûl* dari *wadh'u al-syai'* yaitu *haththahu* (meletakkannya) dinamai demikian karena kerendahan martabatnya. Secara istilah hadis *maudhû'* yaitu kedustaan, yang diciptakan, yang dibuat-buat, dinisbatkan kepada Rasulullah SAW.<sup>284</sup>

Dari definisi di atas dapat dipahami bahwa apa saja yang disandarkan kepada Rasulullah baik yang bersifat positif maupun negatif seperti yang sengaja atau untuk kepentingan egoisme kelompok, jika Rasulullah tidak mengatakannya itu adalah hadis *maudhû'*.

Adapun bagaimana cara pemalsu hadis membuat hadis palsu, ini bisa dengan dua cara; *Pertama*, seorang pemalsu hadis membuat perkataan sendiri, kemudian menambahkan sanad pada perkataan tersebut, lalu dia meriwayatkannya. *Kedua*, dengan mengambil perkataan orang-orang bijak, atau selainya, kemudian memberinya sanad.<sup>285</sup>

Para ulama sepakat bahwa meriwayatkan hadis *maudhû'* merupakan perkara yang terlarang bagi orang yang mengetahui bahwa itu hadis palsu kecuali ia menjelaskan status palsunya hadis tersebut. Larangan ini berlaku untuk semua masalah, baik yang berkaitan dengan hukum, kisah, motivasi dan ancaman dan sebagainya, Sebagaimana disebutkan dalam sebuah hadis,

عَنْ الْمُغِيرَةَ بْنِ شُعْبَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ حَدَّثَ عَنِّي حَدِيثًا وَهُوَ يَرَى أَنَّهُ كَذِبٌ فَهُوَ أَحَدُ الْكَاذِبِينَ»<sup>286</sup>

Dari Mughirah bin syu'bah, dari Nabi SAW beliau bersabda: “Barang siapa meriwayatkan dariku satu hadis, padahal ia tahu bahwa itu bukan hadisku (ia dusta), maka ia adalah salahsatu dari dua orang pendusta.” (HR. Al-Tirmidzi) Dalam riwayat yang lain disebutkan,

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «تَسَمَّوْا بِاسْمِي وَلَا تَكْتُمُوا بِكُنْيَتِي، وَمَنْ رَأَى فِي الْمَنَامِ فَقَدْ رَأَى، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَمَثَّلُ فِي صُورَتِي، وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»<sup>287</sup>

<sup>284</sup> Mahmud Thahan, *Taisîr Mushthalah al-Hadîts*, Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 2010/1431 H, hal. 111.

<sup>285</sup> Mahmud Thahan, *Taisîr Mushthalah al-Hadîts*, ..., hal. 112.

<sup>286</sup> Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa bin Surah al -Tirmidzi, *Jâmi' al-Tirmidzî*, Riyadh: Bait al-Afkar al-Daulah, t.th, no. 2662, Bab *mâ jâ'a fî man rawa hadîsan wa hua yarâ annahu kاذib*

<sup>287</sup> Abu Abdillah Muhammad bin Isma'il al-bukhari al-Ju'fi, *Shahîh al-Bukhârî*, Riyadh: Dar al-Salam, 1997/1417 H, No. 110, dari hadits Abu Hurairah, bab *itsm man kاذbaba 'alâ muhammad*

Dari Abu Hurairah ia berkata, aku mendengar Rasulullah SAW bersabda, “Namailah dengan namaku dan jangan memberi kunyah dengan kunyah ku, siapa yang melihatku dalam mimpi sungguh dia telah melihatku, karena setan tidak sanggup menyerupai bentukku, dan barang siapa berdusta kepadaku maka hendaklah ia bersiap untuk menduduki tempat di neraka” (HR. Al-Bukhari)

Kedua hadis di atas dapat dipahami bahwa adanya indikasi pemalsuan hadis itu telah terjadi pada zaman Nabi, atau kedua hadis di atas merupakan peringatan kepada umat beliau untuk senantiasa waspada, berhati-hati, dan teliti dalam menerima dan meriwayatkan hadis.

Hadis-hadis *maudhû'* ini banyak terbesar dalam kitab-kitab tafsir, seperti hadis-hadis yang menyangkut *asbâb al-nuzûl*, sejarah kehidupan Nabi, dan lain-lain. Dari segi definisinya hadis *maudhû'* adalah kebohongan yang dibuat dan sengaja dinisbatkan kepada Rasulullah. Hadis ini merupakan hadis yang paling jelek dari hadis-hadis *dha'îf*. Ada banyak sebab-sebab terciptanya hadis *maudhû'*, diantaranya adalah, membela pemikiran sebuah golongan tanpa bersandar kepada Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah, fanatik mazhab, alat untuk mendekati kepada para khalifah, sebagai targhib dan tarhib, pengutamaan sebuah golongan yang lain, dan lain sebagainya.<sup>288</sup>

Dengan demikian, meskipun sunnah memiliki kedudukan yang penting dalam tafsir Al-Qur'an, akan tetapi seorang mufasir harus memperhatikan kesahihan sunnah tersebut. Karena banyak hadis-hadis lemah dan palsu tersebar dalam kitab-kitab hadis. Itu baru berbicara tentang apa yang diriwayatkan dari Nabi SAW, apalagi kalau melihat riwayat-riwayat yang bersumber dari sahabat dan tabi'in. Inilah problem-problem yang terdapat dalam kitab-kitab yang disebut sebagai tafsir *bi al-ma'tsûr* mendapatkan kritikan yang keras, karena bercampurnya riwayat-riwayat yang sahih yang tidak sahih.<sup>289</sup>

---

<sup>288</sup> Muhammad Abu Zaid Abu Zaid, *Manâhij al-Mufasirîn*, Jumhuriyah Yamaniyah: Maktabah al-jail al-Islami, t.th., hal. 63.

<sup>289</sup> Muhammad Subhi Shalih, *Mabâhith fî Ulûm Al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Ilm li al-malayin, 1977, hal. 291.

## **BAB IV**

### **SUBJEKTIVITAS MUFASIR DALAM *TAFSÎR BI AL-MA'TSÛR***

Cukup jelas pada bab-bab sebelumnya bahwa Tafsir lahir dari keinginan mufassir untuk mengungkapkan kandungan Al-Qur'an guna menjawab persoalan realitas di mana tafsir dihasilkan. Pada bab ini penulis mengulas tentang upaya para mufasir dalam menemukan makna yang objektif dari Al-Qur'an dengan berpegang pada sumber tafsir yang otoritatif. Akan tetapi subjektivitas dalam diri seorang mufasir tidak mampu untuk ditinggalkan begitu saja. Setiap mufassir memiliki perbedaan latar belakang, sudut pandang, dan pendapat pribadi yang tidak bisa ia hindari. Subjektivitas mufasir pun masih terlihat dalam proses penafsiran *bi al- ma'tsûr*.

Di samping itu, bertebarannya riwayat-riwayat lemah dan palsu menjadi problematika yang selalu muncul dan menjadi titik lemah dalam tafsir *bi al- ma'tsûr*. Sama halnya dengan israiliyat, riwayat yang bersumber dari Yahudi dan Nasrani yang banyak mengandung cerita-cerita yang tidak masuk akal, dan terkadang bertentangan dengan ajaran Islam.

#### **A. Status *Ma'tsûr* Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an**

Para ulama menyampaikan bahwa memahami ayat Al-Qur'an harus dimulai dari Al-Qur'an itu sendiri. Melalui statemen yang sangat ringkas, Ibn Taimiyah menyatakan bahwa tafsir Al-Qur'an dengan bersumber dari Al-Qur'an sendiri merupakan cara menafsiri Al-Qur'an yang paling baik dan

paling benar. Dengan asumsi, ayat yang global di satu tempat, dijelaskan oleh ayat lain yang lebih spesifik di tempat yang lain, ayat yang ringkas di satu tempat, dijabarkan oleh ayat yang menguraikannya di tempat yang lain.<sup>290</sup> Muhammad Abduh juga berpandangan bahwa pemahaman terbaik terhadap Al-Qur'an adalah melalui Al-Qur'an itu sendiri.<sup>291</sup> Alasan lain mengapa ayat Al-Qur'an paling layak ditafsiri dengan ayat Al-Qur'an lagi karena Allah yang paling mengetahui pemahaman dari ayat-ayat Al-Qur'an tersebut.

Menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an menempati urutan pertama di antara tiga jenis model lainnya dalam tafsir *bi al- ma'tsûr*, yaitu tafsir dengan Hadis Nabi, tafsir dengan perkataan sahabat, tafsir dengan perkataan tabi'in. Para ulama juga menyampaikan bahwa tafsir *bi al- ma'tsûr* ini merupakan metode tafsir yang terbaik (*aḥsan wa aṣḥab al-thuruq fî al- tafsîr*). Bahkan para ulama mengatakan wajib menerima tafsir ini dan tidak boleh menyelisihinya, agar terhindar dari kesalahan dalam tafsir.<sup>292</sup>

Sejauh dapat dipahami, *kema'tsûran* pada tafsir Al-Qur'an tersebut terletak pada subjeknya. Tafsir Al-Qur'an dengan Sunnah, *ma'tsûr* dari hadis (*atsar*) Nabi SAW. Tafsir Al-Qur'an dengan keterangan sahabat, *ma'tsûr* dari pandangan (*atsar*) sahabat, dan tafsir Al-Qur'an dengan keterangan (*atsar*) tabi'in, *ma'tsûr* dari tabi'in. Lalu bagaimana dengan tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an? Apakah istilah ini cocok untuk tafsir *bi al-ma'tsûr*? Sesungguhnya tafsir al-Quran dengan al-Qur'an tidak dinukil melainkan melalui jalan *atsar*, jika yang menafsirkan adalah Nabi SAW, disebut tafsir Nabi SAW, jika yang menafsirkan adalah Sahabat, disebut tafsir *shahâbi*, jika yang menafsirkan adalah tabi'in, dihukumi tafsir *tâbi'i*, dan setiap yang menafsirkan ayat-perayat, tafsirnya disandarkan kepadanya.

Menyimpulkan bahwa suatu ayat Al-Qur'an dapat dipahami dengan ayat Al-Qur'an lain karena *ma'tsûr* dari Allah tentunya harus berdasar keterangan resmi dari Rasulullah SAW bukan opini mufasir, sekalipun diperoleh melalui tahapan ilmiah penafsiran. Hulu seluruh hal yang berhubungan dengan Al-Qur'an, referensi resmi tertingginya berasal dari Rasulullah SAW. Hanya Rasulullah yang memiliki hak menyampaikan tafsir yang secara *ma'tsûr* berasal dari Allah di mana hal semacam ini merupakan cakupan dari pengertian tafsir Al-Qur'an dengan sunnah (*tafsîr bi al-sunnah*).

---

<sup>290</sup> Taqiyuddin Ahmad bin Abdulhalim bin Taimiyah, *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*, 1972/1392 H, hal. 93.

<sup>291</sup> Muhammad Husein al-Dzahabiy, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Kairo: Maktabah Wahbah, juz. 1, hal. 192.

<sup>292</sup> Manna'al-Qaththan, *Mabâhith Fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., hal. 340.

Oleh karena itu, Musa'id bin Sulaiman al-Thayyar memilih berpendapat bahwa tafsir *bi al- ma'tsûr* yang wajib dijadikan pegangan karena *kema'tsûrannya* hanya mencakup tiga macam:

1. Tafsir Al-Qur'an yang diriwayatkan dari Rasulullah
2. Tafsir yang diriwayatkan secara *marfû'* dari sahabat, seperti tentang *asbâb al-nuzûl*
3. Tafsir *al-manqûl/bi al- ma'tsûr al-mujma'* 'alaih dari sahabat dan tabi'in (disepakatai oleh sahabat dan tabi'in)

Adapun tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an sumbernya dari Rasulullah SAW, masuk kategori tafsir Nabi, bila sumbernya sahabat, disebut tafsir sahabat, dan bila sumbernya tabi'in, disebut tafsir tabi'in. Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an yang dilakukan sahabat dan tabi'in menurut al-Thayyar tidak bisa langsung diterima melainkan harus melalui proses *tarjih*.<sup>293</sup> Proses ini dilakukan karena tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an tersebut menggunakan teknik munasabah. Analisis rasional menjadi penggerak dalam mencari kecocokan ayat Al-Qur'an dengan ayat lainnya. Dengan demikian bila kemudian tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an tersebut lebih-lebih hasil dari analisis otentik generasi berikutnya, jelas tidak dapat lagi disebut *bi al- ma'tsûr* melainkan lebih layak disebut tafsir *bi al-ijtihâd/bi al-ra'yi*.<sup>294</sup>

Apabila ditinjau dari tingkat kevalidannya tafsir *bi al- ma'tsûr* dapat dibagi menjadi tiga kategori yaitu:

*Pertama*, penafsiran yang yang disepakati keabsahannya dan tidak terjadi perbedaan pendapat; seperti penafsiran kata *al-Thâriq* dalam surah al-Thariq/86: 1, ditafsir oleh ayat setelahnya yaitu *annajmutstsâqib* (bintang yang bersinar tajam) Penafsiran seperti ini hampir tidak ada yang menyelisihinya.

*Kedua*, tafsir *al-Qur'ân bi al-Qur'ân* yang bersumber dari Nabi, diantaranya penafsiran tentang *mafâtiḥ al-ghaib* dalam firman Allah SWT, surah al-An'am/6: 59, al-Bukhari telah meriwayatkan dari Salim bin Abdillah dari bapaknya bahwa Rasulullah SAW bersabda: *mafâtiḥ al-ghaib* ada lima: yaitu apa yang disebutkan dalam surah Luqman/31: 34.<sup>295</sup> Penafsiran seperti ini harus diterima sebagai hujjah karena berasal dari Nabi SAW.

<sup>293</sup> *Tarjih* (ترجيح) secara bahasa satu dasar yang menunjukkan kecondongan dan tambahan. Dikatakan *arjaha al-mîzân* (timbangan itu miring), apabila timbangan itu berat sehingga miring. Menurut istilah ulama tafsir, *tarjih* yaitu; menguatkan salah satu dari beberapa pendapat tentang penafsiran suatu ayat karena ada dalil atau kaidah yang menguatkannya, dan menolak atau melemahkan pendapat lain. Lihat Husein bin Ali bin Husein al-Harbi, *Qawâ'id al-Tarjih 'inda al-Mufasssîrîn*, Riyadh: Dar al-Qasim, 1996/1417 H, hal. 35.

<sup>294</sup> Musa'id bin Sulaiman al-Thayyar, *Fushûl fî Ushûl al-Tafsîr*, Riyadh: Dar al-Nasyr al-Dauli, hal. 53.

<sup>295</sup> Lihat Abu abdillah al-Bukhari, *Shahîḥ al-Bukhârî*,..., no. 4778, bab *innallâha 'indahû 'ilmussâ'ah*

*Ketiga*, penafsiran yang dilakukan oleh mufassir. Yaitu tafsir *al-Qur'ân bi al-Qur'ân* yang dilakukan oleh seorang mufassir berasal dari ijtihadnya sendiri yang bisa benar dan bisa juga salah. Akan tetapi dalam menerima penafsiran harus dibedakan antara ulama dari kalangan sahabat dan penafsiran orang-orang yang datang setelahnya, karena hal tersebut kembali kepada tingkatan generasi para mufassir. Semakin tinggi kedudukan mufassir, maka semakin layak untuk diterima dan didahulukan dari pendapat yang lainnya.<sup>296</sup> Tafsir *al-Qur'ân bi al-Qur'ân* yang berlandaskan ijtihad seperti ini belum tentu sebuah kebenaran, apalagi kalau dinilai pendapat yang rajih.

Al-Suyuthi dalam kitabnya *Tanâsuq al-Durar fî Tanâsub al-Suwar*, memaparkan keterkaitan surah-surah dalam Al-Qur'an. Sebagai contoh ketika menafsirkan surah al-Fatihah/1: 1-7,

Al-Suyuthi mengatakan; Allah membuka Al-Qur'an dengan surah ini karena di dalamnya terdapat rangkuman dari tujuan-tujuan Al-Qur'an. Karena itu nama lain dari surah Al-Fatihah yaitu *umm al-Qur'ân*, *umm al-Kitâb*, dan *al-Asâs*.<sup>297</sup> Melalui pembacaan induksional terhadap surah al-Fatihah, al-Suyuthi menyimpulkan bahwa:

*Pertama*, tiap surah menjadi perincian dan penjabaran dari surah sebelumnya. Hal ini terjadi pada sebagian besar surah al-Fatihah. Ayat *al-hamdulillah* dirinci oleh beberapa ayat yang memerintahkan untuk berdzikir dan do'a seperti pada surah al-Baqarah/2: 186, "*Aku mengabdikan permohonan orang yang berdoa apabila ia memohon kepada-Ku,*" dan ayat perintah syukur pada surah al-Baqarah/2: 152, *karena itu, ingatlah kamu kepada-Ku niscaya aku ingat (pula) kepadamu, dan bersyukurlah kepada-Ku, dan janganlah kamu mengingkari (nikmat)-Ku.*"

Ayat *rabb al-'âlamîn* dirinci oleh perintah beribadah pada surah al-Baqarah/2: 21-22, "*Sembahlah Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dan orang-orang sebelummu.*" Karena itu surah al-Baqarah dibuka dengan kisah Nabi Adam sebagai manusia pertama (*mubdi' al-basyar*) sebagai makhluk paling mulia yang wajib menjalankan ibadah kepada Allah. Maka ini penjelasan dari ayat *rabbulâlamîn*.

Pada ayat *iyyâka na'budu*, menurut al-suyuthi memiliki makna peribadatan yang luas yang korelasi penjelasannya berkaitan dengan bersuci (*thahârah*), shalat, zakat, haji, umroh, jual-beli, nikah, jinayat, perang, sumpah dan lainnya. Sedangkan *iyyâka nasta'in* menyangkut ayat tentang

---

<sup>296</sup> Musa'id bin sulaiman bin Nashir al-Thayyar, *al-Tahrîr fî Ushûl al-Tafsîr*, ..., hal. 47.

<sup>297</sup> Jalaluddin al-Suyuthi menuturkan surat al-Fatihah memiliki hampir duapuluh nama, lihat *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut-Lebanon: Muassasah al-Risalah, 2008/1432 H, hal. 119.



tata laku dalam surah al-Baqarah yang membahas tentang taubat, sabar, syukur, dan lainnya.

*Kedua*, redaksi ayat *ghairil maghdhûbi alaihim* yang disebut dalam hadis dan *ijmâ'* berhubungan dengan orang Yahudi dan *wa ladhdhâllin* yang disebutkan berhubungan dengan orang Nasrani terkonfirmasi secara berturut pada surah-surah berikutnya. Pada surah al-Baqarah, orang Yahudi menjadi topik khusus. Yang berkaitan dengan orang Nasrani tidak disebut sebagai *khitâb* (pembicaraan) secara spesifik kecuali dalam bentuk informasi. Giliran mengenai orang Nasrani (Najran dan Najsyi), menjadi *khitâb* khusus pada surah Ali Imran. Sedangkan di awal al-Nisa' berbicara tentang orang Yahudi dan orang Nasrani disebut di akhir surah.

*Ketiga*, surah al-Baqarah adalah surah yang paling mencakup pembahasan tentang hukum dan perumpamaan (*amtsal*). Maka layak bila keberadaan surah al-Baqarah mendahului surah yang lain dalam Al-Qur'an.

*Keempat*, al-Baqarah merupakan surah terpanjang dalam Al-Qur'an. Surah-surah panjang yang tujuh; al-Baqarah, Ali Imran, al-Nisa', al-Maidah, al-An'am, al-A'raf, dan Yunus (*al-sab'u al-thiwâl*)<sup>298</sup> merupakan surah-surah pembuka Al-Qur'an. Maka selayaknya al-Baqarah sebagai yang paling panjang menjadi surah yang paling awal.

*Kelima*, al-Baqarah adalah surah Madaniyah yang paling awal. Pantas bila al-Baqarah mendahului yang lain mengingat yang awal semestinya diprioritaskan.

*Keenam*, surah al-Fatihah diakhiri dengan doa untuk orang-orang beriman agar tidak tergelincir ke jalan yang dimurkai Allah dan jalan kesesatan secara umum. Maka pada surat al-Baqarah juga dengan doa yang lebih terperinci yang menjelaskan doa diakhir surah al-Fatihah yang global. Doa untuk tidak dihukum karena lalai sehingga dimurkai Allah dan karena kesalahan sehingga berada dalam kesesatan.<sup>299</sup>

Apa yang diungkapkan oleh al-Suyuthi merupakan paparan khas para mufassir yang membahas keterkaitan struktural Al-Qur'an dalam urutan ayat dan surah secara paradigmatis dengan paparan yang meluas. Munasabah digunakan untuk mengungkapkan rahasia keteraturan penempatan ayat dan

---

<sup>298</sup> Para ulama membagi surah-surah Al-Qur'an ditinjau dari panjang dan pendeknya menjadi empat bagian. *Pertama*, *al-sab'u al-thiwâl* yaitu tujuh surat yang panjang. *Kedua*, *al-mi'ûn*, yaitu surat-surat yang jumlah ayatnya lebih dari seratus ayat atau mendekatinya, tetapi di bawah *al-sab'u al-thiwâl*. *Ketiga*, *al-matsâni*, surah-surah yang jumlah ayatnya mendekati seratus tetapi di bawah *al-mi'ûn*. *Keempat*, *al-mufashshal*, yaitu surah-surah pendek, dinamai *al-mufashshal* karena banyaknya pemisah antara surah-surahnya dengan basmalah. Sebagian ulama mengatakan al-mufashshal dimulai dari surah Qaf sampai al-Nas, ulama lainnya mengatakan dimulai dari surah al-Hujurat sampai al-Nas. Lihat Muhammad Abu Syahbah, *al-Madkhal li Dirâsati al-Qur'an al-Karîm*, Riyadh: Dar al-Liwa, cet ke-3, 1987/1407, hal. 327-328.

<sup>299</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *Tanâsuq al-Durar fi Tanâsub al-Suwar*, ..., hal. 63-65.

surah dalam tradisi tafsir *tartīb mushafī*. Ketajaman mufassir menangkap signifikansi dan cakrawala ayat dan surah, menentukan relasi-korelasional antar bagian dalam Al-Qur'an. Hal ini pastinya tidak mudah karena membutuhkan penguasaan singtagmatik dan kekuatan inspiratif yang mendalam terhadap kata-kata kunci di dalam Al-Qur'an.

