

Sumber-Sumber Penafsiran Al-Qur'an *The Sources of interpretation of the Qur'an*

Aramdhan Kodrat Permana

Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Syamsul Ulum Gunung Puyuh,
Sukabumi, Jawa Barat, Indonesia
aramdhankodratpermana14@gmail.com

Abstrak

Tafsir sebagai upaya memahami kalam Allah dalam perjalanan sejarahnya hingga saat ini mengalami perkembangan. Perkembangan tersebut tidak lepas dari tiga sumber utama penafsiran al-Qur'an, yaitu *al-Atsar*, *al-Ra'y* dan *al-Isyârah*. Dengan pendekatan historis-normatif artikel ini membahas secara deskriptis-analitis-komprehensif tiga sumber tersebut. Alhasil, tiga sumber tafsir ini memaparkan sebuah informasi sejarah bahwa para mufassir dalam upaya mereka menafsirkan al-Qur'an berlandung pada informasi sejarah yang bersanad, dalil 'akli dan juga makna-makna simbolik. Pada kategori yang pertama, kebenaran tafsir terletak pada kebenaran sumber yang didasarkan pada penafsiran al-Qur'an, nabi, sahabat, tabi'in, dan informasi histori lainnya, seperti israiliyat. Di sisi lain penafsiran itu tidak dilihat cukup, karena terkesan kaku dan terbatas pada riwayat *an sich*. Sehingga terjadinya perkembangan ke arah tafsir bi al-Ray, yang menjadikan ilmu pengetahuan perihal al-Qur'an (*mâ haul* dan *mâ fi al-Nash*) sebagai landasannya. Terakhir, *al-Isyarah* menjadi sumber penafsiran terakhir yang mengembangkan loncatan penafsiran kepada sesuatu yang berada dalam jangkauan sebuah teks, *go beyond the text*, yang terkadang dekat dengan makna literalnya dan jauh dari makna literalnya. Kata Kunci: Al-Qur'an, Ilmu Tafsir & Sumber Penafsiran

Abstract

Tafsîr as human's understanding on Allah's word, in its history developed gradually. However, its development always relates to three primary resources, al-Atsar, al-Ray and al-Isyârah. This article with the historical-normative perspective discusses about those three descriptively-analytic-comprehensively. By the result, those three tell us the information that mufassir's understanding on the Qur'an based on the qualified sanad, the science of Qur'an and around the Qur'an and symbolic meaning. The first, the correctness of tafsir demand on the validity of sources such as al-Qur'an, Islamic Tradition, atsar, Tabi'in's word and other sources. Nevertheless, it does not look enough to understand Allah's word. Those it needs other sources such science of and around al-Qur'an which is called al-Tafsir bi al-Ra'y. Finally, al-Isyarah has been the last source of Qur'anic understanding which based on fact and Rasulullah's. It says that al-Qur'an always has universal, various and graded meaning.
Keywords: Al-Qur'an, Interpretation & Interpretation Sources

I. PENDAHULUAN

Al-Qur'an sebagai wahyu Allah memiliki makna universal, bahkan jika dilihat dari berbagai perspektif. Menurut Darraz (1960), al-Qur'an itu bagaikan intan yang setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut yang lain. Ini karena Allah tidak memberikan makna tersurat pada al-Qur'an, akan tetapi di balik itu Allah memberikan kode dan simbol yang membimbing manusia untuk mampu menafsirkan sekaligus memahami al-Qur'an. Namun tidak dapat dipungkiri bahwa penafsiran al-Qur'an selalu terkait subyektifitas penafsir yang memiliki horizon pemikiran yang berbeda antara satu penafsir dengan penafsir yang lain.

Selain subyektifitas mufassir, ada elemen lain yang mampu mempengaruhi penafsiran al-Qur'an. Elemen tersebut oleh al-Khalifah diistilahkan sebagai *al-Dakhil*. Dari kitab karangan al-Khalifah ini, sumber atau elemen penafsiran al-Qur'an dibagi menjadi tiga bagian, 1) *al-Riwâyah*, 2) *al-Ra'y*, dan 3) *al-Isyârah*. Dengan demikian tolak-ukur kebenaran tafsir terhadap al-Qur'an itu tidak bisa tetap karena

terjadinya pergeseran paradigma sumber penafsiran al-Qur'an.

Pergeseran itu terutama terjadi pasca wafatnya nabi sebagai satu-satunya otoritas tafsir. Pun yang ditafsirkan, sebagaimana mayoritas ulama sampaikan, tidak semua ayat tidak ditafsirkan oleh nabi. Munculnya banyak tafsir dengan banyak corak, *ittijah, laun*, adalah hasil ijtihad ulama dalam memahami al-Qur'an. Di sisi lain, hari ini banyak yang menilai bahwa kebenaran tafsir itu tunggal. Hal ini jelas menafikan fenomena sejarah tafsir itu sendiri. Oleh sebab itulah makalah ini diangkat dalam upaya memberikan pemahaman yang jelas dan singkat tentang sumber-sumber penafsiran al-Qur'an.

II. METODE PENELITIAN

Artikel ini menggunakan penelitian kualitatif dengan dasar *library research* (keputstakaan) sebagai sumber penelitiannya. Penjelasan artikel ini dipaparkan secara deskriptif analitis dan komprehensif dengan pendekatan historis-normatif. *Approach*, pendekatan, ini menicayakan kajian historis perkembangan tafsir al-Qur'an dimulai, khususnya, pasca nabi Muhammad saw sampai abad ke-5 H. Pembatasan ini bukan untuk membatasi cakupan sejarah

penafsiran tetapi pada faktanya pada hampir bad ke-6 lah dasar-dasar sumber penafsiran itu sudah *establish*. Adapun pendekatan normatif meniscayakan landasan-landasan *naqli* yang didasarkan pada al-Qur'an dan sunnah tentang urgensi tiga sumber penafsiran tersebut yang digunakan oleh para ulama. Jika ada pertentangan dalam pandangan para ulama penulis akan melihatnya dengan kacamata *al-Jam'* sehingga pertentangan pandangan itu bisa dilihat sesuai dengan konteks dan dasar normatifnya.

III. HASIL DAN PEMBAHASAN

A. *Al-Riwayah*: Dasar dan Awal Penafsiran Al-Qur'an

Pasca kenabian Rasulullah dan diturunkan al-Qur'an kepadanya, tafsir al-Qur'an tidak bisa lepas dari sosoknya. Nabi saat itu menjadi *authoritative first speaker* dalam memahami ayat serta surat al-Qur'an. Catatan-catatan tafsir Rasulullah itu pun bisa dilihat dari bab hadis dari setiap kitab hadis yang dinamai dengan *bâb tafsîr al-Qur'ân*. Interpretasi Rasulullah pun tidak terbatas pada aspek *qauliyyah* saja tetapi juga *fi'liyyah* dan *taqiririyyah* (Al-Shiddieqy, 1954).

Akan tetapi fakta sejarah membuktikan bahwa Rasulullah SAW. tidak menafsirkan ayat itu secara keseluruhan. Fakta historis ini kemudian membuat salah satu orientalis berujar, jika memang Muhammad adalah orang otoritatif dalam menafsirkan al-Qur'an kenapa ia tidak menafsirkan al-Qur'an secara komprehensif? Dengan jawaban yang singkat Muhammad Yasin dalam karyanya *Radud 'Ulamâ' al-Muslimîn 'alâ Syubghat al-Mulhidîn wa al-Mustasyriqîn*; "Adapun seandainya beliau menafsirkan setiap ayat al-Qur'an berarti beliau membatasinya atas satu pemahaman dan akan seperti itu pemahamannya sampai hari kiamat. Akan tetapi rahasia al-Qur'an tidak ada habisnya dan al-Qur'an cocok untuk setiap masa. Seandainya hal-hal itu disebutkan secara keseluruhan pada masa Rasulullah niscaya akal orang-orang pada masa itu akan kebingungan dan tidak ada satu pun yang dapat memahaminya" (Yasin, 2010).

Walaupun pernyataan terakhir memperlihatkan sikapnya yang tradisionalistik dan lebih apologis, tetapi setidaknya jawaban Muhammad Yasin

menggambarkan dinamisasi dan univiersaltias makna al-Qur'an. Sikap apologisnya terlihat saat ia secara *a priori* mengatakan bahwa komunitas *nuzûl al-Qur'an* (sahabat) tidak mampu memahami ayat serta surat yang diturunkan kepada mereka. Terlepas dari perdebatan ini faktanya memang Rasulullah SAW tidak menafsirkan ayat secara keseluruhan. Faktor yang mendukung fakta ini sebagaimana yang diriwayatkan oleh 'Aisyah bahwa Nabi menafsirkan hanya beberapa ayat saja, menurut petunjuk-petunjuk yang diberikan oleh Jibril. Dalam riwayat lain Rasulullah hanya menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan kebutuhan sahabat, yaitu ketika mereka tidak memahami secara jelas maksud dan makna dari sebuah ayat. Seperti yang terjadi pada penafsiran surah al-An'âm (6): 82 tentang *al-Zûlm* yang bermakna, dalam konteks itu, adalah *al-Syirk* (Al-Asqalani, 2011).

Pasca wafat Rasulullah, problematika penafsiran semakin meruncing. Hal ini disebabkan tidaknya adanya lagi sandaran atau tokoh utama sebagai rujukan dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an. Di sisi lain ada para sahabat yang

memandang bahwa penafsiran al-Qur'an merupakan perbuatan negatif, seperti Ibnu Wail, 'Ubaidah bin Qais al-Kufi (W. 72 H) dan Sa'id bin Jubair (95 H) (Goldziher, 2009). Akan tetapi orang-orang seperti ini hanyalah minoritas. Hal ini pun dipertegas dengan data riwayat yang disampaikan oleh Shihab (2009) bahwa Ibn Malik mengatakan Sa'id pernah berujar, bila ditanya mengenai tafsir suatu ayat, beliau berkata, "Kami tidak berbicara mengenai al-Qur'an sedikit pun." Demikian juga halnya dengan Sali bin 'Abdullah bin 'Umar, al-Qasim bin Abi Hakar, Nafi', al-Asma'i, dan lain-lain. Abdul Mustaqim memperjelas masalah ini dengan mengatakan bahwa tafsir yang dimaksud adalah tafsir yang menggunakan *ra'y* (akal) (Mustaqim, 2010).

