

DISKURSUS SEPUTAR TAFSIR BI AL-MA'THU<R

Hidayati

Dosen STIQ Ar-Rahman Bogor
hidayati.noerizza@gmail.com

Abstract

This research shows that interpreting of Qur'an using the transmitted interpretation (*tafsir bi al-ma'thu>r*) is the interpretation of the al-Qur'an which has the highest value because it is based on naqli and not on the personal thoughts of the mufassir. However, there are also some figures who reject *tafsir bi al-ma'thu>r* as the best interpretation, and consider *tafsir bi al-ma'thu>r* to be a barrier to the meaning of al-Qur'an and not relevant to be applied in this era. Judging from its development, *tafsir bi al-ma'thu>r* did experience a setback and did not develop as logic based interpretation (*tafsir bi al-ra'yi*) especially in Indonesia. However, with the coming of new ways of interpreting the Qur'an, the transmission based interpretation should not be neglected nor forgotten, this kind of interpretation should be noticed and considered, to prevent the interpretation of Qur'an which depends only on logic. In this research, the writer presents the discourse about *tafsir bi al-ma'thu>r*, including the problems of *tafsir bi al-ma'thu>r* among the scholars, as well as the development of this interpretation in Indonesia from the classical period to the modern period. The approach used is a socio-historical approach, with descriptive-analysis research.

Keywords : Discourse, Interpretation, Tafsir Bi Al-Ma'thu<r

Abstrak

Penelitian ini menunjukkan bahwa tafsir *bi al-ma'thu>r* adalah penafsiran Al-Qur'an yang paling tinggi nilainya karena berdasarkan naqli dan tidak pada pemikiran pribadi mufassir. Akan tetapi ada juga beberapa tokoh yang menolak tafsir *bi al-ma'thu>r* sebagai tafsir terbaik, serta menganggap tafsir *bi al-ma'thu>r* menjadi penghalang pemaknaan Al-Qur'an dan tidak sesuai dengan semangat zaman sekarang. Dilihat dari perkembangannya, tafsir *bi al-ma'thu>r* memang mengalami kemunduran dan tidak berkembang sebagaimana tafsir *bi al-ra'yi* (tafsir pemikiran) khususnya di Indonesia. Namun demikian, dengan hadirnya metode penafsiran baru, bukan berarti tafsir *bi al-ma'thu>r* ditinggalkan dan diabaikan, tapi mesti dipertimbangkan agar penafsiran Al-Qur'an tidak bersandar pada pemikiran semata. Dalam penelitian ini penulis menyajikan diskursus seputar tafsir *bi al-ma'thu>r*, termasuk problematika tafsir *bi al-ma'thu>r* di kalangan ulama, serta perkembangan tafsir tersebut di Indonesia dari periode klasik hingga periode modern. Adapun pendekatan yang digunakan adalah pendekatan sosio historis, dengan penelitian deskriptif-analisis.

Kata Kunci : Diskursus, Problematika, Tafsir Bi Al-Ma'thu<r

A. Pendahuluan

Riwayat merupakan sumber penting dalam pemahaman teks Al-Qur'an setelah Al-Qur'an itu sendiri. Dari sekian banyak penafsiran Al-Qur'an, satu-satunya sosok manusia yang secara langsung mendapatkan otoritas penuh dari Allah untuk menafsirkan Al-

Qur'an adalah Rasulullah yang terabadikan dalam hadith. Dengan dijadikannya Nabi Muhammad Saw sebagai penafsir pertama terhadap Al-Qur'an, maka munculah istilah *tafsir bi al-Ma'thu>r*, merupakan suatu proses penafsiran Al-Qur'an yang menggunakan data

riwayat dari Nabi Saw dan sahabat sebagai variabel penting dalam proses penafsiran Al-Qur'an.¹

Dalam sejarah penafsiran Al-Qur'an, tafsir *bi al-ma'thu>r* ini telah dimulai sejak abad ke dua Hijriah. Para Ulama berusaha menulis karya-karya yang sambung menyambung dalam bidang tafsir, namun tidak banyak mufassir yang mau menekuni tafsir *bi al-ma'thu>r* ini. Setidaknya ada beberapa ulama yang mau berkiprah dalam bidang ini, khususnya mereka yang cenderung kepada studi sejarah, seperti Ibnu Jari>r Al-T>abari (224-310 H) dengan kitab tafsirnya *Ja>mi' al-Baya>n fi> Tafsir al-Qur'a>n*, Ibnu Kathi>r (700-774 H) dengan kitabnya *Tafsir al-Qur'a>n al-'Az>i>m*, dan Jala>l al-Di>n Al-Suyu>t}y dengan tafsirnya *al-Du>r al-Manthu>r fi> al-Tafsir bi al-Ma'thu>r*.

Sebagian pakar ilmu Al-Qur'an menganggap tafsir *bi al-ma'thu>r* sebagai penafsiran paling baik. Karena penafsiran tersebut didasarkan pada *dalil naqly* dan tidak didasarkan pada *dalil 'aqly* (logika), sehingga tafsir *bi al-ma'thu>r* dan produk penafsirannya dianggap jauh dari subyektifitas mufassir, dalam artian tingkat obyektifitas *tafsir bi al-ma'thu>r* lebih tinggi dari pada tafsir *bi al-ra'yi*.² Akan tetapi jika ditelusuri dalam sejarah penafsiran Al-Qur'an, tafsir *bi al-ma'thu>r* mengalami penurunan, tidak seperti tafsir pemikiran yang berkembang sangat pesat meninggalkan tafsir *bi al-ma'thu>r*. Hal ini sebagaimana diakui oleh ulama tafsir semisal Manna' al-Qat>t}a>n.³ Begitu juga dalam konteks Nusantara, *tafsir bi al-ma'thu>r* -dari dulu sampai sekarang- tidak berkembang

sebagaimana tafsir pemikiran, hal ini dapat dilihat pada setiap periode perkembangan tafsir di Indonesia berdasarkan data-data perkembangan tafsir dari zaman klasik hingga modern, sebagaimana yang ditulis oleh Nashruddin Baidan dalam bukunya *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*.⁴

Meskipun tafsir *bi al-ma'thu>r* kurang berkembang ketimbang metode penafsiran yang lain, bukan berarti tafsir ini ditinggalkan dan diabaikan. Namun tafsir *bi al-ma'thu>r* harus dipertimbangkan karna kita juga harus melihat bagaimana Al-Qur'an ditafsirkan pada awal Al-Qur'an diturunkan, demikian juga agar penafsiran Al-Qur'an tidak bersandar pada pemikiran semata. Dalam penelitian ini penulis akan menyajikan diskursus seputar tafsir *bi al-ma'thu>r*, termasuk problematika tafsir *bi al-ma'thu>r* di kalangan ulama, serta perkembangan tafsir tersebut di Indonesia.

B. Tafsir Bi al-Ma'thu>r : Antara Metode, Corak dan Bentuk Penafsiran

Islah Gusmian menyebut *tafsir bi al-ma'thu>r* sebagai suatu metode tafsir. Menurutnya, metode tafsir yang dimaksud di sini adalah suatu perangkat dan tata kerja yang digunakan dalam proses penafsiran Al-Qur'an.⁵ Dari aspek sumber penafsiran, Abd al-Hayy al-Farmawi> membagi menjadi tiga metode tafsir yang dikenal di kalangan mufassir yakni; metode *tafsir bi al-Ma'thu>r*, metode *tafsir bi al-Ra'yi*, dan metode *tafsir Isha>ri*.⁶ Banyak pendapat yang menyatakan bahwa ketiga sumber penafsiran tersebut sudah masyhur di kalangan para mufassir.⁷ Adapun Quraish

¹ Islah Gusmian. (2013). *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Yogyakarta: LkiS Printing Cemerlang. hlm. 211.

² Muh}ammad H{usein al-Dhahabi>. *al-Tafsir wa al-Mufassiru>n*. Kairo: Da>r al-Kutub al-Hadi>thah. hlm. 112. Lihat juga S{ala>h Abd al-Fatta>h al-Kha>lidi>. (2000). *Ta'ri>f al-Da>risi>n bi Mana>hij al-Mufassiri>n*. Damaskus: Da>r al-Qala>m. hlm. 58.

³ Manna' al-Qat>t}a>n. (1973). *Maba>hith fi> 'Ulu>m Al-Qur'a>n*. Ttp: Mans{u>ra>t al-As}r al-Hadi>th. hlm. 342.

⁴ Nashruddin Baidan. (2003). *Perkembangan Tafsir di Indonesia*. Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri. hlm. 46

⁵ Islah Gusmian. (2013). *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Yogyakarta: LkiS. hlm. 211.

⁶ Abd al-H{ayy al-Farmawi>. (1977). *Al Bida>yah fi> Al-Tafsir al-Maud}u'>i>*, Cet.II. Kairo: al Had}a>rah al-'Arabiyyah. hlm. 23.

⁷ Ahmad Syukri. (2007). *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*. Jambi: Sul-ton Thaha Press. hlm. 44-45. Lihat juga Muhammad Amin. (April 2013) "Kontribusi Tafsir Kontemporer dalam Menjawab

Shihab dalam bukunya *Membumikan Al-Qur'an*, mengkategorikan *tafsir bi al-ma'thu>r* sebagai metode dan corak penafsiran.⁸

Tafsir bi al-ma'thu>r sebagai corak tafsir juga dikemukakan oleh Hujair A.H Sanaky dalam tulisannya di Jurnal *al-Mawa>rid*. Menurutnya *tafsir bi al-ma'thu>r* dan *al-ra'yi* termasuk diantara corak penafsiran yang tercakup dalam tafsir *tah}li>li*.⁹ Lain halnya dengan Nashruddin Baidan, ia menawarkan satu istilah baru yang menurutnya belum dikenal selama ini yaitu “bentuk penafsiran”. Yang dimaksud dengan bentuk penafsiran disini ialah *naw'un* (macam atau jenis) penafsiran.¹⁰ Istilah ini juga yang dipakai oleh beberapa peneliti ilmu tafsir yang mana menurut mereka bentuk penafsiran terdiri dari *tafsir bi al-ma'thu>r* dan *tafsir bi al-ra'yi*.¹¹

Secara bahasa, *tafsir bi al-ma'thu>r* atau *bi al-ma'thu>r* artinya *al-manqu>l*, yaitu dinukil atau dipindahkan. Jadi *tafsir bi al-ma'thu>r* atau *tafsir bi al-ma'thu>r* adalah tafsir yang diriwayatkan, baik mutawatir ataupun tidak mutawatir. Dalam istilah para ulama, *tafsir bi al-ma'thu>r* adalah sesuatu yang dinyatakan dalam Al-Qur'an itu sendiri, atau sesuatu yang dinyatakan dalam Hadis Rasulullah Saw, atau sesuatu yang dikatakan oleh para sahabat dan para tabi'in.¹² Menurut al-Zarkasyi, istilah *tafsir bi al-ma'thu>r/ bi al-ma'thu>r* merupakan gabungan dari tiga kata; *tafsi>r*, *bi* dan *al-ma'thu>r*. Secara leksikal *tafsi>r* berarti mengungkap atau menyingkap. Kata *bi* berarti ‘dengan’ sedangkan *al-ma'thu>r* berarti ungkapan yang dinukil oleh khalaf dari salaf. Dengan demikian secara

etimologis *tafsir bi al-ma'thu>r* berarti menyingkap isi kandungan Al-Qur'an dengan penjelasan yang dinukil oleh *khalaf* dari *salaf*.¹³

Dalam sejarah hermeneutik Al-Qur'an klasik, metode riwayat merupakan suatu proses penafsiran Al-Qur'an yang menggunakan data riwayat dari Nabi Saw dan sahabat, sebagai variabel penting dalam proses penafsiran Al-Qur'an. Abdullah Saeed menyebutkan *tafsir bi al-ma'thu>r* dengan istilah penafsiran tradisional (*interpretation based on tradition or*), yaitu penafsiran yang bersumber pada Al-Qur'an, al-Sunnah, perkataan sahabat dan tabi'in. Dia juga cenderung memaknai *tafsir bi al-ma'thu>r* dengan “interpretation based on tradition or text” atau penafsiran berdasarkan tradisi atau teks. Menurutnya, tafsir yang berbasis tradisi adalah tafsir tekstualis. Namun, menurutnya tafsir yang berdasarkan tradisi (*tafsi>r bi al-ma'thu>r*), tidak selalu disamakan dengan tafsir tekstual.¹⁴

Sementara itu ulama Syi'ah memberikan pengertian yang berbeda tentang tafsir riwayat. Menurutnya, tafsir riwayat adalah tafsir yang dinukil dari Nabi dan para imam *ahl al-bayt*. Syiah memandang bahwa tidak hanya riwayat yang berasal dari Rasulullah saw saja yang bisa dijadikan *hujjah*, tapi juga dari *Ahl al-Bayt*. Dalam Syiah, hadis yang disampaikan melalui para sahabat dinilai menurut prinsip berikut: bila ada hubungannya dengan ucapan dan perilaku Nabi saw dan tidak berlawanan dengan hadis dari kalangan *Ahl al-Bayt*, hadis-hadis tersebut dapat diterima. Bila hadis-hadis tersebut berisi pandangan dan pendapat para sahabat pribadi dan bukan nabi,

Persoalan Umat.” *Jurnal Substantia*, Vol. 15, No. 1. hlm. 5.