Dalam kesempatan yang lain al-Suyuthi melakukan pemakanaan kata al-Huda dan derivasinya yang bertebaran di dalam Al-Qur'an secara deduktif memiliki keterkaitan makna sintagmatik antara yang satu dengan lainnya. Akan tetapi secara induktif, maknanya dijelaskan berbeda-beda dalam susunan paradigmatis ayat. Al-Suyuthi, jelas sekali menegaskan multi makna ayat Al-Qur'an, ia menyebutkan bahwa al-Huda memiliki tujuh belas pengertian, yaitu penetapan (al-Fatihah/1: 6), penjelasan (al-Baqarah/2: 5), agama (Ali Imron/3: 73), Iman (Maryam/19: 76), doa (al-Ra'ad/13: 7 dan al-Anbiya'/21: 73), utusan-utusan dan kitab-kitab (al-Baqarah/2: 38), pengetahuan (al-Nahl/16: 16), Nabi Muhammad (al-Baqarah/2: 159), Al-Qur'an (al-Najm/53: 23). Derivasi kata al-huda pada surah al-Baqarah/2: 157 berupa kata *al-muhtadûn* diberi pengertian orang-orang yang dikembalikan: *ulâ'ika 'alaihim shalawât min rabbihim wa ulâika hum al-muhtadûn* karena dikaitkan dengan ayat sebelumnya al-Baqarah/2: 156, "(yaitu) orang-orang yang apabila ditimpa musibah, mereka mengucapkan: 'Innâ lillâhi wa innâ ilaihi râji'uun.'"<sup>300</sup>

Dari mana beragam makna itu muncul? Dari rangkaian proses *munâsabah* antar surah. Hal ini memang tidak mengakibatkan perbedaan penafsiran yang tajam namun jelas menunjukkan eksistensi penafsir. Suatu yang khas dari tafsir *bi al-ra'yi*. Tidak jarang juga dalam Tafsir al-Qur'an *bi al-Qur'an* terjadi perbedaan pendapat yang cukup tajam. Contohnya apa yang dinukil dari pendapat para mufassir tentang makna *al-rûh* dalam firman Allah dalam surah al-Baqarah/2: 87,

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ ۖ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْكِتَابَ  
وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ ۖ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ أَسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِّقُوا  
كَذِبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ ﴿٨٧﴾

"Dan Sesungguhnya Kami telah mendatangkan Al kitab (Taurat) kepada Musa, dan Kami telah menyusulinya (berturut-turut) sesudah itu dengan rasul-rasul, dan telah Kami berikan bukti-bukti kebenaran (*mukjizat*) kepada Isa putera Maryam dan Kami memperkuatnya dengan Ruhul Qudus. Apakah Setiap datang kepadamu seorang Rasul membawa sesuatu (pelajaran) yang tidak sesuai dengan keinginanmu lalu kamu menyombong; Maka beberapa

<sup>300</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 302.

*orang (diantara mereka) kamu dustakan dan beberapa orang (yang lain) kamu bunuh?”*

Para ulama berbeda pendapat tentang apa yang dimaksud dengan *al-rûh* pada ayat tersebut, dan masing-masing mufassir menguatkan pendapatnya dengan metode tafsir ayat dengan ayat. Sebagaimana dikutip oleh al-Tsa’labi, al-Suyuthi, dan yang lainnya dalam tafsir mereka. Setidaknya ada tiga pendapat dalam penafsiran kata *al-rûh*.<sup>301</sup>

*Pertama*, yang dimaksud dengan *al-rûh* adalah Injil. Pendapat ini disampaikan oleh Abdurrahman bin Zaid bin Aslam, ia berdalil dengan ayat al-Qur’an yang lain. Ia mengatakan, “Allah menguatkan Isa dengan Injil sebagai *rûh*, sebagaimana Allah menjadikan Al-Qur’an sebagai *rûh*, maka dua-duanya merupakan *rûh* dari Allah. Allah SWT berfirman dalam surah al-Syura/42: 52,

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ... ﴿٥٢﴾

“Dan Demikianlah Kami wahyukan kepadamu wahyu (Al Quran) dengan perintah kami....”

*Kedua*, yang dimaksud dengan *al-rûh* yaitu ruh yang ditiupkan dan al-quds adalah Allah, disandarkan kepada Allah sebagai bentuk pemuliaan seperti kata *baitullah*, *nâqatullah*. Ini adalah pendapat al-Rabi’ bin Anas, dalilnya dengan ayat dalam surah al-Tahrim/66: 12, dan al-Nisa/4: 171,

...فَنفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُّوحِنَا ... ﴿١٧١﴾

“...Maka Kami tiupkan ke dalam rahimnya sebagian dari ruh (ciptaan) Kami,..”

*Ketiga*, yang dimaksud dengan *al-rûh* adalah Jibril. Ini adalah pendapat jumbuh ulama. Mereka berdalil dengan siyaq ayat, karena Jibril dalam Al-Qur’an disebut beberapa tempat dalam Al-Qur’an dengan lafazh seperti ini. Seperti dalam firman Allah SWT, surah Maryam/19: 17, dan al-Syu’ara/26: 193,

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٧٣﴾

“Dia dibawa turun oleh Ar-Ruh Al-Amin (Jibril),”

Ketiga penafsiran tersebut tidak lain merupakan hasil ijtihad dari masing-masing mufassir. tidak ada keterangan dari Nabi yang menunjukkan bahwa ayat ini adalah penjelas untuk ayat yang itu. Mufassir lah yang berperan mengamati antar ayat-ayat al-Qur’an dan menghubungkannya

<sup>301</sup> Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim al-Naisaburi Abu Ishaq al-Tsa’labi, *al-Kasyf wa al-Bayân ‘an Tafsîr al-Qur’ân*, Jeddah: Dar al-Tafsir, 2015, juz 3, hal. 437, Jalaluddin Al-Suyuthi, *al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma’tsûr*, Beirut: Dar al-Fikr, cet. Ke-1, 2011/1433 H, juz 1, hal. 213.

sebagai penafsiran. Hal itu dilakukan dengan semangat bahwa ayat-ayat al-Qur'an saling menasirkan satu sama lain (*Al-Qur'an yufassir ba'dhuha ba'dha*), walaupun pada akhirnya penafsiran tersebut dilakukan dengan ijtihad. Artinya dalam menafsirkan ayat dengan ayat masih menggunakan argumensi rasionalitas yang tidak bisa dihindari oleh mufassir, dan setiap mufassir akan diuji ketajamannya dalam menangkap potensi korelasi antar ayat. Dengan perincian di atas kita dapat petakan bahwa tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an tidak pada satu level, melainkan mempunyai berbagai bentuk dan tingkatan yang memiliki konsekuensi yang berbeda-beda.

### **B. Penafsiran Suatu Ayat dengan Hadits yang Tidak Ada Hubungannya**

Menafsirkan Al-Qur'an dengan hadis memang memiliki kualitas yang tinggi dan dinilai paling objektif setelah model penafsiran ayat dengan ayat. Hal tersebut tidak terlepas dari objek yang digunakannya yaitu perkataan Rasulullah SAW yang pasti benar. Akan tetapi, penafsiran ayat dengan hadis memiliki problem tersendiri, yaitu ketika mufassir dituntut untuk memastikan bahwa hadis yang dipakai benar-benar bisa dijadikan sebagai penafsiran ayat yang sedang ia tafsirkan.

Pada dasarnya penafsiran yang berasal dari Nabi SAW atau tafsir Al-Qur'an dengan Sunnah terlebih dahulu harus diseleksi dengan kaidah-kaidah kritik hadis baik secara sanad dan matan sebagaimana dikenal dalam ilmu hadis. Ketika sudah diketahui kesahihan hadis tersebut, tidak serta merta bisa menjadi penafsiran untuk suatu ayat apabila tidak ditemukan korelasi yang tegas antara ayat dengan hadis. Karena hadis tersebut tidaklah berbicara dengan sendirinya bahwa ia merupakan penjelas untuk ayat tertentu. Maka pada tahap berikutnya hadis itu akan tunduk kepada ijtihad seorang mufassir untuk dijadikan tafsiran suatu ayat. Di sinilah akan tampak perbedaan antara penafsiran yang langsung dilakukan oleh Nabi SAW dengan ijtihad seorang mufassir yang berusaha menemukan hubungan makna suatu hadis dengan ayat yang sedang ia tafsirkan. Apabila keadaannya seperti ini, maka hasil penafsiran ayat dengan hadis terkadang tidak memperlihatkan hubungan makna yang jelas dan tegas.<sup>302</sup> Sebagai contoh, ketika menafsirkan firman Allah dalam surah Shad/38: 34-35,

وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ ﴿٣٤﴾ قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكاً لَّا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي ۗ إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴿٣٥﴾

<sup>302</sup> Anas khalil Khadhr Syuaibi, *al-Tafsîr bi al-Atsarî wa Jadaliat al-Mafhûm wa al-Manhaj*, t.d, hal. 132.

“Dan Sesungguhnya Kami telah menguji Sulaiman dan Kami jadikan (dia) tergeletak di atas kursinya sebagai tubuh (yang lemah karena sakit), kemudian ia bertaubat. ia berkata: “Ya Tuhanku, ampunilah aku dan anugerahkanlah kepadaku kerajaan yang tidak dimiliki oleh seorang juapun sesudahku, Sesungguhnya Engkau yang Maha Pemberi.”

Banyak mufassir seperti al-Suyuthi,<sup>303</sup> al-Baghawi,<sup>304</sup> ketika menafsirkan ayat di atas menyebutkan hadis sahih yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dari sahabat Abu Hurairah RA,

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " قَالَ سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: لِأَطْوَفَنَّ اللَّيْلَةَ عَلَى مِائَةِ امْرَأَةٍ، أَوْ تِسْعٍ وَتِسْعِينَ كُلُّهُنَّ، يَأْتِي بِفَارِسٍ يُجَاهِدُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَقَالَ لَهُ صَاحِبُهُ: إِنْ شَاءَ اللَّهُ، فَلَمْ يَقُلْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ، فَلَمْ يَحْمِلْ مِنْهُنَّ إِلَّا امْرَأَةً وَاحِدَةً، جَاءَتْ بِشِقِّ رَجُلٍ، وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَوْ قَالَ: إِنْ شَاءَ اللَّهُ، لَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فُرْسَانًا أَجْمَعُونَ " <sup>305</sup>

Dari Abu Hurairah RA, dari Rasulullah SAW, bersabda: “Sulaiman bin Dawud mengatakan, ‘Saya akan menggilir seratus istriku dalam satu malam, masing-masing mereka akan melahirkan anak lelaki, yang nanti akan berjihad di jalan Allah.’ Temannya berkata ucapkan ‘insyaAllah,’ Namun Sulaiman tidak mengucapkan ‘insyaAllah.’ Maka istri-istri Sulaiman tidak ada yang hamil kecuali hanya satu orang saja yang melahirkan setengah anak. Demi Dzat yang menggenggam jiwa Muhammad, seandainya dia berkata insyaAllah, mereka akan berjihad di jalan Allah, mejadi para Pasukan.” (HR. Al-Bukhari)

Para mufassir berusaha untuk mengetahui sebab *fitnah* (ujian) yang menimpa Nabi Sulaiman AS. Maka mereka melihat adanya *munâsabah* (korelasi) antara ayat dan dengan hadis tersebut, yaitu kedua-duanya menceritakan ujian yang menimpa Nabi Sulaiman AS. Mereka menganggap bahwa hadis tersebut merupakan tafsiran yang paling tepat untuk ayat di atas karena hadis tersebut dinilai sahih. Akan tetapi apakah hadis tersebut benar-benar menjadi penjelas untuk ayat di atas? Maka ini kembali kepada ijtihad masing-masing mufassir, dan wajar jika terjadi banyak pendapat pada penafsiran ayat tersebut.

<sup>303</sup> Jalaluddin Al-Suyuthi, *Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Beirut: Dar al-Fikr, cet. Ke-1, 2011/1433 H. juz. 7, hal. 182.

<sup>304</sup> Abu Muhammad al-Husein bin Mas'ud al-Baghawi, *Ma'âlim al-Tanzîl*, Beirut: Dar Ibn Hazm, cet. Ke-1, 2002/1423 H, hal. 1116.

<sup>305</sup> Abu Abdillah Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*,..., no. 2819, bab *man thalaba al-walad liljihâd*

Para ulama memiliki pendapat lain mengenai tafsiran ayat ini, seperti al-Razi dalam tafsirnya mengatakan; “Menurut sebagian para ahli tafsir hadis ini (yang disetkan di atas) merupakan takwilan untuk ayat di atas, akan tetapi Nabi SAW tidak menjelaskan bahwa apa yang beliau ucapkan sebagai tafsiran ayat tersebut. Begitupun Al-Bukhari, meskipun beliau mencantumkan hadis ini dalam *shahîh*nya, tetapi tidak menyebutkannya pada kitab tafsir, biasanya apabila al-Bukhari memandang bahwa hadis ini sebagai tafsiran untuk ayat di atas maka ia akan menyebutkannya pada kitab tafsir dalam *shahîh*nya.

Al-Razi dalam tafsirnya menyebutkan beberapa pendapat tentang ayat di atas, diantaranya; “*walaqad fatannâ sulaimân*” disebabkan sakit keras yang Allah timpakan kepadanya, “*wa alqainâ ‘alâ kursiyyihî jasadun*” karena sakit keras. Orang Arab mengatakan tentang orang lemah, *lahmun ‘alâ ‘azhmin jasadun bilâ rûh* (daging tanpa tulang, jasad tanpa ruh). “*Tsumma anâb*” ia kembali sehat. Al-Razi juga mengatakan; “bisa jadi makna ayat ini yaitu Allah menguji Sulaiman dengan menimpakan rasa takut dan turunnya siksaan dari beberapa arah, saking beratnya ketakutan tersebut membuat Sulaiman seperti jasad lemah yang terbujur di atas kursi. Kemudian Allah hilangkan rasa takut tersebut, dan mengembalikan kebahagiaan dan kekuatannya seperti sedia kala.”<sup>306</sup>

Apabila melihat *siyâq al-âyat* (konteks ayat) dalam surah tersebut menunjukkan apa yang dikatakan oleh al-Razi, yaitu pembicaraan cobaan yang dialami oleh para nabi. Didahului pembicaraan cobaan yang diterima oleh Dawud berupa ujian kekuasaan, setelah itu Allah menceritakan cobaan yang dialami Ayub AS yaitu ujian berupa sakit. Sedangkan Sulaiman berada diantara kedua cobaan tersebut. Artinya Allah mengujinya dengan rasa takut akan datangnya musibah dari berbagai arah yang menghilangkan kekuasaannya, sebagaimana Allah mengujinya dengan penyakit yang membuat Sulaiman seperti jasad yang lemah tergeletak di atas kursi, kemudian Allah menghilangkan rasa takut tersebut dan mengembalikan kekuatannya dan ketenangan hatinya.<sup>307</sup>

Apabila merujuk kepada kitab-kitab tafsir maka akan didapati berbagai macam pendapat dan riwayat tentang penafsiran ayat di atas. Seorang bisa saja memilih di antara riwayat-riwayat tersebut selama itu berdasarkan *shahîh al-manqûl* dan *sharîh al-ma’qûl*. Sayyid Qutub mengatakan; “Penafsiran-penafsiran dan riwayat-riwayat tentang ayat ini tidaklah menenangkan hatiku, karena bisa jadi itu berupa kisah israiliyat yang mungkar, atau takwil-takwil yang tidak ada sandarannya. Aku juga tidak bisa

<sup>306</sup> Muhammad bin Umar bin al-Hasan Umar Abu Abdillah Fakhruddin al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Beirut: Dar al-Fikr, 1981/1401 H, juz 26, hal. 209.

<sup>307</sup> Anas khalil Khadhr Syuaibi, *al-Tafsîr al-Atsarî wa Jadaliat al-Mafhûm wa al-Manhaj*, t.d, hal. 134.

memberi gambaran bagaimana kejadian itu bisa terjadi dengan cara yang menenangkan hatiku karena aku tidak mendapatkan *atsar* yang sah yang aku condong kepadanya. Hal yang kita katakan yaitu bahwa ada musibah dan cobaan dari Allah bagi Nabi Sulaiman yang disebabkan oleh tindakan-tindakan terhadap kerajaan dan kekuasaannya, sama seperti Allah menguji Nabi-nabi-Nya untuk mengarahkan dan membimbing mereka serta menjauhkan dari ketergelinciran, kemudian Nabi Sulaiman AS pun bertobat dan kembali kepada Allah dengan berdoa dan berharap hanya kepada-Nya.<sup>308</sup>

Sebagaimana para ulama ketika menyebutkan riwayat-riwayat tadi tidak menerangkan segi keterkaitan antara ayat dengan hadis tersebut, melainkan hanya ingin menerangkan cobaan-cobaan yang di maksudkan di dalam ayat dengan apa yang ada dalam hadis. Namun hal tersebut tidak mendukung pendapat mereka karena apa yang disebutkan dalam hadis bukanlah masalah Allah menimpakan cobaan terhadap Sulaiman, tetapi hanya mengabarkan apa yang pernah di alami Nabi Sulaiman AS.<sup>309</sup>

Dari pendapat yang dikemukakan oleh al-Razi dapat diambil kaidah penting dalam memilih pendapat yang paling tepat ketika terjadi perbedaan pendapat, yaitu *al-qaulu al-muwâfiq li al-siyâq aulâ min ghirihi* (pendapat yang lebih sesuai dengan susunan lebih utama daripada yang lainnya) *siyâq al-âyat* atau *siyâq al-qur'âni* sendiri yaitu menafsirkan suatu kalimat dengan melihat kalimat sebelumnya dan setelahnya, yang dengannya akan jelas makna yang diinginkan, sebagaimana akan terlihat makna yang benar ketika terjadi perbedaan pendapat.<sup>310</sup> Para ulama mengatakan; apabila para mufasir berselisih dalam menafsirkan suatu kalimat dalam Al-Qur'an. Sebagian mereka ada menafsirkannya dengan makna yang keluar dari *siyâq al-âyat* (konteks ayat), dan sebagian lagi menafsirkan dengan makna yang dekat dengan *siyâq al-âyat*. Maka memaknai ayat dengan tafsiran yang sesuai dengan kalimat yang sesuai dengan susunan ayat baik sebelum atau setelahnya maka itu lebih utama kecuali ada dalil yang menolak penafsiran tersebut.<sup>311</sup>

Contoh berikutnya adalah dalam menafsirkan kata *hamm* (keinginan) pada firman Allah dalam surah Yusuf/12: 24,

---

<sup>308</sup> Sayyid Qutub, *fî Zhilâl al-Qur'ân*, Kairo: Dar al-Syuruq, 2003/1423 H, juz 5, hal. 3020

<sup>309</sup> Anas khalil Khadhr Syaibi, *al-Tafsîr bi al-Atsarî...*, hal. 135.

<sup>310</sup> Musa'id bin sulaiman bin Nashir al-Thayyar, *al-Tahrîr fî Ushûl al, ...*, hal. 315.

<sup>311</sup> Husein bin Ali bin Husein al-Harbi, *Qawâ'id al-Tarjîh 'inda al-Mufasssîrîn, ...*, hal. 125.

وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ <sup>ط</sup> وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنَّ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ <sup>ع</sup> كَذَلِكَ لَتَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ  
وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ <sup>ع</sup> مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ ﴿٤١﴾

“Sesungguhnya wanita itu telah bermaksud (melakukan perbuatan itu) dengan Yusuf, dan Yusufpun bermaksud (melakukan pula) dengan wanita itu andaikata Dia tidak melihat tanda (dari) Tuhannya. Demikianlah, agar Kami memalingkan dari padanya kemungkaran dan kekejian. Sesungguhnya Yusuf itu Termasuk hamba-hamba Kami yang terpilih.”

Para ahli tafsir sepakat bahwa ayat ini menunjukkan wanita tersebut mempunyai keinginan (*hamm*) untuk berbuat keji. Lalu apakah Nabi Yusuf juga mempunyai keinginan yang sama? Para mufassir termasuk al-Tsa’labi<sup>312</sup> dan al-Baghawi<sup>313</sup> mengatakan yang dimaksud dengan *hamm* yang ada di hati Nabi Yusuf adalah keinginan jiwa untuk berbuat keji, akan tetapi Yusuf AS berpaling setelah melihat tanda dari Tuhannya. Kemudian para ulama yang berpendapat demikian mengutip sebuah hadis,

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: إِذَا هَمَّ عَبْدِي بِسَيِّئَةٍ فَلَا تَكْتُبُوهَا عَلَيْهِ، فَإِنْ عَمَلَهَا فَكْتُبُوهَا سَيِّئَةً، وَإِذَا هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا فَكْتُبُوهَا حَسَنَةً، فَإِنْ عَمَلَهَا فَكْتُبُوهَا عَشْرًا" <sup>314</sup>

Dari Abu Hurairah RA berkata: Rasulullah SAW bersabda: “Allah ‘Azza wa Jalla berfirman, “Apabila hamba-Ku menginginkan keburukan maka janganlah kalian tulis atasnya, apabila dia melakukannya maka tulislah satu keburukan, dan apabila dia berkeinginan suatu kebaikan kemudian tidak melakukannya maka tulislah satu kebaikan, dan apabila mengerjakannya maka tulislah sepuluh kebaikan.” (HR. Muslim)

Penyebutan hadis ini tujuannya adalah untuk *tabrîr* (pembenaran) keinginan yang ada dalam hati Yusuf AS, tetapi dia bisa meninggalkannya karena takut kepada Allah SWT setelah melihat tanda dari-Nya. Menurut sebagian ahli tafsir ayat ini tidaklah menunjukkan bahwa Nabi Yusuf AS pernah mempunyai keinginan yang buruk terhadap wanita itu (Zulaikha). Alasan mereka yaitu; pada ayat di atas secara redaksi kalimat terdapat *taqdîm* (pendahuluan) dan *ta’khîr* (pengakhiran). Sehingga kalimatnya menjadi *laulâ arra’â burhana rabbihi lahamma bihâ* (seandainya dia tidak melihat tanda

<sup>312</sup> Abu Ishaq Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim al-Tsa’labi, *Al-Kasyfu...*, juz. 14, hal. 559.