Akan tetapi perlahan pertentangan ini hilang, sebagaimana dinyatakan oleh Rahman (2003). Walaupun ketika perkembangannya ternyata banyak penafsiran yang dihiasi dengan mitologi serta serta pendapat bebas (yang tidak otoritatif). Hal ini bisa dilihat dari aktivitas penafsiran Abdullah bin 'Abbas yang dikenal dengan *tarjumân al-*

Qur'an, Abdullah bin Mas'ud, Ubay bin Ka'b dan Zayd bin Tsabit dengan pola dan epistem yang hampir sama dengan nabi. Epistem yang digunakan itu tiada lain, yang kemudian, disebut dengan *tafsir bi al-Riwayah aw al-Ma'tsur*.

1. Definisi Tafsir bi al-Ma'tsur

Para ulama '*ulum al-Qur'an* biasa menyebut tafsir ini dengan *tafsîr bi al-Riwâyah* atau *al-Tafsîr al-Naqlî*. Yang pertama sebagai oposit dari *tafsîr bi al-Ra'y* dan yang kedua oposit bagi *al-Tafsîr al-Fi'li*. Untuk memudahkan pendefinisian dan pembatasan tafsir ini penulis menggunakan tafsir bi al-Matsur. Secara etimologis kata al-Ma'tsur sendiri berasal dari lafadz *atsara-ya'tsuru-atsran* yang bermakna *naqala*, memindahkan. *Al-Atsar* kemudian didefinisikan sebagai *al-khabar al-Murawwî wa al-Sunnah al-Bâqiyah* dan *al-Ma'tsur* diartikan sebagai hadis yang diriwayatkan dan apa yang diwariskan oleh para ulama terdahulu. Kata ini mencakup segala sesuatu yang diriwayatkan dan di-*naql*-kan.

Adapun secara terminologis *al-tafsîr bi al-Ma'tsûr* memiliki ragam definisi sebagaimana yang disampaikan

oleh para ulama, di antaranya, Muhammad Husein al-Dzahabi. Dalam kitabnya *al-Tafsir wa al-Mufasssirun* ia menyatakan, "Segala sesuatu yang datang dari al-Qur'an untuk menjelaskan dan memperinci ayat yang lainnya, yang diriwayatkan dari Rasulullah saw, sahabat serta para tabi'in" (al-Dzahabi, 2008). Akan tetapi ternyata tidak semua ulama sepakat tentang masuknya al-Qur'an sebagai salah satu sumber *al-tafsîr bi al-Ma'tsûr* atau *al-Tafsir al-Naqli*. Sholih 'Abd al-Fattah al-Khalid mengkritik para ulama yang memasukkan kategori al-Qur'an ke dalam kategori tafsir ini. Dalam pandangannya al-Qur'an bukanlah *atsar* yang disandarkan para manusia sebagaimana hadis atau khabar. Al-Qur'an adalah *kalam Allâh*. Ia tidak membutuhkan penelitian yang mendetail untuk membuktikan otentisitasnya tidak sebagaimana pada pernyataan sahabat tabi'in atau bahkan Rasulullah SAW. yang notabene adalah manusia (al-Khalid, tt). Inilah argumentasi yang menyebabkan disimpannya pembahasan *tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an* di luar sub tema *tafsir bi al-Matsur* di dalam kitabnya *Ta'rîf al-Dârisîn bi Manâhij al-Mufasssirîn*.

Akan tetapi jika melihat data perkembangan sejarah penafsiran al-Qur'an dimasukkannya al-Qur'an sebagai salah satu sumber *al-tafsîr bi al-Ma'tsûr* bukan hanya karena argumentasi linguistik tetapi juga argumentasi historis. Tradisi penafsiran sahabat dimulai dengan penyandarannya kepada riwayat-riwayat yang berasal dari Rasulullah. Ini dibuktikan dengan banyaknya hadis yang merupakan penjelasan terhadap beberapa ayat *musykil* yang dahulu ditanyakan oleh sahabat kepada nabi seperti QS. al-An'am [6]: 82. Baru kemudian para sahabat ketika tidak menemukan dalam riwayat nabi, hadis, mereka menggunakan metode *maudlû'i*, dengan

adagium, *al-Qur'an yufassiru ba'dluhu ba'dlan* atau yang sekarang populer dengan istilah *wihdah al-Qur'an* (baca: kesatuan al-Qur'an) yang berangkat dari konsep *munasabah al-Qur'an* (Fath, 2010).

Oleh sebab itulah mengapa para ulama *keukeuh* dengan menjadikan al-Qur'an sebagai salah satu sumber daripada *al-Tafsir bi al-Ma'tsur*. Pandangan ini berbeda dengan pandangan Sholih 'Abd al-Fattah yang melihatnya dari aspek linguistik al-Qur'an yang bukan merupakan *kalâm al-Basyar*. Oleh Abdul Mustaqim era tafsir ini disebut dengan tafsir era formatif dengan nalar quasi kritis. Secara ringkas Mustaqim (2010) membuat tabel berikut:

Tabel 1 sumber, metode, validitas, serta karakteristik dan tujuan penafsiran

Sumber Penafsiran	Metode Penafsiran	Validitas Penafsiran	Karakteristik dan Tujuan Penafsiran
Al-Qur'an	<i>Bi al-Riwaâyah</i>	Shahih tidaknya sanad dan matan sebuah riwayat	Minimnya budaya kritisisme, <i>ijmali</i> , praktis, implementatif
Al-Hadis (aqwal atau ijtihad Nabi)	Disajikan secara oral melalui sistem periwayatan dan disertai sedikit analisis, sebatas kaidah-kaidah kebahasaan	Kesesuaian antara hasil penafsiran dengan kaidah-kaidah kebahasaan dan riwayat hadis yang shahih	Tujuan penafsiran relatif sekedar memahami makna dan belum sampai ke dataran <i>magzha</i>
<i>Qira'at</i> , <i>aqwal</i> dan ijtihad sahabat, <i>tabi'in</i>			Posisi teks sebagai subjek dan mufassir sebagai objek
Cerita israiliyyat			

Sumber Penafsiran	Metode Penafsiran	Validitas Penafsiran	Karakteristik dan Tujuan Penafsiran
Syair-syair Jahilliyah			

2. Sumber Penafsiran

Sebagaimana diutarakan diatas, walaupun ada kritik dari Sholih ‘Abd al-Fattah al-Kholid perihal dimasukkannya al-Qur’an sebagai sumber tafsir bi al-Ma’tsur tetapi penulis masih berpegang pada terminologi yang diutarakan mayoritas ulama. Karena yang harus dilihat dari definisi ini bukan hanya saja argumentasi linguistik tetapi juga argumentasi historis. Yang dengannya al-Qur’an dijadikan sumber penafsiran oleh para sahabat selain riwayat dari Nabi.

a. Al-Qur’an

“*Al-Qur’ân yufassir ba’dluhu ba’dlan*”, sebuah konsep yang oleh para ulama dikembangkan menjadi *tafsir maudlû’î* dan menemui popularitasnya pada era modern dan kontemporer semisal, Amin al-Khulli, Bint al-Syathi, Abu Hayy al-Farmawi, Hassan Hanafi, dan Fazlu Rahman. Jika ditilik lebih jauh sebenarnya konsep ini berangkat dari asumsi ilmu munasabah (relasi) al-Qur’an. Ada

beberapa ayat yang menjadi legitimasi adanya relasi internal, *al-Munâsabah al-Dâkhiliyyah*, antara surat atau ayat dalam al-Qur’an. Imam al-Qurthubi, contohnya, menjadikan firman Allah pada surah al-Nisa [4]: 82 sebagai *dalâil* (bukti) adanya hubungan dan kaitan antara ayat-ayat dalam al-Qur’an. (Fath, 2010). Hal ini selaras dengan pernyataan al-Khalidi (tt). Berbeda dengan kedua ulama tersebut, al-Zamaksyari menjadikan surah Hud [11]: 1 sebagai landasan adanya munasabah dalam al-Qur’an. Jika menggunakan model ilmu ini dalam kerangka yang dipaparkan oleh Rom Harre, kategori ini masuk dalam *homeomorph* yaitu ketika al-Qur’an sebagai subyek dalam konteks ini menjadi sumber (Putra, 2006). Munasabah al-Qur’an ini oleh para ulama, semisal Imam al-Khattabi, al-Jurjani serta al-Baqillani menjadi salah satu dari keistimewaan al-Qur’an yang dalam bahasa Muhammad Syahrur disebut sebagai *I’jâz ‘ilmiyyah*. Namun yang perlu digarisbawahi

adalah bahwa tafsir dengan menggunakan al-Qur'an sebagai rujukan, *homeomorph*, tidak hanya dilakukan oleh sahabat. Secara embrio Rasulullah melakukan hal ini ketika ditanya penafsiran surah al-An'am [6]: 82 dengan menggunakan surah Luqman [31]: 13. Hal ini sebagaimana diriwayatkan oleh Muslim dari Abdullah ibnu Mas'ud.