⁸ Quraish Shihab. (1994). *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan. hlm. 83.

⁹ Hujair A.H Sanaky. (2008). “Metode Tafsir: Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufassirin,” *Jurnal Al-Mawarid Edisi XVIII*. hlm. 275. <http://fis.uui.ac.id/images/al-mawarid-edisi-xviii-2007-08-sanaky.pdf>

¹⁰ Nashruddin Baidan. (2005). *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. hlm. 368.

¹¹ Jani Arni. (Juli 2011). “Kelemahan-Kelemahan dalam Manahij Mufassirin”, *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XVIII, No.2. hlm.167. Lihat juga

Musholli Ready. (2011). “Arus Baru Kecenderungan Penafsiran Kontemporer”, *Journal of Qur'a>n and H{adi>th Studies*, Vol. 1, No. 1. hlm. 94.

¹² Ahmad Zuhri. (2007). *Risalah Tafsir, Berinteraksi dengan Al-Qur'an Versi Imam al-Ghazali*. Bandung: Citapustaka Media. hlm. 55.

¹³ Badr al-Di>n Muh}ammad Ibn Abdullah al-Zarkasyi>. (1988). *al-Burh}a>n fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n*, Vol. 2. Beirut: Dar al-Fikr. hlm. 162-163.

¹⁴ Abdullah Saeed. (2006). *Interpreting the Qur'a>n: Towards a Contemporary Approach* (Oxon: Routledge Tylor ang Francis Group. hlm. 42-50.

hadis-hadis tersebut tidak mempunyai kekuatan sebagai sumber untuk ajaran-ajaran agama. Dalam hubungan ini, ketetapan para sahabat adalah sama dengan ketetapan kaum muslim lainnya. Demikian pula dalam persoalan hukum Islam, para sahabat sendiri memperlakukan satu sama lain sebagaimana mereka memperlakukan muslim lainnya, bukan sebagai orang yang istimewa.¹⁵

Jadi, penafsiran Al-Qur'an yang dirujuk kepada perkataan para imam *Ahl al-Bayt* pun juga dipandang sebagai sumber yang valid. Pandangan ini didasarkan pada hadis *thaqalayn* dalam pemahaman Syiah. Kalangan Syi'ah juga meyakini, para Imam menerima wahyu kenabian dalam maknanya yang penuh dan utuh, yang mencakup penafsiran yang benar mengenai aturan hukum, pengetahuan ghaib, dan penjelasan tentang rujukan Al-Qur'an pada sejarah dan ramalan masa depan, mereka adalah orang yang paling berhak menafsirkan Al-Qur'an.¹⁶

Senada dengan pernyataan di atas, Meir M. Bar-Asher menyatakan bahwa prinsip yang fundamental dari penafsiran Syiah adalah otoritas para Imam dalam menafsirkan Al-Qur'an. Orang-orang Syiah meyakini bahwa 'Ali dan keturunannya adalah penafsir Al-Qur'an (*the speaking book of God / kita>b Alla>h al-Na>i}q*).¹⁷ Sedangkan hal-hal yang dikutip dari para sahabat dan tabi'in, menurut mereka tidak dianggap sebagai hujjah, kecuali Ali yang merupakan *ahl al-bait*, karena menurut mereka penafsiran yang berasal dari para sahabat dan *tabi'i>n* dianggap sama kedudukannya seperti muslim pada umumnya.¹⁸ Di sinilah letak perbedaan sumber

penafsiran mayoritas *mufassir* Syiah dengan kalangan Islam lainnya, seperti Sunni. Riwayat penafsiran yang digunakan oleh mufassir Syiah banyak diambil dari riwayat imam *ahl al-bayt*, sementara mufassir Sunni mengutip riwayat dari Rasulullah, sahabat dan tabi'in.

Mengenai batasan tafsir *bi al-ma'thu>r*, para ulama tidak berada dalam satu kesepakatan. Al-Zarqa>ni mendefinisikan tafsir *bi al-ma'thu>r* sebagai tafsir yang diberikan oleh ayat Al-Qur'an, sunah Nabi dan para sahabat. Dalam batasan ini ia jelas tidak memasukkan tafsir yang dilakukan oleh para tabi'in. Menurutnya, banyak dari sekian tabi'in yang terpengaruh pemikiran isra'iliyyat seperti yang terlihat dalam kasus penciptaan alam, kisah para nabi dan *as{hab al-kahfi*. Kisah-kisah semacam ini menurut Ibn Kathi>r sebagaimana dikutip oleh Islah Gusmian lebih banyak tidak benarnya dari pada benarnya.¹⁹ Ulama lain seperti al-Dhahabi>, memasukkan tafsir tabi'in dalam kerangka tafsir riwayat, meskipun mereka tidak menerima tafsir secara langsung dari nabi Muhammad saw. Dapat dilihat dalam kitab-kitab tafsir yang selama ini diklaim sebagai tafsir yang menggunakan metode riwayat seperti tafsir *al-T{abari*, tidak hanya berisi tafsiran dari Nabi dan sahabat, melainkan juga memuat tafsiran dari ta>bi'i>n.²⁰

Menurut Al-S{a>bu>ni> tafsir *bi al-ma'thu>r* adalah model tafsir yang bersumber dari Al-Qur'an, sunnah dan perkataan sahabat.²¹ Defenisi al-S{a>bu>ni> ini tampak lebih terfokus pada material tafsir, bukan metodenya. Dari segi material, menafsirkan Al-Qur'an bisa dilakukan dengan menggunakan ayat lain, hadis

¹⁵ Muh}ammad H{usayn al-T{aba>t}aba>'i>. (1995). *Shi'a*. Manila: al-Hidaya. hlm. 94.

¹⁶ Mahmoud M. Ayoub. (1988). "The Speaking Qur'an and the Silent Qur'an: A Study of the Principles and Development of Ima>mi> Shi>'i> Tafsir," dalam *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ed. Andrew Rippin. Oxford: Clarendon Press. hlm. 186-187.

¹⁷ Meir M. Bar-Asher. (2004). "Shi>'ism and the Qur'a>n", dalam Jane Dammen Mc Auliffe, *Encyclopedia of the Qur'an*, Volume. IV (P-Sh). Brill: Leiden-Boston. hlm. 598.

¹⁸ 'Ali> al-Awsi. (1975). *al-T{aba>t}aba>'i> wa manha>juhu fi> Tafsir>rihi al-Miza>n*. Taهران: al-Jumhuriyyah al-Isla>miyyah fi> I<ra>n. hlm. 103.

¹⁹ Islah Gusmian. *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Hermeneutika hingga Ideologi*. hlm. 211.

²⁰ Muh}ammad H{usayn Al-Dhahabi>. (2005). *Al- Tafsir>r wa al-Mufassiru>n*. Juz 1. Kairo: Da>r al-Kutub al-Hadi>thah. hlm. 152

²¹ Muhammad'Ali> al-S{abu>ni. (1981). *al-Tibya>n fi 'Ulu>m al-Qur'a>n*. Damshik: Maktabah al-Ghaza>li. hlm.67.

Nabi atau perkataan sahabat. Namun secara metodologis, bila kita menafsirkan ayat Al-Qur'an dengan ayat lain atau dengan hadith, tetapi proses metodologisnya itu bukan bersumber dari penafsiran yang dilakukan Nabi, tentu semua itu sepenuhnya merupakan hasil intelektualitas penafsir. Oleh karena itu, meskipun data materialnya dari ayat atau hadith Nabi, tentu ini secara metodologis tidak bisa sepenuhnya disebut sebagai metode tafsir riwayat.

Tampaknya Massimo Campanini dalam bukunya "The Qur'an Modern Muslim Interpretation" agak berbeda dengan pendapat di atas. Menurut penafsiran Al-Qur'an yang data materialnya bersumber dari Hadith Nabi atau perkataan sahabat bisa dikatakan sebagai metode tafsir *bi al-ma'thu>r*.²² Terlepas dari keragaman definisi yang selama ini diberikan para ulama ilmu tafsir tentang tafsir riwayat, metode riwayat disini bisa didefinisikan sebagai metode penafsiran yang data materialnya mengacu pada hasil penafsiran Nabi Muhammad yang ditarik dari riwayat pernyataan Nabi atau dalam bentuk *asba>b al-nuzu>l* sebagai satu-satunya data otoritatif.²³

Nashruddin Baidan dalam buku *Metode Penafsiran Al-Qur'an* mengungkapkan, bahwa yang menjadi persoalan dalam kajian *al-ma'thu>r* ialah: *pertama*, apakah yang dimaksud dengan *bi al-ma'thu>r* tersebut penafsiran yang telah diberikan Nabi dan para sahabat. *Kedua*, penafsiran Al-Qur'an berdasarkan bahan-bahan yang diwarisi dari Nabi berupa Al-Qur'an dan Sunnah serta pendapat sahabat. Dalam hal yang pertama *ma'thu>r* menjadi sifat bagi tafsir, dan dalam hal yang kedua ia menjadi sifat bagi sumber-sumber yang digunakan di dalam penafsiran. Permasalahan ini mempunyai implikasi yang besar dalam penafsiran. Jika yang pertama diterima, maka *tafsir bi al-ma'thu>r* atau *bi al-*

ma'thu>r ialah sesuatu yang telah baku dan tidak dapat dikembangkan lagi. Dalam hal ini, tugas mufassir hanya meneliti sanadnya apakah sah atau tidak. Jika ternyata sah maka penafsiran tersebut diterima, atau sebaliknya. Apabila pengertian kedua diterima, maka *tafsir bi al-ma'thu>r* dapat dikembangkan sesuai dengan tuntutan zaman karena dalam pengertian yang kedua itu masih terbuka bagi mufassir untuk mengembangkan pemikiran dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an.²⁴

Kedua pemahaman itu tidak bertentangan karena yang pertama merupakan pengertian sempit bagi *al-ma'thu>r/ bi al-ma'thu>r*, sementara yang kedua adalah pengertian yang lebih luas. Walaupun pengertian yang kedua memberikan peluang bagi ulama untuk berijtihad dalam penafsiran, namun tidak sampai kepada wilayah tafsir pemikiran. Dengan perkataan lain, tafsir *bi al-ma'thu>r* itu tetap menjadikan riwayat sebagai dasar, sedangkan tafsir *bi al-ra'y* berangkat dari pemikiran kemudian dicari argumen berupa ayat-ayat, sunnah Nabi dan sebagainya untuk mendukung penafsiran tersebut. Dengan demikian tafsir *bi al-ma'thu>r* lebih banyak memakai riwayat ketimbang tafsir pemikiran sebagaimana dijumpai di dalam kitab-kitab tafsir *bi al-ma'thu>r* seperti tafsir al-T{abari>, Ibnu Kathi>r, al-Suyu>t}i>, dan lain-lain.²⁵

Dari uraian di atas jelas terlihat bahwa tafsir *bi al-ma'thu>r* merupakan bentuk tafsir yang mula-mula lahir dalam sejarah penafsiran. Dalam penafsiran suatu ayat, tafsir tersebut merujuk pada ayat lain dalam Al-Qur'an, riwayat dari hadith Nabi, perkataan sahabat dan perkataan tabi'in.