<sup>313</sup> Abu Muhammad al-Husein bin Mas’ud al-Baghawi, *Ma’âlim al-Tanzîl*, ..., hal. 642

<sup>314</sup> Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Qusyairi al-Naisaburi Abu al-Husein, *Shahîh Muslim*, Riyadh: Dar al-Thayibah, 2006/1427 H, no 128 bab *idzâ hamma ‘abdi bihasanah*



dari Tuhannya niscaya dia akan mempunyai keinginan buruk kepada wanita itu). Artinya Nabi Yusuf tidak pernah mempunyai keinginan buruk terhadap wanita itu.<sup>315</sup>

Dari dua contoh di atas terlihat jelas para ahli tafsir *bi al-ma'tsûr* berusaha untuk selalu menafsirkan Al-Qur'an dengan riwayat-riwayat dari Nabi SAW, walaupun pada akhirnya mufassir sendiri yang berijtihad dalam mengaitkan suatu ayat dengan hadis Nabi SAW. Sebuah ijtihad tidaklah mutlak kebenarannya, dan pasti ada mufassir lain yang berbeda pendapat. Sebagaimana dikatakan oleh Musa'id al-Thayyar di antara bentuk penafsiran al-Qur'an dengan sunnah *ghair mubâsyir* (tidak langsung Nabi yang menafsirkan) adalah seorang mufassir melihat perkataan Nabi yang cocok untuk dijadikan tafsiran suatu ayat. Nabi SAW terkadang mengeluarkan suatu pernyataan yang dinilai oleh mufassir pantas dijadikan tafsiran suatu ayat walaupun sebenarnya beliau tidak sedang menafsirkan ayat secara langsung. Maka ketika seorang mufassir menjadikan perkataan tersebut sebagai penafsiran ayat, ia akan berijtihad untuk mencocokkan makna ayat dengan makna hadis yang dilihatnya sebagai penjelas ayat tersebut.<sup>316</sup> Model penafsiran seperti ini sudah dilakukan oleh para sahabat. Dalam sebuah riwayat disebutkan,

في تفسير قوله تعالى: الَّذِينَ تَجْتَنِبُونَ كَبِيرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ ﴿٣١٥﴾ عن ابن عباس قال: ما رأيت شيئاً أشبه باللمم مما قال أبو هريرة عن النبي ﷺ: " إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَى ابْنِ آدَمَ حَظَّهُ مِنَ الزَّيْنِ أَدْرَكَهُ ذَلِكَ لَا مَحَالَةَ، فَرَزَى الْعَيْنَيْنِ النَّظْرُ، وَزَى اللِّسَانَ الْمُنْطِقُ، وَالنَّفْسُ تَتَمَتَّى وَتَشْتَهِي، وَالْفَرْجُ يُصَدِّقُ ذَلِكَ أَوْ يُكَذِّبُهُ"<sup>317</sup>

Ketika menafsirkan firman Allah: "(yaitu) mereka yang menjauhi dosa-dosa besar dan perbuatan keji, kecuali kesalahan-kesalahan kecil." Dari Ibn 'Abbas dia berkata: aku tidak melihat sesuatu yang lebih mirip dengan *al-Lamam* kecuali apa yang diriwayatkan oleh Abu hurairah, dari Nabi SAW bersabda: "Sesungguhnya Allah telah menetapkan terhadap anak Adam bagiannya dari zina, dia pasti melakukannya. Zina kedua mata adalah dengan melihat, zina lisan dengan perkataan, dan hati berangan-angan dan menginginkannya, dan kemaluan membenarkan atau menginginkannya." (HR. Muslim)

<sup>315</sup> Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr Al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Risalah, cet. Ke-1, 2006/1427, juz 11, hal. 311.

<sup>316</sup> Musa'id bin Sulaiman bin Nashir al-Thayyar, *al-Tahrîr...*, hal. 70.

<sup>317</sup> Abu Ja'far Muhammad bin Jarir bin Katsir al-Thabari, *Jâmi' Al-Bayân 'An Ta'wil 'Ây Al-Qur'ân*, Kairo: Dar Hijr, 2001, juz 22, hal. 69. Hadits terdapat dalam *Shâhîh al-Bukhâri*, no. 6612, *Shâhîh Muslim*, no. 2657, Sunan Abi Dawud no. 2152.

Lebih lanjut Musa'id al-Thayyar memaparkan; fungsi sunnah dalam tafsir adalah untuk menjelaskan makna Al-Qur'an adalah perkara yang disepakati. Tetapi yang perlu jadi perhatian adalah apa yang berlaku pada pada proses penafsiran itu sendiri. Jika Sunnah merupakan penjelas bagi Al-Qur'an akan tetapi ketika seorang mufassir menyebutkan hadis dalam kitab tafsirnya belum tentu bagian dari penafsiran Al-Qur'an. Karena bisa saja seorang mufassir di sela-sela menafsirkan ayat ia membahas satu permasalahan yang tidak ada kaitannya dengan tafsir (*istithrâd*) terutama ketika membahas masalah hukum, bahkan masuk ke dalam ranah tafsir hadis. Maka ada dua hal yang perlu diperhatikan dalam hal ini:

1. Ketika seorang mufassir mengutip hadis-hadis dalam tafsirnya, tidak berarti itu bagian penafsiran tentang ayat yang sedang ditafsirkan, tetapi bisa saja mufassir tersebut ingin menuntaskan pembahasan suatu permasalahan, bahkan sering kali itu merupakan *istithrâd* (pembicaraan di luar tema) sesuai dengan ilmu yang ia kuasai di bidang hadis. Terkadang juga pengutipan suatu hadis hanya disebabkan adanya kesamaan antara lafazh pada ayat dan hadis atau dengan sebab-sebab lainnya.
2. Terkadang sebuah pembahasan suatu hukum membutuhkan perincian. Lalu timbul pertanyaan apakah perincian semacam ini masih disebut tafsir, ataukah tafsir itu hanya cukup dengan menjelaskan makna yang dimaksudkan oleh redaksi ayat saja? Contoh-contoh dalam hal ini akan banyak kita temukan dalam tafsir-tafsir al-Qurthubi, al-Syinqithi dan yang lainnya.<sup>318</sup>

### C. Kontradiksi dalam Tafsir *bi al-Ma'tsûr*

Makna teks-teks Al-Qur'an merupakan produk penafsiran manusia. Penafsir lah yang berperan aktif dalam memproduksi makna. Karena setiap mufassir memiliki pendapatnya masing-masing yang menjadikan perbedaan dalam penafsiran sangat mungkin terjadi, bahkan satu pendapat dengan pendapat lainnya bisa saling berhadap-hadapan dan saling membatalkan (*tanâqûdh/ta'ârudh*). Walaupun tafsir *bi al-ma'tsûr* mempunyai kedudukan yang tinggi dan dianggap paling objektif tetapi bukan berarti kitab-kitab tafsir *bi al-ma'tsûr* terlepas dari subjektivitas sang mufassir. Masing-masing mufassir tidak bisa terlepas secara bebas dari latar belakang dirinya dalam menafsiri Al-Qur'an, sebagian dari mereka memiliki kecenderungan tersendiri yang berbeda antara satu penafsir dengan penafsir lain.

Bercampurnya riwayat penafsiran antara hadis *marfû'* dan *mauqûf* dan *maqthû'* kritikan terhadap tafsir *bi al-ma'tsûr*. Begitu juga riwayat yang shahih tentang sebuah yang menunjukkan suatu penafsiran tetapi bertolak

---

<sup>318</sup> Musa'id bin Sulaiman bin Nashir al-Thayyar, *al-Tahrîr...*, hal. 75.

belakang dengan riwayat lain yang sama-sama sahih, atau ada juga riwayat yang sahih tapi bertolak belakang dengan kenyataan ilmiah, atau bertentangan dengan perkara yang sudah disepakati seperti bertolak belakang dengan kema'shūman para nabi. Hal ini membuat para pembaca tafsir menemukan kerancuan ketika berhadapan dengan riwayat-riwayat yang ada dan mempertanyakan kevalidannya.<sup>319</sup> Seperti yang dijelaskan berikut ini:

### 1. Kontradiksi dalam Riwayat-riwayat Tafsir *bi al-Ma'tsūr*

Di antara contoh yang jelas dengan problem yang satu ini yaitu tentang firman Allah SWT dalam surah An-Najm/8,

ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى

“kemudian Dia mendekat, lalu bertambah dekat lagi.”

Ada dua riwayat tentang penafsiran ayat ini, yang pertama menjelaskan bahwa yang mendekat itu adalah Allah SWT, sedangkan riwayat yang kedua yang mendekat itu adalah malaikat Jibril AS.

عَنْ شَرِيكَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، أَنَّهُ قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ، يَقُولُ: " لَيْلَةَ أُسْرِي بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ... ثُمَّ ذَكَرَ حَدِيثَ الْإِسْرَاءِ بِطَوْلِهِ، وَفِيهِ: ((ثُمَّ عَلَا بِهِ فَوْقَ ذَلِكَ بِمَا لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللَّهُ، حَتَّى جَاءَ سِدْرَةَ الْمُنْتَهَى، وَدَنَا لِلْجَبَّارِ رَبِّ الْعِزَّةِ، فَتَدَلَّى حَتَّى كَانَ مِنْهُ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى، فَأَوْحَى اللَّهُ فِيهَا أَوْحَى إِلَيْهِ: خَمْسِينَ صَلَاةً عَلَى أُمَّتِكَ كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ))<sup>320</sup>

Dari Syarik bin Abdullah bahwa ia berkata, ‘Aku mendengar Anas bin Malik radhiallahu ‘anhu berkata, “Pada malam Nabi Isra...., kemudian dia menceritakan panjang lebar tentang peristiwa Isra...” dan di antaranya “kemudian Nabi terus naik tidak ada yang mengetahuinya selain Allah, sampai Nabi tiba di Sidratul Muntaha, Allah Yang Maha Perkasa Pemilik keagungan mendekat, ehingga Dia menjadi dekat dengannya. Sampai-sampai jarak Nabi dengan-Nya sejarak dua busur panah bahkan lebih dekat lagi. Allah memberikan wahyu yang dikehendaki-Nya. Antara lain ialah, ‘Dia wajibkan lima puluh kali shalat setiap siang dan malam hari atas umatnya.’” (HR. al-Bukhari).

عَنْ مَسْرُوقٍ، قَالَ: كُنْتُ مُتَكِيًّا عِنْدَ عَائِشَةَ، فَقَالَتْ: يَا أَبَا عَائِشَةَ، ثَلَاثٌ مَنْ تَكَلَّمَ بِوَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ فَقَدْ أَعْظَمَ عَلَى اللَّهِ الْفِرْيَةَ، قُلْتُ: مَا هُنَّ؟ قَالَتْ: مَنْ زَعَمَ أَنَّ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

<sup>319</sup> Anas khalil Khadhr Syuaibi, *al-Tafsîr bi al-Atsarî...*, hal. 138.

<sup>320</sup> Abu Abdillah Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî...*, no.7517 bab wakallamallâhu mûsa taklîmâ.

وَسَلَّمَ رَأَى رَبَّهُ فَقَدْ أَعْظَمَ عَلَى اللَّهِ الْفِرْيَةَ، قَالَ: وَكُنْتُ مُتَكَبِّرًا فَجَلَسْتُ، فَقُلْتُ: يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ، أَنْظِرِينِي، وَلَا تُعْجِلِينِي، أَمْ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: {وَلَقَدْ رَأَهُ بِالأُفُقِ المُنِينِ} [التكوير: 23]، {وَلَقَدْ رَأَهُ نَزَلَةً أُخْرَى} [النجم: 13]؟ فَقَالَتْ: أَنَا أَوَّلُ هَذِهِ الأُمَّةِ سَأَلَ عَنْ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: إِنَّمَا هُوَ جِبْرِيْلُ، لَمْ أَرَهُ عَلَى صُورَتِهِ الَّتِي خُلِقَ عَلَيْهَا غَيْرَ هَاتَيْنِ المَرَّتَيْنِ، رَأَيْتُهُ مُنْهَبِطًا مِنَ السَّمَاءِ سَادًّا عِظْمَ خَلْقِهِ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ إِلَى الأَرْضِ.<sup>321</sup>

Dari Masruq berkata; “Aku sedang bersandar dekat (rumah) Aisyah RA, kemudain dia berkata; “Hai Abu Aisyah, Tiga perkara, yang barang siapa mengatakannya kepadamu, maka sungguh ia telah berdusta. Aku berkata, Apa itu? Siapa yang mengatkan padamu bahwa Muhammad SAW pernah melihat Tuhannya, ia telah berdusta. Aku pun berkata, “Wahai Ummul mu’minin, tunggulah dan jangan terburu-buru. Bukankah Allah SWT berfirman, “*Dan sungguh, dia (muhammad) telah melihatnya di ufuk yang terang.*” (Al-Takwir/81: 23), “*Dan sungguh, dia ( Muhammad) telah melihatnya (dalam rupa yang asli) pada waktu yang lain.*” (An-Najm/53: 13) Aisyah berkata, “Aku orang pertama yang menanyakan ini kepada Rasulullah SAW. Rasulullah SAW bersabda; “Itu adalah Jibril, aku tidak pernah melihatnya dalam bentuk aslinya selain pada dua pertemuan ini, aku melihatnya turun dari langit bentuknya yang besar menutupi apa yang ada antara langit dan bumi.” (HR. Muslim dan al-Tirmidzi)

Bentuk kontradiksi dalam riwayat-riwayat ini bahwa yang nampak dari riwayat Anas bahwa Nabi SAW ketika malam *isrâ*, Allah SWT mendekat kepada Rasulullah sampai jaraknya sekitar dua busur panah atau lebih dekat, dan itulah dipaham dari ayat 7-9 dari surah An-Najm/53. Adapun hadis Aisyah dan Ibn Mas’ud, menunjukkan bahwa yang mendekat kepada Nabi adalah Jibril, sedangkan hadis dari Anas tadi belum jelas status *marfû*’nya kepada Nabi SAW. Meskipun demikian, karena itu penafsiran sahabat maka dianggap sebagai riwayat yang *marfû*’ dan tidak di kategorikan sebagai tafsir *bi al-ra’yi*. Untuk mencegah kontradiksi semacam ini perlu dilakukan pengkajian secara khusus, dan dilakukan oleh orang yang berpengalaman dalam menyelesaikan problem seperti ini. Namun yang perlu di catat adalah bahwa riwayat-riwayat yang kontradiktif seperti ini terdapat dalam kitab-kitab tafsir *bi al-ma’tsûr*. Walaupun mayoritas para mufassir memilih pendapat Aisyah RA, karena ada riwayat dalam *Shahîh Muslim* dari Abdullah bin Syaqq, aku bertanya kepada Abu Dzar:

<sup>321</sup> Muslim bin al-Hajjaj, *Shahîh Muslim*,..., no. 177, bab *fi dzikri sidratil muntahâ*, Abu Isa Muhammad bin Isa bin Surah al-Tirmidzi, Jami’ al-Tirmidzi, Riyadh: Bait al-Afkar Al-Dauliyah, no. 3068, bab *wa min sûratilmâ’idah*.

لَوْ رَأَيْتَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَسَأَلْتُهُ. فَقَالَ: عَنْ أَيِّ شَيْءٍ كُنْتَ تَسْأَلُهُ؟ قَالَ: كُنْتُ  
أَسْأَلُهُ: هَلْ رَأَيْتَ رَبُّكَ؟ قَالَ أَبُو ذَرٍّ قَدْ سَأَلْتُ فَقَالَ: ((رَأَيْتَ نُورًا)).<sup>322</sup>

“Kalau aku sempat bertemu Rasulullah SAW sungguh aku akan bertanya. Abu Dzar balik bertanya, “Apa yang akan kau tanyakan?” Aku akan bertanya, “Apakah beliau melihat Rabbnya?” Abu Dzar pun berkata, “Sungguh aku telah bertanya kepada beliau SAW. Beliau menjawab, ‘Aku melihat cahaya.’” (HR. Muslim).

## 2. Kontradiksi Antara tafsir *bi al-Ma'tsûr* dengan Tafsir *bi al-ra'yi*

Kontradiksi antara tafsir *bi al-Ma'tsûr* dengan tafsir *bi al-ra'yi* ini bersifat Kontradiktif, artinya saling berhadap-hadapan dan saling meniadakan. Salahsatunya menetapkan akan sesuatu sedangkan yang lainnya menafikannya, dan kedua-duanya tidak mungkin bisa dipertemukan, seolah-olah yang satu merintang jalan bagi yang lain. Adapun jika keduanya tidak bertentangan, dan bisa dipertemukan/dikompromikan, maka hal itu bukanlah kontradiksi, meskipun berbeda secara perkataan. Seperti penafsiran *shirâthal mustaqîm*, yang menimbulkan berbagai pendapat tetapi satu sama lain tidaklah bertentangan. Pertentangan antara tafsir *bi al-Ma'tsûr* dengan tafsir *bi al-ra'yi* bisa dipetakan sebagai berikut:

- Tafsir aqli bersifat *qath'iy* (tegas/final) dan tafsir naqli juga bersifat *qath'iy*. Adapun gambaran yang pertama ini tidak mungkin terjadi karena dua-duanya tidak mungkin bertentangan.
- Salah satu dari keduanya bersifat *qath'iy*, sementara yang lain *zhanniy* (hipotesa/dugaan). Maka yang *qath'iy* didahulukan daripada yang bersifat *zhanniy*, jika keduanya tidak bisa dipertemukan.
- Kedua-duanya bersifat *zhanniy*. Jika keduanya dapat dipersatukan maka wajib dipersatukan. Jika tidak dapat dipersatukan maka harus mendahulukan tafsir yang dinukil dari Nabi SAW apabila sah, begitu pula tafsir yang sah dari sahabat karena kemungkinan besar mereka menerimanya dari Nabi SAW dan mereka yang paling mengerti kondisi saat diturunkannya al-Qur'an.<sup>323</sup>

Sebagai contoh, apabila ada perbedaan tafsir *bi al-ra'yi* dan tafsir *bi al-Ma'tsûr* tapi tidak saling bertentangan dan memungkinkan untuk dipersatukan maka tidak tidaklah disebut ta'arudh, seperti penafsiran surah Fathir/35: 32,

<sup>322</sup> Muslim bin al-Hajjaj, *Shahîh Muslim*,..., no. 178, bab *nurun inni arahu*

<sup>323</sup> Anas khalil Khadhr Syuaibi, *al-Tafsîr bi al-Atsarî*..., hal. 141.

ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ  
وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴿٣٢﴾

“kemudian kitab itu Kami wariskan kepada orang-orang yang Kami pilih di antara hamba-hamba Kami, lalu di antara mereka ada yang Menganiaya diri mereka sendiri dan di antara mereka ada yang pertengahan dan diantara mereka ada (pula) yang lebih dahulu berbuat kebaikan dengan izin Allah. yang demikian itu adalah karunia yang Amat besar.”

Arti dari *zhâlimun linafsihi* adalah yang melalaikan sebagian dari pekerjaan yang diwajibkan atasnya dan mengerjakan sebagian dari hal-hal yang diharamkan. *Muqtashid* adalah orang yang menunaikan hal-hal yang diwajibkan atas dirinya dan meninggalkan hal-hal yang di haramkan, tetapi adakalanya yang disunahkan dan mengerjakan sebagian dari hal-hal yang dimakruhkan. *Sâbiqun bilkhairât*, adalah orang yang mengerjakan semua kewajiban dan hal-hal yang disunahkan, juga meninggalkan semua yang diharamkan, yang dimakruhkan dan sebagian yang diperbolehkan.

Kemudian ada riwayat dari Ali bin Abi Thalhah telah meriwayatkan dari Ibnu Abbas sehubungan dengan makna firman-Nya dalam surah Fathir/35: 32, bahwa mereka adalah umat Nabi Muhammad SAW Allah telah mewariskan kepada mereka semua kitab yang telah dia turunkan, maka orang yang aniaya dari kalangan mereka diampuni, dan orang yang pertengahan dari mereka dihisab dengan hisab yang ringan, sedangkan orang-orang yang lebih cepat berbuat kebaikan dari mereka dimasukkan ke dalam surga tanpa hisab.<sup>324</sup>

Penafsiran-penafsiran seperti ini tidak disebut saling bertentangan karena bisa di pertemukan walaupun berbeda dalam cara mengungkapkannya. Adapun contoh dua penafsiran berbeda yang tidak mungkin keduanya untuk dipertemukan, seperti penafsiran firman Allah dalam surah al-Ra’du/13: 13,

وَسُبْحُ الرَّعْدِ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ  
وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْحَالِ ﴿٣٣﴾

“Dan guruh itu bertasbih dengan memuji Allah, (demikian pula) Para Malaikat karena takut kepada-Nya, dan Allah melepaskan halilintar, lalu menimpakannya kepada siapa yang Dia kehendaki, dan mereka berbantah-bantahan tentang Allah, dan Dia-lah Tuhan yang Maha keras siksa-Nya.”

Mayoritas ahli tafsir mengatakan bahwa *al-ra’du* itu adalah nama malikat penggiring awan, dan suara yang terdengar ketika guntur adalah

<sup>324</sup> Abu al-Fida’ Isma’il bin Katsir, *Tafsîr Al-Qur’ân Al-‘Adzim*, ..., juz 6, hal. 546.

suara tasbihnya, sabagaimana pendapat ini dikutip oleh al-Suyuthi dalam *al-Durr al-Mantsûr*,<sup>325</sup> dalam sebuah riwayat yang dikeluarkan oleh Ahmad dari sahabat Ibnu Abbas,

عن ابن عباس قال : أقبلت يهود إلى رسول الله ﷺ، فقالوا: يا أبا القاسم إننا نسألك عن خمسة أشياء... أخبرنا ما هذا الرعد؟ قال: ملك من ملائكة الله موكل بالسحاب بيديه مخراق من نار يجر به السحاب يسوقه حيث أمره الله قالوا: فمأذا الصوت الذي نسمع قال: صوته قألوا: صدقت ...<sup>326</sup>

Dari Ibnu Abbas berkata: “Datang orang-orang yahudi kepada Rasulullah SAW, kemudian berkata: “Wahai Abu al-Qasim kami ingin bertanya kepadamu lima hal... beritakan kepada kami apakah *al-ra'du* itu? Nabi berkata: “Dia adalah Malaikat Allah yang ditugaskan mengatur awan, di tangannya ada gulungan kain dari api untuk mengendalikan awan dan menggiringnya sesuai dengan perintah Allah.” mereka berkata: lalu suara apa yang kita dengar? Nabi berkata: “Suaranya”, mereka berkata: “Kamu benar”. (HR. Ahmad)

Ada pula riwayat-riwayat serupa yang dinukil oleh para mufassir yang mayoritasnya patut dipertanyakan dan dikritik. Terutama berbicara tentang malaikat yang hidup dalam alam gaib, sedangkan ayat di atas berbicara tentang fenomena kauniyah yang penafsirannya bisa kita mengambil pendapat para ahli ilmu pengetahuan.<sup>327</sup> Sementara apabila kita merujuk penafsiran al-Thabari, ia mengenyampingkan riwayat-riwayat tersebut, dan lebih memilih bahwa *al-ra'du* adalah angin.<sup>328</sup>

Demikianlah teks-teks tafsir terkadang bertentangan dengan kenyataan atau mengandung kerancuan sama seperti problem riwayat-riwayat yang lemah dalam tafsir.

#### **D. Hadits-hadits Lemah dan Palsu dalam *Tafsîr bi Al-Ma'tsûr***

Meskipun Sunnah memiliki peran penting dalam tafsir, akan tetapi seorang mufassir harus selalu memperhatikan kesahihannya, karena banyak hadis-hadis yang tersebar tetapi belum diketahui tentang status hadis-hadis tersebut, apakah hadis tersebut diterima sebagai hujjah atau tidak. Sebuah hadis, baru bisa diterima sebagai hujjah apabila telah memenuhi syarat-syarat

<sup>325</sup> Jalaluddin Al-Suyuthi, *Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, ..., Juz 4, hal. 621.

<sup>326</sup> *Musnad al-Imâm ahmad*, editor Syu'aib al-Arnauth, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1998/1419, no. 2483.

<sup>327</sup> Anas khalil Khadhr Syuaibi, *al-Tafsîr bi al-Atsarî*..., hal. 143.