Akan tetapi *tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân* bukan hanya berorientasikan *syarh* tetapi juga ada kaidah-kaidah yang dikembangkan oleh para ulama 'Ulûm al-Qur'ân dan ilmu Ushul Fiqh, semisal, *Muthlaq-Muqayyad*, *naskh-mansûkh*, *mujmal-mubayyan*. Tafsir dengan metode ini oleh Ibn Taimiyyah dikatakan sebagai sebaik-baiknya penafsiran. Hal ini sebagaimana disampaikan oleh Abdullah Saeed;

The best method in [tafsir] is that the Qur'an be interpreted by the Qur'an. Where the Qur'an sums up [a point], the same point is elaborated in another place. What is briefly mentioned in one place is explained in detail in another place (Saeed, 2005).

b. Hadis Rasulullah SAW

Secara normatif dijadikannya hadis sebagai sumber rujukan

kedua dalam Islam setelah al-Qur'an berangkat dari penafsiran surah al-Nahl [16]: 44 dan al-Hasyr [59]: 7 (Mahmud Yunus, tt). Inilah mengapa para ulama kemudian merumuskan dan menjadikan fungsi utama dari hadis adalah *tabyîn li al-Kitab*, *ta'kid*, *syarh al-Mubham*, *Tafsîl al-Mujmal* dan *tausî'*. Selain itu sunnah nabi merupakan eksponen faktual daripada nabi yang secara langsung berdialektika dengan al-Qur'an (Rahman, 2003) Akan tetapi perlu diperinci bagian mana saja yang menjadi *tabyin li al-Kitab*, apakah keseluruhan daripada hadis atau hanya sebagian saja? Setidaknya ada dua sumber, yaitu hadis-hadis yang merupakan komentar Rasulullah, baik secara praksis maupun *bayânî*, yang terekam dalam bab-bab tafsir kitab hadis, sebagaimana dinyatakan oleh al-Khulli (1994) dalam kitabnya *al-Tafsir: Ma'âlim Hayâtihi wa manhajuh al-Yaum*. Sehingga tidak mengherankan jika pada awal periode Islam, karya tafsir al-Qur'an masih bercampur dengan karya hadis dan *sîrah* (bigrafi nabi) (Mustaqim, 2010). Dan kedua hadis yang secara tersirat, yang

menurut para sahabat waktu itu sesuai dengan pemahaman nabi.

Akan tetapi menggunkan hadis untuk menjelaskan konteks al-Qur'an bukanlah upaya sederhana. Salah satu tantangan terbesarnya adalah bagaimana mengukur nilai epistemologis semua hadis yang dianggap menyajikan konteks yang dikehendaki. Meskipun mayoritas ulama setuju dengan al-Syafi'i bahwa sunnah nabi penting untuk memahami al-Qur'an tetapi mereka berbeda pendapat ketika menilai beragam hadis yang dianggap shahih. Mattson (2008) dalam hal ini melanjutkan:

“Beberapa hadis diriwayatkan oleh banyak orang dari generasi muslim paling awal, hadis *mutawatir* semacam ini tentu saja bisa dipercaya, tetapi jumlahnya sangat sedikit. Beberapa hadis lain diriwayatkan hanya oleh satu orang dalam setiap generasi yang disebut hadis *ahad*. Hadis *ahad* biasanya diterima sebagai dalil oleh ulama seperti al-Syafi'i dan Ahmad bin Hanbal, jika semua perawinya dinilai jujur dan terpercaya. Namun ulama lain bersikap skeptik terhadap penggunaan riwayat semacam ini untuk menafsirkan al-

Qur'an. Bagaimana bisa ayat al-Qur'an yang berasal dari Tuhan dibatasi dan dijelaskan oleh hadis yang diriwayatkan seorang perawi tunggal yang mungkin keliru? Orang yang menerima hadis semacam itu harus menakar keabsahannya dengan prinsip-prinsip hukum lain untuk memastikan bahwa ia tidak berbenturan dengan semua bukti yang relevan”.

Pada akhirnya otentisitas dan kualitas hadis menjadi hal yang perlu diperhatikan sebelum menafsirkan al-Qur'an dengannya. Di sisi lain tolak ukur kualitas hadis pun berkembang tidak hanya aspek sanad tetapi juga matan. Sehingga perlu kedalaman pemahaman tidak saja ilmu tafsir dalam menafsirkan al-Qur'an tetapi juga ilmu hadis.

c. Riwayat para sahabat

Setelah nabi orang yang paling mengetahui konteks diturunkannya ayat serta kondisi yang menuntut diturunkannya ayat-ayat itu adalah para sahabat. Hal ini sebagaimana yang terekam dalam peristiwa penafsiran Ibn 'Abbas yang sebageian membicarakan diri nabi, seperti firman Allah ta'ala, “Apabila datang pertolongan Allah dan kemenangan”, menunjukkan kesedihan Nabi saw (karena waktu

wafatnya sudah mendekati” (Khalidun, tt). Akan tetapi yang harus digarisbawahi adalah bahwa para sahabat mempunyai kemampuan, *al-Tâqah*, yang berbeda dalam menafsirkan al-Qur'an. Di antara mereka, menurut al-Shiddieqy (1954), ada yang ilmu memiliki ilmu kesusasteraannya yang mendalam, ada juga yang terus menerus menyertai rasul. Sebahagian ada yang menyaksikan *asbab al-Nuzul* dan sebahagian lain tidak menyaksikan. Pun di antara mereka ada yang mengetahui secara sempurna adat istiadat bangsa Arab dalam pemakaian bahasa, ada yang tidak. Ada yang mengetahui dengan baik tindak tanduk bangsa Yahudi, ada yang tidak. Dalam hal ini ‘Abdullah bin Mas’ud mengungkapkan, sebagai bentuk *tahadduts bin al-Ni'mah* dalam memahami al-Qur'an, “Bertanyalah padaku”, “Tiada Tuhan selain Allah tidaklah diturunkan suatu ayat dari al-Qur'an kecuali saya mengetahui untuk apa diturunkan, di mana diturunkan” (Al-Khalidi, tt).

Di sisi lain pemahaman para sahabat terhadap al-Qur'an pun begitu mendalam, sehingga mereka tidak akan beralih pada

suatu ayat sehingga mereka mampu memahami dan mengamalkannya. Sebagaimana yang diriwayatkan oleh Abdurrahman al-Salamî bahwa orang-orang seperti Utsman bin ‘Affan dan Abdullah bin Mas’ud, yang dibacakan kepada mereka ayat al-Qur'an, apabila mereka mempelajari sepuluh ayat dari Nabi saw mereka tidak akan berpindah pada ayat yang lainnya sampai mereka memahami serta mengamalkannya. Sebagaimana terhadap hadis, riwayat dari para sahabat pun harus diperlakukan dengan ketat dalam arti validasi apakah riwayat itu bersumber pada sahabat atau tidak.

d. Pernyataan para Tabi'in

Tabi'in secara historis adalah murid para shahabah. Merekalah yang secara bertahap merupakan orang yang paling otoritatif dalam menafsirkan al-Qur'an setelah Rasulullah dan para sahabat. Para tabi'in yang populer tiada lain adalah murid-murid Ibn ‘Abbas, Abdullah bin Mas’ud, dan Ubay bin Ka'b. Diantaranya adalah Mujahid serta Sa'id bin Jubair dan Qatadah. Mujahid mengakui bahwa dia bertanya kepada Ibn ‘Abbas perihal tafsir dari surah al-Fatihah sampai akhir surat. Pengakuan Mujahid ini ditekankan oleh

riwayat dari Ibn Abi Malikah dan Sufyan al-Tsauri. Sampai-sampai orang terakhir ini mengatakan bahwa apabila seseorang mencari penafsiran yang otoritatif maka cukuplah baginya tafsir dari Mujahid (al-Khalidi, tt).

Ali al-Khudri dalam kitabnya *Tafsîr al-Tâbi'in* mencatat bahwa setidaknya ada tiga aliran penafsiran yang menonjol di era tabi'in. *Pertama*, aliran Makkah, yang dipelopori oleh Sa'id bin Jubair, Ikrimah serta Mujahid ibn Jabar. Mereka berguru langsung kepada Ibn Abbas. *Kedua*, aliran Madinah yang dipelopori oleh Muhammad bin Ka'b, Zayd bin Aslam al-Qurazhi serta Abu 'Aliyah. Mereka berguru pada sahabat Ubay bin Ka'b. *Ketiga*, aliran Irak, diantaranya adalah 'Alqamah ibn Qiyas, Amir al-Sya'bi Hasan al-Bashri dan Qatadah ibn DI'amah al-Sadusi. Mereka mendaku kepada sahabat Abdullah bin Mas'ud (Mustaqim, 2010).

Adapun pola penafsiran yang dipakai relatif sama. Hal yang membedakan antara tradisi penafsiran era sahabat dengan era tabi'in barangkali pada persoalan sekteranisme. Pada era sahabat belum muncul sekteranisme aliran-

aliran tafsir secara tajam, sementara di era tabi'in sudah mulai muncul aliran-aliran tafsir berdasarkan kawasan. Itu disebabkan karena para mufassir dari kalangan tabi'in yang dahulu berguru kepada para sahabat kemudian menyebar ke beberapa daerah. Satu hal lagi yang penting untuk dicatat bahwa terjadi semacam pergeseran, *shift paradigm*, dalam konteks rujukan penafsiran. Jika para sahabat tidak tertarik menggunakan riwayat-riwayat israiliyyat dari ahl al-kitab maka tidak demikian halnya dengan para tabi'in yang sudah mulai banyak menggunakan sumber-sumber isra'iliyyat sebagai rujukan penafsiran. Terutama untuk menafsirkan ayat-ayat kisah. Faktor utamanya adalah banyaknya ahli kitab yang masuk Islam dan para tabi'in ingin mencari informasi secara lebih detail kepada mereka tentang kisah-kisah yang masih bersifat global. Di antara para ahli kitab yang kemudian masuk Islam dan menjadi rujukan dalam menafsirkan ayat-ayat kisah adalah Abdullah bin Salam, Ka'b bin Akhbar, Wahb bin Munabbih, dan Abdul Aziz bin Jurajj (Mustaqim, 2003).

e. *Al-Qirâ'at al-Syâdzdzah*

Al-Qirâ'at al-Syâdzdzah secara tipologis merupakan bagian dari al-Qirâ'at dan merupakan bacaan al-Qur'an yang tidak memenuhi syarat kualifikasi *al-Qirâ'at al-Shahihah*; bersambungannya sanad, bersesuaian dengan bahasa Arab walaupun hanya dari satu aspek, dan bersesuaian dengan rasm *Mushaf al-Utsmani*. *Al-Qiraat al-Syadzdzah* terdiri dari empat macam *qirâ'ah*; *Pertama*, Ibn Muhaishan: Muhammad bin 'Abd al-Rahman al-Sahmi al-Makky yang merupakan ahli Qiraah di Mekkah (w. 123 H), *Kedua*, al-A'masy: Sulaiman bin Mahran al-Kufi, qori ahli Kufah (w. 147 H), *Ketiga*, al-Hasan bin Yasar al-Bashari, Imam ahli Bashrah (w. 110 H), *Keempat*, al-Yazidi: Yahya bin al-Mubarak al-'Aduwwi al-Bashri, merupakan qari dari Bashrah (w. 202) (Shollah 'Abd al-Fattah al-Khalidi, tt).