C. Otoritas Tafsir *Bi Al-Ma'thu>r* Menurut Sumbernya

Kedudukan *tafsir bi al-ma'thu>r* tergantung kepada kedudukan sumbernya yang

²² Massimo Campanini. (2008). *L'esegesi musulmana del carano nel secolo ventesimo*, terj. Caroline Higgitt, *The Qur'an Modern Muslim Interpretation*. London and New York: Routledge. hlm. 24.

²³ Islah Gusman. *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Hermeneutika hingga Ideologi*. hlm. 213.

²⁴ Nashruddin Baidan. (2002). *Metode Penafsiran al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. hlm. 43-44

²⁵ Nashruddin Baidan. (2000). *Rekonstruksi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa. hlm. 53.

menjadi rujukan dalam bentuk penafsiran tersebut. Ada empat tipe penafsiran tafsir *bi al-ma'thu>r* berdasarkan sumber rujukannya, yaitu: penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, penafsiran Al-Qur'an dengan hadis Nabi, penafsiran Al-Qur'an dengan perkataan sahabat, dan penafsiran al-Qu'an dengan perkataan tabiin. Ulama dari kalangan sunni sepakat bahwa sumber penafsiran yang pertama dan kedua lebih otoritatif, karena sumbernya langsung dari pernyataan dalam Al-Qur'an dan sunnah. Sedangkan sumber tafsir yang ketiga dan keempat menurut ulama sunni tingkat otoritasnya lemah, meskipun mereka dekat dengan Rasulullah dan langsung mendapat petunjuk dari Rasul.²⁶ Secara rinci akan dipaparkan sumber dan otoritas penafsiran *bi al-ma'thu>r* sebagai berikut:

1. Penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an

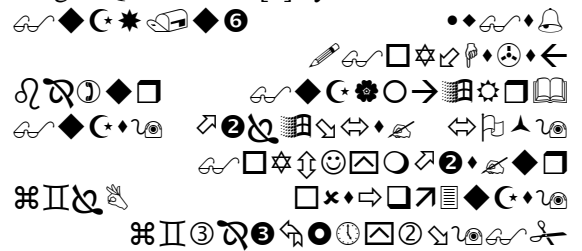
Tafsir yang merujuk dan bersumber pada ayat Al-Qur'an menurut kesepakatan ulama adalah tafsir yang otoritatif. Tafsir ini adalah tafsir yang kedudukannya paling tinggi. Adapun kebenaran tafsir yang merujuk langsung kepada Al-Qur'an tidak terbantahkan dan sesuatu yang terjamin validitasnya.²⁷ Dalam sebuah jurnal *Majallatu Kuliyyati al-Fiqh*, Khaulah Mahdi Sha>kir menuliskan “*fala> shakka inna atqana mas}darin litubayyina al-Qur'a>n huwa al-Qur'a>n nafsuhi, li annahu yant}iqu ba'd}uhu ba'd}an, wa yushhidu ba'd}uhu 'ala> ba'd}in, wa inna kullahu ba'd}uhu muttas}ilun bi ba'd}in.*” Menurut tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an adalah penafsiran yang terbaik.²⁸ Al-Suyu>t}i dalam bukunya *al-Itqa>n fi> 'ulu>m al-Qur'a>n* mengutip perkataan ulama bahwa seseorang yang akan menafsirkan Al-Qur'an hendaklah pertama kali melihat tafsirnya dalam Al-Qur'an. Sebab sering kali ditemukan ayat Al-Qur'an yang disebutkan dengan singkat,

diperluas ditempat yang lain, begitu juga sebaliknya.²⁹

Abdullah Saeed memberikan contoh penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an seperti QS: al-Baqarah [2] ayat 37:



dengan QS: al-A'raf [7] ayat 23:



Dikatakan bahwa Nabi Adam menerima beberapa kalimat dari Tuhannya, kemudian ditafsirkan dengan ayat lain bahwa Allah memberikan wahyu kepada Adam sehingga mengakui dosa-dosanya lalu berdo'a memohon pengampunan sebagaimana yang terdapat dalam surat al-A'raf ayat 23.

Orang Islam percaya bahwa Al-Qur'an adalah sumber kebenaran yang andal dan tanpa cacat karena ia merupakan firman Tuhan yang terjaga abadi. Karena itu, ada kesepakatan di kalangan umat Islam bahwa penafsir Al-Qur'an terbaik adalah Al-Qur'an itu sendiri.

2. Penafsiran Al-Qur'an dengan Hadis Nabi

Ulama sepakat bahwa Hadis Nabi adalah sumber primer yang kedua dalam menafsirkan Al-Qur'an. Apabila penafsiran Al-Qur'an tidak ditemukan di dalam Al-Qur'an, maka kita merujuk kepada Hadits Nabi yang shahih. Karena ia merupakan penjelasan dari Al-Qur'an, serta sebagai sumber hukum dalam

²⁶ Abdullah Saeed. *Interpreting the Qur'an towards a Contemporary Approach*. hlm. 43.

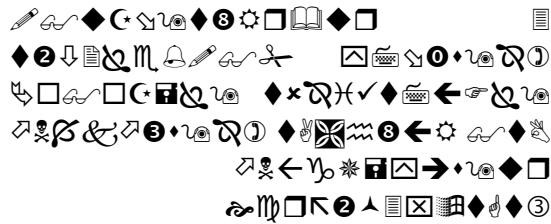
²⁷ Muhammad al-Ami>n al-Ja'ni> al-Shanqit}i>. (1408 H). *Ad}wa>' al-Baya>n fi> I>d}a>h al-Qur'a>n bi al-Qur'a>n*, Juz I. Kairo: Maktabah Ibnu Taimiyah. hlm. 5.

²⁸ Khaulah Mahdi> Sha>kir. (2013). “Tafsi>r al-Qur'a>n bi al-Qur'a>n wa atharuhu fi> al-

Manhaji al-Maud}u>'i> ‘Inda al-Mutaqaddimi>n wa al-Muta'akhhiri>n”. *Majallatu Kuliyyati al-Fiqhi*. Ja>mi'ah al-Ku>fah. hlm. 249. <http://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&ald=88891>

²⁹ Al-Suyu>t}i. (ttp). *al-Itqa>n di> ulu>m al-Qur'an*, ed. Muhammad Abi al-Fadl Ibrahim. Kairo; Madzhab Husaini. hlm. 174.

Islam setelah Al-Qur'an.³⁰ Dalam hal ini Allah Swt berfirman :



“Dan Kami turunkan kepadamu Al-Qur'an, agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka supaya mereka memikirkan”.

Fungsi al-Sunah adalah sebagai penjelas, menjelaskan ayat-ayat yang masih global (*mujmal*), membatasi (*taqyid*) ayat-ayat Al-Qur'an yang bersifat mutlak, mengkhususkan (*takhsis*) ayat-ayat yang masih umum, menafsirkan ayat-ayat yang sulit dipahami, memperluas cakupan ayat yang ringkas, menegaskan tujuan-tujuan hukum syariah yang tidak dituturkan secara gamblang dalam Al-Qur'an.³¹ Imam Ahmad Ibn Hanbal berkata bahwa salah satu fungsi sunah adalah menafsirkan dan menjelaskan Al-Qur'an.³² Ada dua jenis penafsiran Nabi menurut Abdullah Saeed, yaitu dengan practical (praktek) dan expository (penjelasan). Penafsiran practical adalah penafsiran dimana Nabi menafsirkan Al-Qur'an dalam bentuk pelaksanaan atau praktis, sedangkan penafsiran expository adalah Nabi menjelaskan apa yang dimaksud dalam ayat Al-Qur'an. Practical bisa disebut “indirect” dan expository bisa disebut “direct”.³³

Jika melihat beberapa tafsir Nabi yang telah ada, sebagian ulama sepakat bahwa Nabi Muhammad menjelaskan seluruh ayat Al-Qur'an. Sedangkan ulama lainnya berpendapat bahwa Nabi tidak menjelaskan secara keseluruhan ayat Al-Qur'an. Ulama yang sepakat mengatakan seluruh ayat Al-Qur'an

sudah ditafsirkan oleh Nabi diwakili oleh Ibn Taimiyah. Sementara ulama yang sepakat mengatakan bahwa Nabi tidak menjelaskan seluruh ayat Al-Qur'an diwakili oleh al-Suyuti dan al-Hafsi.³⁴ Fahd al-Rumi berpendapat bahwa nabi Muhammad hanya menafsirkan dan menjelaskan sebagian makna dan kandungan Al-Qur'an dengan alasan sebagai berikut: *pertama*, bahasa Al-Qur'an adalah bahasa Arab, tentu untuk memahaminya para sahabat tidak membutuhkan penjelasan dari Nabi, karena bahasa Arab adalah bahasa ibu bagi mereka. *Kedua*, terdapat ayat-ayat Al-Qur'an yang memang hakikatnya hanya diketahui oleh Allah dan tidak dijelaskan, seperti ayat-ayat tentang hakikat ruh, eskatologi dan perihal alam metafisika lainnya (*al-ghaib*) yang tidak dijelaskan Allah.³⁵

Hal yang memperkuat pendapat bahwa Rasulullah tidak menafsirkan seluruh ayat Al-Qur'an adalah perselisihan pendapat kalangan sahabat tentang penafsiran beberapa ayat Al-Qur'an sesudah Rasulullah wafat. Seandainya Rasulullah telah menafsirkan seluruh ayat Al-Qur'an kepada para sahabatnya, maka tidak akan ada pertentangan diantara mereka, dan tidak akan ada sahabat yang masih kesulitan untuk menafsirkan sebagian ayat. Hal ini juga ditegaskan oleh Prof. Abdullah Syahatah yang dikutip oleh Muhammad Abdurrahim Muhammad, dia mengatakan bahwa “Rasulullah telah menerangkan banyak makna Al-Qur'an kepada para sahabat, namun beliau tidak menjelaskan seluruh makna Al-Qur'an, sebagaimana yang dijelaskan dalam kitab-kitab shahih.”³⁶

³⁰ Ahmad Zuhri. *Risalah Tafsir, Berinteraksi dengan al-Qur'an Versi Imam al-Ghazali*. hlm. 59.

³¹ Tahir Mahmud Muhammad Ya'qub. (1425 H). *Asbab al-Khat'a' fi al-Tafsir*, Juz I. Riyadh: Daar Ibn Jauziyah. hlm. 55.

³² Abu Abdullah Muhammad al-Qurtubi. (1967). *al-Jami' li-Ahkaam al-Qur'an*, Juz I. Beirut: Daar Ihya. hlm.39.

³³ Abdullah Saeed. *Interpreting the Qur'an towards a Contemporary Approach*. hlm. 45.

³⁴ Muhammad H{usayn Al-Dhahabi}. *al-Tafsir wa al-Mufassiru>n*, Jilid I. hlm. 36.

³⁵ Fahd Ibn Abd al-Rahman Ibn Sulaiman al-Rumi. (1413 H). *Usul al-Tafsir wa mana>hijuhu*. Riyadh: Maktabah al-Taubah. hlm. 19.

³⁶ Muhammad Abdurrahim Muhammad. (2001). *Tafsir Nabawi*, terj. Wawan Djunaedi Soffandi. Jakarta: Pustaka Azzam. hlm. 29-33.