<sup>328</sup> Abu Ja'far Muhammad bin Jarir bin Katsir al-Thabari, *Jâmi' Al-Bayân*..., juz 1 hal. 356-362.

kesahihannya,<sup>329</sup> baik ditinjau dari segi sanad maupun matannya. Dalam kaitannya dengan penentuan dan penjagaan kualitas hadis, banyak kitab-kitab yang memuat hadis-hadis Nabi Muhammad SAW belum ada kejelasan tentang kualitasnya, bahkan hanya dicantumkan penggalan-penggalan matan hadis yang sama sekali tidak diketahui, apakah apakah hadis tersebut *maqbul* (diterima) atau *mardud* (ditolak). Termasuk di antaranya kitab-kitab tafsir *bi al-Ma'tsûr* yang banyak mengandung hadis-hadis Nabi dan riwayat-riwayat dari para sahabat dan tabi'in yang belum diseleksi. Maka bercampurulah antara yang sah dan yang tidak sah, dan mengakibatkan tafsir *bi al-Ma'tsûr* menadapatkan kritikan tajam.<sup>330</sup>

Imbas dari fenomena ini pula, mulai bermunculan pendapat-pendapat yang aneh dalam tafsir, yang sandarannya adalah hadis-hadis yang tidak sah yang dinisbatkan kepada Nabi SAW, begitupun atsar-atsar yang tidak benar yang dinisbatkan kepada salaf salih baik sahabat maupun tabi'in.<sup>331</sup> Sebagai contoh dalam menafsirkan surah al-Ahzab/33: 37,

وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا ۗ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٣٧﴾

“dan (ingatlah), ketika kamu berkata kepada orang yang Allah telah melimpahkan nikmat kepadanya dan kamu (juga) telah memberi nikmat kepadanya: "Tahanlah terus isterimu dan bertakwalah kepada Allah", sedang kamu Menyembunyikan di dalam hatimu apa yang Allah akan menyatakannya, dan kamu takut kepada manusia, sedang Allah-lah yang lebih berhak untuk kamu takuti. Maka tatkala Zaid telah mengakhiri keperluan terhadap Istrinya (menceraikannya), Kami kawinkan kamu dengan dia supaya tidak ada keberatan bagi orang mukmin untuk (mengawini) isteri-isteri anak-anak angkat mereka, apabila anak-anak angkat itu telah menyelesaikan keperluannya daripada isterinya. dan adalah ketetapan Allah itu pasti terjadi.”

<sup>329</sup> Syarat hadis sahih yaitu; bersambungannya sanad, perawi yang adil, perawi yang dhabith (kuat hafalannya), tanpa syudzudz (tidak bertentangan dengan hadis lain yang diriwayatkan dengan jalur yang lebih terpercaya), tanpa illat (cacat hadis). Lihat Mahmud Thahan, *Taisir Mushthalah al-Hadits*, Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 2010/1431 H, hal. 44.

<sup>330</sup> Subhi Shalih, *Mabâhith Fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Alam, 1977, hal. 291.

<sup>331</sup> Anas Khalil Khadhr Syaubi, *Al-tafsîr Al-Atsarî*, t.tp, 2010, hal. 93.



Banyak mufassir yang menukil atsar-atsar dari Nabi SAW, tentang alasan Nabi menikahi Zainab. Yaitu adanya perasaan yang disembunyikan oleh Nabi SAW. Mereka menyebutkan bahwa Nabi SAW mencarinya ketika Zaid sedang keluar rumah, Nabi melihat Zainab mengenakan khimar, sedangkan dia adalah wanita yang paling cantik dari Quraish, tiba-tiba Nabi pun menyukainya, kemudian beliau berpaling darinya, tetapi dengan perasaan yang beliau tidak memahaminya kecuali dzat yang Maha membolak-balikan hati yang mengetahuinya.<sup>332</sup>

Sebuah riwayat yang dikutip oleh Ibn Jarir dan yang lainnya, dari Qatadah dia berkata: “Beliau (Rasulullah) menyembunyikan keinginan hatinya agar Zaid menceraikan istrinya”. Al-Thabari juga meriwayatkan dengan sanadnya dari Abdurrahman bin Zaid; “Nabi SAW menikahkan Zaid bin Haritsah dengan Zainab bin Jahsy, putri bibinya, pada suatu hari Nabi SAW keluar untuk menemui Zaid. Di pintu rumah Zaid terpasang tirai dari bulu, lalu angin meniup tirai tersebut sehingga terbuka, dan waktu itu Zainab sedang membuka cadar, timbulah rasa kagum di hati Nabi SAW terhadapnya. Ketika itu, Zainab tidak menyukai selainnya. Zaid lalu datang kepada Nabi SAW dan berkata “Ya Rasulullah, aku ingin menceraikan istriku.” Nabi SAW lalu bertanya, “Kenapa, apakah ada sesuatu yang tidak kau sukai?” Zaid menjawab, “tidak, demi Allah. Tidak ada sesuatu yang tidak aku suka darinya ya Rasulullah, dan aku tidak melihat selain kebaikan.” Rasulullah SAW lalu bersabda, “Pertahankanlah istrimu, dan bertakwalah kepada Allah.” Itulah maksud firman Allah, “*dan (ingatlah), ketika kamu berkata kepada orang yang Allah telah melimpahkan nikmat kepadanya dan kamu (juga) telah memberi nikmat kepadanya: “Tahanlah terus isterimu dan bertakwalah kepada Allah”, sedang kamu menyembunyikan di dalam hatimu apa yang Allah akan menyatakannya.*”<sup>333</sup> Yakni, kamu menyembunyikan dalam hati bahwa jika ia menceraikannya, maka kamu akan menikahinya.<sup>333</sup>

Riwayat-riwayat seperti ini secara keseluruhan sangat mencoreng kedudukan nubuwah dan tidak layak untuk kehormatan Nabi Muhammad SAW. Ditinjau dari segi sanad pun tidak sahih sebagaimana dijelaskan oleh Ibn al-‘Arabi al-Maliki, “Seluruh riwayat-riwayat ini sanadnya terputus. Adapun ucapan bahwa Nabi melihat Zainab dan timbul rasa suka maka itu perkataan yang batil.”<sup>334</sup> Sebagaimana Ibn Katsir mengatakan, “Ibn Jarir dan

---

<sup>332</sup> Abu Muhammad al-Husein bin Mas’ud al-Baghawi, *Ma’âlim al-Tanzîl*, Riyadh: Dar Thayibah, 1411 H, hal. 254.

<sup>333</sup> Abu Ja’far Muhammad bin Jarir bin Katsir al-Thabari, *Jâmi’ Al-Bayân ‘An Ta’wil ‘Ây Al-Qur’ân*, Kairo: Dar Hijr, juz 19, hal. 116, Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim al-Naisaburiy Abu Ishaq al-Tsa’labi, *al-Kasyf wa al-Bayân ‘an Tafsîr al-Qur’ân*, Jeddah: Dar al-Tafsir, 2015, juz 21, hal. 452.

<sup>334</sup> Muhammad bin Abdillah bin al-Arabi, *Ahkâm Al-Qur’ân*, Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiah, 2003/1424, hal. 577.

Ibn Abi Hatim menyebutkan beberapa atsar dalam permasalahan ini, kami memilih untuk membuangnya karena tidak sah<sup>335</sup>

Tidak diragukan lagi bagi orang yang berakal bahwa riwayat-riwayat semacam ini yang menyangkut kepribadian Nabi SAW apabila diterima begitu saja, akan merusak citra Nabi SAW, dan akan mengakibatkan adanya kejanggalan pada permasalahan yang berkaitan dengan kepribadian, kesempurnaan dan kesucian Nabi SAW, dan bisa jadi para orientalis menemukan peluang untuk mencoreng sosok Nabi SAW.<sup>336</sup>

Penafsiran yang benar tentang maksud sesuatu yang disembunyikan dalam hati Nabi SAW adalah berita dari Allah SWT kepada beliau bahwa Zainab akan menjadi istrinya. sebagaimana Ibn Hajar setelah menyebutkan beberapa riwayat dalam permasalahan ini, dia berkata: “Telah datang riwayat-riwayat yang dikeluarkan oleh al-Thabari, Ibn Abi Hatim, dan dinukil oleh banyak para mufassir, yang tidak layak seseorang menyibukan diri dengannya. Kesimpulannya, bahwa yang disembunyikan oleh Nabi adalah pengabaran Allah kepadanya bahwa dia (Zainab) akan menjadi istrinya, dan yang menjadi sebab kenapa Nabi menyembunyikan hal ini adalah akan timbul perkataan orang-orang, ‘Nabi menikahi mantan istri anaknya sendiri.’ Sedangkan tujuan Allah adalah ingin mengubah tradisi mengadopsi anak yang berlaku di masyarakat jahiliyah dengan cara yang paling baik, yaitu dengan menikahnya Nabi dengan anak angkatnya. Apalagi kalau yang melakukannya seorang pemimpin kaum Muslimin (Rasulullah) akan lebih diterima.<sup>337</sup>

Dalam peristiwa pernikahan ini terdapat hikmah yang sangat besar yaitu penghapusan tradisi jahiliyah. Meski Islam telah mencapai puncak kejayaannya, namun ada bekas-bekas kebudayaan jahiliyah yang tersisa dan mewarnai pemikiran masyarakat. Maka dengan hadirnya pernikahan agung ini bertujuan untuk menghapus tradisi jahiliyah yang sudah mengakar tersebut. Yaitu menisbatkan anak angkat sebagai anak kandung sendiri. Mereka beranggapan bahwa anak angkat mendapatkan hak waris dan haram hukumnya menikah dengan mantan istri dari anak angkat mereka. Sesungguhnya anak angkat tidaklah sama dengan anak kandung. Maka, jalan untuk menghapus tradisi ini adalah pernikahan Nabi dengan Zainab, dan nasab Zaid pun dikembalikan kepada ayah aslinya, sebelumnya Zaid bin Muhammad menjadi Zaid bin Haritsah.

Sebagaimana tujuan Nabi menikahkan Zaid dengan Zainab menghapuskan kasta sosial. Zaid yang bekas budak atau yang dibebaskan,

---

<sup>335</sup> Abu al-Fida' Isma'il bin Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm*, Riyadh: Dâr Thayibah Li Al-Nasyr Wa Al-Tauzi', 1999/1420 H, juz 6, hal. 424.

<sup>336</sup> Anas Khalil Khadhr Syuaibi, *Al-tafsîr Al-Atsarî*, t.tp, 2010, hal. 96.

<sup>337</sup> Ahmad bin Ali bin Hajar al-Asqalani, *Fath̄ al-Bâri bi Syarh Shahîh Al-Bukhârî*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th, juz 8, hal. 524.

akan dinikahkan dengan Zainab yang merupakan perempuan yang lebih terhormat secara sosial. Maka, Rasulullah melamar Zainab untuk Zaid. Pada awalnya Zainab tidak setuju dan meminta masa untuk berfikir. Lalu Allah menurunkan ayat surah al-Ahzab/33: 36,

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ  
وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾

“dan tidaklah patut bagi laki-laki yang mukmin dan tidak (pula) bagi perempuan yang mukmin, apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan, akan ada bagi mereka pilihan (yang lain) tentang urusan mereka. dan Barangsiapa mendurhakai Allah dan Rasul-Nya Maka sungguhlah Dia telah sesat, sesat yang nyata.”

Maka Zainab pun bersedia untuk dinikahi Zaid, namun pernikahan mereka tidak bertahan lama. Nabi mengetahui bahwa zaid akhirnya akan menceraikannya, dan beliau akan menikahi Zainab, dan inilah sesuatu yang beliau rahasiakan. Beliau tidak malah memprovokasi dan menjadi penyebab perceraian, meskipun beliau tahu perceraian itu pasti akan terjadi. Beliau khawatir akan komentar orang-orang karena menikahi Zainab yang merupakan mantan istri anak angkatnya.<sup>338</sup>

Contoh lainnya adalah tentang kisah *gharâniq*,<sup>339</sup> yang disebut-sebut sebagai sebab turunnya surah al-Hajj/22: 52,

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ  
اللَّهُ مَا يُلْقَى الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٢﴾

“dan Kami tidak mengutus sebelum kamu seorang Rasulpun dan tidak (pula) seorang Nabi, melainkan apabila ia mempunyai sesuatu keinginan, syaitanpun memasukkan godaan-godaan terhadap keinginan itu, Allah menghilangkan apa yang dimasukkan oleh syaitan itu, dan Allah menguatkan ayat-ayat-nya. dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana,”

Sebagian ahli tafsir termasuk al-Suyuthi, meriwayatkan tentang *sabâb al-nuzûl* ayat tersebut bahwa ketika Rasulullah SAW mengalami masa-masa

<sup>338</sup> Muhammad bin Muhammad Abu Syahbah, *al-Isrâilîyât wa al-Maudhû'ât fî Kutub al-Tafsîr*, Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1408 H, hal. 325.

<sup>339</sup> Yang dimaksud *gharâniq* dalam konteks ini adalah salahsatu jenis berhal yang disembah kaum kafir Quraisy. Asal kata *gharâniq* adalah *ghurnûq*. Ia merupakan nama jenis burung air (sejenis burung pelikan) yang berkelamin lelaki. Kaum kafir menjadikan berhal (*gharâniq*) sebagai sesembahan karena ia diyakini mampu memberi pertolongan dan mampu membawa terbang doa-doa yang dipanjatkan kepada tuhan, seperti halnya burung yang mampu terbang ke angkasa. Lihat Muhammad al-Jazari bin al-Atsir, *al-Nihâyah fî Gharîb al-Hadîts wa al-Atsar*, Riyadh: Dar Ibn al-Jauzi, 1421 H, hal. 670.

sulit, yakni ketika ditinggal oleh kaumnya. Nabi SAW pun berharap kaumnya tidak diazab sebab beliau optimis suatu saat mereka menjadi orang-orang yang beriman. Ketika beliau sedang duduk di salah satu tempat pertemuan kaum Quraisy, tiba-tiba Allah menurunkan surah al-Najm/53, ketika sampai pada ayat 19-20:

أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَتَوَةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ ﴿٢٠﴾

“Maka Apakah patut kamu (hai orang-orang musyrik) mengaggap Al Lata dan Al Uzza, dan Manah yang ketiga, yang paling terkemudian (sebagai anak perempuan Allah)?” Tanpa sadar Nabi SAW membaca kalimat yang dituntun setan:

تِلْكَ الْعُرَانِيقُ الْعُلَىٰ، وَإِنَّ شَفَاعَتَهُنَّ لَتُرَبِّحِي

“Itulah tiga berhala (gharaniq) yang tinggi. Sesungguhnya syafaat ketiganya sangat dinantikan.” Ketika kaum Quraisy mendengar perkataan Nabi tersebut, mereka langsung bersuka cita dan berkata, “Dia tidak pernah menyebutkan tuhan-tuhan kami dengan baik kecuali hari ini, Dia (Nabi) sujud mereka pun ikut sujud, kemudian setelah itu datanglah jibril berkata: “berpalinglah kepadaku Aku tidak pernah membawa ini, ini dari setan.” Kemudian turunlah firman Allah surah al-Hajj/22: 52, “Dan Kami tidak mengutus sebelum kamu seorang Rasulpun dan tidak (pula) seorang Nabi, melainkan apabila ia mempunyai sesuatu keinginan, syaitanpun memasukkan godaan-godaan terhadap keinginan itu, Allah menghilangkan apa yang dimasukkan oleh syaitan itu, dan Allah menguatkan ayat-ayatnya. dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana,”<sup>340</sup>

Kisah ini cukup menggoncang umat Islam karena menyentuh bagian yang sangat vital dari tubuh Islam, yaitu ranah teologi khususnya keyakinan terhadap keesaan Allah, serta keyakinan terhadap Nabi SAW dan Al-Qur’an. Bagaimana tidak, Al-Qur’an sebagai kalam suci di dalamnya terdapat pujian terhadap berhala-berhala. Karena Al-Qur’an sedari awal datang dengan misi mengesakan Allah, tetapi malah diklaim memuji-muji Tuhan sesembahan orang-orang musyrik. Tidak heran jika riwayat ini dianggap tidak rasional dan bertentangan dengan ‘ishmah al-nubuwwah.<sup>341</sup> Maka tidak berlebihan jika

<sup>340</sup> Abu Ishaq Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim al-Tsa’labi, *Al-Kasyfu wa al-Bayân ‘an Tafsîr al-Qur’ân*, Jeddah: Dar al-Tafsir, 2015/ 1446 H, juz. 17 hal. 524-525. Jalaluddin Al-Suyuthiy, *Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma’tsûr*, Beirut: dâr al-fikr, cet. Ke 1, 2011/1433 H, juz 6, hal.

<sup>341</sup> ‘Ishmah secara bahasa bermakna *imsâk*, *man’u*, *mulâzamah* (menahan, mencegah, kebiasaan). Secara istilah *ishmah* adalah penjagaan Allah terhadap Rasulullah dari perkara-perkara yang menolaknya dari penerimaan sebelum diangkat menjadi nabi, berupa penjagaan Allah dari berbuat dusta dan menyembunyikan dalam kewajiban menyampaikan setelah diangkat jadi Nabi, begitu pula dari berbuat dosa besar, memberi taufik untuk bertaubat dan itighfar dari dosa-dosa kecil, dan tidak terus menerus

para pakar hadis dan tafsir membantah status riwayat tersebut dan menggolongkannya ke dalam hadis palsu.<sup>342</sup>

Abu Syahbah mengakatan, kisah *gharâniq* tidak benar secara periwayatan dan akal sehat. Karena banyak peneliti hadis menggugat riwayat ini, dan tidak seorang pun ahli hadis yang kredibel meriwayatkan hadis ini. Kisah ini diriwayatkan oleh para mufassir dan *muarrikh* (sejarawan) yang tidak hati-hati dalam mengambil riwayat, serta tidak bisa membedakan antara yang sahih dan lemah. Orang yang meriwayatkan hadis ini tidak menyandarkannya kepada sahabat, dan kebanyakan jalur periwayatannya sangat lemah.<sup>343</sup>

Para ulama telah memperingatkan bahaya riwayat-riwayat lemah dalam penafsiran Al-Qur'aan. Namun beberapa ulama mentolelir dalam meriwayatkannya dalam kitab-kitab tafsir dan mereka menyampaikannya kepada khalayak begitu saja tanpa menjelaskan status hadis tersebut. Di antara ulama yang memperingatkan hal ini adalah Muhammad al-Ghazali, dia mengatakan, "Orang yang memperhatikan kitab-kitab tafsir akan mendapatkan problem ini sudah mengakar, yaitu problem riwayat-riwayat yang terdapat dalam kitab-kitab tafsir *bi al-Ma'tsûr*, banyak sekali hadis yang lemah sanadnya. Problem ini terkadang sampai pada derajat yang sangat menyedihkan, seperti mereka menyebutkan kisah Zainab binti Jahsy, kisah *gharâniq* seperti yang sudah disebutkan dan yang lainnya,"<sup>344</sup>

Anas khalil mengutip perkataan Ahmad Naufal memberikan peringatan akan bahayanya riwayat lemah dengan mengatakan: "Telah tiba masa pada umat ini ketika riwayat dan sanad memainkan peran penting dalam dunia penafsiran dan seluruh cabang keilmuan, dan musuh-musuh Allah mengambil kesempatan dari problem ini untuk memasukan sanad-sanad untuk riwayat-riwayat palsu. Anehnya ketika mereka yang mengkritik riwayat tentang kisah *gharâniq*, mereka menyimpulkan bahwa riwayat *mursal*."<sup>345</sup> Setelah itu mereka berselisih antara menguatkan riwayat *mursal* tersebut atau melemahkannya. Padahal sesungguhnya kisah tersebut batil karena menyangkut permasalahan yang sangat pokok dalam agama ini, yang

melakukannya. Lihat Mansur bin Rasyid al-Tamimi, *al-'Ishmah fî dhau'i 'Aqîdati Ahli al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2014/1435 H, hal. 51.

<sup>342</sup> Muhammad Ulinnuha, *Metode kritik Ad-Dakhil fit-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi Dalam Penafsiran Al-Qur'an*, Jakarta: Penerbit Qaf, 2019, hal. 68.

<sup>343</sup> Muhammad bin Muhammad Abu Syahbah, *al-Isrâ'îliyât wa al-Maudhû'ât fi kutub al-Tafsîr*, Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1408 H, hal. 315.

<sup>344</sup> Muhammad al-Ghazali, *Kaifa Nata'âmal ma'a al-Qur'ân*, Kairo: Nahdhah Mishr, 2005, hal. 197.

<sup>345</sup> *Mursal* menurut bahasa merupakan *ism maf'ul* yang berarti dilepaskan. Sedangkan menurut istilah adalah hadis yang gugur perawi dari sanadnya setelah tabi'in. seperti bila tabi'in mengatakan, "Rasulullah SAW berkata begini atau berbuat begini. Lihat Mahmud al-Thahan, *al-Taisîr fî Mushthalh al-Hadîts*, Riyadh: Maktabah Ma'arif, hal. 87.

seharusnya menolak riwayat semacam ini, karena sudah menodai sumber wahyu dan aqidah secara keseluruhan, bukan malah membicarakan status riwayatnya yang *mursal*.<sup>346</sup>

### 1. Hukum Mengamalkan *Hadīts Dha'if*

Para ulama memiliki beragam pendapat Seputar mengamalkan *hadīts dha'if*.<sup>347</sup> Abdurrahman al-Sakhawi murid dari al-Hafidz Ibn Hajar al-Asqalani menyebutkan ada tiga mazhab dalam mengamalkan *hadīts dha'if*, antara lain:<sup>348</sup>

*Pertama*, boleh mengamalkan lemah secara mutlak, baik dalam *fadhâil al-a'mâl*,<sup>349</sup> maupun dalam hukum syari'at (halal, haram, wajib, dan lain-lain) dengan syarat *dha'if*nya tidak *dha'if syadîd* (lemah sekali), dan juga tidak ada dalil lain selain hadis tersebut, atau dalil lain yang bertentangan dengan hadis tersebut. Sebagian ulama mengatakan hadis lemah lebih kami sukai dari pada pendapat (*ra'yu*) ulama. Ibn Mandah mengatakan: Abu Dawud meriwayatkan hadis dengan *sanad dha'if* jika tidak ada dalil lain selain hadis tersebut, karena menurutnya hadis lemah lebih kuat dari pada pendapat (*ra'yu*). Diantara para ulama hadis dan *fuqohâ'* yang mengikuti mazhab ini adalah Malik, Abu Hanifah, Syafi'i, Ibnu Hazm, Abu Hatim al-Razi, al-Auza'i, Sufyan al-Tsauri.

*Kedua*, Boleh dan sunnah mengamalkan dalam hal *fadhâil al-a'mâl*, zuhud, nasehat, kisah-kisah, selain hukum syari'at dan akidah, selama hadis tersebut bukan hadis *maudhû'* (palsu). Di antara ulama yang berpendapat mazhab ini adalah Ibnu al-Mubarak, Abdurrahman al-Mahdi, Imam Ibn Shalah, al-Nawawi, al-Sakhawi, dan para ahli hadis lain. Dalam mengamalkan hadis lemah dalam *fadhâil al-a'mâl*, para ulama mensyaratkan tiga hal, yaitu: (1) kelemahan hadis tersebut tidak parah, (2) adanya hukum asal yang diamalkan, dan (3) boleh meyakini bahwa hadis tersebut telah sah dari Nabi melainkan dia harus berhati-hati dalam mengamalkannya.

---

<sup>346</sup> Anas Khalil Khadhr Syuaibi, *Al-tafsîr Al-Atsarî*, t.tp, 2010, hal. 98.

<sup>347</sup> Definisi *Hadīts dha'if*, *dha'if* secara bahasa artinya lemah lawan dari *qowiyy* (kuat). Secara istilah *Hadīts dha'if* adalah hadis yang tidak terkumpul padanya sifat-sifat hadis hasa, dengan hilangnya satu sayarat dari syarat-syaratnya. Lihat Mahmud Thahan, *Taisîr Mushthalah al-Hadīts*,..., hal. 78

<sup>348</sup> Nuruddin 'Itr, *Manhaj al-Naqd fî Ulûm al-Hadīts*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1979/1399 H, 291-292.