Empat macam *qirâah* ini bukanlah al-Qur'an tetapi merupakan komentar-komentar yang membantu seseorang untuk memahami dan menafsirkan al-Qur'an serta memperjelas maknanya dan – dari aspek ini – *al-Qirât al-Syadzdzah* bisa disebut

sebagai salah satu sumber *tafsîr bi al-Ma'tsûr*. Walaupun secara historis banyak *qirâah syâdzdzah* yang terekam dalam mushaf yang kemudian dibakar oleh khalifah Utsman dalam upaya standarisasi al-Qur'an. Walaupun qiraahnya sendiri masih eksis. Kitab yang paling populer untuk melihat empat macam qiraah ini adalah kitab yang dikarang oleh Muhammad Fahd al-Kharuf, *al-Masîr fi al-Qirâ'at al-Arba'ah*. Upaya legalisasi qiraah ini dijadikan sebagai sumber penafsiran, 'Abd al-Fattah, pengarang kitab *al-Qirâat al-Syâdzdzah wa Taujîhuha* menyatakan bahwa jika engkau mengetahui bahwa *al-Qirâat al-Syâdzdzah* tidak menjadi sebuah *qiraat* secara mutlaq maka ia sebenarnya diperbolehkan untuk diajarkan dan diketahui dan juga kodifikasinya bagi al-Qur'an, begitu pula ia bisa dijadikan salah satu sumber untuk meng-instinbath-hukum.

Sebagai contoh surah al-Baqarah [2]: 104. Seluruh qiraat mempunyai qiraat yang sama, yaitu راعنا dengan *fathah* diakhirnya. Kata ini bermakna *ahmilna wa andzirna wa la tata'ajjal 'alaina*. Akan tetapi Ibn Muhashin dan al-Hasan al-

Bashri membacanya *râ'inan*, yang bermakna *al-Khuffah wa al-Tisyu*. Jika direlasikan dengan susunan kalimatnya maksud daripada ayat itu janganlah mengatakan pernyataan yang mengandung keburukan, *dza ru'unatin wa qabhin*. Maka secara keseluruhan qiraah ini bermakna, Allah melarang kaum muslimin untuk mengatakan sesuatu yang tidak bermanfaat dan sebaliknya mereka dituntut untuk mengatakan pernyataan yang baik. Makna ini shahih akan tetapi qiraahnya *syadzdzah* karena tidak bersesuaian dengan al-Qur'an, dan ia bukanlah al-Qur'an (Al-Khalidi, tt).

f. *Al-Qira'ât al-Tafsîriyyah*

Para ulama menamakan sumber ini sebagai *al-Mudraj*. Ia dimaknai sebagai pernyataan para sahabat yang merupakan komentar atau tafsir dari sebagian ayat, dan mereka mengetahui serta meyakini itu bukanlah ayat, dan bukan pula bagian dari al-Qur'an. Dari definisi ini seakan-akan *al-Qiraat al-Tafsiriyyah* mempunyai makna yang sama dengan *al-Qiraah al-Syaddzah*.

Akan tetapi ada perbedaan yang mencolok diantara keduanya, yaitu yang pertama *al-Qiraah al-*

Syadzdzah merupakan ucapan atau kalam dari sebahagian *qârî* terhadap suatu kalimat dalam al-Qur'an sedangkan *al-Qiraat al-Tafsiriyyah* hanya merupakan tambahan yang masuk dalam ayat al-Qur'an yang disimpan oleh para sahabat diantara kalimat suatu ayat, yang dilakukan secara sadar oleh mereka. Sumber semacam ini kemudian disebut pula *al-Tafsîr al-Sahâbî*. Di dalam hal validisasinya sama dengan riwayat para sahabat, harus – secara kualitas – terbukti shahih (Al-Khalidi, tt).

Contoh daripada surah al-Baqarah [2]: 198, لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فِي مَوْسَمِ الْحَجِّ. Disini kemudian Ibn 'Abbas menambahkan kalimat *فِي مَوْسَمِ الْحَجِّ* setelah kalimat tersebut. Dari ayat ini Ibn 'Abbas berpendapat bahwa diperbolehkan berdagang ketika musim haji atau menghadirkan barang dagangan ketika haji yang akhirnya akan dibelli oleh aktivis haji (Al-Khalidi, tt). Argumen Ibn 'Abbas sendiri berangkat dari fenomena historis dan *asbab nuzul al-Qur'an* yang saat itu orang Arab Jahiliyyah berdagang pada musim haji akan tetapi ketika mereka masuk Islam mereka enggan melakukan kebiasaan tersebut dan khawatir

menjadi perbuatan yang mubah. Maka mereka pun bertanya kepada Nabi perihal diperbolehkannya berdagang pada musim haji. Maka Allah menurunkan ayat ini sebagai jawaban dari pertanyaan mereka dan memperbolehkan untuk mencari kemuliannya (al-Karim, 2002).

Model penafsiran *bi al-Matsur* ini oleh Abdul Mustaqim dalam disertasinya disebut sebagai masa tafsir era formatif dengan nalar quasi-kritis. Yaitu sebuah masa penafsiran yang masih kental dengan nalar *bayani* dan bersifat deduktif, di mana teks al-Qur'an menjadi dasar penafsiran dan bahasa menjadi perangkat analisisnya. Dan yang paling menonjol dari tipe ini adalah penggunaan metode periwayatan serta simbol-simbol tokoh.

g. *Isrâiliyyât*

Al-Dzahabi (2008) menyatakan bahwa ketika berbicara tentang *al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr* maka sama saja kita tidak bisa melepaskan pembahasan tentang *Isrâiliyyât*. *Isrâiliyyât* secara terminologis adalah kisah-kisah di luar al-Qur'an tentang para nabi dan masyarakat pra-Islam yang disebutkan dalam al-Qur'an (Mattson, 2008). Orang-orang

yang menyebarkan *isrâiliyyât* diantaranya adalah 'Abdullah bin Salam, Ka'b al-Akhbar, Wahb bin Munabbih, dan 'Abd al-Malik bin 'Abd al-'Aziz ibn Juraij. Kebutuhan *isrâiliyyât* ini, menurut Khaldun (tt), dilatarbelakangi dari orang Arab yang pada awalnya memang *umiyyûn*, dalam arti *la yatlâna al-Kitâb*. Artinya dalam konteks penafsiran al-Qur'an perihal tentang kisah maka mereka secara mayoritas tidak mengetahui secara mendalam. Apalagi yang diprioritaskan dalam al-Qur'an sendiri adalah *'ibrah*. Oleh sebab itu mengapa para sahabat banyak yang bertanya tentang sebuah kisah secara mendetail kepada orang bani Israil yang masuk Islam.

Akan tetapi para ulama saat ini banyak mempertanyakan posisi *isrâiliyyât* apakah memang benar-benar harus menjadi sumber otoritatif dalam *tafsîr bi al-Matsûr* atau tidak. Jauh hari Rasulullah pernah bersabda, "*hadditsû 'an banî isrâîla wa lâ haraj*" dan "*idza haddatsakum banî isrâîla falâ tusaddiqûhum wa lâ tukadzdzibûhum fainnahu in yakun haqqan fatukadzdzibûhum au yakun bâthilan fatusaddiqûhum* (Syarh Muqaddimah al-Tafsir, tth: 12) Dua hadis Rasulullah ini tiada

lain anjuran untuk bersikap hati-hati dalam menjadi *israiliyyat* sebagai sumber penafsiran.

Matson (2008) mencatat terkadang kisah *isrâiliyyât* sering memutarbalikkan norma al-Qur'an yang rata-rata berbicara seputara perempuan. Stowasser (1994) mencatat, kisah-kisah misoginis ini diterima dan disebarluaskan melalui ijmak para ahli hukum dan teologi hingga kaum reformis pra-modern abad ke-18 mulai mempertanyakan otoritas mereka. Sejak abad ke-19, kalangan modernis Islam menolak otentisitas doktrin yang mereka pandang sebagai kisah ekstra-tafsir abad pertengahan, sambil menegaskan ulang gagasan al-Qur'an tentang kebutuhan individual dan tanggung jawab moral perempuan (Stowasser, 1994).

Dalam surah al-Mâidah [5]: 13, dinyatakan bahwa pesan asli dalam wahyu-wahyu sebelumnya telah berubah atau hilang. Oleh sebab itulah para ulama memahami bahwa kitab suci orang Yahudi dan Kristern bukanlah sumber pengetahuan ilahi yang sepenuhnya bisa dipercaya. Pada saat yang sama, ada sejumlah ulama yang tidak mau menolak begitu saja kitab-kitab suci terdahulu. Karena,

menurut mereka, bisa jadi kitab-kitab itu masih memuat materi yang benar-benar orisinal berasal dari al-Qur'an.

Al-Dzahabi saja mencatat *isrâiliyyât* sebagai sesuatu yang positif, yang pada dasarnya menyebar dan meluas pada masa penafsiran *tabi'in*. *Mumayyazât al-Tafsîr fî hadzîhi al-Marhalah*, begitulah kalimat yang ia tulis dalam sub judul perihal kelebihan tafsir era *tabi'in*. Karena menurutnya pada masa *tabi'in* ada penafsiran tambahan semisal khabar tentang penciptaan para makhluk, rahasia-rahasia eksistensi makhluk, dan yang lainnya (al-Dzahabi, 2008).