3. Penafsiran Al-Qur'an dengan Perkataan Sahabat

Sumber ketiga dalam menafsirkan Al-Qur'an setelah Al-Qur'an dan hadith adalah perkataan sahabat. Ignaz Goldziher meyakini bahwa penafsiran sahabat merupakan penafsiran yang lebih mengutamakan riwayat (*tafsir bi al-Ma'thu>r*).³⁷ Menurut Ibnu Taimiyah penafsiran sahabat masuk kedalam kategori tafsir *bi al-ma'thu>r* karena para sahabat lebih memahami Al-Qur'an. Selain itu Ibnu Taimiyah juga mengatakan bahwa para sahabat lebih tahu tentang maksud ayat, karena mereka menyaksikan langsung tentang bagaimana kondisi psikologis dan sosiologis waktu itu.³⁸

Ibnu Qayyim al-Jauziyah (691-751/1292-1350) menukil perkataan Imam Syafi'i (150-210 H) tentang keutamaan dan keunggulan sahabat dalam hal menafsirkan Al-Qur'an. Imam syafi'i (150-210H) berkata bahwa Allah swt telah memuji para sahabat nabi Muhammad saw tidak hanya dalam Al-Qur'an, tapi juga di Injil dan Taurat. Hal ini juga ditegaskan oleh Nabi Muhammad saw tentang keutamaan mereka, yang tidak dimiliki oleh generasi selanjutnya. Mereka telah menyampaikan syariat Nabi Muhammad saw dalam peristiwa-peristiwa bersejarah, dan menyaksikan turunnya wahyu, sehingga mereka memahami dan mengetahui tentang apa yang dikehendaki Rasulullah saw. Mereka melebihi kita dalam hal ketinggian keilmuan, ijtihad, kewara'an, kezuhudan dan intelektualitas.³⁹

Banyak indikasi yang menunjukkan keluasan ilmu pengetahuan sahabat, khususnya berkaitan dengan Al-Qur'an. Ali bin Abi Thalib pernah berkata: "*Bertanyalah kalian kepadaku, Demi Allah pasti aku akan menjawabnya. Bertanyalah kalian kepadaku tentang kitab Allah. Demi Allah! Tidak ada satu ayatpun,*

kecuali aku mengetahui waktu dan tempat turunnya, malam hari atau siang hari, di daratan atau di pegunungan."⁴⁰ Penafsiran sahabat bisa dinilai sebuah tafsir yang mengandung nilai kebenaran. Hal ini banyak disepakati oleh umat Islam. Bahkan al-Dhaha>bi mengatakan bahwa tafsir sahabat mendekati penafsiran Nabi, sehingga tafsir sahabat dimasukkan sebagai basis tafsir *bi al-ma'thu>r*. Sahabat mempunyai kualifikasi yang tinggi dalam hal kebenaran dan kesempurnaan memahami kalam Allah Swt. Mereka juga mempunyai kesadaran yang lebih tinggi dalam menangkap rahasia Al-Qur'an dibanding orang lain.⁴¹

Di antara penafsiran Al-Qur'an dengan perkataan sahabat adalah menjelaskan makna sebab-sebab turunnya ayat Al-Qur'an, seperti pada pembicaraan tentang menjauhi para sultan yang zalim, serta larangan untuk menyerupai mereka. Adapun firman Allah Swt "Sesungguhnya mereka yang diwafatkan oleh Malaikat karena menzalimi mereka sendiri" diturunkan pada suatu kaum dari golongan kaum muslimin yang banyak bercampur dengan orang-orang musyrik. Masih ada lagi contoh lainnya seperti yang disebutkan Imam al-Ghazali dalam sebab-sebab turunnya ketika menerangkan makna ayat-ayat tersebut dan menjadikannya sebagai dalil berdasarkan masing-masing topikny.⁴²

4. Menafsirkan Al-Qur'an dengan Perkataan Tabi'in

Apabila tidak ditemukan penafsirannya dalam Al-Qur'an, al-Sunnah dan perkataan sahabat, maka seharusnya merujuk pada perkataan tabi'in seperti Mujahid Ibn Jabr maula Ibnu Abbas (w. 103 H/721 M), Said Ibnu Jabi>r, Ikrimah Maula Ibn Abbas, Atha' ibn Abi Rabbah, Thawas ibn Kaisan al-Yamani. Mereka sering berbeda periwayatannya tentang

³⁷ Ignaz Gooldziher. (2006). *Madha>hib al-Tafsi>r al-Isla>mi*. Terj. M. Alaika Salamullah dkk. Yogyakarta: eLsaQ Press. hlm. 88.

³⁸ Muhammad Husain al-Dhahabi>. *Tafsi>r wa al-Mufassiru>n*. hlm.153.

³⁹ Tahir Mahmud Muhammad Ya'qub. (1425 H). *Asba>b al-khat>a' fi al-Tafsi>r*, Juz I. Riyadh: Da>r Ibn Jauziyah. hlm. 60.

⁴⁰ Rosihon Anwar. (2009). *Pengantar Ulumul Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia. hlm.183

⁴¹ Thameem Ushama. (2000). *Metodologi Tafsir al-Qur'an*. (Hasan Basri dan Amroeni, Penerjemah). Jakarta: Riora Cipta. hlm. 8.

⁴² Ahmad Zuhri. *Risalah Tafsir: Berinteraksi dengan Al-Qur'an Versi Imam al-Ghazali*. hlm. 75.

penafsiran yang diperoleh Ibn Abbas. Ulama begitu hati-hati untuk menerima tafsir yang diriwayatkan oleh mereka, terutama dari Ikrimah.⁴³ Ulama berbeda pendapat tentang perkataan para tabi'in, sebagian mereka ada yang menganggapnya bagian dari *tafsi>r bi al-ma'thu>r*, karena kebanyakan dari mereka telah mempelajarinya dari para sahabat. Sementara sebagian yang lain menganggapnya bagian dari takwil dan *tafsi>r bi al-ra'yi* serta ijtihad. Karena banyaknya perbedaan yang melebihi perbedaan di antara para sahabat.

Dalam kehujjahan penafsiran para tabi'in, Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa apabila mereka bersepakat dalam satu hal, maka perkataan mereka bisa dijadikan hujjah bagi orang-orang setelah mereka. Alasannya, karena riwayat tersebut dapat dipastikan berasal dari riwayat sahabat, yang bersumber dari Rasulullah. Namun perkataan Tabi'in belum bisa dijadikan hujjah ketika terdapat perbedaan tafsir tentang problematika nonprinsipil (*al-furu'iyah*) diantara mereka.⁴⁴

Senada dengan hal diatas, Hasan Yu>nus Abidu> mengatakan bahwa kesimpulan yang harus dipetik dari berbagai pendapat para ulama, yaitu produk penafsiran Al-Qur'an para tabi'in wajib dijadikan sandaran argumentasi (hujjah) dalam penafsiran Al-Qur'an dengan dua syarat; *pertama*, produk penafsiran tersebut berkisar pada penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang tidak ada ruang bagi logika dan rasio untuk berijtihad dalam menafsirkan ayat tersebut. *Kedua*, produk penafsiran tersebut berasal dari seorang pakar tabi'in yang masyhur sebagai penafsir Al-Qur'an dan penafsirannya berasal dari kalangan sahabat.⁴⁵

Dari keempat sumber penafsiran *bi al-ma'thu>r* yang penulis paparkan diatas, jelaslah bahwa peringkat yang tertinggi adalah tafsir Al-

Qur'an dengan Al-Qur'an, disusul dengan tafsir Al-Qur'an dengan hadith Rasulullah Saw, kemudian penafsiran Al-Qur'an dengan pendapat sahabat dan tafsir Al-Qur'an dengan perkataan tabi'in. Namun dalam memilih riwayat-riwayat tersebut sangat dibutuhkan sikap kehati-hatian. Kehati-hatian yang tidak hanya tertuju kepada aneka pendapat terdahulu, tetapi juga aneka pendapat masa kini.

D. Problematika Tafsir *Bi al-Ma'thu>r* di Kalangan Ulama

1. Anggapan Tafsir *Bi Al-Ma'thu>r* Sebagai Tafsir Terbaik

Secara teori, ulama sepakat bahwa *tafsi>r bi al-ma'thu>r* adalah penafsiran Al-Qur'an yang paling tinggi nilainya, karena penafsiran tersebut mendasarkan dirinya pada *manqu>l*, tidak pada pemikiran dan ijtihad pribadi mufassir.⁴⁶ Model tafsir ini bertujuan mencapai makna teks melalui sejumlah dalil historis dan kebahasaan yang membantu pemahaman teks secara objektif. Oleh karena itu, obyektifitas dalam menemukan kandungan ayat Al-Qur'an yang ditafsirkan melalui penafsiran tersebut sangat tinggi. Pakar ulumul Qur'an berpendapat bahwa penafsiran lewat riwayat dari Rasulullah Saw, riwayat ijtihad sahabat dan riwayat ijtihad tabi'in, dikategorikan ke dalam *tafsir bi al-ma'thu>r* yang memiliki derajat tertinggi dalam penafsiran Al-Qur'an. Pendapat tersebut disepakati oleh ulama terdahulu (ulama salaf), walaupun menurut pendapat pakar sekarang masih diperdebatkan.⁴⁷ Oleh karena itu, tafsir *bi al-ma'thu>r* adalah tafsir yang harus diikuti dan dipedomani karena ia adalah jalan pengetahuan yang benar dan merupakan jalan paling aman untuk menjaga diri dari ketergelinciran dan kesesatan dalam memahami Al-Qur'an.⁴⁸

⁴³ Ignaz Goldziher. (2006). *Madha>hib al-Tafsi>r al-Isla>mi* (Alaika Salamullah dkk, Penerjemah). Yogyakarta: eLsaQ Press. hlm.100.

⁴⁴ Ibn Taimiyah. *Muqaddimah fi Usju>l al-Tafsi>r*. Hlm. 93-95

⁴⁵ H{asan Yu>nus Abidu>. (1991). *Dira>sat wa Maba>h}ith fi Tarikh al-Tafsi>r wa Mana>hij al-Mufassiri>n*. Mesir: Markaz al-Kitabli al-Nashr, 1991. hlm.54.

⁴⁶ Kha>lid Abdurrah}ma>n al-'A>k. (1986). *Usju>l al-Tafsi>r wa qawa>'iduhu>*. Damaskus: Da>r al-Nafa>'is. hlm.79.

⁴⁷ Muh}ammad Abbas. (2009). "Otoritas Penafsiran Sahabat, Tabi'in, dan Pendapat Ulama dalam Tafsir Ibn Kathi>r". Disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. hlm. 6.

⁴⁸ Manna' Khali>l al-Qat}t}a>n. (1992). *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an* (Drs. Mudzakir,

Menurut Ahlusunnah, kriteria tafsir yang benar dan baik dalam tataran tradisi maupun dalam tataran pemikiran agama resmi kontemporer adalah riwayat yang berasal dari Rasul atau sahabat yang menyaksikan turunnya wahyu, karena mereka lebih tahu tentang maknanya. Tafsir menurut mereka harus didasarkan pada naql (riwayat), sebab menurut anggapan mereka melakukan penalaran (ra'yu) selalu menyebabkan kekeliruan.⁴⁹Tafsir *bi al-ma'thu>r* berkisar pada riwayat-riwayat yang dinukil dari pendahulu umat ini. Perbedaan pendapat diantara mereka sedikit sekali jumlahnya dibanding dengan yang terjadi diantara generasi sesudahnya. Itupun sebagian besar perbedaan tersebut hanya terletak pada aspek redaksional sedang maknanya tetap sama, atau hanya berupa penafsiran kata-kata umum dengan salah satu makna yang dicakupnya sebagai contoh.⁵⁰

Menurut Ibnu Taimiyyah (661-728 H), perbedaan pendapat dalam tafsir dikalangan salaf sedikit sekali jumlahnya, dan pada umumnya perbedaan itu hanya berkonotasi variatif, bukan kontradiktif. Ia mengemukakan contoh yaitu kata *al-s}ira>t} al-Mustaqi>m*, sebagian kalangan ulama menafsirkan *al-s}ira>t} al-Mustaqi>m* adalah Al-Qur'an dan sebagian yang lain menafsirkannya sebagai agama Islam. Perbedaan penafsiran semacam ini bukanlah penafsiran yang saling bertentangan, akan tetapi satu kesepahaman karena Al-Qur'an dan agama Islam adalah

tala>zum yaitu keberadaan Al-Qur'an dalam agama Islam adalah satu kesatuan seperti anak dan orang tua.⁵¹

2. Penolakan terhadap Tafsir *Bi Al-Ma'thu>r*

Untuk menemukan makna yang akurat dalam bangunan penafsiran, para mufassir bisa saja merujuk kepada tafsir tradisional masa lalu. Akan tetapi teori ini bukan berarti tidak menyimpan cacat dalam *tafsir bi al-ma'thu>r*, yaitu masalah keotentikan riwayat yang dijadikan landasan atau hujjah dalam penafsiran itu.⁵² Nashr Hamid Abu Zaid melihat bahwa kitab-kitab tafsir *bi al-ma'thu>r* pada kenyataannya tidak steril dari berbagai ijihad interpretatif bahkan hingga dikalangan mufassir klasik yang kehidupan mereka sezaman dengan turunnya teks ini.⁵³ Banyak kalangan yang menilai bahwa tafsir *bi al-ma'thu>r* atau *bi al-ma'thu>r* banyak mengikat atau membatasi ayat-ayat. Tafsir tersebut tidak membahas kesulitan bahasa dan terminologi, dan masih banyak hal lain yang tidak termuat dalam tafsir ini. Sementara tafsir-tafsir lainnya banyak memuat masalah-masalah atau segi.⁵⁴ Selain itu menurut Hassan Hanafi, *tafsi>r bi al-ma'thu>r* terjerembab dalam kekeliruan sejarawan.⁵⁵

Pemahaman Al-Qur'an yang bersumber dari Nabi atau sahabat-sahabatnya (*tafsir bi al-ma'thu>r*) ditolak oleh Ahmad Parwez dan Abu l-Kala>m Azad, karena menurutnya Al-Qur'an harus diinterpretasikan sesuai dengan semangat zaman sekarang.⁵⁶ Ghulam Ahmad Parwez adalah lulusan Universitas Punjab yang lahir

penerjemah). Jakarta: Pustaka Litera Antar Nusa. hlm.486

⁴⁹ Nashr Hamid Abu Zaid. (2005). *Tekstualitas Al-Qur'an; Kritik Terhadap Ulum Qur'an*. Yogyakarta: LkiS Pelangi Aksara. hlm. 277.