<sup>349</sup> *fadhâil al-a'mâl* terdiri dari kata *fadhâil* bentuk jamak dari kata *fadhilah* yang bermakna keutamaan, dan *al-a'mâl* bentuk dari kata *al-amal* yang bermakna perbuatan. *fadhâil al-a'mâl* ini berkaitan dengan keutamaan-keutamaan akhlak, bukan berkaitan dengan halal haram, atau keyakinan dan akidah. Dalam masalah-masalah keutamaan akhlak ini, bisa berupa menjalankan shalat sunnah, puasa sunnah, memperbanyak dzikir, wirid, i'tikaf, dan lain-lain.

*Ketiga*, tidak boleh mengamalkan hadis dhaif secara mutlak, baik dalam hal *fadhâil al-a'mâl* maupun dalam hukum syari'at. Ini adalah mazhab Abu Bakar Ibn al-'Arabi, al-Syihab al-Khafaji, dan al-Jalal al-Dawwani.<sup>350</sup>

Menurut Su'ud Al-Ghunaisan setelah menyebutkan pendapat-pendapat tentang hukum mengamalkan hadis lemah, dia mengatakan; "Pendapat yang paling tepat adalah tidak boleh diamalkan, karena *hadîts dha'îf* itu bisa jadi banyak jalur riwayatnya maka statusnya menjadi *hasan lighairihi*, atau bisa jadi keadaannya tidak bisa berubah karena ada perawinya yang dituduh sebagai pendusta atau pelaku kekeliruan fatal. Adapun sarat yang ke dua (adanya hukum asal) maka itu juga tidak benar, karena seseorang itu bisa saja memandang hadis yang *dha'îf* yang tidak hanya datang dari satu jalur, tanpa melihat hukum asal yang diamalkan. Maka ini termasuk berkata-kata atas nama Allah dan Rasul-Nya tanpa ilmu. Apabila di situ sudah ada hukum asal yang diamalkan maka cukup baginya mengamalkan hukum asal tersebut tanpa perlu berdalil dengan hadis *dha'îf*."<sup>351</sup>

Menurut Ibnu Katsir, permasalahan *hadîts dha'îf* sama bahayanya dengan *isra'iliyât* karena memiliki pengaruh yang besar terhadap pemikiran umat, terkadang terjadi penetapan hukum-hukum yang keliru karena bersandar pada hadis *dha'îf*. Jalan yang paling selamat adalah tidak boleh mengamalkan hadis *dha'îf* baik dalam masalah *fadhâil a'mâl* maupun permasalahan hukum dan tidak juga untuk selainnya. Karena tidak boleh menisbahkan sesuatu kepada Rasulullah SAW apa yang tidak pernah beliau ucapkan atau lakukan. Kemudian apabila sudah ada hadis yang sahih dan hasan maka kita tidak membutuhkan hadis *dha'îf*, maka sikap yang lebih baik adalah menolak riwayat-riwayat yang lemah.<sup>352</sup>

## 2. Dampak Buruk Pemalsuan (*al-Wadh'u*) Dalam Tafsir

Secara istilah, *maudhû'* berarati riwayat-riwayat yang diciptakan oleh *wadhdhâ'ûn* (para pencipta hadis palsu), dan menisbahkan kepada Rasulullah SAW, atau kepada sebagian sahabat RA. Akan tetapi biasanya yang dimasukkan pertama kali adalah yang nisbahkan kepada Nabi SAW. Adapun *maudhû'* kepada selain Nabi maka di kaitkan dengan nama tokoh sahabat tertentu, seperti *maudhû' 'alâ ibn 'Abbas* (pemalsuan yang dinisbahkan

---

<sup>350</sup> Ahmad Muhammad Syakir, *al-Bâ'its al-Hatsîts Syarh Ikhtishâr 'Ulûm al-Hadîts li Al-Hafidz Ibn Katsir*, Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiyah, t.th., hal. 170.

<sup>351</sup> Su'ud bin Abdullâh al-Ghunaisan, *Ikhtilâf al-Mufasssîn Asbâbuhu wa Atsâruhu*, Riyadh: Dar Syibiliya, 1997/1418 H, hal. 203.

<sup>352</sup> Ahmad Muhammad Syakir, *Al-bâ'its al-Hatsîts Syarh Ikhtishâr 'Ulûm al-Hadîts li Al-Hafidz Ibn Katsir*, Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiyah, t.th., hal. 86-87.

kepada Ibn Abbas), *maudhû' 'alâ Mujahid* (pemalsuan yang dinisbahkan kepada Mujahid).<sup>353</sup>

Pada mulanya pemalsuan terjadi pada hadis Nabi kemudian diikuti dengan pemalsuan pada tafsir, sebagaimana dalam hadis ada istilah hadis *sahîh*, *hasan*, dan *dha'if*, dan perawi hadis juga ada yang *mautsûq bih* (terpercaya), *masykûk fih* (diragukan), *man 'urifa bi al-wadh'i* (seorang dikenal sebagai pembuat hadis palsu). Istilah-istilah tersebut akan ditemukan dalam riwayat-riwayat tafsir dan orang-orang yang meriwayatkannya.<sup>354</sup>

Musa'id al-Thayyar membagi pemalsuan dalam tafsir menjadi dua kategori:<sup>355</sup>

- a. Ilmu-ilmu yang tidak ada pengaruhnya terhadap penafsiran seperti keutamaan-keutamaan surah (*fadhâil al-suwar*)
- b. Perkara yang mempunyai pengaruh dalam tafsir secara langsung, seperti pengkhususan beberapa ayat untuk Ali bin Abi Thalib dan Ahli Bait<sup>356</sup> oleh para mufassir Rafidhah. Sebagaimana terdapat juga dalam tafsir-tafsir Sunni khususnya tafsir al-Tsa'labi.

Sebab-sebab munculnya pemalsuan itu bisa disebabkan oleh beberapa faktor yang tidak mungkin dijelaskan secara panjang lebar pada tulisan ini, tetapi setidaknya secara garis besar pemalsuan itu bisa terjadi dengan tiga sebab utama, yaitu:<sup>357</sup>

- a. Fanatik mazhab, fanatisme mazhab yang menimpa umat ini sudah pasti akan menyebabkan terpecah belahnya umat menjadi beberapa kelompok.
- b. Perpecahan politik di negara Islam, dan perbedaan afiliasi politik. Setelah berakhirnya masa *al-khulafâ' al-râsyidah* menandakan dimulainya era kerajaan-kerajaan Islam yang diwakili oleh Umawiyah dan Abbasiyah. Loyalitas masyarakat berbeda-beda sesuai dengan arah politik dua kerajaan tersebut, maka keadaan ini memiliki pengaruh yang signifikan atas bermunculannya pemalsuan dalam tafsir.
- c. Orang-orang yang memiliki tujuan dan kepentingan turut andil dalam munculnya fenomena ini dan berusaha semaksimal mungkin untuk

<sup>353</sup> Muhammad bin Muhammad Abu Syahbah, *al-Isrâ'iliyât wa al-Maudhû'ât fi kutub al-Tafsîr*, Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1408 H. hal. 107.

<sup>354</sup> Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th, hal. 115.

<sup>355</sup> Musa'id bin Sulaiman al-Thayyar, *Syarh Muqaddimah fî Ushûl Tafsîr*, Dammam: Dar Ibn Al-Jauzi, 1428 H, hal. 176.

<sup>356</sup> Diantaranya adalah hadis palsu yang mengatakan bahwa ketika sedang mendirikan shalat, 'Ali bin Abi Thalib pernah memberikan cincinya kepada orang yang meminta-minta. Riwayat ini sengaja dibuat kaum syiah Rafidhah untuk menafsir firman Allah dalam surah Al-Maidah/05: 55. Lihat *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm*..., juz 3, hal. 138.

<sup>357</sup> Anas Khalil Khadhr Syaubi, *Al-tafsîr Al-Atsarî*..., 2010, hal. 100.



memanfaatkan keadaan ini untuk mencapai tujuan dan sasaran dalam memusuhi agama ini.

Tersebarnya pemalsuan dalam tafsir berdampak negatif terhadap warisan ilmu yang dimiliki umat Islam terutama tafsir, yaitu hilangnya kepercayaan terhadap sumber-sumber ilmu dan juga menyebabkan timbulnya keraguan dan dianggap remeh. Fenomena ini pula mengakibatkan tercampurnya antara ucapan-ucapan (*aqwâl*) yang tidak sah sanadnya dengan yang sah sanadnya. Seolah-olah kitab-kitab tafsir adalah lahan yang sangat subur bagi tumbuh dan berkembangnya hadis lemah dan *maudhû'* (palsu). Para pembuat hadis palsu terkadang meletakkan hadis *maudhû'* bersanding dengan *asbâb al-nuzûl* ayat untuk menjustifikasi pendapat mereka. Ada juga yang menjadikan hadis palsu sebagai alat pembenar bagi keyakinan dan mazhab yang mereka anut.

Penetrasi dan infiltrasi hadis palsu ke dalam ranah tafsir Al-Qur'an sudah dimulai sejak dini. Bahkan diriwayatkan dari Ahmad ibn Hanbal (w. 241) bahwa ia pernah berkata, "ada tiga hal yang tidak memiliki sumber yang valid (*laysa lahu ashli*), yaitu: *tafsîr*, *al-malâhim* dan *al-maghâzî*."<sup>358</sup> Dalam riwayat yang lain dikatakan: "Tiga kitab yang tidak memiliki sumber yang valid yaitu: *malâhim* dan *al-maghâzî* dan *al-Tafsîr*."<sup>359</sup>

Terlepas dari sahih tidaknya riwayat di atas, yang jelas, pernyataan Ahmad bin Hanbal tersebut mengindikasikan masifnya pelansiran hadis palsu dalam kitab-kitab tafsir pada era di mana Imam Ahmad hidup. Jika di abad ke-3 hijriyah saja intensitas periwayatan hadis palsu sudah sedemikian kuatnya, maka tidak menutup kemungkinan bila di era-era setelahnya akan semakin masif.<sup>360</sup> Benar saja, kesimpulan ini di dukung Ibn Taimiyah melalui

---

<sup>358</sup> *al-malâhim* merupakan bentuk plural dari *malhamah* yang berarti peperangan yang sangat dahsyat. Yang dimaksud di sini adalah peperangan yang terjadi di sebabkan karena fitnah, *malhamah* diambil dari kata *lahm* yang berarti daging, karena terpotongnya daging-daging korban peperangan dengan pedang. *Al-maghâzî* bentuk plural dari *maghâzî* yaitu tempat terjadi peperangan atau kejadian perang itu sendiri, *maghâzî* berarti cerita tentang pasukan perang dan peperangan mereka. Lihat Muhammad bin Mukrim bin Ali bin Manzhur, *Lisân al-'Arab*, Beirut: Dar Shadir, 2010, juz 12, hal. 537, dan juz 15, hal. 124.

<sup>359</sup> Para ulama berbeda pendapat dalam menanggapi pernyataan Imam Ahmad ini. Al-Baghdadi, misalnya berpendapat bahwa yang dimaksud adalah kitab-kitab tafsir tertentu seperti kitab tafsirnya al-Kalbi dan muuqatil ibn sulaiman, bukan kitab tafsir secara umum. Sementara menurut Ibn Taimiyah, yang dimaksud dengan *laysa lahu ashli* adalah bahwa hadis-hadis yang tidak shahih dalam konteks penafsiran jumlahnya jauh lebih banyak bila dibandingkan dengan yang sahih. Hal senada juga sanad juga diungkapkan oleh al-Zarkasyi bahwa hadis-hadis yang memiliki sanad yang muttashil (tersambung sampai ke Rasul SAW) yang dilansir dalam konteks penafsiran al-Qur'an jumlahnya sangat minim. Lihat Ibn Taimiyah, *Muqaddimah fî Ushûl Tafsîr*, hal. 58-59; al-Zarkasyi, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, hal. 421.

<sup>360</sup> Muhammad Ulinuha, *Metode kritik Ad-Dakhil fit-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, Jakarta: Penerbit Qaf, 2019, hal. 147.

pernyataannya bahwa kitab-kitab tafsir telah banyak terisi dengan hadis-hadis palsu yang tidak memiliki sumber yang valid, seperti hadis-hadis yang dilansir oleh al-Tsa'labi (w. 427 H), al-Wahidi (w. 468) dan al-Zamakhshari (467-538 H) mengenai keutamaan surah-surah Al-Qur'an.<sup>361</sup>

Dari sisi sanad, kepalsuan hadis terindikasi dari hal-hal berikut: *pertama*, perawi yang dikenal pembohong (*al-kadzib*) meriwayatkan suatu hadis secara mandiri dan tidak didukung oleh riwayat yang lain dari perawi yang *tsiqah* (terpercaya). *Kedua*, pengakuan perawi sendiri bahwa ia telah memalsukan hadis. *Ketiga*, perawi meriwayatkan sebuah hadis dari seseorang yang dipastikan tidak pernah ditemuinya, sebab sang guru sudah meninggal dunia jauh sebelum si perawi itu dilahirkan. *Keempat*, dari sisi psikologis diketahui bahwa si perawi berkata bohong dan mengada-ada. Hal ini disebabkan karena perawi sedang dalam kondisi marah atau senang yang berlebihan. Sementara dari segi matan dapat diketahui dari beberapa indikator antara lain; *pertama*, terdapat ambiguitas dalam matan hadis, baik dari sisi redaksi maupun makna. *Kedua*, isi hadis bertentangan dengan Al-Qur'an, hadis dan kesepakatan mayoritas ulama. *Ketiga*, matan bertentangan dengan rasionalitas akal. *Keempat*, terdapat kontradiksi antara matan dengan fakta sejarah. *Kelima*, matan hadis terlalu hiperbolis dan membesar-besarkan persoalan yang sejatinya sederhana. *Keenam*, matan hadis berisi tentang keutamaan ahli bait semenantara perawinya berasal dari kelompok Syi'ah Rafidhah.<sup>362</sup>

Meskipun pemalsuan dalam hadis ini tidak memiliki nilai ilmiah, tetapi ada alasan mengapa banyak hadis-hadis palsu dalam tafsir. Terkadang makna hadis-hadis palsu tersebut tidak jauh dari makna ayat, kemudian ia sandarkan riwayat tersebut kepada seorang tokoh salaf, agar terkesan memiliki nilai ilmiah. Padahal para pembuat hadis palsu lah yang merangkai hadis tersebut. Misalnya, ada seorang yang membuat hadis palsu dalam tafsir kemudian ia menisbahkannya kepada Ali bin abi Thalib. Artinya orang yang membuat pemalsuan tadi ingin memiliki nilai ilmiah yang tinggi dengan menisbahkan kepada salah seorang sahabat sehingga menarik perhatian orang lain.<sup>363</sup> meskipun demikian, tetap saja ini adalah hal yang tidak bisa diterima oleh siapa pun karena dusta tetaplah dusta dan tidak boleh diberi perhatian. Apalagi kalau sudah ada riwayat-riwayat yang sahih yang mencukupi dari riwayat yang palsu.<sup>364</sup>

Contohnya tentang sebab turunya surah al-Qadr/97: 1,

---

<sup>361</sup> Taqiyuddin Ahmad bin Abdulhalim bin Taimiyah, *Muqaddimah Fî Ushûl al-Tafsîr*, 1972/1392 H, hal. 75-78.

<sup>362</sup> Muhammad Ulinuha, *Metode kritik Ad-Dakhil fit-Tafsir:...*, hal. 147-148, Ahmad Muhammad Syakir, *al-Bâ'its al-Hatsîts,...*, hal. 76-77.

<sup>363</sup> Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn, ...*, Juz 1, hal. 164.

<sup>364</sup> Anas Khalil Khadhr Syuaibi, *Al-tafsîr Al-Atsarî, ...*, 103.

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴿١﴾

“*Sesungguhnya Kami telah menurunkannya (Al Quran) pada malam kemuliaan.*”

Al-Suyuthi mengatakan dalam kitabnya *al-durr al-mantsur*: al-Tirmidzi mengeluarkan satu riwayat, Ibn Jarir, al-Tabrani, Ibn Mardawaih, al-Baihaqi, dalam *Al-Dalâil*, dari Yusuf bin al-Mazini al-Ru’asi, berkata; ada seseorang berdiri di hadapan al-Husain bin Ali, setelah Mu’awiyah dibaiat kemudian berkata; “Orang-orang beriman bersedih,” berkata (al-Husain); “jangan kau memarahiku, karena Nabi melihat Bani Umayyah di atas mimbarinya dan membuat beliau sedih,” kemudian turun (al-Kautsar/108: 1),

إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ﴿٢﴾

“*Sesungguhnya Kami telah memberikan kepadamu nikmat yang banyak.*” dan turun surah al-Qadr/97: 1-2, dia akan berkuasa setelah Bani Umayyah, al-Qasim berkata; kami menghitungnya ternyata kekuasaan Bani Umayyah seribu bulan tidak kurang tidak lebih.<sup>365</sup>

Ibnu al-Jauzi menghukumi riwayat ini dengan *maudhû’*, Ibnu Katsir mengatakan riwayat ini munkar. Makna hadis ini juga tidak benar, karena Muawiyah bin Abi Sufyan menjadi penguasa semenjak al-Hasan menyerahkan tampu kekuasaan kepadanya pada tahun 40 H dan berlanjut (kekuasaan Bani Umayyah) sampai tahun 132 H, yaitu selama 92 tahun lebih dari seribu bulan. Hadis ini disebutkan untuk mencela Bani Umayyah, yaitu dengan membandingkannya dengan *lailatul qadr*. Tetapi sebenarnya menyebutkan keutamaan *lailatul qadr* yang lebih baik dari seribu bulan tidak ada kaitannya dengan periode kekuasaan Bani Umayyah, dan tidak pas kalau digunakan untuk mengecam Bani Umayyah, karena radaksi hadis pun seandainya sahih tidak menunjukkan hal tersebut.<sup>366</sup>

Berdasarkan apa yang sudah dikemukakan, tujuan dari pembahasan ini bukan untuk merendahkan kredibilitas kitab-kitab tafsir yang berisi pendapat-pendapat, ijtihad-ijtihad para ulama, Akan tetapi sebagai peringatan adanya fenomena pemalsuan dalam sejarah penulisan tafsir.

### E. Israiliyat Dalam *Tafsîr bi al-Ma’tsûr*

Israiliyat adalah kisah-kisah yang masuk kedalam kebudayaan Islam berdasarkan informasi dari ahli kitab, baik Yahudi atau Nasrani, yang mereka nisbahkan kisah-kisah tersebut kepada Isra’il. Sedangkan Menurut Abu Syahbah, israiliyat adalah pengetahuan-pengetahuan yang berasal dari

<sup>365</sup> Jalaluddin Al-Suyuthi, *Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma’tsûr*, Beirut: dâr al-fikr, cet. Ke 1, 2011/1433 H, juz 8, hal. 569.

<sup>366</sup> Muhammad bin Muhammad Abu Syahbah, *al-Isrâ’iliyât wa...*, hal. 329-330.

Yahudi dan Nasrani yang terdapat pada kitab Injil, penjelasan-penjelasan Injil, kisah-kisah para nabi, dan lainnya.<sup>367</sup> Ada juga pendapat yang mengatakan bahwa *Isrâ'iliyât* merupakan bagian dari kisah para nabi dengan penekanan pada tiga dimensi; cerita tentang penciptaan, kisah tentang kehidupan para nabi terdahulu dan cerita tentang keturunan Ya'qub mulai dari kelahiran, kehidupan hingga kematian musa dan persoalan tanah yang dijanjikan. Di sisi lain ada juga yang memperluas definisi israiliyat dengan semua hal yang dimasukkan/diwacanakan ke dalam ajaran dan kebudayaan Islam, baik yang bersumber dari Ahli Kitab ataupun tidak, seperti dongeng-dongeng yang dilansir dari agama zoroaster, hindu, buddha dan sebagainya.<sup>368</sup>

Contohnya ketika menafsirkan firman allah SWT dalam surah Shad/38: 34,

وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ ﴿٣٤﴾

*“Dan Sesungguhnya Kami telah menguji Sulaiman dan Kami jadikan (dia) tergeletak di atas kursinya sebagai tubuh (yang lemah karena sakit), kemudian ia bertaubat”*

Ketika menafsirkan ayat ini, al-Tsa'labi menyebutkna cerita isra'iliyat yang sangat panjang mengenai penyebab ujian yang dialami Nabi Sulaiman AS. Al-Tsa'alabi menyebutkan satu riwayat dari Wahb bin Munabbih bahwa ketika Sulaiman menang atas raja/penguasa Shidun dan berhasil membunuhnya dan menawan putri raja tersebut yang bernama Jaradah, seorang wanita yang cantik jelita, kemudian Sulaiman mepersuntingnya. Wanita tersebut merupakan istri yang paling dicintai oleh Sulaiman melebihi istri-istrinya yang lain. Dia tinggal serumah dengan Sulaiman tetapi dia selalu bersedih dan meneteskan air mata. Sulaiman tidak tega melihatnya, dan menanyakan kepadanya sebab ia selalu bersedih. Istrinya berkata; “Aku selalu mengenang bapakku dan kerajaannya, serta apa yang telah menyimpannya, itulah yang membuatku bersedih. Sulaiman berkata; “bukankah Allah telah menggantikan dengan yang lebih baik dari kerajaan bapakmu dan menunjukimu jalan masuk Islam.” Istrinya menjawab; “Itu semua hanya keuntungan bagimu, sementara aku apabila mengingatnya, aku akan bersedih seperti yang kamu lihat. Mengapa kamu tidak memerintahkan setan-setan untuk membuat patung ayahku di rumahku agar aku dapat melihatnya pagi dan petang hingga kesedihanku hilang.” Demi cintanya kepada sang istri, Sulaiman memenuhi permintaannya. Sulaiman memerintahkan setan-setan untuk dibuatkan patung tersebut agar tidak lagi bersedih. Setelah patung tersebut jadi wanita itu sengaja mendandani patung ayahnya dengan pakaian dan asesoris seperti yang biasa dipakanya dahulu. Setiap kali Sulaiman keluar

<sup>367</sup> Muhammad bin Muhammad Abu Syahbah, *al-Isrâ'iliyât...*, hal. 13.