Dus Muslim harus bersikap terhadap *isrâiliyyât* sebagaimana bersikap terhadap riwayat. Permasalahannya belum ada standarisasi kebenaran di dalam penerimaan khabar *isrâiliyyât*. Akan tetapi standar kritik matan, yang marak pada masa kontemporer ini – seperti yang dikembangkan oleh al-Adlabî, semisal jika suatu khabar bertentangan dengan al-Qur'an dan Hadis serta rasional maka khabar itu harus ditolak.

B. Tafsir bi Al-Ray: Upaya Penafsiran Rasional terhadap al-Qur'an

1. Definisi etimologi serta terminologi al-Ra'y

Al-Ra'yu secara etimologis merupakan masdar dari *ra'a* – *yara* yang bermakna melihat dan menyaksikan, *al-Ibshâr wa al-Musyâhadah*. Kata ini biasa dipakai dalam berfikir, meneliti dan menelaah. Abû al-Baqâ menyatakan bahwa *al-Ra'y* merupakan keyakinan seseorang terhadap dua hal yang bertentangan, yang cenderung bernilai *al-Zan* (Al-Khalidi, tt). Al-Dzahabi menyatakan bahwa kata ini dipakai dalam *i'tiqâd*, *ijtihad* dan *qiyâs*. Dalam sejarah *ahl al-Rayy* kemudian disebut juga *ahl al-Qiyâs*.

Di dalam fiqh, *ra'y* dan *qiyas* adalah dua hal yang dikritisasi pada masa al-Syâfi'î yang dengannya ia mampu mendekatkan al-Qur'an dengan hadis. Maka berkembanglah istilah yang menyatakan bahwa *ra'y* berbeda dengan *al-'ilm*. Yang pertama, walaupun sama-sama menggunakan akal sebagai sandarannya, tetapi penggunaannya tidak atau kurang terkontrol karena lebih kepada

preferensi personal atau pendapat pribadi, sedangkan yang kedua lebih kepada suatu perkara yang sudah teridentifikasi, sistematis dan lebih obyektif (Saeed, 2005).

Secara terminologis *al-Tafsîr bi al-Ra'yi* adalah upaya memahami al-Qur'an berlandaskan ijtihad setelah si mufassir memiliki pengetahuan tentang bahasa Arab, dari aspek lafadz, makna serta keragaman makna, semantik Arab dalam syi'ir Jahili, *asbâb al-Nuzûl*, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, dan alat yang lainnya yang dibutuhkan oleh para mufassir (Al-Dzahabi, 2008). Dengan makna yang sama Khalid al-'Aq menyatakan bahwa *al-Tafsir bi al-Ra'yi* adalah suatu tafsir yang disandarkan pada pemahaman yang mendalam serta terpusat kepada makna dari lafadz lafadz al-Qur'an dengan sarat si mufassir harus mengetahui maksud dari ungakapan al-Qur'an yang tersusun di dalam kalimat tersebut. Di dalam perkembangannya kemudian tafsir ini dibagi menjadi dua macam, *mahmud maqbul* dan *madzmun mardud*.

2. Legalitas pemakaian al-Tafsîr bi al-Ra'y

Para ulama dalam hal ini berbeda pendapat tentang

kebolehan pemakaian *al-Ra'y* dalam penafsiran. Dan di antara mereka pula ada yang memperbolehkannya tanpa ada persyaratan tertentu. Di antara para ulama yang sudah memperbincangkan perdebatan ini di antaranya adalah Abu Hayyan al-Andalusi dalam kitabnya *al-Bahr al-Muhît*, Imam al-Syâtibî dalam kitabnya *al-Muwâfaqât*, Jamaluddin al-Qasimi dalam tafsirnya *Mahâsin al-Ta'wîl*, Muhammad al-Thahir bin 'Asyur di dalam *al-Tahrir wa al-Tanwir*, Muhammad Husein al-Dzahabi dalam *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. (Al-Khalidi, tt). Berikut dalil-dalil yang digunakan oleh para ulama yang melarang penggunaan *al-Ra'y*:

Al-Isra [17]: 36,

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ
وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

Al-Nahl [16]: 44

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ

إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

Hadis Rasulullah;

من كذب على القرآن من غير علم فليتبوأ
مقعده من النار (رواه الترمذي وأحمد)

Berikut dalil-dalil para ulama yang memperbolehkan penggunaan *al-Ra'y* Muhammad [47]: 24,

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا

Shad [38]: 29;

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ

وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ

Al-Nisa [4]: 83

وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ

لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ

Doa nabi Muhammad saw kepada Ibn 'Abbas,

اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل (رواه

البخارى وأحمد)

Nampak bahwa ayat al-Qur'an serta dalil hadis menjadi landasan para ulama untuk mendukung argumentasi mereka masing-masing. Para ulama disini bersifat eklektik dengan hanya memilah dan memilih ayat-ayat yang mendukung argumentasi mereka saja. Sehingga dua argumentasi para ulama di atas tidak dapat dibenarkan. Sehingga dua-duanya harus dijadikan sebagai dasar argumentatif untuk penggunaan *al-Ra'y* dalam tafsir.

Al-Tafsir bi al-Ra'y, sebagaimana dinyatakan oleh al-Dzahabi diperbolehkan selama itu tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan Sunnah dan juga harus dilengkapi dengan syarat-syarat penafsiran serta harus sesuai dengan tradisi bahasa Arab. Nampak bahwa pernyataan ini sesuai dengan definisi yang disampaikan oleh al-Dzahabi. Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh Ibn Taimiyyah dalam *Ushûl al-Tafsîr* bahwa barang siapa yang berbicara tentang tafsir dengan pengetahuannya yang sesuai dengan bahasa (baca: Arab) dan syari'at maka tidak ada dosa baginya, *faammâ man takallama bihâ ya'lamu min dzalika lughatan wa syar'an fala haraja 'alaih* (Al-Khalidi, tt).

Dengan melihat sisi historis pengarang kitab tafsir Ibn 'Asyur menyatakan bahwa *al-tafsîr bi al-Ma'tsûr* tidaklah cukup untuk menafsirkan al-Qur'an secara keseluruhan karena tafsir semakin meluas dan juga para sahabat memilih pandangan bermacam-macam dalam produksi makna. Maka andaikata tidak ada *al-Tafsir bi al-Ra'yi* maka penafsiran terhadap al-Qur'an hanyalah komentar yang singkat dan terbatas

pada lembaran-lembaran yang sedikit sehingga ia tidak berarti, *nuzuran*. Hal ini sesuai dengan pernyataan Ali Ahmad Said, akrab diapanggil Adonis, bahwa *al-Nushus Tsabitatun wa al-Ahwalu mutaghayyiratun*.

3. Prasyarat *al-Tafsir bi al-Ra'y al-Mahmû..d*

Sebelum masuk pada syarat-syarat tafsir ini, setidaknya ada beberapa ilmu yang wajib dimiliki oleh mufassir, *al-'Ulûm al-Dlarûriyyah li al-Mufassir, al-'Ilm bi al-Qur'ân, bi al-Sunnah, bi al-Sîrah wa hayâh al-Shahâbah, bi târîkh al-Qur'ân, bi qawâ'id al-Qur'an, bi al-Lughah al-'Arabiyyah, bi al-Nahwi wa al-Sharfi, bi al-Balâghah al-'Arabiyyah, bi al-Qiraât al-Qurâniyyah bi al-'Aqîdah al-Islâmiyyah, bi Ushûl al-Fiqh, bi târîkh al-'Arab al-Jâhlî, bi târîkh al-Sâbiqîn bi al-Mazâhib al-Fikriyyah al-Mukhtalifah, al-Tsaqâfah al-Mu'atstsirah* (Al-Khalidi, tt). Semua ini, jika menggunakan istilah Amin al-Khulli disebut *mâ fî al-Nash* dan *ma haul al-Nash*.

Berangkat dari hal tersebut maka al-Dzahabi (2008) mewanti-wanti para ulama yang akan menggunakan *al-Tafsir bi al-Ra'y*,

dengan syarat: *Pertama*, kembali kepada al-Qur'an, intertekstualitas, yang dengannya seseorang harus mengumpulkan semua ayat yang mempunyai tema yang sama dan yang saling berhubungan satu dengan yang lainnya, yang akhirnya akan terjadi dialektika antar teks-teks tersebut, baik mendetailkan yang mujmal atau yang lainnya, yang ini tiada lain adalah *tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an*. *Kedua*, menukil hadis Rasulullah saw dengan selalu berhati-hati memilah dan memilih hadis yang shahih dan tidak. *Ketiga*, mengambil riwayat para sahabat. *Keempat*, menggunakan kaidah bahasa Arab, karena al-Qur'an diturunkan dan dengan menggunakan bahasa Arab, *Kelima*, *al-Tafsir* dengan menggunakan syi'ir.

Dalam hal ini al-Khalidi benar ketika mengatakan bahwa mau tidak mau *al-Tafsir bi al-Ma'tsur* harus menjadi langkah awal bagi seseorang sebelum menggunakan *ra'y* dalam menafsirkan al-Qur'an. Walaupun ia sendiri dalam hal ini menggunakan istilah lain, yaitu *al-Tafsir al-Atsari al-Nadzri* (al-Khalidi, tt). Al-Dzahabi (2008)

kemudian menegaskan bahwa ada lima perkara yang harus para mufassir jauhi ketika ia menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan *al-Ra'y*; *Pertama*, lemahnya seseorang di dalam menjelaskan maksud dan tujuan Allah dari al-Qur'an dengan ketidaktahuan terhadap kaidah bahasa serta dasar fundamental syari'at. *Kedua*, berbicara panjang lebar tentang pengetahuan yang hanya Allah yang mengetahuinya, semisal fenomena hari kiamat, *ketiga*, menggunakan hawa nafsur dan *istihsân*, *keempat*, menggunakan tafsir yang bathil, dan *kelima*, menafsirkan secara pasti bahwa tujuan Allah adalah *kadza wa kadza* tanpa adanya dalil.