⁵⁰ Manna' Khali>l al-Qat}t}a>n. (1992). *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*. (Drs. Mudzakir, penerjemah). Jakarta : Pustaka Litera Antar Nusa. hlm. 484.

⁵¹ Manna' Khali>l al-Qat}t}a>n, *Maba>h}jith fi 'Ulu>m al-Qur'a>n*. hlm. 348.

⁵² Mushalli Ready. (2011). "Arus Baru Kecendrungan Penafsiran Kontemporer", *Journal on Qur'a>n and Hadi>th Studies*. Vol. I, No.1. hlm. 98.

⁵³ Nashr Hamid Abu Zaid. (2004). *Ishka>liya>t al-Qira>'ah wa A<liya>t al-Ta'wi>l*, dalam *Hermeneutika Inklusif; Mengatasi*

Problematika Bacaan dan Cara-Cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan (Muhammad Mansurdan Khorian Nahdliyin, Penerjemah). Jakarta: LkiS Pelangi Aksara. hlm.7.

⁵⁴ Muhammad al-Ghazali. (2008). *Kayfa Nata'ammal ma'al-Qur'an*, dalam *Al-Qur'an Kitab Zaman Kita: Mengaplikasikan Pesan Kitab Suci dalam Konteks Masa Kini*. (Masykur Hakim dan Ubaidillah, Penermah) Bandung: Khazanah. hlm. 304.

⁵⁵ Hassan Hanafi. (Januari 2006). "Dari Teks ke Aksi; Merekomendasi Tafsir Tematik." *Jurnal Studi Al-Qur'an*, Vol. I, No. 1. hlm. 62.

⁵⁶ William E. Shepard. (Aug 1987). "Islam and Idiology: Towards a Typology." *International Journal of Middle East Studies*, Vol.19 No.3. hlm.310-315.

pada tahun 1930 dan mempelajari bahasa-bahasa Timur. Dia memimpin pusat penelitian Tulu' Islam yang terletak di Karachi. Ia berusaha keras mendapatkan pemahaman lebih baik mengenai Al-Qur'an dalam cahaya pemikiran modern. Institut ini mendapat gambaran tentang orang-orang yang sama sekali menyangkal Hadith dalam menafsirkan Al-Qur'an.⁵⁷ Sedangkan Maulana Abu al-Kalam Azad (1888-1958) dilahirkan di Mekah dari ayah berkebangsaan India dan Ibu dari bangsa Arab. Azad menulis tafsir *Tarjuman Al-Qur'an* pada tahun 1930, karena dengan Al-Qur'an ia ingin menunjukkan kecemerlangan suatu kebenaran universal yang sangat dibutuhkan oleh manusia. Azad tampaknya lebih moderat dalam hal penolakan tafsir *bi al-riwayah* dengan mengutip riwayat dari Ibnu Abbas dan beberapa tabi'in sebagaimana terlihat dalam karyanya *Tarjuma'n al-Qur'a'n*.⁵⁸

Bagi mereka, hadis Nabi dapat menjadi penghalang pemaknaan dan pemahaman Al-Qur'an. Parwez sebagaimana dikutip Baljon merinci serangan terhadap tafsir tradisional terutama *tafsi'r bi al-ma'thu'r* yang menggunakan hadith untuk menjelaskan makna teks Al-Qur'an, diantaranya: *pertama*, tidak benar anggapan bahwa kata *al-hikmah* dalam QS: al-Baqarah ayat 129 berarti hadith Nabi. Menurutnya kata *al-hikmah* merupakan sebuah istilah umum yang bermakna kebijaksanaan, dan tidak dapat bermakna lain.⁵⁹ *Kedua*, ayat-ayat yang memerintahkan untuk menaati Rasul mesti dipahami dalam konteks kepemimpinan. Dalam pengertian kontemporer sama dengan tugas atau kewajiban pemerintah. Dengan alasan-alasan diatas Parwez menolak menggunakan hadiths dalam menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an, termasuk juga sebagai sumber hukum, sehingga dia dan pengikutnya dikelompokkan ke dalam kelompok *inka'r al-*

sunnah dan juga disebut sebagai *Qur'a'niyyu'n (Qur'anism)*.⁶⁰

Kelompok yang serupa juga ditudingkan oleh sebagian masyarakat terhadap Minardi Mursyid karena pola pikirnya yang menolak hadith, pendapat sahabat dan tabi'in. Hal ini dikarenakan penafsiran Minardi terlalu menekankan pada tekstual Al-Qur'an. Menurutnya memahami Al-Qur'an tidaklah dengan riwayat (hadits atau perkataan sahabat), tetapi haruslah dengan *ra'yu* Allah. Hal ini didasarkan pada firman Allah Q.S al-Nisa>'[4]: 105, "Sesungguhnya Kami turunkan kepadamu kitab (Al-Qur'an) dengan haq (logis), agar kamu menghukum di antara manusia dengan apa yang Allah perlihatkan kepada kamu (dengan *ra'yu*-nya Allah)". Maka menurut Minardi, tidak mungkin jika Nabi memahami Al-Qur'an dengan selain *ra'yu* Allah.⁶¹ Metode pemikiran Minardi Mursyid dalam memahami Al-Quran, hanya bertumpu kepada pemikiran sendiri. Tidak mau merujuk kepada Hadis Nabi, perkataan sahabat ataupun tabi'in.

Diantara pemahaman Minardi yang didasarkan pada pemikiran semata yaitu ketika menafsirkan surat An-Nisa: 81: "Dan mereka (orang-orang munafik) mengatakan: "(Kewajiban Kami hanyalah) taat". Tetapi apabila mereka telah pergi dari sisimu, sebahagian dari mereka mengatur siasat di malam hari (mengambil keputusan) lain dari yang telah mereka katakan tadi. Allah menulis siasat yang mereka atur di malam hari itu, Maka berpalinglah kamu dari mereka dan tawakallah kepada Allah. Cukuplah Allah menjadi Pelindung." Ia menyatakan bahwa para sahabat yang dekat dengan Nabi, termasuk isteri Nabi telah tergolong manusia-manusia munafik, karena mereka mengatakan apa-apa

⁵⁷ J.M.S. Baljon. (1996). *Modern Muslim Koran Interpretation*, dalam *Tafsir Qur'an Muslim Modern* (Niamullah Muiz, Penerjemah). Jakarta: Pustaka Firdaus. hlm.21.

⁵⁸ I.H Azad Faruqi. (1984). "The Tarjuman Al-Qur'an: a Critical Analysis of Maulana Abu'l-Kalam Azad's Approach to the Understanding of the Qur'an". *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 104, No. 4. hlm. 778. <http://www.jstor.org/stable/601935>.

⁵⁹ J.M.S Baljon. (1958). "Pakistani Views of Hadith", *Die Welt des Islams, New Series*, Vol. 5. hlm. 219-227. <http://www.jstor.org/stable/1570195>.

⁶⁰ Munzir Hitami. (2012). *Pengantar Studi al-Qur'an: Teori dan Pendekatan*. Yogyakarta: LKiS. hlm. 106.

⁶¹ Minardi Mursyid. (2005). *Kedudukan Hadits Menurut Pandangan al-Qur'an*. Sukoharjo: Yayasan Tauhid Indonesia. hlm. 1, 84.

yang tidak dikatakan oleh Nabi. Ini adalah tuduhan keji yang dilakukan oleh Minardi terhadap para sahabat Nabi dan para generasi salaf (*al-sabiqunal awalun*).

Pemahaman Minardi diatas sangat tidak sejalan dengan ayat tersebut, karena ayat itu menjelaskan karakter orang munafik pada jaman Nabi yang mengatakan taat kepada Nabi, dan ketika mereka jauh dari Nabi sebagiannya mengambil jalan lain yang berbeda dengan apa yang mereka katakan di majelis bersama Nabi. Dalam memahami ayat Al-Qur'an Minardi tidak berpedoman kepada kaedah-kaedah dan perangkat penafsiran al-Quran sebagaimana disepakati jumbuh al-mufassirin, juga tidak mendasarkan kepada kaedah-kaedah bahasa Arab, dan hanya bertumpu pada pemikirannya saja. Pemahaman yang demikian membuat pemahaman Minardi terhadap Al-Quran menjadi jauh dari makna yang sesungguhnya, bahkan bisa menjadi sesat dan menyesatkan.⁶²

Selain penolakan oleh beberapa tokoh di atas, ada beberapa hal yang menjadi pertimbangan terkait kelemahan tafsir *bi al-ma'thu>r*, yaitu disebabkan oleh gugurnya penafsiran tersebut. Salah satu penyebab gugurnya *tafsir bi al-ma'thu>r* ialah jika terdapat salah satu sumber penafsiran yang tidak jelas sanadnya atau cacat. Misalnya penafsiran yang tidak berlandaskan kepada Nabi dan sahabat.⁶³ Para ulama menyepakati kehujjahan tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an atau tafsir Al-Qur'an dengan hadis shahih, karena memang tidak ada kelemahannya, bahkan keduanya tidak dapat di ragukan lagi. Sedangkan hadis yang *d}a'i>f* sanad dan matannya mesti ditolak dan tidak dapat diterima. Banyak tafsir yang dinyatakan berasal dari Rasulullah, atau dari sebagian sahabat atau tabi'in, ternyata di dalamnya terdapat hadis-hadis yang *dha'if*. Hal itu menyebabkan

kerusakan dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Adapun sebab-sebabnya adalah:

Pertama, adanya hal-hal yang dibuat dalam tafsir. Hal ini disebabkan beberapa faktor, diantaranya karena fanatisme mazhab. Perbedaan pada mazhab inilah yang membuat kelompok mereka berusaha untuk mencari dalil-dalil Al-Qur'an yang memperkuat kedudukan kelompoknya masing-masing. Apalagi kondisi politik saat itu sangat berpengaruh pada pola pembuatan tafsir Al-Qur'an. Sebab lain yang menyebabkan pemalsuan tafsir adalah sebagaimana yang dilakukan musuh-musuh Islam setelah mereka kalah perang dan argumentasi dalam berdialog tentang kebenaran. Sehingga mereka mengotori tafsir Al-Qur'an dengan cara membunuh kitab-kitab tafsir terdahulu dan membuat kitab baru yang banyak terdapat pemalsuan di dalamnya.⁶⁴

Kedua, pembuangan sanad sebagai sebab utama yang menyebabkan ke-*d}a'i>f*-an *tafsir bi al-ma'thu>r* dan tidak bisa dipegangi. Karena pembuangan sanad telah menghilangkan nilai riwayat dan derajatnya.⁶⁵ Dihapusnya sistem isnad dalam tafsir Al-Qur'an menyebabkan sulitnya mencari otentitas riwayat. Hal ini terjadi pada masa tabi'in akibatnya terjadi penafsiran yang benar dan salah. Oleh karena itu sebagian ulama menolak untuk menjadikan tafsiran tabi'in sebagai hujjah sebab para tabi'in tidak mendengar langsung dari Rasulullah.