<sup>368</sup> Muhammad Ulinuha, *Metode kritik Ad-Dakhil fit-Tafsir...*, hal. 132.

rumah, tanpa sepengetahuannya Jaradah sujud menyembah patung tersebut dan mengajak para dayang dan pembantu di rumahnya. Setelah 40 hari Sulaiman baru menyadari kejadian itu setelah mendapat informasi dari koleganya Ashif bin Burkhiya. Sontak, Sulaiman pun marah dan menghancurkan patung tersebut dan menghukum sang istri dan pembantu-pembantunya yang ikut serta dalam kejaidan tersebut. Lalu Sulaiaman pun pergi ke padang sahara, menyendiri dan bertobat kepada Allah.<sup>369</sup>

Lebih lanjut al-Tsa'labi melansir satu riwayat; ketika Sulaiman hendak pergi ke kamar mandi, ia memberikan cincinnya kepada istrinya Jaradah, kemudian masuklah setan dengan menyamar sebagai Sulaiman. Istri Sulaiman pun memberikan cincin itu kepada setan itu. Keluarlah sulaiman dari kamar mandi dan meminta cincin tadi, ia berkata; "Berikan cicinku". Istrinya menjawab; "aku sudah memberikannya kepada Sulaiman." Sulaiman berkata; "Aku Sulaiman." Istrinya menjawab, "Kamu bohong." Maka semua orang tidak mempercayai bahwa dirinya Sulaiman. Hingga akhirnya setan menjadi penguasa di negri Sulaiman. Kemudian ketika Allah ingin mengembalikan kerajaan kepada Sulaiman, Allah membuat menjadikan manusia mengingkari setan tersebut.<sup>370</sup>

Cerita seperti ini tentu tidak sejalan dengan ajaran agama yang mengatakan bahwa Nabi-nabi Allah, termasuk Sulaiman, mendapat penjagaan dan perlindungan dari-Nya (*ma'shum*). Karenanya, kritisisme harus dilakukan dengan cara menyebutkan status riwayat tersebut, dan bahkan pada tahap tertentu, menghilangkan riwayat tersebut dari kitab tafsir, pembaca tidak menilainya sebagai sebuah kebenaran yang harus diterima, diyakini dan diamalkan.<sup>371</sup> Abu Syahbah mengatakan, tidak diragukan lagi bahwa ini merupakan khurafat dan kedustaan Bani Israil. Cerita semacam ini bertentangan dengan akal sehat dan periwayatan yang sahih. Karena apabila ada setan yang bisa menyamar menjadi nabi maka bagaimana syariat ini bisa dipercaya, dan bagaimana bisa Allah membiarkan setan untuk menundukan istri seorang nabi. Lalu bagaimana mungkin suatu nubuah atau kerajaan yang nasibnya ditentukan oleh sebuah cincin. padahal hal tersebut belum pernah terjadi dalam sejarah manusia. Rangkaian cerita seperti ini banyak menimbulkan keraguan, dan tidak layak menjadi perhatian, karena jejak-jejak kedustaan sangat nampak di dalamnya.<sup>372</sup>

---

<sup>369</sup> Abu Ishaq Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim al-Tsa'labi, *Al-Kasyfu wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'ân*, Jeddah: Dar al-Tafsir, 2015/ 1446 H, juz. hal. 524-525.

<sup>370</sup> Abu Ishaq Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim al-Tsa'labi, *Al-Kasyfu wa al-Bayân...*, juz. 23, hal. 545-546.

<sup>371</sup> Muhammad Ulinuha, *Metode kritik Ad-Dakhil fit-Tafsir...*, hal. 141.

<sup>372</sup> Muhammad bin Muhammad Abu Syahbah, *al-Isrâ'iliyât wa...*, hal. 273-274.

### 1. Masuknya Israiliyat Ke Dalam Tafsir

Apabila kita membaca pendapat para ulama tentang bagaimana dan kapan masuknya israiliyat ke dalam tafsir maka kita akan menemukan banyak pendapat. Sebelum masuk ke dalam tafsir menurut al-Dzahabi Ada sekelompok ulama yang mengatakan bahwa israiliyat adalah pengetahuan yang sudah masuk kedalam *tsaqâfah* (budaya) Arab lebih dahulu daripada datangnya Islam.<sup>373</sup>

Masuknya israiliyat ke dalam tafsir dimulai semenjak mulainya dakwah Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Orang-orang Yahudi yang tinggal di Madinah (Yatsrib) dan sekitarnya melihat bahwa nabi ini adalah seorang yang telah di kabarkan oleh para nabi dalam kitab-kitab mereka, lebih khusus lagi Nabi Musa AS dan Nabi Isa AS; kemudian sebagian mereka masuk Islam dengan suka rela, di antara mereka juga ada yang pura-pura masuk Islam tetapi menyembunyikan keyahudiannya, seperti Abdullah bin Saba'.<sup>374</sup>

Meskipun demikian Rasulullah sudah mewanti-wanti kaum muslimin agar tidak mengambil perkataan orang-orang ahli kitab sebagai rujukan dalam aqidah atau tarikh (sejarah), sebagaimana dalam sebuah hadis dikatakan,

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " لَا تُصَدِّقُوا أَهْلَ الْكِتَابِ وَلَا تُكَدِّبُوهُمْ،  
وَقُولُوا: { آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ } [البقرة: 136] الْآيَةَ"<sup>375</sup>

Dari Abu Hurairah, dari Nabi SAW bersabda: “Jangan kalian percayai ahli kitab dan jangan dustakan mereka, dan katakanlah “*Kami beriman kepada Allah dan kepada apa yang Dia turunkan*” (Al-Baqarah/2: 136) (HR. Al-Bukhari)

Apabila kita menyelidiki maksud dari sabda Nabi ini kita akan mengetahui pentingnya masalah ini. Hal yang paling penting dalam permasalahan ini adalah bagaimana masuknya isra'ilyat ke dalam tafsir sedemikian rupa? Perselisihan di kalangan para ulama yaitu apakah masuknya israiliyat pada masa sahabat atau bukan? Al-Dzahabi misalnya, berpendapat bahwa israiliyat dalam tafsir kembali ke masa Nabi SAW dengan alasan banyaknya persamaan antara Al-Qur'an dan taurat, injil. Dalam beberapa permasalahan, bahkan dia juga menjadikan riwayat dari ahli

<sup>373</sup> Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Isrâ'ilyât fî Tafsîr wa al-Ḥadîts*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th, hal. 16.

<sup>374</sup> Anas khalil Khadhr Syuaibi, *al-Tafsîr bi al-Atsarî wa Jadaliat al-Mafhûm wa al-Manhaj*, t.d, hal. 106.

<sup>375</sup> Abu Abdillah Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, Riyadh: Dar al-Salam, cet. Ke-1, 1997/1417 H, hal. 4485, bab *qûlû âmannâ billâh*

kitab sebagai sumber di antara sumber-sumber tafsir Al-Qur'an di masa sahabat.<sup>376</sup> Pendapat ini telah di kritik oleh Fadhl 'Abbas dengan judul, "Berita-berita Ahli kitab bukan termasuk sumber-sumber tafsir di kalangan sahabat." Pernyataan tersebut dengan argumen-argumen akal dan dengan dalil-dalil naql dari Sunnah dan sirah sahabat.<sup>377</sup>

Perlu dipahami bahwa ketika Al-Qur'an diturunkan terdapat terdapat budaya yang berlaku, sementara ajaran agama yang ada adalah Yahudi dan Nasrani, ada juga orang-orang Musyrik yang tidak memiliki kitab dan agama. Karenanya Nabi SAW diutus dengan membawa satu kitab yang menggunakan bahasa Arab di tengah-tengah bangsa Ummi. Maka risalah baru dengan bahasa Arab ini menunjukan Nabi SAW dan para sahabatnya tidak mengambil sedikit pun dari ajaran-ajaran agama dari Yahudi. Maka yang tepat adalah seperti yang dikatakan Fadhl Abbas, "Sumber tafsir para sahabat adalah sumber yang masih murni yaitu berasal dari diri dan lingkungan mereka sendiri, keistimewaan ini tidak terdapat pada tafsir tabi'in."<sup>378</sup>

Semenjak masa tabi'in lah israiliyat mulai berkembang dan menyebar dan dunia penafsiran Al-Qur'an dalam dua tahap. *Pertama*, melalui para tukang kisah (*qashâsh*) yang mengajari orang-orang awam yang perhatian mereka terhadap dongeng-dongeng tersebut sangat besar. *Kedua*, melalui tulisan, terutama setelah terpisahnya tafsir dari ilmu hadis apalagi setelah berakhir generasi yang sezaman dengan al-Thabari yaitu ketika sanad-sanad hadis dibuang. Sehingga perhatian mereka terhadap israiliyat sampai pada situasi selalu menulis apa-apa yang ada pada israiliyat tanpa memperhatikan benar atau tidaknya riwayat tersebut, seperti yang dilakukan oleh al-Tsa'labi (w 427 H).<sup>379</sup>

## 2. Macam-macam Israiliyat

Para ulama pada umumnya mengklasifikasikan israiliyat ke dalam tiga bagian. Sebagaimana Muhammad bin Muhammad Abu Syuhbah mengemukakan Macam-macam israiliyat sebagai berikut:<sup>380</sup>

- a) Apa yang tidak diketahui kebenarannya sesuai dengan dalil yang ada pada kita yaitu Al-Qur'an dan Sunnah karena Al-Qur'an adalah saksi bagi kitab-kitab samawi sebelumnya, maka apa-apa yang sesuai

<sup>376</sup> Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., juz 1, hal. 169.

<sup>377</sup> Fadhl Hasan 'Abbas, *al-Tafsîr Asâsiyatuhu wa Ittijâhâtuhu*, Oman: Maktabah Dandes, 2005/1426, hal. 158.

<sup>378</sup> Fadhl Hasan 'Abbas, *al-Tafsîr Asâsiyatuhu wa Ittijâhâtuhu*,..., hal. 159.

<sup>379</sup> Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Isrâ'iliyât fî Tafsîr wa al-Hadîts*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th, hal. 21-27.

<sup>380</sup> Muhammad bin Muhammad Abu Syuhbah, *al-Isrâ'iliyât wa...*, hal. 106-1-7.

dengan Al-Qur'an adalah hak dan benar, dan apa-apa yang bertentangan dengan Al-Qur'an adalah batil dan dusta.

- b) Apa yang kita ketahui kebohongannya karena bertentangan dengan ajaran kita, seperti penuturan mereka tentang kisah-kisah para nabi, berita menyatakan para nabi tidak terpelihara dari dosa, seperti Nabi Yusuf, Nabi Dawud, Nabi Sulaiman dan seperti yang diturunkan dalam kitab taurat mereka yang menyatakan bahwa yang disembelih adalah Nabi Ishak dan bukan nabi Ismail. Hal ini tidak boleh diriwayatkan kecuali dilengkapi dengan keterangan bahwa hal ini dusta dan telah terjadi perubahan dan pergantian.
- c) Adalah berita yang *maskûl 'anhu* (didiamkan), seseorang tidak mesti percaya dan tidak perlu mendustkannya, karena mungkin hal itu benar kemudian kita mendustakannya atau mungkin batil dan kita membenarkannya.

Al-Dzahabi mengklasifikasikan israiliyat dari tiga sudut pandang; *pertama*, sudut pandang kualitas sanad, yaitu berdasarkan *shahîh* atau *dha'ifnya* kisah itu. *Kedua*, sudut pandang kaitannya dengan Islam, yaitu sesuai atau tidaknya dengan ajaran Islam. *Ketiga* sudut pandang materi atau kandungannya.

#### a. Sudut Pandang Kualitas Sanad

Bagian pertama israiliyat yang sah, contohnya seperti yang dikemukakan oleh Ibnu Katsir dalam tafsirnya ketika menafsirkan surah al-A'raf/7: 157,

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ  
وَالْإِنْجِيلِ ....

“(yaitu) orang-orang yang mengikut rasul, Nabi yang Ummi yang (namanya) mereka dapati tertulis di dalam Taurat dan Injil ...”

dari Atha bin Yasir ia berkata; “Aku bertemu dengan Abdullah bin Umar dan berkata kepadanya, coba ceritakan sifat Rasulullah yang diterangkan dalam Taurat.” “Iya demi Allah sesungguhnya sifat Rasulullah dalam taurat sama seperti yang diterangkan di dalam Al-Qur'an; “Wahai Nabi sesungguhnya kami mengutusmu sebagai saksi, pemberi kabar gembira, pemberi peringatan dan pemelihara orang-orang ummi, engkau adalah hamba-Ku dan Rasul-Ku, namamu dikagumi, engkau tidak kasar dan tidak pula keras. Allah tidak akan mewafatkanmu sampai Dia meluruskan dengan Nabi-Nya agama yang bengkok, dengan mengucapkan *lâ ilâha illallâh*. Allah membuka dengannya hati yang lalai, telinga-telinga yang tuli, mata-mata



yang buta. Atha berkata; kemudian aku menemui Ka'ab dan bertanya kepadanya tentang hal tersebut, maka tidak ada perbedaan satu huruf pun.”<sup>381</sup>

Bagian kedua israiliyat yang *dhâ'if* (lemah), contohnya sebuah *atsar* yang diriwayatkan Abu Muhammad bin Abdurrahman dari Abi Hatim al-Razi yang dinukil oleh Ibn Katsir dalam menafsirkan “*Qâf*” di awal surah Qaf/50: 1. Dia berkata; Berkata Ibnu Abi Hatim: “Ayahku berkata; aku mendengar cerita Muhammad bin Isma'il al-Makhzumi dari Ibnu Abbas, ia mengatakan; “Allah telah menciptakan di bawah ini, laut yang melingkupinya. Dia dasar laut Dia menciptakan sebuah gunung disebut gunung Qaf. Langit dunia ditegakkan di atasnya. Di bawah gunung, Allah menciptakan bumi seperti bumi ini, yang jumlahnya tujuh lapis. Kemudian di bawahnya lagi ia menciptakan laut yang melingkupinya. Dan di bawahnya lagi Dia menciptakan gunung lagi, yang juga dinamai gunung Qaf. Kemudian langit jenis ke dua diciptakan di atasnya. Sehingga jumlah semuanya tujuh lapis bumi, tujuh lapis lautan, tujuh gunung dan tujuh lapis langit. Ibnu Katsir berkata *atsar* ini terputus, itu merupakan *atsar gharîb* tidak sah, dan merupakan khurafat Bani Isra'il.”<sup>382</sup>

### b. Sudut Pandang Kaitannya Dengan Islam

Pandangan kedua dilihat sesuai atau tidaknya cerita israiliyat dengan syariat Islam. Jika dilihat dari segi ini, cerita Israliyat terbagi menjadi tiga bagian.<sup>383</sup>

*Pertama*, israiliyat yang sesuai dengan syariat Islam contohnya seperti, apa yang diriwayatkan al-Thabari dari Sa'id bin Musayyib berkata, Ali bin Abi Thalib berkata kepada seorang dari Yahudi, “Di mana neraka jahannam?” lelaki tadi mengatakan: “di laut”. Ali bin Abi Thalib mengatakan, “Aku tidak melihatnya kecuali kebenaran, sebagaimana Allah berfirman:

وَالْبَحْرُ الْمَسْجُورُ ﴿٦﴾

“ dan laut yang di dalam tanahnya ada api,” (Al-Thur/52: 6) dan firman-Nya:

وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ ﴿٦﴾

“dan apabila lautan dijadikan meluap” (Al-Takwir/81: 6)

Riwayat tersebut masih bisa diterima karena masih didukung oleh ayat Al-Qur'an.<sup>384</sup>

<sup>381</sup> Abu al-Fida' Isma'il bin Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm*, Riyadh: Dâr Thayibah Li Al-Nasyr Wa Al-Tauzi', 1999/1420 H. juz 3, hal. 387.

<sup>382</sup> Abu al-Fida' Isma'il bin Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Adzîm*, ..., juz hal. 7, hal. 394.

<sup>383</sup> Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Isrâ'iliyât fî Tafsîr*, ..., hal. 36.

*Kedua*, yaitu israiliyat yang tidak sesuai dengan syariat Islam, contohnya adalah riwayat-riwayat yang tidak sahih bersumber dari israiliyat tentang penafsiran surah al-A'raf/7: 189-190,

﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّهَا حَمَلَتْ حَمَلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنَكُونَ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿١٨٩﴾ فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٩٠﴾ ﴾

“Dialah yang menciptakan kamu dari diri yang satu dan dari padanya Dia menciptakan isterinya, agar Dia merasa senang kepadanya. Maka setelah dicampurinya, isterinya itu mengandung kandungan yang ringan, dan teruslah Dia merasa ringan (Beberapa waktu). kemudian tatkala Dia merasa berat, keduanya (suami-isteri) bermohon kepada Allah, Tuhannya seraya berkata: “Sesungguhnya jika Engkau memberi Kami anak yang saleh, tentulah Kami terraasuk orang-orang yang bersyukur”. tatkala Allah memberi kepada keduanya seorang anak yang sempurna, Maka keduanya menjadikan sekutu bagi Allah terhadap anak yang telah dianugerahkan-Nya kepada keduanya itu. Maka Maha Tinggi Allah dari apa yang mereka persekutukan.”

Mayoritas mufassir mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *nafs wâhidah* adalah Adam dan yang dimaksud dengan *zauj* adalah Hawa. Tentunya penafsiran seperti ini berkonsekwensi menisbatkan kesyirikan kepada Nabi Adam dan istrinya Hawa. Banyak mufassir yang mencantumkan riwayat-riwayat semacam ini, seperti Ibnu Jarir, al-Tsa'labi, al-Baghawi, al-Qurthubi, dan penulis al-Durr al-Mantsur.<sup>385</sup>

*Ketiga*, israiliyat yang didiamkan oleh syariat, karena tidak ada dalil yang mendukung atau menolaknya. Contohnya apa yang diriwayatkan oleh Ibnu Katsir dari al-Sudi ketika menafsirkan firman Allah dalam surah al-Baqarah/2: 67,

﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْخَبُوا بَقْرَةَ قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُرُوءًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴾ ﴿٦٧﴾

<sup>384</sup> Abu Ja'far Muhammad bin Jarir bin Yazid bin Katsir al-Thabari, *Jâmi' Al-Bayân* ..., juz 21, hal. 568.

<sup>385</sup> Muhammad bin Muhammad Abu Syahbah, *al-Isrâ'iliyât wa...*, hal. 209.

*“Dan (ingatlah), ketika Musa berkata kepada kaumnya: “Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyembelih seekor sapi betina.” mereka berkata: “Apakah kamu hendak menjadikan Kami buah ejekan?” Musa menjawab: “Aku berlindung kepada Allah agar tidak menjadi salah seorang dari orang-orang yang jahil.”* Sampai dengan akhir kisah baqarah

Beliau berkata; “Bahwa ada seorang laki-laki dari kalangan Bani Israil yang memiliki banyak harta dan seorang anak perempuan serta seorang keponakan laki-laki yang miskin. Lalu si keponakan melamar anak perempuannya. Tetapi si paman menolak dan tidak mau mengawinkan anak perempuannya dengan keponakannya itu. Akhirnya si keponakan yang masih muda itu marah dan mengatakan, “Demi Allah, aku benar-benar akan membunuh pamanku, merampas hartanya, mengawini anak perempuannya, dan memakan pembunuhnya.” Si pemuda datang kepada pamannya ketika ada berita tentang kedatangan para pedagang di salah satu suku Bani Israil, lalu si pemuda mengatakan kepada pamannya, “Hai paman, berangkatlah bersamaku dan tolong bawakan buatku sebagian dari harta dagangan kaum tersebut, barangkali aku akan mendapatkan keuntungan darinya. Sesungguhnya jika merka melihat engkau bersamaku, niscaya merka memberikan kepadaku.” Si paman berangkat bersama keponakannya di malam hari. Ketika si paman sampai di tempat kabilah yang dituju, maka si keponakan membunuhnya, lalu si keponakan kembali kepada keluarganya.

Pada keesokan harinya si keponakan tersebut datang seakan-akan mencari pamannya, ia berpura-pura tidak mengetahui di mana pamannya berada dan seakan-akan dia tidak menemukannya. Lalu ia berangkat menuju tempat pamannya terbunuh, ternyata ia menjumpai kabilah tersebut sedang mengerumuni mayat pamannya. Lalu ia mengambil mayat pamannya seraya berkata, “kalian telah membunuh pamanku, maka kalian harus membayar diatnya kepadaku.” Ia mengatakan demikian sambil seraya menangis dan menaburkan pasir ke atas kepalanya sendiri dan mengatakan, “Aduhai pamanku”. Ia melaporkan hal tersebut kepada Nabi Musa AS. Maka Nabi Musa menjatuhkan keputusan agar mereka membayar diat kepada si pemuda itu. Tetapi mereka berkata, “Wahai utusan Allah, mohonlah kepada Tuhanmu untuk kami, agar Dia menjelaskan kepada kami siapa pembunuhnya, lalu kita tangkap pelakunya. Demi Allah, diat si terbunuh ini mudah bagi kami, tetapi kami merasa malu dituduh sebagai pembunuh.” Yang demikian itu di sebutkan dalam firman-Nya: *“Dan (ingatlah), ketika kamu membunuh seorang manusia lalu kamu saling tuduh menuduh tentang itu. dan Allah hendak menyingkapkan apa yang selama ini kamu sembunyikan.”* (Al-Baqarah/2: 72)<sup>386</sup>

---

<sup>386</sup> Abu al-Fida' Isma'il bin Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzim*, ..., juz 1, hal. 296.

### c. Sudut Pandang Materi

Sudut pandang ini memperhatikan tiga bagian yaitu:

- 1) Israiliyat yang berhubungan dengan akidah, contohnya israiliyat yang menjelaskan firman Allah:

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ۗ سُبْحٰنَهُ وَتَعَالٰى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٧٧﴾

“Dan mereka tidak mengagungkan Allah dengan pengagungan yang semestinya Padahal bumi seluruhnya dalam genggaman-Nya pada hari kiamat dan langit digulung dengan tangan kanan-Nya. Maha suci Tuhan dan Maha Tinggi Dia dari apa yang mereka persekutukan.” Israiliyat di sini menjelaskan bahwa seorang ulama Yahudi datang menemui Nabi dan mengatakan bahwa langit diciptakan di atas jari.<sup>387</sup>

- 2) Israiliyat yang berhubungan dengan hukum, contohnya israiliyat berasal dari Abdullah bin Umar yang berbicara tentang hukum rajam dalam Taurat Sebagaimana disebutkan dalam sebuah riwayat,

Dari Abdullah bin Umar berkata, bahwa sekelompok orang Yahudi datang kepada Rasulullah SAW sambil menceritakan bahwa seorang lelaki dan perempuan dari kalangan mereka telah melakukan perzinahan. Kemudian Rasulullah menanyakan kepada mereka: “Apa yang kamu temukan dalam kitab Taurat mengenai hukuman rajam?” mereka menjawab: “Kami memperlakukan dan mendera mereka.” Kemudian Abdullah bin Salam berkata, “Kamu semua berdusta, sebab dalam kitab Taurat itu ada hukum rajam. Ambillah kitab Taurat itu!” dan mereka pun membukanya. Salah seorang di antara mereka meletakkan tangannya (menutup) pada ayat rajam, kemudian membaca ayat sebelumnya dan ayat setelahnya. lalu Abdullah bin Salam berkata, “Angkatlah tanganmu!” orang tersebut mengangkat tangannya, ternyata di situ ada ayat rajam. Kemudian mereka mengatakan, “Sungguh benar Muhammad, di dalamnya ada ayat rajam, maka Nabi SAW pun memerintahkan untuk merajam kedua orang yang berzina tadi, dan mereka pun dirajam.”<sup>388</sup>

<sup>387</sup> Lihat Ahmad bin Ali bin Hajar al-Asqalani, *Fatḥh al-Ḅari bi Syarh Shaḥiḥ Al-Bukḥârî*, Beirut: Dar al-Ma’rifah, t.th, juz 8, hal. 289.