Adapun kitab-kitab yang populer karena penggunaan *al-Ra'y* nya dalam tafsir diantaranya adalah al-Baidlâwî dalam kitabnya *Anwâr al-Tanzîl fî Asrâr al-Ta'wîl*, al-Zamaksyari dengan *al-Kasysyâf*, al-Razi dengan *Mafâtîh al-Ghaib* atau *al-Tafsîr al-Kabîr*, al-Ashafahani dengan *Jâmi al-Tafâsir*, Imam al-Nisfiy dengan *Madârik al-Tanzîl wa Haqâiq al-Ta'wil*, al-Qummy al-Naisabury dengan *Gharâib al-*

Qur'ân wa Raghâib al-Furqân, dsb (al-Khalidi, t. th).

Maka sebenarnya batas *al-Ra'y al-Mamdûh* dan *al-Madzmûm* terletak apakah ketika ia menafsirkan diiringi dengan keilmuan atau tidak, sebagaimana disebutkan diatas. Bila tidak, maka itulah yang disebut dengan *al-Ra'y al-Madzmûm* (*Tarbiyah Malakah al-Ijtihad min Khilal Bidayah al-Mujtahid li Ibn Rusyd*: 469). Di sisi lain perlu diperhatikan makna *za'ig* yang digunakan dalam surah Alî 'Imrân sebagai lampu kuning untuk tidak menafsirkan al-Qur'an berdasarkan hawa nafsu atau kepentingan individu ataupun politis yang dengannya al-Qur'an dibawa ke arah makna individ.

C. Al-Tafsîr Al-Isyârî, Mencari Makna-Makna Simbolik

Dalam pandangan al-Dzahabî *al-Tafsîr al-Sûfî* atau penafsiran esoteris ada sejak diturunkannya al-Qur'an. Hal itu sebagaimana yang diisyaratkan oleh al-Qur'an dan juga dijelaskan oleh Rasul dan diketahui oleh para sahabat. Terdapat beberapa ayat al-Qur'an yang mengisyaratkan keberadaan corak tafsir ini, seperti sûrat al-Nisâ' [4]: 78, *famâli hâulâi al-Qaum lâ yakâdûna yafqahûna hadîtsâ*; al-Nisâ' [4]: 82, *afalâ*

yatadabbarûn al-Qur'ân wa lau kâna min 'ind ghairillâhi lawajadû fih ikhtilâfan katsîra; Muḥammad [47]: 24, *afalâ yatadabbarûn al-Qur'ân am 'alâ qulûbin aqfâluhâ*.

Keseluruhan ayat ini menunjukkan bahwa al-Qur'an mengandung makna *zâhir* dan *bâtin*. Oleh sebab itu Allâh mengingatkan pada orang kafir bahwa mereka tidak mampu memahami *hadîtsâ*, dan mendorong mereka untuk merenungi ayat-ayat al-Qur'an. Namun yang Allâh inginkan bukanlah pengertian serta pemahaman mereka terhadap ayat ini tetapi bagaimana mereka mengerti maksud Allâh. Maka kemudian Allâh menggunakan kata *tadabbur* untuk sampai pada *ma'nâ* Allâh. Menurut al-Dzahabî, itulah yang dimaksud dengan aspek *bâtin* yang tidak diketahui dan tidak bisa dicapai oleh pikiran – semata – mereka (al-Dzahabi, 2008).

Adapun menurut Kristin Zahra Sands, para sufi yang – memang dekat dengan penafsiran esoteris – pun memiliki basis argumentasi penafsiran mereka dari al-Qur'an. Seperti dalam sûrah al-An'âm [6]: 28, *mâ farratnâ fî al-Kitâb min syai*; [36]:12 *wa*

ahsainâh fî imâm mubîn; al-Hijr [15]: 21 *wa inna min syain illâ min 'indinâ khazâinuh wa mâ nunazziluh illâ bi qadar ma'lûm.*

Al-Suyûtî melihat bahwa adanya *ta'wil* merupakan konsekuensi logis dari universalitas – makna – al-Qur'an yang memiliki banyak aspek, *wujûh*. Abû Nu'aim dan Ibn 'Abbâs, sebagaimana dikutip oleh al-Suyûtî, meriwayatkan hadis dari nabi; *الْقُرْآنُ دَلُؤٌ ذُو وَجُوهِ فَاحْمِلُوهُ عَلَى الْفُرْقَانِ وَأَحْسِنِ وَجُوْهِهِ*. Al-Suyûtî pun menegaskan bahwa hadis ini menunjukkan adanya dimensi *ijtihâd* dalam menafsirkan al-Qur'an. Dimensi *ijtihâd* ini mengisyaratkan level makna yang tentunya tidak terbatas dan tidak dibatasi hanya pada satu makna tertentu.

Adapun *Zalûl* memiliki dua makna: *pertama*, bahwa *al-Fâz al-Qur'an* sesuai dengan lisan orang-orang Arab dan al-Qur'an memiliki makna yang jelas. Kedua, *dzû wujûhin* juga mengandung dua makna bahwa *al-Fâz al-Qur'an* memiliki beragam aspek makna untuk ditakwilkan; kedua bahwa yang dimaksud dengan *wujûh* adalah perintah,

larangan, kasih sayang, hukuman, serta larangan. Begitu pun dengan *fahmilûh 'alâ ahsan wujûh* mengandung perintah agar seseorang mampu membawa pemahaman ayat tersebut kepada makna yang terbaik. Hal ini sebagaimana ditegaskan oleh Jalâl al-Dîn al-Suyûtî dalam *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'an*.

Secara lebih detail hadis yang menunjukkan adanya dimensi *zâhir* dan *bâtin* dari al-Qur'an adalah hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Abî Hâtîm melalui jalur al-Dahhâk, dari Ibn 'Abbâs. Hadis ini tidak penulis temukan dalam *kutub sittah* atau *kutub tis'ah* tetapi di kitab *ulûm al-Tafsîr* dan kitab tafsir seperti *al-Durr al-Mantsûr fî Ta'wil bi al-Ma'tsûr* dan *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'an* karangan al-Suyûtî, tafsir al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî*, al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn* dan al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân*.

إِنَّ الْقُرْآنَ ذُو شُجُونٍ ، وَفُنُونٍ ، وَظُهُورٍ ،
وَبُطُونٍ . لَا تَنْقُضِي عَجَائِئِهِ ، وَلَا
تَبْلُغُ عَائِيَتَهُ . فَمَنْ أَوْعَلَ فِيهِ بِرَفِقٍ نَجَا ،
وَمَنْ أَوْعَلَ فِيهِ بِعَفْوَى . أَحْبَابٌ وَأَمْثَالٌ

وَحَرَامٌ وَحَلَالٌ ، وَنَاسِخٌ وَمُنْسُوخٌ ، وَمُحْكَمٌ
وَمُتَشَابِهٌ ، وَظَهْرٌ وَبَطْنٌ . فَظَهْرُهُ التَّلَاوَةُ ،
وَبَطْنُهُ التَّأْوِيلُ . فَجَالِسُوا بِهِ الْعُلَمَاءُ ،
وَجَانِبُوا بِهِ السُّفَهَاءُ

“Al-Qur’an itu memiliki banyak cabang dan pengetahuan, lahir dan batin; tidak habis keajaibannya, tidak tercapai tujuannya. Siapa yang masuk ke dalamnya dengan lembut, selamat. Siapa yang masuk ke dalamnya dengan kasar celaka. Dalam al-Qur’an ada berita dan perumpamaan, halal dan haram, nâsikh-mansûkh, muhkam-mutasyâbih, lahir dan batin, lahirnya adalah tilawah dan batinnya adalah ta’wîl. Duduklah dengan al-Qur’an bersama ulama. Jauhilah dengan al-Qur’an orang-orang yang bodoh”

Keberadaan hadis di atas pun ditegaskan dengan hadis yang diriwayatkan dari al-Hasan:

لِكُلِّ آيَةٍ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ وَلِكُلِّ حَرْفٍ
حَدٌّ وَلِكُلِّ حَدٍّ مَطْلَعٌ

Dengan sedikit berbeda al-Tabarî mengutip sebuah hadis yang memiliki redaksi yang sedikit berbeda dengan penambahan *“unzila al-Qur’ân*

‘alâ sab‘ah ahurf’. Hadis ini menurut, Kristian Zahra Sand, merupakan ayat yang sering dirujuk para sufi untuk memperkuat intepretasi esoteris mereka. Al-Tabarî memasukkan hadis ini kedalam hadis tentang *sab‘ah ahurf*. *Ahurf* tersebut dipahami oleh al-Tabarî sebagai dialek, *alsun*, Arab dan aspek, *awjuh* dari pewahyuan al-Qur’ân. Berikut pernyataan al-Tabarî (1954):

“ Setiap huruf memiliki *hadd* berarti masing-masing dari tujuh aspek memiliki batasan yang dibatasi oleh Allâh yang tidak semua orang mampu melaluinya. Ada pun pernyataan setiap huruf memiliki aspek *zâhir* dan *bâtin*; yang pertama adalah bacaannya dan yang kedua adalah interpretasi, *ta’wîl*, terhadap hal-hal yang tersembunyi. “Setiap batas memiliki titik tertentu, *matla’*, bermakna bahwa setiap batasan yang Allâh gambarkan sebagai perintah serta larangan serta kasih sayang-Nya yang menampakkan hukum-hukum yang telah diukur dengan pahala dan hukuman dari Tuhan yang akan dilihat pada hari akhir, serta hari

kebangkitan. Hanya dalam hal ini 'Umar bin al-Khattâb mengatakan, "Apabila sesuatu di dunia ini dikembalikan kepada saya, tentu saya akan menebusnya dengan jiwa saya untuk melawan rasa "ngeri" dari *mutala'*".