Ketiga, adanya kisah-kisah Isra'iliyat. Isra'iliyyat adalah kisah-kisah diluar Al-Qur'an tentang para Nabi dan masyarakat pra-Islam yang disebutkan dalam Al-Qur'an, yakni kisah-kisah yang bersumber dari tradisi Yahudi dan Kristen serta budaya yang dilahirkan oleh kedua tradisi tersebut. Masuknya kisah Israiliyat dalam tafsir telah terjadi pada masa sahabat dan

⁶² Syamsul Hidayat dan Amrul Choiri. (2013). "Kajian Kritis Pemikiran LPPA Tauhid Tentang Al-Qur'an dan Sunnah", *Suhuf*, Vol. 25, No.1. hlm.13.

⁶³ Muhsin Ali al-Haddar. (2012). *Rasionalitas Penafsiran Sahabat dan Tabi'in: Kajian atas tafsir bi al-Ma'thu<r*. Jakarta: Isdar Press. hlm. 27.

⁶⁴ Ahmad Zuhri. *Risalah Tafsir: Berinteraksi dengan al-Qur'an versi Imam al-Ghazali*. hlm. 65-66.

⁶⁵ Yunus Hasan Abidu. (2007). *Dira>sat wa Maba>hith fi Tari>kh al-Tafsi>r wa Mana>h}ij al-Mufassiri>n*, dalam *Tafsir al-Qur'an; Sejarah Tafsir dan Metode Para Mufassir* (Qodirun Nur dan Ahmad Musyafiq, Penerjemah) Jakarta: Gaya Media Pratama. hlm. 66.

tabi'in. Hal ini terjadi karena diantara sumber tafsir mereka adalah *ahl al-Kitab*. Menurut 'Ibn Khaldun, masuknya cerita *Israiliyat* ke dalam tafsir para sahabat dan tabi'in ketika mereka ingin mengetahui asal muasal kejadian rahasia alam dan lain-lain, dan mereka bertanya kepada kalangan ahli kitab, padahal pengetahuan ahli kitab hanya terbatas secara umum dan tidak diketahui secara pasti dari kitab mereka.⁶⁶ H.A.R Gibb dan para ahli lainnya sebagaimana dikutip oleh J.M.S Baljon melihat timbulnya pertentangan dari kaum modernis menghadapi kalangan tradisional yang menggunakan *isra'iliyat* ketika memaparkan cerita yang terkandung dalam Al-Qur'an.⁶⁷

Tentu saja dengan mengandalkan metode riwayat dan bahasa ini ada keistimewaan dan kelemahan. Keistimewaannya antara lain: *pertama*, menekankan pentingnya bahasa dalam memahami Al-Qur'an. *Kedua*, memaparkan ketelitian redaksi ayat ketika menyampaikan pesan-pesannya. *Ketiga*, mengikat mufassir dalam bingkai teks-teks ayat, sehingga membatasinya terjerumus dalam subyektifitas berlebihan, dan *keempat*, dapat dijadikan khazanah informasi kesejarahan dan periwayatan yang bermanfaat bagi generasi berikutnya. Disisi lain, kelemahan yang terlihat dalam kitab-kitab yang mengandalkan metode ini adalah: *pertama*, terjerumusnya sang mufassir dalam uraian kebahasaan dan kesusasteraan yang bertele-tele sehingga pesan pokok Al-Qur'an menjadi kabur dicelah uraian itu. *Kedua*, seringkali konteks turunnya ayat (uraian *asbab al-Nuzu>l* atau sisi kronologis turunnya ayat-ayat hukum yang dipahami dari uraian *nasikh/mansu>kh*) hampir dapat dikatakan terabaikan sama sekali, sehingga ayat-ayat tersebut bagaikan turun bukan dalam satu masa atau berada ditengah-tengah masyarakat tanpa budaya.⁶⁸

⁶⁶ Jala>luddi>n Al-Suyut}i>. (1990). *Tafsir Jala>layn ; Berikut Asbabun Nuzul Ayat Surat al-Fatihah-Surah al-An'a>m*. Terj. Mahyuddin Syat. Bandung : Sinar Baru. hlm. 83.

⁶⁷ J.M.S Baljon. *Modern Muslim Koran Interpretation*, penerj. Niamullah Muiz, *Tafsir Qur'an Muslim Modern*. hlm. 26.

Dengan mempertimbangkan segala keistimewaan dan kelemahan yang dimiliki tafsir *bi al-ma'thu>r*, bisa dikatakan bahwa corak ini dapat dipandang lebih baik daripada corak lainnya jika kelemahan-kelemahan itu dapat dihindari. Namun sulit untuk menemukan kitab tafsir *bi al-ma'thu>r* yang terhindari dari kelemahan-kelemahan itu. Berkembangnya penafsiran *bi al ma'thu>r* zaman klasik cukup dapat dipahami karena para mufassir mengandalkan penguasaan bahasa, serta menguraikan ketelitiannya secara baik, juga mereka ingin membuktikan kemujizatan Al-Qur'an dan segi bahasanya.

E. Tafsir *Bi al-Ma'thu>r* dalam Konteks Indonesia

1. Tafsir *Bi Al-Ma'thu>r* Sebagai Tafsir yang Kurang Berkembang

Perkembangan penafsiran Al-Qur'an di Indonesia berbeda dengan yang terjadi di Dunia Arab. Perbedaan tersebut terutama disebabkan berbedanya latarbelakang budaya dan bahasa. Tafsir Al-Qur'an di Indonesia melalui proses yang lebih lama jika dibandingkan dengan yang berlaku di Timur Tengah, hal ini terjadi karena proses penafsiran untuk bangsa Indonesia harus melalui penerjemahan ke dalam bahasa Indonesia, kemudian baru diberikan penafsiran yang luas da rinci. Berdasarkan kondisi yang demikian, Nashruddin Baidan membagi tafsir Al-Qur'an di Indonesia menjadi beberapa periode. Pertama periode klasik, kedua periode pertengahan, ketiga periode pramodern, dan keempat periode modern sampai sekarang.⁶⁹

Kegiatan penafsiran Al-Qur'an di Indonesia sebenarnya sudah terjadi sejak abad ke-16, dari mulai ditemukannya naskah *tafsir surah al-Kahfi* [18]:9. Naskah ini tidak diketahui siapa penulisnya, namun dapat diperkirakan naskah ini ditulis pada masa awal

⁶⁸ Muhammad Quraish Shihab. (1994). *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan. hlm. 84.

⁶⁹ Nashruddin Baidan. (2003). *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*. Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri. hlm.31.

pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636).⁷⁰ Sejak saat itu literatur-literatur karya tafsir di Indonesia semakin berkembang. M. Yunan Yusuf pernah melakukan penelitian mengenai perkembangan tafsir di Indonesia dalam dua artikelnya, *Perkembangan Metode Tafsir Indonesia*,⁷¹ dan *Karakteristik Tafsir Al-Qur'an di Indonesia abad ke dua puluh*.⁷² Namun penelitian yang dilakukan oleh M. Yunan Yusuf ini hanya mengarah pada penelitian tafsir yang berkembang pada abad kedua puluh saja yang mencakup sembilan kitab tafsir. Kemudian kajian tentang wacana tafsir Al-Qur'an di Indonesia juga dilakukan oleh Islah Gusman. Penelitian tersebut memuat sebanyak 24 karya tafsir yang berkembang di Indonesia antara tahun 1990 hingga 2000. Beliau mengungkapkan keunikan-keunikan karya tafsir Al-Qur'an pada dasawarsa 90-an ini, seperti model bahasa yang digunakan, bentuk penulisannya, asal-usulnya, keragaman tema yang dikaji, hingga aspek hermeneutikny.⁷³

Pada tahun 1994, Howard M. Federspiel, yang merupakan seorang profesor ilmu politik di Universitas Negara bagian Ohio Amerika Serikat menulis sebuah karya tentang perkembangan tafsir di Indonesia berjudul *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*. Dari segi generasi, Howard M. Federspiel melakukan pembagian kemunculan dan perkembangan tafsir Al-Qur'an di Indonesia berdasarkan pada tahun dalam tiga generasi. Generasi pertama, kira-kira dari permulaan abad ke-20 sampai awal tahun 1960-an. Dalam era ini telah ditandai dengan adanya penerjemahan dan penafsiran yang masih didominasi oleh model tafsir terpisah-pisah dan cenderung pada surat-surat tertentu sebagai objek tafsir. Generasi kedua, merupakan penyempurnaan atas generasi pertama yang muncul pada pertengahan tahun 1960-an. Tafsir

generasi ketiga, mulai muncul pada 1970-an, merupakan penafsiran yang lengkap, dengan komentar-komentar yang luas terhadap teks yang disertai juga dengan terjemahnya.⁷⁴

Di sini akan dijelaskan sejarah perkembangan tafsir *bi al-ma'thu>r*, berdasarkan pada ciri-ciri tafsir yang terdapat di Indonesia. Ciri-ciri tafsir tersebut dilihat dari keempat periode perkembangan tafsir Al-Qur'an di Indonesia.

Pertama, periode klasik (abad VIII-XV M). Yang dimaksud periode klasik ialah sejak permulaan Islam sampai ke Indonesia yaitu sekitar abad pertama dan kedua hijriah dan berlangsung sampai abad ke-10 H. Periode klasik ini merupakan cikal bakal bagi perkembangan tafsir pada masa-masa sesudahnya. Penafsiran pada periode ini belum menampakkan bentuk tertentu yang mengacu pada *al-ma'thu>r* (*bi al-ma'thu>r*) atau *al-ra'yu* karena masih bersifat umum. Hal itu disebabkan oleh kondisi kehidupan di tengah masyarakat. Sebagaimana diketahui, umat Islam Indonesia pada waktu itu belum merupakan suatu komunitas muslim dalam artian yang sesungguhnya. Dengan demikian, pada hakikatnya mereka belum dapat disebut "umat", tetapi lebih tepat disebut kelompok-kelompok muslim yang baru memeluk Islam. Jika diamati secara seksama, bentuk tafsir Al-Qur'an pada masa ini lebih tepat disebut sebagai "embrio" tafsir Al-Qur'an. Artinya, ia merupakan bibit tafsir yang akan tumbuh dan berkembang kemudian. Itulah sebabnya ia tidak dapat dikatakan mengacu pada salah satu dari dua bentuk tafsir yang ada.⁷⁵

Kedua, periode tengah (abad XVI-XVIII M). Tafsir Al-Qur'an pada masa ini lebih berkembang dan lebih dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, karena tidak didasarkan pada kekuatan ingatan semata sebagaimana pada periode klasik, dan sudah

⁷⁰ Denys Lombard. (2006). *Kerajaan Aceh: Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia. hlm. 106-107.

⁷¹ M. Yunan Yusuf. (1991). "Perkembangan Metode Tafsir Indonesia," *Pesantren*, Vol. 8, No. 1.

⁷² M. Yunan Yusuf. (1992). "Karakteristik tafsir al-Qur'an di Indonesia Abad Ke dua puluh," *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. 3, No. 4. hlm.53

⁷³ M. Nurdin Zuhdi. (2011). *Tipologi Tafsir al-Qur'an Mazhab Indonesia*, Tesis. Yogyakarta: Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga. hlm. 6.

⁷⁴ Howard M. Federspiel. (1996). *Kajian al-Qur'an di Indonesia*. Terj. Tajul Arifin. Bandung. hlm.129.

⁷⁵ Nashruddin Baidan. (2003). *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*. hlm. 32-33.

mempunyai buku pegangan yang representatif dari ahli tafsir yang kompeten dan profesional. Maka, tidak salah jika disimpulkan bahwa tafsir Al-Qur'an di Indonesia baru dimulai secara faktual pada periode tengah ini. Berdasarkan data yang ada, tampak bahwa bentuk penafsiran *bi al-ma'thu>r* tidak begitu populer, bahkan boleh disebut tidak masuk ke Indonesia pada waktu itu. Padahal pada periode ini di Timur Tengah tafsir Al-Qur'an telah berkembang teramat pesat baik dalam bentuk *bi al-ma'thu>r* maupun *al-ra'yu*.