<sup>388</sup> Abu Abdillah Muhammad bin Isma’il al-Bukhari, *Shaḥiḥ al-Bukḥârî*, Riyadh: Dar al-Salam, cet. Ke-1, 1997/1417 H, no. 3635, bab *qauluhu ta’ala ya’rifunahu kama ya’rifuna abna’ahum*.

- 3) Israiliyat yang berhubungan dengan kisah-kisah. Contohnya apa yang dikemukakan Imam Ibnu Katsir di dalam menafsirkan surah Hud/12: 37,

وَأَصْنَعُ الْفُلَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَلَا نُخْطِبِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ ﴿٣٧﴾

*“Dan buatlah bahtera itu dengan pengawasan dan petunjuk wahyu Kami, dan janganlah kamu bicarakan dengan aku tentang orang-orang yang zalim itu; Sesungguhnya mereka itu akan ditenggelamkan.”*

Muhammad bin Ishak telah menerangkan bahwa di dalam Taurat, Allah telah menyuruh Nabi Nuh untuk membuat kapal dari kayu jati. Kapal itu panjangnya delapan puluh siku, lebarnya lima puluh siku, luar dan dalamnya dipenuhi dengan kaca, dan dilengkapi dengan alat yang tajam yang dapat membelah air.<sup>389</sup>

### 3. Hukum Meriwayatkan Israiliyat:

Mengenai hukum meriwayatkan israiliyat ada dua pendapat di kalangan para ulama; ada yang membolehkan dan ada yang melarangnya. Pendapat pertama yang melarang meriwayatkan israiliyat, dengan alasan ayat-ayat Al-Qur'an yang menunjukkan bahwa orang-orang Yahudi dan Nashrani mengubah-ubah kitab mereka, memalsukannya, dan menyembunyikan sebagiannya. Mencederai kualitas kitab-kitab mereka sekaligus menghilangkan kepercayaan atas apa yang mereka sampaikan. Tentunya seseorang yang tidak bisa dipercayai, tidak dibenarkan untuk meriwayatkan.<sup>390</sup> Seperti dalam surah al-Maidah/5: 14,

وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرِي أَخَذْنَا مِيثَقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَعْرَبْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ۚ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴿١٤﴾



*“Dan diantara orang-orang yang mengatakan: “Sesungguhnya Kami ini orang-orang Nasrani”, ada yang telah Kami ambil Perjanjian mereka, tetapi mereka (sengaja) melupakan sebagian dari apa yang mereka telah diberi peringatan dengannya; Maka Kami timbulkan di antara mereka permusuhan dan kebencian sampai hari kiamat. dan kelak Allah akan memberitakan kepada mereka apa yang mereka kerjakan.”*

Dalam sebuah hadis Nabi SAW menerangkan,

<sup>389</sup> Abu al-Fida' Isma'il bin Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzim*, ..., juz 4, hal. 319.

<sup>390</sup> Muhammad bin Muhammad Abu Syahbah, *al-Isrâ'iliyât wa...*, hal. 41.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " لَا تُصَدِّقُوا أَهْلَ الْكِتَابِ وَلَا تُكَدِّبُوهُمْ،  
وَقُولُوا: { آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ } [البقرة: 136] الْآيَةَ " <sup>391</sup>

Dari Abu Hurairah, dari Nabi SAW bersabda: “jangan kalian percayai ahli kitab dan jangan dustakan mereka, dan katakanlah “*Kami beriman kepada Allah dan kepada apa yang Dia turunkan*” (Al-Baqarah/2: 136) (HR. Al-Bukhari)

أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِكِتَابٍ أَصَابَهُ مِنْ بَعْضِ أَهْلِ الْكِتَابِ فَقَرَأَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَغَضِبَ فَقَالَ أُمَّتَهُوَكُونَ فِيهَا يَا ابْنَ الْخَطَّابِ؟ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ جِئْتُكُمْ بِهَا بَيضَاءَ نَفِيَّةٍ لَا تَسْأَلُوهُمْ عَنْ شَيْءٍ فَيُخْبِرُوكُمْ بِحَقِّ فَتُكَدِّبُوا بِهِ أَوْ يَبْاطِلٍ فَتُصَدِّقُوا بِهِ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ مُوسَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ حَيًّا مَا وَسِعَهُ إِلَّا أَنْ يَتَّبِعَنِي. <sup>392</sup>

Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh imam Ahmad diriwayatkan; bahwa Umar bin Khaththab telah datang kepada Nabi SAW dengan membawa surah yang ditulis oleh Ahli Kitab, lalu ia membacakannya dan Nabi pun marah mendengarkannya, lalu beliau berkata: “Apakah engkau bimbang dan ragu tentang surah ini wahai Ibnu Khattab? Demi Allah, di mana diriku berada pada kekuasaan-Nya, aku telah mendatangkan risalah itu dalam keadaan putih bersih. Janganlah engkau bertanya kepada mereka tentang sesuatu, lalu mereka menceritakan suatu kebenaran lalu kamu mendustakannya, atau menceritakan suatu kebatilan lalu kamu membenarkannya. Demi Zat yang diriku berada pada kekuasaan-Nya seandainya Musa hidup, dia tidak memiliki kebebasan melainkan harus mengikutiku.” (HR. Ahmad), dan hadis-hadis lainnya yang menunjukkan pelarangan meriwayatkan israiliyat.

Pendapat kedua mengatakan bolehnya meriwayatkan israiliyat, dengan dengan dalil-dalil dari Al-Qur’an maupun Sunnah Nabi SAW yang menunjukkan kebolehan meriwayatkan kisah-kisah israiliyat, seperti yang di jelaskan berikut ini,

Allah SWT berfirman dalam Surah Yunus/10: 94, dan Ali Imran/3: 93,

<sup>391</sup> Abu Abdillah Muhammad bin Isma’il al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, Riyadh: Dar al-Salam, cet. Ke-1, 1997/1417 H, no. 4485, bab *qûlû âmannâ billâh*.

<sup>392</sup> Ahmad bin Muhammad bin Hanbal al-Syaibani, *Musnad al-imâm Ahmad*, tahqiq Syu’aib al-Arnauth, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2009/1419 H, no. 15156, juz 23, hal. 349.

فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُ مِّنَ الْمُمْتَرِينَ ﴿٤٤﴾

“Maka jika kamu (Muhammad) berada dalam keragu-raguan tentang apa yang Kami turunkan kepadamu, Maka Tanyakanlah kepada orang-orang yang membaca kitab sebelum kamu. Sesungguhnya telah datang kebenaran kepadamu dari Tuhanmu, sebab itu janganlah sekali-kali kamu termasuk orang-orang yang ragu-ragu.”

قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٤٥﴾

“(Jika kamu mengatakan ada makanan yang diharamkan sebelum turun Taurat), Maka bawalah Taurat itu, lalu bacalah Dia jika kamu orang-orang yang benar.”

Ayat di atas dengan jelas menunjukkan bolehnya merujuk kepada Taurat dan berhukum dengannya. Sedangkan dalil dari Sunnah seperti disebutkan dalam sebuah riwayat,

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً، وَحَدِّثُوا عَنِّي بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ، وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»<sup>393</sup>

“Sampaikanlah dariku walaupun satu ayat. Ceritakan tentang Bani Israil dan tidak ada dosa padanya. Barang siapa yang sengaja berbohong kepadaku maka bersiaplah dirinya untuk mendapatkan tempat di dalam neraka.” (HR. Al-Bukhari)

Inilah dalil-dalil yang menunjukkan Allah membolehkan kepada Nabi-Nya untuk bertanya kepada Ahli Kitab, begitupun umatnya diizinkan bertanya kepada Ahli Kitab, hal ini disetujui secara syari’at karena perintah Allah kepada Nabi-Nya juga menjadi perintah kepada umatnya selama tidak ada dalil pengkhususan, perintah (*‘amr*) disini maksudnya adalah untuk kebolehan (*ibâhah*). Akan tetapi Dari uraian tentang dalil-dalil di atas, bagi para mufassir untuk berhati-hati dalam mengutip cerita-cerita israiliyat dan memilah riwayat yang benar.

Sebenarnya kedua pendapat di atas tidak saling bertentangan apabila dilakukan pemahaman secara mendalam dan pengkompromian dengan artian menempatkan setiap dalil pada posisinya yang tepat. Nabi SAW melarang periwayatan israiliyat apabila riwayat tersebut bertentangan dengan ajaran Islam. Akan tetapi apabila periwayatan tersebut sejalan dengan ajaran Islam maka riwayat israiliyat boleh diterima. Namun apabila israiliyat tersebut

<sup>393</sup> Abu Abdillah Muhammad bin Isma’il al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*,..., no. 3461, bab *wadzkurr filkitâb maryam*

bertentangan dengan ajaran Islam maka tidak boleh diterima. Maka umat Islam lah yang memilih dan memilah mana keterangan Bani Israil yang patut dijadikan sebagai sumber dalam menafsirkan al-Qur'an.

Sebagaimana Ibnu Taimiyah mengatakan, israiliyat terbagi menjadi tiga bagian yaitu: *pertama*, israiliyat yang masuk dalam bagian Islam atau sejalan dengan Islam maka dibenarkan dan boleh diriwayatkan. *Kedua*, israiliyat yang tidak sejalan dengan Islam mesti ditolak dan tidak boleh diriwayatkan. *Ketiga*, tidak tergolong pada bagian pertama dan kedua tidak perlu dibenarkan dan didustakan.<sup>394</sup>

Muhammad Ulinuha mengutip pendapat dari Abdul Wahab Fayed, bahwa ada tiga tahapan yang dilakukan Rasulullah SAW dalam menyikapi riwayat-riwayat israiliyat. *Pertama*, pelanggaran secara keras dan tegas bagi kaum muslimin untuk membaca, bertanya dan mendengarkan kabar israiliyat. Pelarangan ini dilakukan pada awal-awal pertemuan umat Islam dengan Ahli Kitab di Madinah. Karena khawatir terjadi camur aduk antara kebenaran dan kebatilan. *Kedua*, pemberian izin untuk mendengar riwayat-riwayat israiliyat dengan syarat tidak membenarkan atau mendustakan riwayat tersebut, tapi cukup mengatakan "*kami beriaman kepada Allah dan apa-apa yang diturunkan kepada kami...* (Al-Baqarah/2: 136). Sikap seperti ini terjadi pada pertengahan masa dakwah Nabi SAW di Madinah ketika intensitas pertemuan antara umat Islam dan Ahli Kitab semakin kuat. *Ketiga*, pemberian izin untuk berdiskusi, melansir dan meriwayatkan israiliyat dengan syarat riwayat tersebut benar-benar valid dan sesuai dengan ajaran Islam. Sikap ini terjadi di akhir masa dakwah Nabi di mana umat Islam sudah sangat kuat dan disegani banyak kalangan.

Sepeninggal Nabi Muhammad SAW para sahabat tetap berpegang teguh pada prinsip yang diajarkan Rasul. Karena itu, mereka sangat berhati-hati dan teliti dalam menyikapi riwayat israiliyat. Kehati-hatian dan ketelitian sahabat ini dilatarbelakangi beberapa alasan. *Pertama*, mereka merupakan penerus sekaligus murid-murid baginda Rasul SAW karenanya tidak mungkin mereka berani melanggar titah baginda Rasul secara ekstrem. *Kedua*, mereka tidak membutuhkan keterangan dari Ahli Kitab mengenai penafsiran Al-Qur'an, sebab mereka adalah generasi yang hidup dan melihat langsung proses penurunan, penjelasan dan implementasi Al-Qur'an. *Ketiga*, mereka disibukan dengan dakwah Islam dan pengajaran Al-Qur'an kepada umat. *Keempat*, secara umum, para sahabat meragukan kebenaran isi cerita israiliyat, sebab cerita-cerita itu kebanyakan dilansir dari taurat yang notabene sudah mengalami distorsi.<sup>395</sup>

---

<sup>394</sup> Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Isrâ'iliyât fî Tafsîr*, ..., hal. 52.

<sup>395</sup> Muhammad Ulinuha, *Metode kritik Ad-Dakhil fit-Tafsir*..., hal. 134-136.



Kondisi ini terlihat sangat kontras bila di bandingkan dengan era tabi'in. Pada era ini, tabi'in sangat gencar melansir riwayat-riwayat israiliyat dalam penafsiran Al-Qur'an. Hal ini terjadi karena dua hal. *Pertama*, generasi tabi'in tidak dijamin keadilannya, sehingga tidak mengherankan bila terdapat sebagian dari mereka yang kerap melansir israiliyat walau tingkat validitasnya tidak benar. *Kedua*, banyaknya Ahli kitab yang masuk Islam dengan niat yang jelek, seperti Abdullah bin Saba' dan Ka'ab bin al-Ahbar (W 32). Kondisi seperti ini terus diperparah dengan munculnya sekelompok orang dari kalangan generasi Tabi' Tabi'in, seperti Abdul Malik bin Abdul Aziz bin Juraij (180-150 H), Muhammad bin Saib al-Kalbi (W 204 H) Muqatil bin bin Sulaiman (W 150 H) dan Wahb bin Munabbih (34-114 H) yang melansir berbagai penafsiran dari Ahli Kitab tanpa memilah mana yang sah dan tidak.

Dalam menyikapi *isrâ'iliyât* para mufassir terpolakan menjadi dua kelompok. *pertama*, mufassir yang sangat kritis terhadap riwayat isra'iliyat seperti Ibnu 'Athiyah (w. 541 H), Ibnu Katsir. *Kedua*, mufassir yang sekedar melansir riwayat isra'iliyat tanpa mengkritisinya, seperti al-Husein bin Mas'ud al-Baghawi (w. 516), al-Tsa'labi, al-Suyuthi, dan lainnya. Para pengkaji dan pembaca tafsir harus bersikap kritis terhadap cerita-cerita isra'iliyat semacam itu. Kritisme harus dilakukan agar tuduhan sebagian kalangan bahwa Islam adalah agama khurafat dan takhayul dapat terbantahkan. Di samping itu, tujuan penafsiran adalah memudahkan umat untuk menemukan pesan dan petunjuk al-Qur'an secara langsung.<sup>396</sup>

#### 4. Aspek-aspek Penggunaan Israiliyat dalam Tafsir

Sebelum membicarakan aspek-aspek penggunaan israiliyat dalam tafsir, terlebih dahulu perlu dipaparkan tentang pertimbangan-pertimbangan yang mendorong para mufassir banyak mengutip riwayat-riwayat israiliyat dalam tafsir, melihat sisi lain penggunaan israiliyat dalam menafsirkan al-Qur'an bukan merupakan sesuatu yang tercela, Di antaranya adalah:<sup>397</sup>

- a. Sumber-sumber tafsir yang digunakan untuk memaknai Al-Qur'an semuanya sudah ditentukan oleh para ulama terdahulu. Sedangkan generasi setelahnya tidak dibenarkan untuk membuat sumber-sumber tafsir yang baru.
- b. Pada kenyataannya banyak kisah-kisah Al-Qur'an tentang Bani Israil yang masih ringkas dan belum terperinci, baik dari tujuan kisah tersebut, detail kisahnya, dan dari aspek-aspek lainnya.

---

<sup>396</sup> Muhammad Ulinuha, *Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir*, Jakarta: Azza Media, cet ke-1, 2015, hal. 166.

<sup>397</sup> Musa'id bin Sulaiman bin Nashir al-Thayyar, *al-Tahrîr fî Ushûl al-Tafsîr*, Jeddah: Markaz al-Dirasat wa al-Ma'lumat al-Qur'aniyah, 2014/1435 H, hal. 144-145.

- c. Tidak ada cara lain untuk untuk menjawab ketidakjelasan tersebut kecuali kecuali dari keterangan Bani Israil, karena kebanyakan tidak dijelaskan oleh Sunnah Nabi dan tidak bisa dengan bahasa Arab.
- d. Tidak semua apa yang disampaikan Bani Israil adalah kedustaan dan kekeliruan, Meskipun kebanyakannya memang tidak sah.
- e. Fakta sebagian sahabat dan tabi'in menggunakan israiliyat dan menjadikannya sumber penafsiran.

Untuk mengetahui aspek-aspek penggunaan israiliyat dalam dalam tafsir dibutuhkan penelitian secara mendalam pada kitab-kitab tafsir untuk mengetahui permasalahan ini. Akan tetapi ada beberapa hal yang cukup jelas, Diantaranya sebagai berikut;

- a. Mengarahkan ayat kepada makna yang lebih dekat. Contohnya penafsiran kata jasad dalam surah Shad/38: 34,

﴿٣٤﴾ وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ ﴿٣٥﴾

*“Dan Sesungguhnya Kami telah menguji Sulaiman dan Kami jadikan (dia) tergeletak di atas kursinya sebagai tubuh (yang lemah karena sakit), kemudian ia bertaubat.”*

Para mufassir klasik menafsirkan kata jasad dengan setan, mereka mengambil makna tersebut dari berita-berita Bani Israil, seperti yang diterangkan oleh Ibnu Jarir.<sup>398</sup> Sekiranya para mufassir tidak menggunakan israiliyat maka makna ayat akan rancu.

- b. Sebab-sebab terjadinya suatu kisah. Para mufassir memanfaatkan israiliyat untuk mengetahui apa sebab terjadinya suatu kisah atau peristiwa yang memang tidak diterangkan oleh Al-Qur'an atau sumber lain. Seperti yang disebutkan oleh Ibnu Jarir dengan sanadnya dari Ibnu Abbas tentang firman Allah ta'ala dalam surah shad/38: 21,

﴿٢١﴾ ﴿٢٢﴾ وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ ﴿٢٣﴾

*“dan Adakah sampai kepadamu berita orang-orang yang berperkara ketika mereka memanjat pagar.”*

Al-Thabari berkata; sesungguhnya Dawud berkata, “Wahai Tuhan Engkau telah memberikan kepada Ibrahim, Ishaq, dan Ya'qub dzikr (reputasi baik) yang sungguh aku pun menginginkannya. Allah berfirman: “Sesungguhnya Aku telah menguji mereka dengan ujian yang belum pernah engkau dapatkan, kalau kamu mau Aku akan

---

<sup>398</sup> Musa'id bin Sulaiman bin Nashir al-Thayyar, *al-Tahrîr...*, hal. 147.

mengujimu seperti mereka dan memberimu apa yang Aku berikan kepada mereka. Dawud berkata: “Baiklah”.<sup>399</sup>

- c. Menerangkan yang belum jelas. Seperti tentang firman Allah dalam surah al-A’raf/7: 163,

وَسَأَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ ﴿١٦٣﴾

“Dan Tanyakanlah kepada Bani Israil tentang negeri yang terletak di dekat laut..”

Dalam menentukan kampung yang dekat laut tersebut ada beberapa pendapat; riwayat dari Ibnu Abbas kota tersebut adalah Iliya, Ibnu Zaid mengatakan Maqna, dan ada yang mengatakan Madyan. Semua pendapat tersebut bersumber dari israiliyat.<sup>400</sup>

- d. Merinci kisah yang masih global. Umumnya kisah-kisah di dalam Al-Qur’an di ungkapkan secara ringkas, atau bahkan hanya isyarat pada sebuah kisah, kemudian para mufassir menggunakan apa yang terdapat dalam riwayat-riwayat israiliyat untuk mengetahui rincian kisah-kisah tersebut. Seperti penafsiran *al-dhurr* (penderitaan) yang dialami oleh Nabi Ayub yang disebutkan dalam surah al-Anbiya/21: 83-84 dan dalam surah Shad/38: 41-44. Seandainya kata *al-dhurr* tidak ditafsirkan maka ayat tersebut masih belum jelas dan di butuhkan penjelasan. Disebutkan dalam sebuah riwayat yang dinisbahkan ke al-Sudi, beliau berkata; maksudnya penderitaan pada badanku dan azab pada hartaku. Sebagian riwayat ada yang lebih rinci, seperti riwayat dari Qatadah berkata; hilangnya harta dan keluarga, dan penderitaan pada badannya selama tujuh tahun dan beberapa bulan.<sup>401</sup>

<sup>399</sup> Abu Ja’far Muhammad bin Jarir bin Katsir al-Thabariy, *Jâmi’ Al-Bayân...*, juz 20 hal. 64.

<sup>400</sup> Musa’id bin Sulaiman bin Nashir al-Thayyar, *al-Tahrîr...*, hal. 149.

<sup>401</sup> Musa’id bin Sulaiman bin Nashir al-Thayyar, *al-Tahrîr...*, hal. 149-150.



## **BAB V**

### **PENUTUP**

#### **A. Kesimpulan**

Setelah kajian dan analisis dalam bab-bab sebelumnya, akhirnya diskusi buku ini mengantarkan kepada sebuah kesimpulan; tafsir *bi al-ma'tsûr* selalu menjadi rujukan utama kaum muslimin dalam memahami Al-Qur'an karena memiliki keunggulan dari segi sumber-sumbernya. Tujuan utamanya adalah berusaha menangkap maksud Tuhan dalam Al-Qur'an dengan cara masuk pada kondisi realitas historisnya saat turun ayat. Akan tetapi, sebagaimana bentuk penafsiran-penafsiran yang lain, bahwa tafsir *bi al-ma'tsûr* ada yang sah dan ada yang tidak sah. Kesimpulan di atas dapat dibuktikan oleh temuan-temuan antara lain:

*Pertama*, penggunaan sumber yang tidak autentik akan menyebabkan terjadinya penyimpangan dalam penafsiran Al-Qur'an. Maka dari itu, setiap mufasir diharuskan memiliki penguasaan yang luas terkait dengan sumber-sumber penafsiran agar dapat memahami makna yang dikandung Al-Qur'an secara komprehensif.

*Kedua*, Penafsiran dalam tafsir *bi al-ma'tsûr* tidak bisa lepas dari unsur subjektifitas penafsir. Meskipun secara metodologis tafsir *bi al-ma'tsûr* artinya menafsirkan ayat Al-Qur'an dengan ayat lain atau dengan hadis. Tetapi proses metodologisnya itu bukan bersumber dari penafsiran yang dilakukan Nabi, melainkan merupakan hasil intelektualisasi penafsir. Oleh karena itu, walaupun data materialnya dari ayat atau hadis Nabi, tentu secara

metodologis tidak bisa sepenuhnya disebut sebagai metode tafsir *bi al-riwâyah*. Faktor lain yang menyebabkan penafsiran tidak objektif adalah faktor politik dan kekuasaan, perbedaan mazhab, kecenderungan mufassir dan yang lainnya.

*Ketiga*, permasalahan yang selalu muncul dan menjadi titik lemah tafsir *bi al-ma'tsûr* adalah bertebarannya riwayat-riwayat lemah dan palsu, terutama riwayat-riwayat tafsir Al-Qur'an yang diwarisi dari Sahabat dan Tabi'in. Selain itu banyak kisah israiliyat yang penuh dengan khurafat dan menodai aqidah Islam.

## **B. Saran**

Berdasarkan kesimpulan yang dirumuskan, dan pada lazimnya suatu penelitian akademik, maka dalam bagian penutup ini penulis merekomendasikan beberapa saran, antara lain:

*Pertama*, tafsir *bi al-ma'tsûr* perlu di kembangkan dengan cara memahami konteks turunnya ayat dan hadis disamping tetap memperhatikan penafsiran Rasulullah SAW. Sebab tidak mungkin dan tidak masuk akal jika terdapat pemahaman tekstual tanpa kontekstual. Maka sangat dibutuhkan adanya suatu penelitian yang mengembangkan tafsir *bi al-ma'tsûr* yang menyesuaikan dengan fenomena sosial pada setiap zaman, agar sebuah penafsiran berfungsi bagi suatu masyarakat pembacanya.