Dengan lebih luas al-Naqîb melihat bahwa yang dimaksud dengan *zâhir* al-Qur'ân adalah makna yang tampak pada ahli ilmu secara lahir sedangkan batinnya ialah rahasia yang terkandung di dalamnya yang diperlihatkan Allâh swt kepada ahli hakikat. Dalam hal ini al-Tabarî menambahkan bahwa adanya *zahr* itu dikhususkan untuk orang-orang yang ahli dalam bahasa 'Arab, *ahl al-'Arabiyyah*. Sedangkan aspek esoterisnya, *bâtin*-nya untuk orang-orang tertentu dan *batasan*, *hadd* untuk para ahli *zâhir*, eksoteris, serta *matla'*nya untuk orang-orang yang ditinggikan atau dimuliakan oleh Allâh, atau *ahl al-'Irfân*, yang sudah melihat segala kebaikan dari Tuhan (al-Makkî, 1991).

Adapun menurut Nizâm al-Dîn al-Nisâbûrî- dengan melihat pemahaman Rûzbihân tentang keempat kata tersebut – bahwa aspek esoteris, *zâhir*, al-Qur'ân

adalah apa yang diketahui oleh para ulama dan aspek esoteris, *bâtin*, adalah yang tidak diketahui oleh mereka. Oleh sebab itu orang yang berbicara tentang aspek esoteris al-Qur'ân adalah orang yang dipercayakan oleh Allâh untuk mengetahui makna tersebut (al-Nisâbûrî, 1926).

Dalam pandangan Kristin Zahra Sand semua pemahaman perihal hadis dari Ibn Mas'ûd, maupun dari al-Hasan, berputar pada dua wilayah, *twofold*, eksoteris dan esoteris. Ekstoriis sebagai aspek *zâhir* dan perintah serta larangan yang terdapat dalam *limit* atau *hadd*. Sedangkan aspek esoteris merupakan aspek terdalam dan pengetahuan titik peninjauan, *muttala'*, *gnostic's lookout point* (Sand, tt)

Dalam riwayat lain disebutkan, "Setiap ayat ada lahir, batin, batas, dan penampilan." Dalam hal ini Jalaluddin Rahmat mengingatkan bahwa melalui kata-kata dan susunannya, kita memperoleh makna dan menggunakannya sebagai jalan untuk mengambil hukum yang lima; inilah aspek lahirnya. Ruh *lafz* yakni makna yang berada di atas pengertian yang biasa,

karena *jauhar* dari ruh yang suci adalah aspek esoterisnya. Adapun batas, boleh jadi terletak di antara lahir dan batin, terangkat dari lahir menuju batin atau antara batin dan penampilan. Penampilan adalah tempat pemunculan dari pembicaraan diri kepada pembicara (Rahmat, 2012).

Alâ' al-Dawlâ al-Simnânî mengatakan bahwa dua orientasi ini, *twofold*, bisa diperluas menjadi empat penafsiran hierarkis, *four-fold hierarchical interpretative*: "Wahai pencari aspek terdalam dalam al-Qur'ân! **Pertama**, - yang harus dilakukan - kamu harus belajar tentang literalitas al-Qur'an dan membawa jasmanimu kedalam harmonitas perintah dan larangan. **Kedua**, kamu harus membersihkan jiwa mu yang terdalam agar kamu mampu memahami aspek terdalam dalam al-Qur'ân, *batn*, sesuai dengan perintah Yang Maha Pengasih dan inspirasi dari Nya. **Ketiga**, kamu harus merenungkan pengetahuan dari *hadd* di dalam kedalaman hati. Denganya - melakukan tiga langkah tersebut - kamu akan mengetahuai aspek *matla* tanpa harus berfikir lagi" (Sand: tt).

Dengan menitikberatkan pada aspek personalitas interpretor,

Menurut al-Simnânî, sumber keragaman penafsiran al-Qur'ân didasarkan perbedaan tingkatan dalam al-Qur'ân. Penafsir dimensi eksoteris dalam al-Qur'ân seharusnya menyandarkan pada aspek luar dari *sense* sebuah ayat. Esoterian harus menyandarkan dirinya pada *ilhâm* atau inspirasi untuk - kemudian - mendapatkan aspek esoterisnya, sementara seorang sufi yang pandai yang benar-benar menyatakan *ittihâd* seharusnya hanya berkomentar tentang *hadd* dengan izin wahyu. Adapun seseorang yang memperoleh rahasia dari esensi al-Qur'ân tidak pernah berkomentar sama sekali, tetapi berproses dalam kebimbangan dalam memahami titik pendakian al-Qur'ân (Sand, tt).

Pernyataan dari al-Simnânî ini mengisyaratkan bahwa seseorang tidak akan sampai pada makna *bâtin* kecuali terlebih dahulu melampaui level literalitas al-Qur'ân. Akan tetapi sebaliknya orang yang berpegang pada literalitas al-Qur'ân tidak akan menemukan aspek esoteris al-Qur'ân. Hal inilah yang menyebabkan al-Ghazâlî melihat tidak ada pertentangan antara

penafsiran esoteris dan penafsiran eksoteris:

“Penolakan makna eksoteris, *al-Zawâhir*, adalah pendapat kaum Bâtiniyyah, yang karena memandang sebelah mata, hanya memandang salah satu dari dua dunia ini dan tidak mengakui persesuaian antara keduanya serta tidak memahami signifikansinya. Demikian pula, penolakan makna esoteris, *al-Asrâr* adalah pendapat kaum Hâsiwiyyâh. Barang siapa yang hanya mengambil makna lahiriah, eksoteris, adalah seorang Hasywî, dan siapa yang mengambil makna esoteris *an sich* adalah seorang Bâtinî, tetapi siapa saja yang menggabungkan keduanya adalah sempurna. Karena alasan ini, Nabi bersabda, “*Al-Qur’ân memiliki makna lahir dan makna batin, sebuah awal dan akhir...* Tafsir esoteris tidak bertentangan dengan tafsir eksoteris; namun ia adalah penyempurnaan dan pencapaian makna terdalamnya, *lubâb*, dari aspek lahiriahnya. Apa saja yang disajikan di sini adalah untuk memahami makna *bâtin al-Qur’ân*, *al-Ma’âni al-Bâtinah*, bukan apa yang bertentangan dengan aspek lahir. ... Orang hendaknya tidak mengabaikan tafsir lahiriah terlebih

dahulu, karena tidak ada harapan untuk mencapai aspek batin al-Qur’ân sebelum menguasai aspek lahirnya. Orang yang mengklaim telah memahami rahasia-rahasia al-Qur’ân, *asrâr al-Qur’ân*, tanpa pernah menguasai *tafsîr lahiriyyah*, adalah seperti orang yang mengklaim telah mencapai ruang inti sebuah rumah, *sadr al-Bayt*, tanpa pernah melewati pintunya, atau yang mengkalim telah memahami maksud orang-orang Turki dari perkataan mereka tanpa memahami bahasa Turki. Tafsir lahiriah seperti belajar bahasa dibutuhkan untuk memahami al-Qur’ân”. (Heer, 2002).

Al-Ghazâlî seakan ingin menegaskan bahwa hadis nabi perihal aspek *zawâhir* dan *bawâtin* al-Qur’ân bukanlah hal untuk dipertentangkan melainkan tahapan secara hierarkis yang harus dilewati. Oleh sebab itu makna dari al-Qur’ân sendiri tidaklah tunggal. Hal yang sama diutarakan oleh Ibn ‘Arabî. Dalam pembacaan Haidar Bagir, Ibn ‘Arabî percaya bahwa setiap pemahaman atas firman Allâh, seberapa dalam pun ia, tak boleh melanggar makna literalnya. Karena, Allâh telah menggunakan

bahasa Arab dengan keakuratan penuh. Semuanya ada suatu makna tertentu (Bagir, 2015)

Al-Râzî bahkan dalam tafsirnya, secara implisit, menunjukkan kekayaan makna yang terkandung dalam al-Qur'ân, tepatnya pada sûrah al-Fâtihah. Pada penafsiran ayat kedua al-Fâtihah, *al-Hamdu lillâh*, al-Râzî menyatakan, *wa hîna idzin yuzharu anna qaulahu jalla jalâluh – alhamdu lillâh – musytamilun 'alâ alfi alfi mas'alatin, aw aktsar aw aqall*, “Maka jelaslah bahwa firman Allâh, *alhamdu lillâh*, mencakup satu juta *mas'alah*, bisa lebih atau pun kurang dari itu (al-Râzî, 1981)

Isyarat al-Râzî ini tentunya harus dilihat bukan hanya dari pernyataan dalam hadis yang mengisyaratkan tingkatan makna dalam al-Qur'ân tetapi juga historisitas penafsiran, khususnya penafsiran yang menekankan pada aspek esoteris al-Qur'ân, mulai dari nabi sampai abad ke-5 sebelum dilahirkannya al-Râzî. Hal ini penting sebagai sebuah landasan implikatif terhadap pemikiran al-Râzî sendiri dalam penafsirnya terhadap al-Qur'ân. Akan tetapi tentunya untuk menyamakan persepsi akan disampaikan terlebih

dahulu tentang tafsir terhadap aspek batin al-Qur'ân secara teoritis, atau disebut dengan *al-Tafsîr al-Sûfî*.