Diantara upaya penafsiran yang dilakukan ulama pada priode ini ialah membaca dan memahami tafsir tertulis yang datang dari Tmur Tengah, seperti kitab *tafsi>r Jala>lain*. Berpijak pada kondisi objektif sebagaimana digambarkan diatas, dapat disimpulkan bahwa tafsir Al-Qur'an yang berkembang pada periode ini ialah dalam bentuk *al-ra'yu* (pemikiran) karena *tafsir> Jala>lain* yang mereka pelajari itu dalam bentuk pemikiran bukan riwayat (*al-ma'thu>r*).⁷⁶

Ketiga, periode pramodern (Abad XIX). Pada periode ini penafsiran Al-Qur'an tidak jauh berbeda dengan apa yang dilakukan pada periode tengah. Jadi, secara substansial tafsir mereka sama, karena sama-sama memakai kitab tafsir *al-Jala>lain* dalam pengajaran tafsir kepada anak didik (murid/santri) sebagaimana dicatat oleh Prof. Mahmud Yunus di dalam bukunya *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*.⁷⁷ Meskipun buku yang dipelajari pada periode ini sama dengan yang dipelajari pada periode lalu, teknik penyampaian dan sarananya tampak lebih maju. Kalau pada periode lalu penerjemahan yang dilakukan belum tertulis, pada periode ini telah ditulis. Bentuk penafsiran yang tampak juga tidak berbeda dengan periode sebelumnya, yaitu mengarah kepada bentuk tafsir *al-ra'yu* bukan *al-bi al-Ma'thu>r*.⁷⁸

⁷⁶ Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir di Indonesia*. hlm. 38-45.

⁷⁷ Mahmud Yunus. (1979). *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Cet. Ke-2. Jakarta: Mutiara. hlm. 45.

⁷⁸ Nashruddin Baidan. (2003). *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*. hlm. 70-71.

Keempat, periode modern (Abad XX). Abad ke-20 ini disebut periode modern dalam perkembangan tafsir di Indonesia karena abad ini memberikan kontribusi yang cukup menggembirakan dalam upaya penafsiran Al-Qur'an jika dibandingkan dengan periode-periode sebelumnya. Pada periode modern yaitu dalam kurun waktu pertama (1900-1950), tampak bahwa semua kitab yang ditulis menggunakan bentuk *al-ra'yu* bukan *al-ma'thu>r/ al-riwa>yah*. Hal ini senada dengan yang dilakukan pada kurun waktu kedua (1951-1980), semua karya tafsir yang dihasilkan baik yang berbahasa Indonesia maupun yang berbahasa daerah, semuanya memakai bentuk pemikiran (*al-ra'yu*). Tidak berbeda dengan apa yang dihasilkan pada kurun waktu ketiga (1981-2000), semua karya tafsir yang dihasilkan pada umumnya menggunakan bentuk pemikiran (*al-ra'yu*) dengan metode analitis (tah}li>ly) dan coraknya umum. Jadi dapat dikatakan bahwa tafsir *bi al-ma'thu>r* di Indonesia termasuk bentuk tafsir yang kurang berkembang.⁷⁹

Melihat perkembangan tafsir di atas, terlihat bahwa literatur tafsir di Idonesia tidak banyak yang menggunakan bentuk riwayat. Dari 24 karya tafsir, yang paling menonjol menggunakan bentuk riwayat adalah *tafsi>r bi al-ma'thu>r* karya Jalaluddin Rahmat. Buku tafsir ini dari segi judulnya mengklaim diri sebagai *tafsi>r bi al-ma'thu>r*. Dari metode yang digunakan, secara umum karya ini menggunakan data riwayat sebagai variabel penting dalam menguraikan maksud suatu ayat. Sebanyak 32 entri yang terhimpun di dalam buku ini, seluruhnya mengacu pada data material yang berasal dari riwayat.⁸⁰

Tidak seperti tafsir *bi al-ma'thu>r*, tafsir *bi al-ra'yi* (tafsir pemikiran) adalah bentuk penafsiran yang populer dan berkembang pesat khususnya di Indonesia. Dimulai pada abad XVI tafsir Al-Qur'an yang

⁷⁹ Nashruddin Baidan. (2003). *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*. hlm. 103

⁸⁰ Islah Gusmian. (2013). *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Yogyakarta:LKiS. hlm. 215.

disampaikan kepada umat sudah berbentuk *al-ra'yu* (pemikiran). Berawal dari upaya memahami tafsir tertulis yang datang dari Timur tengah seperti *Tafsir Jala'in*, merupakan tafsir yang berbentuk pemikiran bukan riwayat.⁸¹ Kemudian muncul tafsir karangan al-Fanshūrī yang mengacu pada *Tafsir al-Baid'awi*, bentuk penafsirannya jelas tidak dapat keluar dari bentuk yang dibawa oleh al-Baid'awi yaitu bentuk *al-ra'yu*.⁸² Tafsir al-Fanshūrī tersebut juga mengikuti pola penafsiran *bi al-ra'yi*, meskipun hanya bentuk penafsirannya saja yang diikuti, yaitu pemikiran rasional yang didukung oleh argumentasi yang kuat atau fakta yang valid. Dengan demikian, ia hanya mengambil ide pokoknya saja. Sementara yang dianggapnya tidak penting, tidak dia masukkan ke dalam kitabnya. Oleh karena itu, tafsir Al-Fatihah milik al-Fanshūrī jauh lebih singkat daripada tafsir al-Baid'awi.

Kemudian pada periode awal abad ke 20 mulai terbit terjemahan Al-Qur'an dalam bahasa Indonesia secara berturut-turut sampai awal ambang kemerdekaan. Kitab-kitab tersebut antara lain: *Al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an* oleh A. Hassan Bandung (1928 M); *Al-Qur'an Indonesia* oleh Syarikat Kweek School Muhammadiyah (1932 M); *Tafsir Hibarna* oleh Iskandar Idris (1934 M); *Tafsir Al-Qur'an Karim* oleh Prof. Dr. Mahmud Yunus (1938 M); dan *Tafsir Qur'an Bahasa Indonesia* oleh Mahmud Aziz (1942 M).⁸³ Keenam karya tafsir Al-Qur'an yang dihasilkan oleh generasi pertama itu, semuanya menggunakan bentuk *al-ra'yu* bukan *al-bi al-Ma'thu'r*. Dengan menggunakan bentuk *al-ra'yu*, corak penafsiran yang dipilih oleh mufassir menjadi sedikit lebih bebas. Artinya,

mereka dapat memilih corak apa saja selama didukung oleh keahlian masing-masing, baik bidang tasawuf, fiqih, filsafat, ilmiah, bahasa maupun sosial kemasyarakatan.⁸⁴

Begitu juga karya tafsir yang dihasilkan oleh generasi kedua. Pada periode ini juga lahir karya-karya tafsir yang mana semuanya memakai bentuk *al-ra'yu* (pemikiran), baik yang berbahasa Indonesia maupun yang berbahasa daerah. Karya-karya tersebut antara lain *Tafsir Qur'an* oleh Zainuddin Hamidi CS (1963); *Tafsir Sinar* oleh Malik Ahmad; *Tafsir Al-Azhar* oleh Prof. Dr Hamka (1966), *Al-Qur'an dan Terjemahnya* oleh Departemen Agama RI (1967); *Tafsir Al-Bayan* (1973) dan *an-Nu'r* (1973) oleh Prof Hasbi ash-Shiddiqi; *Al-Qur'an Bacaan Mulia* oleh DR. H.B. Jassin (1977).⁸⁵

Tafsir dalam bentuk pemikiran tersebut didominasi oleh pemikiran-pemikiran rasional, tetapi tidak menutup pintu bagi masuknya riwayat atau hadis. Hal ini dapat dilihat dalam berbagai tafsir di Indonesia seperti tafsir Departemen Agama RI, Tafsir Al-Mishbah, tafsir Al-Azhar, dan lain-lain. Di dalam tafsir-tafsir tersebut dapat ditemukan berbagai riwayat dalam penafsiran, baik riwayat hadis, pendapat sahabat ataupun tabiin. Dalam artian, penafsiran mereka memadukan antara bentuk *bi al-ma'thu'r* dan pemikiran. Nasruddin Baidan menyebutnya sebagai *izdiwaj* yaitu perpaduan antara bentuk *al-ma'thu'r* dan *al-ra'yu*.⁸⁶

Senada dengan Nashruddin Baidan, Sayyid Rashi'd Rid'a sebagaimana dikutip oleh Muhammad Amin juga mengatakan bahwa tafsir kontemporer memiliki perpaduan bentuk antara *bi al-ma'thu'r* dan *bi al-ra'yi* atau yang disebut dengan *Syahji-h} al-Manqu'l wa Shari-h} al-Ma'qu'l*, yaitu menggunakan

⁸¹ Nashruddin Baidan. (2003). *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*. hlm. 32-68.

⁸² Bentuk *al-Ra'yu* tersebut berdasarkan penilaian ulama tafsir Al-Dhahabi. Lihat Muhjammad H{usain al-Dhahabi. (1961). *al-Tafsir wa al-Mufassiru'n*. Kairo: Da'r al-Kutub al-H{adi}thah. hlm. 295.

⁸³ Departemen Agama RI. (2004). *Al-Qur'an dan Tafsirnya*. Jakarta: Departemen Agama RI. Mukaddimah.

⁸⁴ Nashruddin Baidan. (2003). *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*. hlm.92.

⁸⁵ Departemen Agama RI. (2004). *Al-Qur'an dan Tafsirnya*. hlm. 61-62.

⁸⁶ Nashruddin Baidan. (2003). *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*. hlm.18.

riwayat yang benar dan nalar yang bagus dalam menafsirkan Al-Qur'an.⁸⁷

2. Faktor-Faktor yang Menyebabkan Tafsir *Bi Al-Ma'thu>r* Kurang Berkembang

Permasalahan utama yang menyebabkan kurang berkembangnya tafsir *bi al-ma'thu>r* adalah bahwa zaman yang dihadapi pendahulu jauh berbeda dengan zaman penafsir sekarang.⁸⁸ Penggunaan bentuk tafsir *bi al-ma'thu>r* membutuhkan pengembangan disamping seleksi yang cukup ketat. Pengembangan yang dimaksud tidak hanya sekedar mengoperalih apa adanya produk penafsiran *bi al-ma'thu>r* karya klasik, tetapi menyeleksi mana yang dapat menyelesaikan persoalan-persoalan masa kini dan mana yang tidak. Agenda lain yang perlu diperhatikan dengan baik, berkenaan dengan perkembangan tafsir *bi al-ma'thu>r* pada situasi kekinian, adalah pemberian porsi yang memadai bagi penggunaan takwil, suatu perangkat penafsiran Al-Qur'an yang dapat membongkar esensi Al-Qur'an yang universal. Sudah saatnya tafsir *bi al-ma'thu>r* mengadopsi disiplin-disiplin keilmuan modern yang berkembang pada saat sekarang jika hasil penafsirannya dapat diharapkan untuk memecahkan persoalan-persoalan yang dihadapi umat Islam sekarang.⁸⁹

Tidak berkembangnya tafsir *bi al-ma'thu>r* di Indonesia menurut Nasrudin Baidan disebabkan antara lain oleh kondisi mufassir, yaitu latar belakang keahlian yang dimiliki oleh para ulama yang mengajarkan Islam kepada bangsa Indonesia, baik yang datang dari luar Indonesia maupun dari pribumi sendiri. Berdasarkan fakta yang ada, tidak dijumpai di antara mereka yang mempunyai spesialisasi bidang hadis atau riwayat, khususnya pada abad pertengahan. Hal ini dapat terjadi karena tafsir *bi al-ma'thu>r* sangat membutuhkan ketekunan yang luar biasa dalam menghimpun berbagai informasi berkenaan

dengan ayat yang ditafsirkan. Selain itu, mufassir *bi al-ma'thu>r* harus sangat hati-hati dan teliti agar tidak terkecoh oleh riwayat-riwayat yang tidak dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Karena persyaratan bagi tafsir *bi al-ma'thu>r* sangat berat, wajar jika tafsir tersebut tidak begitu menarik bagi para ulama untuk menekuninya. Selain itu persyaratannya yang ekstra ketat, hadis-hadis Nabi sudah tidak berlanjut lagi dan membutuhkan hafalan yang kuat agar tidak ada fakta yang terabaikan.⁹⁰

Muhsin Mahfudz menambahkan alasan tidak adanya ulama tafsir yang mengembangkan tafsir *bi al-Ma'thu>r*, karena jumlah riwayat yang digunakan terbatas. Bila tafsir hanya tergantung kepada riwayat, berarti aktifitas tafsir berhenti pada riwayat yang terbatas itu. Apalagi sejumlah persoalan global tidak memadai dijelaskan hanya melalui riwayat. Oleh karena itu, upaya pemahaman ulang terhadap teks Al-Qur'an merupakan hal yang niscaya.⁹¹

Kondisi umat juga menjadi faktor yang menghambat perkembangan tafsir riwayat. Bangsa Indonesia belum mengenal bahasa Arab secara baik, karena itu semua penafsiran yang diberikan harus diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia atau bahasa-bahasa daerah yang dipahami oleh mereka. Jika penafsiran yang demikian itu sudah diterjemahkan ke dalam bahasa umat yang akan menerimanya, jelas tafsiran tersebut tidak dapat lagi dikategorikan tafsir *bi al-ma'thu>r/ bi al-ma'thu>r*. Akan tetapi tafsir tersebut adalah tafsir *al-ra'yu* karena tidak lagi murni dari Nabi atau sahabat, bahkan telah bercampur dengan pemikiran si penerjemah. Dalam kondisi yang demikian, mufassir tidak dapat mengembangkan tafsir

⁸⁷ Muhammad Amin. (April 2013). "Kontribusi Tafsir Kontemporer dalam Menjawab Persoalan Umat", *Jurnal Substantia*, Vol. 15, No. 1. hlm. 5.