*Kedua*, subjektivitas penafsir memang selalu ada dalam proses penafsiran, namun tidak berarti subjektivitas juga menjadi penyebab kesalahan. Penting kiranya memformulasikan bagaimana makna atas teks Al-Qur'an dipahami, dibaca, dan akhirnya diproduksi secara objektif oleh seorang penafsir. Karena subjektivitas mufassir biasanya lebih didasarkan pada pengetahuan yang mendalam tentang sejarah teks-teks Al-Qur'an itu sendiri. Subjektivitas mufassir menjadi faktor utama dibalik proses produksi makna Al-Qur'an, yang menjadikan seorang mufassir terbiasa dalam perbedaan pendapat dalam menafsirkan Al-Qur'an.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Fadhl Hasan. *al-Tafsîr Asâsiyatuhu wa Ittijâhâtuhu*, Oman: Maktabah Dandes, 2005/1426 H.
- Abu Arwa, Taufiq al-Abqari. *Mashâdir al-Tafsîr*, t.d.
- Abu Nail, Muhammad ‘Abd al-Salam. *Tafsîr al-Imâm Mujâhid*, cet. Ke 1, 1989/1410 H, Dar al-Fikr al-Islami al-Haditsah
- Abu Zaid, Muhammad. *Manâhij al-Muafassirîn*, t.tp.: maktabah Jail al-Jadid, t.th.
- al -Tirmidzi, Abu ‘Isa Muhammad bin ‘Isa bin Surah. *Jâmi’ al-Tirmidzî*, Riyadh: Bait al-Afkar al-Daulah, t.th.
- al-Naisaburi, Abu Abdullah Muhammad bin Abdullah al-Hakim, *al-Mustadrak ‘Alâ al-shahîhain*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Alamiah, t.th
- al-‘Asqalani, Ahmad bin ‘Ali bin bin Hajar. *Taqrîb al-Tadhîb*, Kairo.: Dar al-‘Ashimah.
- , *Nukhbah al-Fikr fi Musthalah Ahl al-Atsar*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2006/1427 H.
- , *Fath al-Bâri bi Syarh Shahîh Al-Bukhârî*, Beirut: Dar al-Ma’rifah, t.th
- al-‘Itr, Nur al-Din, *‘Ulûm al-Qur’ân al-Karîm*, Damaskus: Mathba’ah al-Shabbah, 1993/1313 H.
- al-Albani, Muhammad Nashirudin. *Shahîh al-Jâmi’al-Shaghîr wa Ziyâdatuhu*, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1988/1408 H, no. 4434.
- al-Ashbahi, Abu ‘Abdillah Malik bin Anas bin Malik al-humairi. *al-Muwaththa’*, t.tp: Dar al-Ihya al-Turats al-‘Arabi, t.th.
- al-Baghawi, Abu Muhammad al-Husein bin Mas’ud. *Ma’âlim al-Tanzîl*, Beirut: Dar Ibn Hazm, cet. Ke-1, 2002/1423 H.

- al-Baihaqi, Abi Bakr Ahmad bin al-Husain. *Dalâil al-Nubuwwah wa Ma'rifat Ahwâl Shâhib al-Syarâh*, t.tp: Dar al-Rayan li al-Turats, 1988/1408 H.
- , *Manâqib al-Syâfi'i*, Mesir: Dar al-Turats, 1970/ 1390 H.
- al-Bakri, Ahmad Abdurraziq (ed.). *Tafsir Ath-Thabari*, Jakarta: Pustaka Azzam, t.th.
- al-Bukhari, Abu Abdillah Muhammad bin Isma'il. *Shahîh al-Bukhârî*, Riyadh: Dar al-Salam, cet. Ke-1, 1997/1417 H.
- al-Dahsy, 'Abd al-Rahman bin Shalih bin Sulaiman. *al-'Aqwâl al-Syâdzdzah fî al-Tafsîr Nasy'atuhâ wa Asbâbuhâ wa Âtsaruhâ*, Manchester-Britania: al-Bukhari Islamic Center, 2004/1425 H.
- al-Dzahabi, Muhammad Husein. *al- Isrâ'iliyât fî al-Tafsîr wa al-Hadîts*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.
- , *al-Tafsîr wa al-Mufasssirîn*, Kairo: Maktabah Wahbah.
- al-Dzahabi, Syamsuddin Muhammad bin Ahmad bin Utsman. *Siyar A'lam al- Nubala'*. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- al-Fanisan, Su'ud bin Abdullah. *Ikhtilâf al-Mufasssirîn Asbâbuhu wa âtsâruh*, Riyadh: Dar Syibiliya, 1997/1418 H.
- al-Ghazali, Muhammad. *Kaifa Nata'âmal ma'a al-Qur'ân*, Kairo: Nahdhah Mishr, 2005.
- al-Hasnawi, Shalahuddin. *al-Thabarî Hayâtuhu, wa Manjhajiyatuhu fî al-Tafsîr*, t.tp: Syabakah al-Alukah, t.th.
- al-Harbi, Husein bin Ali bin Husein. *Qawâ'id al-Tarjîh 'inda al-Mufasssirîn*, Riyadh: Dar al-Qasim, 1996/1417 H.
- al-Kahthib, Muhammad 'Ajjaj. *Ushûl al-Hadîts 'Ulûmuhu wa mushthalahuhu*, Beirut: Dar al-Fikr, 2006/1427 H.
- al-Khudhairi, Muhammad bin abdullah bin Ali. *Tafsîr Tâbi'in 'Ardh wa Dirâsah Muqâranah*, t.tp: Dar al-Wathan li al-Nasyr, t.th.
- al-Majlisi, Muhammad Bakir. *Bihâr al-Anwâr*, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Islami, t.th.
- al-Muthiriy, Muhsin bin Hamid. *Tafsîr Al-Qur'ân Bi Al-Qur'ân Ta'shîl Wa Taqwîm*, Riyadh: Dar al-Tadmuriyyah, 2011/1432 H.
- al-Naisaburi, Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Qusyairi. *Shahîh Muslim*, , Riyadh: Daral-Thayibah, 2006/1427 H.
- al-Qaththan, Manna'. *Mabâhîts Fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.
- al-Qummi, Abu al-Hasan Ali bin Ibrahim. *Tafsîr al-Qummî*, Qom: Muassasah Dar al-Kitab, 1303 H.
- al-Qurthubi, Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakar. *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2006/1427 H.
- al-Maliki, Yusuf bin Abdullah bin Muhammad bin Abdilbarr al-Numari al-Qurthubi. *al-Istî'âb fî Ma'rifat al-Ashhâb*, t.tp: Dar al-Jail, 1992.



- al-Razi, Muhammad bin Umar bin al-Hasan Umar Abu Abdillah Fakhruddin. *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Beirut: Dar al-Fikr, 1981/1401 H.
- al-Rumi, Fahd bin Abd al-Rahman bin Sulaiman. *Buhûts fî Ushûl al-Tafsîr wa Manâhijihî*, Riyadh: Maktabah al-Taubah, Cet. ke 4, 1429 H.
- al-Sayis, Muhammad Ali. *Nasy'at al-Fiqh al-Ijtihâdi wa Athwâruh*, Mesir: Mujamma' al-Buhuts al-Islamiyah, 1970/1389 H.
- al-Shabuni, Muhammad 'Ali. *al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Teheran: Dar Ihsan, 2003.
- al-Shalih, Subhi. *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-'Alam li al-Malayin, 1977.
- al-Sijistani, Abu Dawud bin al-'asy'ats. *Sunân Abî Dâwud*, Riyadh: Bait Al-Afkar al-Dauliyah, t.th.
- al-Suyuthi, Jalaluddin. *Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Beirut: Dar al-fikr, cet. Ke 1, 2011/1433 H.
- , *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut-Lebanon: Muassasah al-Risalah, 2008/1432 H.
- al-Syaibani, Ahmad bin Muhammad bin Hanbal. *Musnad al-imâm Ahmad*, Syu'aib al-Arnauth (ed.), Beirut: Muassasah al-Risalah, 2009/1419 H.
- al-Syarqawi, Ahmad Muhammad. *Ikhtilâf al-Mufassirîn Asbâbuhu wa Dhawâbithuhu*, Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyah, 2005.
- al-Syayi', Muhammad bin Shaleh. *Asbâb Ikhtilâf al-Mufassirîn*, Riyadh: Maktabah al-Abikan, 1995.
- al-Syiddi, Adil Bin Ali. *al-Ittijâhât al-Munḥarifah fî al-Tafsîr fî al-'Ashr al-Hadîts*, Riyadh: Madar al-Wathan Li al-Nasyr, 2010/1431.
- al-Tamimi, Mansur bin Rasyid. *al-'Ishmah fî Dhau'i 'Aqîdati Ahli al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2014/1435 H.
- al-Thabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir bin Yazid bin Katsir, *Jâmi' Al-Bayân 'An Ta'wil 'Ây Al-Qur'ân*, Beirut: Muassasah Al-Risalah, 1994/1415 H.
- al-Tharifi, Abdulaziz bin Marzuq. *al-Taqrîr fî Asânîd al-Tafsîr*, t.tp: Dar al-Minhaj, 2011/1432 H.
- al-Thayyar, Musa'id bin sulaiman bin Nashir. *al-Tahrîr fî Ushûl al-Tafsîr*, Jeddah: Markaz al-Dirasat wa al-Ma'lumat al-Qur'aniyah, 2014/1435 H.
- , *Syarḥ Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*, Dammam: Dar Ibn al-Jauzi, 1428 H.
- , *Fushûl fî Ushûl al-Tafsîr*, Riyadh: Dar al-Nasyr al-Dauli, 1993-1413 H.
- , "Ta'rîf Tafsîr bi al-Ma'tsûr" dalam *Mausû'ah al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2017.

- al-Tsa'labi, Abu Ishaq Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim. *Al-Kasyfu wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'ân*, Jeddah: Dar al-Tafsir, 2015/ 1446 H.
- al-Washil, Khalid bin Yusuf. *Târîkh Tafsîr al-Salaf wa Marâhil Tadwînuhu*, dalam *Mausû'ah bi al-Ma'tsûr*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2017.
- al-Zamakhsyari, Jarullah Abi al-Qasim Mahmud bin 'Umar. *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq Ghawâmidh al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wil*, Riyadh: Maktabah al-Abaikah, 1998/1418 H.
- al-Zarkasyi, badruddin Muhammad bin Abdullah, *al-Burhân Fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: Dar al-Hadits, 2006/1427 H.
- al-Zarqani, Muhammad Abdulazhim. *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1999.
- Badr, Abdullah Abu al-Sa'ud. *Tafsîr al-Shahâbah*, Beirut: Dar ibn Hazm, 2000/1421 H.
- Baidan, Nashirudin & Erwati Aziz. *Metodologi khusus penelitian tafsir*, Yogyakarta: pustaka Pelajar, Maret 2016.
- Ibn Khalifah, Anwar Muhammad, "*al-Lughah al-'Arabiyah wa Dauruhâ fî Tathbîq al-Syari'ah al-Islâmiyah*" t.d.
- Fuad, Sazkin. *Târîkh al-Turâts al-'Arabi fî Ulûm al-Qur'ân*, Riyadh: Amir Mantaqah, 1991.
- Goldziher, Ignaz. *Madzâhib al-Tafsîr al-Islâmi*, Kairo: Maktabah al-Khanizi, 1955.
- Hifni, Ahmad. *Hemenetika Moderat: Studi Teori Ta'wil Abd al-Qahir al-Jurjani dan Hermeneutika Paul Ricoeur*, Kuningan: Penerbit Nusa Litera Inspirasi, 2018
- Husein, Muhammad al-Khadhr. *Al-Qâdiyaniyah wa al-Bahâiyah*, Lebanon: Dar al-Nawadir, 1431 H.
- Ibn al-Arabi, Muhammad bin Abdillah. *Ahkâm Al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiah, 2003/1424.
- Ibn al-Atsir, Muhammad al-Jazari. *al-Nihâyah fî Gharîb al-Hadîts wa al-Atsar*, Riyadh: Dar Ibn al-Jauzi, 1421 H.
- Ibn al-Manzhur, *Lisân al-'Arab*, Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th.
- Ibn Asyur, Muhammad al-Thahir. *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tawîr*, Tunisia: Dar al-Tunisiyah, 1984.
- Ibn Katsir, Abu Al-Fida' Isma'il. *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Adzîm*, Riyadh: Dar Thayibah Li Al-Nasyr Wa Al-Tauzi', 1999/1420 H.
- , *al-Bidayah wa al-Nihayah*, Beirut: Maktabah al-Ma'arif, cet. Ke-8, 1990/1410 H.
- Ibn Khaldun, Abdurrahman bin Muhammad. *Muqaddimah ibn Khaldun*, Beirut: Dar al-Fikr, 2001.
- Ibn Taimiyah, Taqiyuddin Ahmad Bin Abd Al-Halîm. *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*, 1972-1392 H.

- , *Majmû' Fatâwâ*, Saudi Arabia: Wizarah al-Syu'un al-Islamiyah wa al-Da'wah wa al-Irsyad, 2004/1425 H.
- Jauhari, Wildan. *Mengenal Imam As-Suyuti*, Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2018.
- Khalaf, Abdul Jawad. *al-Madkhal Ila al-Tafsîr wa 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: Dar al-Bayan, 2003.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LkiS Yogyakarta, 2010.
- Nur, Afrizal. *Khazanah Dan Kewibawa'an Tafsir Bi Al-Matsur*, Pekanbaru: Fakultas Ushuludin UIN SUSKA, Asa Riau, Juli 2015.
- Qutub, Sayyid. *fî Zhilâl al-Qur'ân*, Kairo: Dar al-Syuruq, 2003/1423 H.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Penerbit Mizan, Cet. Ke 13, Rajab 1417/November 1996.
- Susanto, Edi. *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar*, Jakarta: Penerbit Kencana, cet ke-1, 2016.
- Syahbah, Muhammad Abu. *al-Madkhal li Dirâsati al-Qur'an al-Karîm*, Riyadh: Dar al-Liwa, cet ke-3, 1987/1407.
- Syakir, Ahmad Muhammad. *al-Bâ'its al-Hatsîts Syarh Ikhtishâr 'Ulûm al-Hadîts li Al-Hafîdz Ibn Katsir*, Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiyah, t.th.
- Syamsudin, Sahiron. *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017.
- Syuaibi, Anas khalil Khadhr. *al-Tafsîr bi al-Atsarî wa Jadaliat al-Mafhûm wa al-Manhaj*, t.d.
- Syukur, Abdul. "Mengenal Corak Tafsir Al-Qur'an," dalam *Jurnal El-Furqonia*, Vol. 01, no. 01, Agustus 2015.
- Thahan, Mahmud. *Taisîr Mushthalah al-Hadîts*, Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 2010.
- Thameem, Ushama. *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Kajian Kritis, Objektif & Komprehensif*, Jakarta: Penerbit Riora Cipta, Juli 2000.
- Ulinnuha, Muhammad. *Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir*, Jakarta: Azza Media, cet ke-1, 2015.
- , *Metode kritik Ad-Dakhil fit-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, Jakarta: Penerbit Qaf, 2019.
- Umar, Husain Muhammad Ibrahim Muhammad. *al-Dakhîl fî al-Tafsîr al-Qur'ân al-karîm*, Kairo: Universitas al-Azhar, t.th.
- Ya'qub, Thahir Mahmud. *Asbâb al-Khatha' Fî al-Tafsîr Dirâsah Ta'shiliyah*, Dammâm: Dâr Ibn al-Jauzî, 1425 H.
- Zahrah, Muhammad Abu, *al-Mu'jizah al-Kubrâ al-Qur'ân*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.th.

- Adib, Noblana. "Faktor-Faktor Penyebab Penyimpangan Dalam Penafsiran Al-Qur'an," dalam *Mawa'izh Jurnal Dakwah dan Pengembangan Sosial Kemanusiaan*, vol. 8, no. 1, 2017.
- Affandi, Abdullah. "objektivitas Dan Rasionalitas Penafsiran Al-Qur'an: Persepektif Al-Jabiri," dalam *Jurnal Empirisma*, vol. 24, no. 1, 1 januari 2015.
- Ansori, Isa. "Tafsir Al-Qur'an Dengan Al-Sunnah", dalam *Jurnal Kalam*, vol. 11, no. 2, desember 2017.
- Atabik, Ahmad. "Pengaruh Mazhab Mufassir Terhadap Perbedaan Penafsiran," dalam *journal of Islamic studies and humanities*, vol. 2, no. 1, 2017.
- Fachruddin, Imam. "Pengaruh Politik Terhadap Tafsir: Meretas Sejarah Tafsir Dalam Persepektif Politik Pada Masa Sahabat," dalam *Jurnal Al-Tasyree*, Vol. 4, Juli-Desember 2017.
- Hakim, Abdurrahman. "Tafsir Al-Qur'an Dengan Al-Qur'an Studi Analisis-Kritis Dalam Lintas Sejarah," dalam *Jurnal Misykat*, vol. 02, no. 01, Juni 2017.
- Irham, Masturi. "Sistematika kodifikasi hadits Nabi dari tinjauan sejarah," dalam *Jurnal ADDIN*, Vol. 7, No. 2, Agustus 2013.
- Kamal, Muhammad Ali Mustofa. "Pembacaan Epistemologi Ilmu Tafsir Klasik," dalam *Jurnal Maghza*, vol.1, no. 1, januari-juni 2016.
- Mawardi. "Subjektivitas dalam penafsiran alqur'an: fenomena tafsir bercorak sekterian," dalam *Jurnal At-Tibyan*, vol. 3, no. 1, 1 Juni 2018.
- Muttaqin, Mohammad Izdiyan. "Abdullah bin Abbas perannya dalam penfsiran Al-Qur'an," dalam *Jurnal Misykat*, vol. 04, no. 02, Desember 2019.
- Niat, Khoirun. "Ad-Dakhil Dalam Kitab Al-Kasyfu Wa Al-Bayaan 'An Tafsir Al-Qur'an Karya Imam As-Sya'labi," dalam *Jurnal an-Nur*, vol. 5, no. 1, 2013.
- Rahmatullah. "Menakar Hermeneutika Fusion of Horizon H.G. Gadamer Dalam Pengembangan Tafsir Maqasid Al-Qur'an," dalam *Jurnal Nun*, Vol. 3, No. 2, 2017.
- Ridwan, MK & Adang Kuswara. "Mentradisikan kritik tafsir: upaya meretas mata rantai absolutisme penafsiran," dalam *Jurnal Episteme*, vol. 13, no. 1, Juni 2018.
- Ridwan, MK. "Tradisi Kritik Tafsir: Diskursus Kritisisme Penafsiran Dalam Wacana Qur'anic Studies," dalam *Jurnal theologia*, Vol. 28, no. 1, Juni 2017.
- Rosyad, Aftonur. "Qawaid Tafsir: Telaah Atas Penafsiran Al Quran Menggunakan Qaul Sahabat," dalam *Jurnal Ulul Albab*, vol. 16, no. 12, 2015.

- Suratman, Junizar. "Pendekatan Penafsiran Al-Qur'an Yang Didasarkan Pada Instrumen Riwayat, Nalar, dan Isyarat Batin," dalam *Jurnal Intizar*, vol. 20, no. 1, 2014.
- Syarafuddin H.Z., "Tafsir bi al-ma'sur (kelebihan dan kekurangan serta pengembangannya)," dalam *Jurnal suhuf*, vol. 29, no. 1, Mei 2017.
- Wardani. "Obyektivitas dan Subyektivitas Tafsîr Teologis: Dari Metode Konvensional 'Ulûm Al-Qur'ân Hingga Hermeneutika Nashir Hâmid Abu Zayd," dalam *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, vol. 6, no. 2, Juli 2007.
- Wasil, Izzudin. "Problem Subyektivitas Dalam Tafsir Bi Al-Ma'tsur, Tafsir Bi Al- Ra'yi, dan Tafsir Bi Al-Isyarah," dalam *Jurnal Diya al-Afkar*, vol. 4, no. 01, juni 2016.
- Wasim, Arif AL. "Fanatisme Mazhab Dan Implikasinya Terhadap Penafsiran," dalam *Jurnal Syariat*, Vol. IV, No. 01, Mei 2018.



**DAFTAR RIWAYAT HIDUP**

Nama : Rahman Apandi  
Tempat, tanggal lahir : Cianjur, 16 April 1987  
Alamat : Komplek Al-Bayaan Pasir Hapa, Sirnagalih-  
Cianjur  
Email : [rahmanapandi100@gmail.com](mailto:rahmanapandi100@gmail.com)

**Riwayat Pendidikan**

1. SDN Bunikasih 1 – Bunisari (1995-2001)
2. SMP Cokroaminoto – Warungkondang (2001-2004)
3. SMA Al-Maziyah – Cilaku (2004-2007)
4. LTIQ Asy-Syifa - Subang (2007-2009)
5. Ma'had Uhud Al-Islami – Cianjur (2009-2012)
6. LIPIA – Jakarta (2013-2018)

**Riwayat Pekerjaan**

1. Pengajar MTs dan MA Nuurul Qur'an Ciangsana (2014-2020)
2. Pengajar SMP dan SMA Al-Bayaan Cianjur (2015-Sekarang)
3. Pengajar Ma'had Al-Bayaan Al-Islami Cianjur (2015-Sekarang)





## PROBLEM SUBJEKTIVITAS MUFASIR DALAM TAFSÎR BI AL-MATSÛR

### ORIGINALITY REPORT

|                  |                  |              |                |
|------------------|------------------|--------------|----------------|
| <b>17%</b>       | <b>14%</b>       | <b>8%</b>    | <b>6%</b>      |
| SIMILARITY INDEX | INTERNET SOURCES | PUBLICATIONS | STUDENT PAPERS |

### PRIMARY SOURCES

|          |  |               |
|----------|--|---------------|
| <b>1</b> | <b>repository.ptiq.ac.id</b><br>Internet Source                      | <b>2%</b>     |
| <b>2</b> | <b>archive.org</b><br>Internet Source                                | <b>1%</b>     |
| <b>3</b> | <b>ejournal.iainbengkulu.ac.id</b><br>Internet Source                | <b>1%</b>     |
| <b>4</b> | <b>Submitted to UIN Syarif Hidayatullah Jakarta</b><br>Student Paper | <b>1%</b>     |
| <b>5</b> | <b>journal.walisongo.ac.id</b><br>Internet Source                    | <b>1%</b>     |
| <b>6</b> | <b>repository.iiq.ac.id</b><br>Internet Source                       | <b>1%</b>     |
| <b>7</b> | <b>Submitted to UIN Sunan Gunung Djati Bandung</b><br>Student Paper  | <b>1%</b>     |
| <b>8</b> | <b>repository.uin-suska.ac.id</b><br>Internet Source                 | <b>1%</b>     |
| <b>9</b> | <b>repository.uinib.ac.id</b><br>Internet Source                     | <b>&lt;1%</b> |