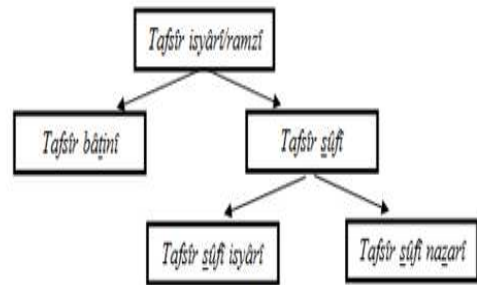
Namun pada tataran teoretisnya para sarjana memiliki pandangan yang berbeda perihal definisi dari upaya pemaknaan atau pencarian makna eksoteris al-Qur'ân. Setidaknya ada tiga terminologi yang saling berkaitan dan “agak” mirip tetapi esensinya memiliki kinerja dan implikasi yang berbeda, *bâtinî*, *isyârî*, dan *sûfî*. Rosihan Anwar sebagaimana dikuatkan oleh Habibi al-Amin menegaskan bahwa *tafsîr sûfî* adalah bagian daripada *tafsîr isyârî*. Adapun *tafsîr isyârî*, yang diistilahkan oleh Ahmad Khalil sebagai *tafsîr ramzî* terbagi, terbagi menjadi dua yaitu *isyârî bâtinî* dan *isyârî sûfî*. Dari hal ini terungkap mengapa al-Ghazâlî memberikan garis yang tegas antara kelompok *bâtiniyyah* dan *sûfiyyah* dalam konteks penafsiran yang mana kelompok pertama meloncati makna eksoteris al-Qur'ân. Hal ini sebagaimana ditegaskan oleh al-Sâbûnî. Abû al-Farj menambahkan bahwa tafsir *bâtinî* – memang – hanya menitikberatkan pada makna-makna simbolis al-Qur'ân

dan tidak mengakui makna esoteric (al-Dzahabi, 2008).

Adapun *tafsîr sūfi*, sebagaimana dijelaskan di awal adalah sebuah upaya untuk memahami makna-makna terdalam al-Qur'ân dengan senantiasa berpegang pada aspek eksoteris al-Qur'ân. Walaupun pada realitasnya ada beberapa sufi yang melakukan upaya penafsiran jauh daripada makna teksnya. Oleh sebab itu menyikapi hal ini *istînbât* dijadikan oleh Ahmad Khalîl sebagai titik temu dalam *tafsîr sūfi*. Adapun yang dimaksud dengan *istînbât* dalam konteks ini, berbeda dengan kajian fiqh, adalah sebuah sistem kerja penakwilan ayat yang menghasilkan makna baru yang bersifat simbolis dan berbeda secara teks dengan makna aslinya walaupun mempunyai korelasi signifikan dengan makna asli teks (Habib al-Amin, 2016).

Fakta ini disadari oleh al-Dzahabî yang kemudian berupaya membagi *tafsîr sūfi* mejadi dua bagian, *tafsîr sūfi faidî* atau *isyârî* dan *tafsîr sūfi nazârî*. Perbedaan kedua tafsir ini terletak pada corak mufassir sendiri. Yang pertama merupakan padanan dari *tasawwuf 'amalî* dan yang kedua adalah padanan

dari *tasawwuf falsafî*. Dari keragaman pandangan para sarjana ini penulis mencoba membuat tabel perilah *tafsîr sūfi* yang bersumber dari *tafsîr isyârî* dengan mensintesakan antara teori Ahmad Khalîl dengan al-Dzahabî:



Gambar 1 Pembagian Tafsir Isyari

Sebagai contoh kami paparkan penafsiran dari Muhy al-Dîn 'Arabî, menurut al-Dzahabî, dengan *Futûhât al-Makkiyyah* serta *Fusûs al-Hikâm*-nya dikenal sebagai tokoh dalam corak tafsir ini. Hal ini nampak dalam penafsirannya pada Maryam [19]: 57, *wa rafa'nâh makân 'aliyyâ*. Ibn 'Arabî mengatakan, "*wa 'alâ al-Amkinah al-Makân al-Ladzî tadûru 'alaih rahâ 'âlam al-Aflâk wahuwa falak al-Syams, wa fih maqâm rûhâniyyah Idrîs, wa tahta sab'ah aflâk, wa fauqa sab'ah aflâk, wa huwa al-Khâmis 'asyar*. Dalam

surah yang lain al-Rahmân [55]:
19-20:

بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ. مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ
لَا يَبْعِيَانِ

Ibn ‘Arabî menafsirkan *bahrain* sebagai *bahr al-Hayûlî al-Jasmâniyy* dan *bahr al-Rûh al-Mujarrad* dan *yaltaqiyân* dalam wujud manusia. (al-Dzahabi, 2008). Dengan kata lain Ibn ‘Arabî melihat dua dimensi yang bertemu dalam diri manusia, yaitu jasmani dan rohani. Namun al-Dzahabî pun melihat bahwa terkadang Ibn ‘Arabî masih menggunakan pendekatan *nahwiyyah* dalam penafsirannya. Sebagai contoh dalam al-Hajj [21]: 30

ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمَ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ
خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَأُحِلَّتْ لَكُمْ الْأَنْعَامُ إِلَّا
مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ
الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ

ketika menafsirkan kalimat *‘inda rabbih* ia mengatakan bahwa yang mendapatkan posisi ini adalah *wa man yu’azzim*.

IV. KESIMPULAN

Tafsir sebagai sebuah aktifitas untuk memahami ayat ayat

Allâh tidak akan berhenti. Ia akan ada selama manusia itu ada. Namun tentunya upaya memahami ini harus dibingkai dalam koridor-koridor penafsiran yang ditentukan oleh para ulama, bahkan nabi, sehingga untuk menafsirkannya dibutuhkan kemampuan yang tidak hanya mengandalkan pemikiran saja tetapi juga hati. Faktanya, fenomena penafsiran al-Qur’an dilihat dari sumbernya dibagi menjadi tiga macam; *bi al-Ma’tsur*, *al-Rayy*, dan *al-Isyarah*.

Pembagian tafsir ini memberikan kita informasi sejarah bahwa para mufassir dalam upaya mereka menafsirkan al-Qur’an setidaknya berlandung dalam informasi sejarah yang bersanad, akal, dan juga makna simbolik. Pada kategori yang pertama, kebenaran tafsir terletak pada kebenaran sumber yang didasarkan pada penafsiran al-Qur’an, nabi, sahabat, tabi’in, dan informasi histori lainnya, seperti israiliyyat. Di sisi lain sejarah membuktikan bahwa sejarah memiliki fenomena yang berbeda sehingga memerlukan upaya penafsiran yang berbeda pula. Terlebih tidak semua ayat al-Qur’an ditafsirkan oleh nabi, dan memang faktanya para sahabat dan tabi’in disisi lain

melakukan aktivitas penafsiran ini, tafsir bi al-Ray, dalam konteks *bi al-Mahmūd*. Rasionalitas adalah dasar dari para penafsiran ini. Terakhir, *al-Isyarah* menjadi sumber penafsiran terakhir yang mengembangkan loncatan

penafsiran kepada sesuatu yang berada dalam jangkauan sebuah teks, *go beyond the text*, yang terkadang dekat dengan makna literalnya dan jauh dari makna literalnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Asqalani, I. H. (2011). *Fathul Bārī*, Terj. Amiruddin. Jakarta: Pustaka Azzam.
- Bagir, H. (2015). *Semesta Cinta*. Jakarta Selatan: Mizan.
- Fath, A. F. (2010). *The Unity of The Qu'ran* terj. Nasiruddin Abas. Jakarta: Pustaka al-Kautsar.
- Darraz. (1960), A. *al-Naba' al-'Azhim*. Mesir: Dar al-'Urubah.
- Al-Dzahabi, M. H. (2008). *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. DVD ROM al-Maktabah al-Syamilah.
- Goldziher, I. M. (2009). *Tafsir tej*. Alaika Salamullaha. dkk. Yogyakarta: Elsaq Press.
- Heer, N. (2002). *Sufisme Persia Klasik, dari Permulaan hingga Rumi (700-1330)* terj. Gafna Raizha Wahyudi. Yogyakarta: Penerbit Pustaka Sufi.
- Khaldun, Ibnu. *Mukaddimah*.
- Al-Karim, K. A. (2002). *Hegemoni Quraisy*. Yogyakarta: LkiS.
- Al-Khalidi, A. F. (tt) *Ta'rif al-Darisin bi Manahij al-Mufasssirin*. Damaskus: Dar al-Qalam.
- Al-Khulli. A. (1994). *Al-Tafsir: Ma'alim Hayatihi wa manhajuh al-Yaum*. T.tp.: Dar Mu'allimin.

- Mattson, I. (2008). *Ulumul Qur'an Zaman Kita: Pemahaman untuk Memahami Konteks, Kisah dan Sejarah al-Qur'an*. Jakarta: Zaman.
- Al-Makkî, A. T. (1991). *Qût al-Qulûb*. Kairo: Dâr al-Rasyâd.
- Mustaqim, A. (2010). *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS.
- Mustaqim, A. (2003). *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'an dari Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Nun Pustaka.
- Al-Nîsâbûrî, G. (1926). *Al-Qur'ân wa ragâib al-Furqân*. Kairo: Mustafâ al-Bâbî al-Halabî.
- Putra, H. S. A. (2006). *Strukturalisme Levi Strauss: Mitos dan Karya Sastra*. Yogyakarta: Kepel Press.
- Rahman, F. (2003). *Islam* terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka.
- Rahmat, J. (2012). *Tafsir Sufi al-Fatihah*. Bandung: Mizan.
- Al-Râzî, F. (1981). *Mafâtîh al-Ghaib*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Saeed, A. (2005). *Interpretation the Qur'an*. Newyork: Routledge.
- Sand. K. Z. (tt). *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*. London: Routlege.
- Shihab, Q. (2009). *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan.
- Stowasser, B. F. (1994). *Women in the Qur'an: Traditions and Interpretation*. New York: Oxford University Press.
- Al-Tabarî, I. J. (1954). *Jâmi' al-Bayân fî ta'wîl al-Qur'ân*. Mesir: Mustafâ al-Bâbî al-Halabî.
- Al-Shiddieqy, M. H. (1954). *Sejarah dan Pengantar ilmu al-Qur'an*. Jakarta, Bulan Bintang,.

Yasin, M. (2010). *Orientalis Menuduh Ulama Menjawab*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar.

Yunus, M. (tt). *Ilm Musthalah al-Hadis*. Jakarta: al-Maktabah al-Sa'adiyyah Putra.