⁸⁸ Musholli Ready. (2011). "Arus Baru Kecendrungan Penafsiran Kontemporer" *Journal on Qur'a>n and Hadi>th Studies*. Vol. I, No.1. hlm.99.

⁸⁹ Rosihon Anwar. (2009). *Pengantar Ulumul Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia. hlm. 187-188

⁹⁰ Nashruddin Baidan. (2003). *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*. hlm. 45- 46.

⁹¹ Muhsin Mahfudz. (2010). "Konstruksi Tafsir Abad 14 H/20 M" *Jurnal Al-Fikr*, Vol.14, no. 1. hlm. 29.

dalam bentuk *bi al-Ma'thu>r*, sekalipun dia ahlinya.⁹²

Beberapa faktor di atas cukup menggambarkan kepada kita mengapa tafsir *bi al-ma'thu>r* tidak berkembang di Indonesia sebagaimana tafsir *bi al-ra'yi*.

F. Kesimpulan

Tafsir *bi al-ma'thu>r* merupakan bentuk tafsir yang mula-mula lahir dalam sejarah penafsiran. Dalam penafsiran suatu ayat, tafsir tersebut merujuk pada ayat lain dalam Al-Qur'an, riwayat dari hadith Nabi, perkataan sahabat dan perkataan tabi'in. Kedudukan *tafsir bi al-ma'thu>r* tergantung kepada kedudukan sumbernya yang menjadi rujukan dalam bentuk penafsiran tersebut, yaitu: penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, penafsiran Al-Qur'an dengan hadis Nabi, penafsiran Al-Qur'an dengan perkataan sahabat, dan penafsiran al-Qur'an dengan perkataan tabi'in. Dari keempat sumber penafsiran tersebut jelaslah bahwa peringkat yang tertinggi adalah tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an.

Secara teori, ulama sepakat bahwa *tafsi>r bi al-ma'thu>r* adalah penafsiran al-Qur'an yang paling tinggi nilainya, karena penafsiran tersebut mendasarkan dirinya pada *manqu>l*, tidak pada pemikiran dan ijtihad pribadi mufassir. Akan tetapi, disamping kelebihan yang ada pada penafsiran ini tentu ada juga kekurangannya. Banyak kalangan yang menilai bahwa tafsir *bi al-ma'thu>r* banyak mengikat atau membatasi ayat-ayat. Tafsir tersebut tidak membahas kesulitan bahasa dan terminologi, dan masih banyak hal lain yang tidak termuat dalam tafsir ini.

Di Indonesia, tafsir *bi al-ma'thu>r* kurang berkembang sebagaimana *tafsir bi al-ra'yi* (tafsir pemikiran) karena persyaratan yang sangat ketat. Diantaranya harus ada spesialisasi hadis (riwayat), kehati-hatian dalam menghimpun riwayat dan mempertanggung jawabkannya.

Daftar Pustaka

- Abidu, YH. (2007). *Dira>sat wa Maba>hith fi Tari>kh al-Tafsi>r wa Mana>h}ij al-Mufassiri>n*, dalam *Tafsir al-Qur'an; Sejarah Tafsir dan Metode Para Mufassir* (Qodirun Nur dan Ahmad Musyafiq, Penerjemah) Jakarta: Gaya Media Pratama.
- Abu Zaid, NH. (2005). *Tekstualitas Al-Qur'an; Kritik Terhadap Ulum Qur'an*. Yogyakarta: LkiS Pelangi Aksara.
- _____. NH. (2004). *Ishka>liya>t al-Qira>'ah wa A<liya>t al-Ta'wi>l*, dalam *Hermeneutika Inklusif; Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-Cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan* (Muhammad Mansur dan Khorian Nahdliyin, Penerjemah) Jakarta: LkiS Pelangi Aksara.
- Amin, M. (2013). "Kontribusi Tafsir Kontemporer dalam Menjawab Persoalan Umat", *Jurnal Substantia*, Vol. 15, No. 1.
- Anwar, Rosihon. (2009). *Pengantar Ulumul Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia.
- Arni, J. (Juli 2011). "Kelemahan-Kelemahan dalam Manahij Mufasirin." *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XVIII, No.2.
- Al-Awsi, 'Ali>. (1975). *Al-T{aba>t}aba>'i wa Manha>juhu fi> Tafsir>rihi al-Miza>n*. Taheran: Al-Jumhuriyyah al-Isla>miyyah fi> I<ra>n.
- Ayoub, Mahmoud. (1988). "The Speaking Qur'an and the Silent Qur'an: A Study

⁹² Nashruddin Baidan. (2003). *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*. hlm. 47.

- of the Principles and Development of Imami Shi'ite Tafsir," dalam *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ed. Andrew Rippin. Oxford: Clarendon Press.
- Baidan, N. (2005). *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- _____ (2002). *Metode Penafsiran al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- _____ (2000). *Rekonstruksi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa.
- Baljon, J.M.S. (1996). *Modern Muslim Koran Interpretation*, dalam *Tafsir Qur'an Muslim Modern* (Niamullah Muiz, Penerjemah). Jakarta: Pustaka Firdaus.
- _____ (1958). "Pakistani Views of Hadith." *Die Welt des Islams, New Series*, Vol. 5.
- Bar-Asher, M. (2004). "Shi'ism and the Qur'an", dalam Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopedia of the Qur'an*, Volume. IV (P-Sh). Brill: Leiden-Boston.
- Campanini, M. (2008). *L'esegesi musulmana del carano nel secolo ventesimo*, dalam *The Qur'an Modern Muslim Interpretation* (Caroline Higgitt, Penerjemah). London and New York: Routledge.
- Departemen Agama RI. (2004). *Al-Qur'an dan Tafsirnya*. Jakarta: Departemen Agama RI.
- Al-Dhahabi, MH. *al-Tafsir wa al-Mufassiru>n*. Kairo: Dar al-Kutub al-Hadithah.
- Faruqi, I.H. (1984). "The Tarjuman Al-Qur'an: a Critical Analysis of Maulana Abu'l-Kalam Azad's Approach to the Understanding of the Qur'an". *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 104, No. 4.
- Al-Farmawi, Abd al-Hayy. (1977). *Al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maud'u'i*, Cet.II. Kairo: al-Hadith al-'Arabiyyah.
- Al-Ghazali, M. (2008). *Kayfa Nata'ammal ma'al-Qur'an*, dalam *Al-Qur'an Kitab Zaman Kita: Mengaplikasikan Pesan Kitab Suci dalam Konteks Masa Kini*. (Masykur Hakim dan Ubaidillah, Penerjemah) Bandung: Khazanah.
- Gooldziher, I. (2006). *Madhab al-Tafsir al-Islami*. Terj. M. Alaika Salamullah dkk. Yogyakarta: eLsaQ Press.
- Gusman. I. (2013). *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Yogyakarta: LkiS Printing Cemerlang
- Al-Haddar, M.A. (2012). *Rasionalitas Penafsiran Sahabat dan Tabi'in: Kajian atas tafsir bi al-Ma'thur*. Jakarta: Isdar Press.
- Hanafi, H. (2006). "Dari Teks ke Aksi; Merekomendasi Tafsir Tematik." *Jurnal Studi Al-Qur'an*, Vol. I, No. 1.
- Hidayat, S. dan Choiri, A. (2013). "Kajian Kritis Pemikiran LPPA Tauhid Tentang Al-Qur'an dan Sunnah", *Suhuf*, Vol. 25, No.1.
- Hitami, M. (2012). *Pengantar Studi al-Qur'an: Teori dan Pendekatan*. Yogyakarta: LKiS.
- Mahfudz, M. (2010). "Konstruksi Tafsir Abad 14 H/20 M." *Jurnal Al-Fikr*, Vol.14, no. 1.

- Mursyid, M. (2005). *Kedudukan Hadits Menurut Pandangan al-Qur'an*. Sukoharjo: Yayasan Tauhid Indonesia.
- Al-Qatani, M. (1973). *Mabahith fi 'ulum al-Qur'an*. Ttp: Mansur al-Asyraf al-Hadith.
- Al-Qurtubi: Abu Abdullah. (1967). *al-Jami' li-Ahkaam al-Qur'an*, Juz I. Beirut: Dar Ihya.
- Ready, M. (2011). "Arus Baru Kecendrungan Penafsiran Kontemporer." *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 1, No. 1.
- Al-Sabuni, M. (1981). *Al-Tibyan fi 'Ulu'um al-Qur'an*. Damshik: Maktabah al-Ghazali.
- Saeed, A. (2006). *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. Oxon: Routledge Taylor and Francis Group.
- Sanaky, Hujair A.H. (2008). "Metode Tafsir: Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufassirin." *Jurnal Al-Mawarid*, Edisi XVIII.
- Shakir, Khaulah Mahdi. (2013). "Tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an wa atharuhu fi al-Manhaji al-Maud'u'i 'Inda al-Mutaqaddimin wa al-Muta'akhhirin". *Majallatu Kuliyyati al-Fiqhi*. Jami'ah al-Ku'fah.
- Shepard, William. (1987). "Islam and Ideology: Towards a Typology." *International Journal of Middle East Studies*, Vol.19 No.3.
- Shihab, MQ. (1994). *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan
- Syukri, A. (2007). *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*. Jambi: Sulton Thaha Press.
- Al-Taba'i, Muhammad Husayn. (1995). *Shi'a*. Manila: al-Hidaya.
- Baidan, N. (2003). *Perkembangan Tafsir di Indonesia*. Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri.
- Ushama, T. (2000). *Metodologi Tafsir al-Qur'an*. (Hasan Basri dan Amroeni, Penerjemah). Jakarta: Riora Cipta.
- Ya'qub, Tahir Mahmud. (1425 H). *Asbab al-Khat'a' fi al-Tafsir*, Juz I. Riyadh: Dar Ibn Jauziyah.
- Yunus, M. (1979). *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Cet. Ke-2. Jakarta: Mutiara.
- Yusuf, M. Yunan. (1991). "Perkembangan Metode Tafsir Indonesia." *Pesantren*, Vol. 8, No. 1.
- Yusuf, M. Yunan. (1992). "Karakteristik tafsir al-Qur'an di Indonesia Abad Ke dua puluh." *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. 3, No. 4.
- Al-Zarkasyi, Badr al-Din. (1988). *al-Burhan fi 'Ulu'um al-Qur'an*, Vol. 2. Beirut: Dar al-Fikr.
- Zuhri, A. (2007). *Risalah Tafsir, Berinteraksi dengan Al-Qur'an Versi Imam al-Ghazali*. Bandung: Citapustaka Media.

