

Volume 19, Nomor 1, April 2020

Refleksi



Menjawab Keraguan Maurice Bucaille tentang Kesesuaian Hadis dan Sains

Ahmad Fudhail

**Penyimpangan Penafsiran dalam *Tafsir Al-Tsa'labī*
dan *Al-Kashshāf* Menurut Husain Al-Dhahabī**

Ali Thaufan Dwi Saputra

I'jaz 'Ilmy Al-Qur'ān dalam Penggunaan Kata Sama' dan Baṣar

Anzah Muhimmatul Iliyya

Konsep Jilbab Masa Klasik-Kontemporer

(Studi Komparatif Kitab *Tafsir Al-Misbah* dan Kitab *Tafsīr Al-Kabīr*)

Farida Nur 'Afifah, Siswoyo Aris Munandar

Studi Kenabian Muhammad Perspektif Michael Cook

Mohamad Baihaqi Alkawy

Tasawuf Humanistik dan Relevansinya terhadap Kehidupan Sosial

Spiritual Masyarakat Post Modern Abad Global

(Telaah Atas Pemikiran Tasawuf Said Aqil Siradj dan Muh. Amin Syukur)

Muhamad Basyrul Muvid, Akhmad Fikri Haykal





Refleksi

Jurnal Kajian Agama dan Filsafat

Volume 19, Nomor 1, April 2020

EDITOR-IN-CHIEF

Abdul Hakim Wahid

EDITORIAL BOARD

Yusuf Rahman

Kusmana

Lilik Ummi Kaltsum

Media Zainul Bahri

Kautsar Azhari Noer

Rd. Mulyadbi Kartanegara

Muhammad Amin Nurdin

Ismatu Ropi

Rifqi Muhammad Fatkhi

EDITORS

Agus Darmaji

Edwin Syarif

Nanang Tahqiq

Eva Nugraha

Dadi Darmadi

Syaiiful Azmi

ASSISTANT TO THE EDITORS

M. Najib Tsauri

Editorial Office:

Faculty of Ushuluddin Building - 2nd Floor R. Jurnal - Jl. Ir. Juanda No. 95 Ciputat Jakarta

Phone/fax: +62-21-7493677/+62-21-7493579

Email: jurnalrefleksi@uinjkt.ac.id / hakim.wahid@uinjkt.ac.id / m.najib_tsauri@uinjkt.ac.id

Website: <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/refleksi>

Refleksi (p-ISSN: 0215-6253; e-ISSN: 2714-6103) is a journal published by the Faculty of Ushuluddin Syarif Hidayatullah State Islamic University, Jakarta, in cooperation with Himpunan Peminat Ilmu Ushuluddin (HIPIUS). The Journal specializes in Qur'an and Ḥadīth studies, Islamic Philosophy, and Religious studies, and is intended to communicate original researches and current issues on the subject. This journal welcomes contributions from scholars of related disciplines.

Table of Contents

Articles

- 1-26 Menjawab Keraguan Maurice Bucaille
tentang Kesesuaian Hadis dan Sains
Ahmad Fudhail
- 27-46 Penyimpangan Penafsiran dalam *Tafsir Al-Tsa'labi* dan *Al-Kashshāf* Menurut Husain Al-Dhahabī
Ali Thaufan Dwi Saputra
- 47-68 *I'jaz 'Ilmy Al-Qur'ān* dalam Penggunaan Kata *Sama'* dan *Başar*
Anzah Muhimmatul Iliyya
- 69-92 Konsep Jilbab Masa Klasik-Kontemporer (Studi Komparatif
Kitab Tafsir Al-Misbah dan Kitab Tafsir Al-Kabir)
Farida Nur 'Afifah, Siswoyo Aris Munandar
- 93-116 Studi Kenabian Muhammad Perspektif Michael Cook
Mohamad Baihaqi Alkawy
- 117-140 Tasawuf Humanistik dan Relevansinya terhadap Kehidupan
Sosial Spiritual Masyarakat Post Modern Abad Global (Telaah
Atas Pemikiran Tasawuf Said Aqil Siradj dan Muh. Amin Syukur)
Muhamad Basyrul Muwid, Akhmad Fikri Haykal

Penyimpangan Penafsiran dalam *Tafsir Al-Tha'labi* dan *Al-Kashshāf* Menurut Muḥammad Ḥusayn Al-Dhahabī

Ali Thaufan Dwi Saputra

UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

alitopands@gmail.com

Abstract: *This article reviews the conception of interpretation deviation according to Ḥusayn al-Dhahabī. According to him, many interpreters have certain motives for making deviations in interpreting the Qur'an. Broadly speaking, al-Dhahabī conceptualizes mis-interpretation into two things. First, the interpreters who tend to overtake Isrā'īliyāt history excessively, this occurs in the tafsir bi al-ma'thūr. Second, interpreters who interpret verses with incorrect meanings, this happens in tafsir bi al-ra'yi. This second deviation is often done by mufasirs who have certain mazhab background and Sufis due to their use metaphorical language. The findings of this article are, al-Dhahabī considers that there are some deviations in the interpretation of the Quran in the book of al-Kashfu wa al-Bayān an Tafsīr al-Qur'ān by Abū Ishāq Aḥmad ibn Ibrāhīm al-Tha'labī al-Naisabūrī and al-Kashshāf 'An Ḥaqā'iq Ghamāmi al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqawīl fī Wujūh al-Ta'wīl by Abū al-Qasīm Maḥmūd ibn 'Umar Ibn M. Ibn 'Umar al-Zamakhsharī. Some interpretations of al-Tha'labī are considered to be distorted due to a number of quotes from the history of Isrā'īliyāt. On the other hand, some interpretations of al-Zamakhsharī are considered to be distorted because they distort the meaning and bias of the mazhab.*

Keywords: *Deviation, Interpretation, Kitab*

Abstrak: *Artikel ini mengulas konsepsi penyimpangan penafsiran menurut Ḥusayn al-Dhahabī. Menurutnya, banyak mufasir memiliki motif-motif tertentu untuk melakukan penyimpangan dalam menafsirkan al-Qur'an. Secara garis besar, al-Dhahabī mengonseptualisasikan penyimpangan penafsiran pada dua hal. Pertama, mufasir yang cenderung menukil riwayat Isrā'īliyāt secara berlebihan, ini terjadi dalam penafsiran bi al-ma'thūr. Kedua, mufasir menafsirkan ayat dengan arti yang tidak tepat, ini terjadi dalam penafsiran bi al-ra'yi. Penyimpangan yang kedua ini sering kali dilakukan mufasir yang memiliki latar belakang mazhab tertentu dan seorang sufi karena sering menggunakan bahasa metaforis. Temuan dari artikel ini adalah, al-Dhahabī menganggap terdapat beberapa penyimpangan penafsiran al-Qur'an dalam kitab al-Kashfu wa al-Bayān an Tafsīr al-Qur'ān karya Abū Ishāq Aḥmad ibn Ibrāhīm al-Tha'labī al-Naisabūrī dan al-Kashshāf 'An Ḥaqā'iq Ghamāmi al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqawīl fī Wujūh al-Ta'wīl karya Abū al-Qasīm Maḥmūd ibn 'Umar Ibn M. Ibn 'Umar al-Zamakhsharī. Beberapa penafsiran al-Tha'labī dianggap menyimpang karena banyak mengutip riwayat Isrā'īliyāt. Sedang beberapa penafsiran al-Zamakhsharī dianggap menyimpang karena banyak melakukan distorsi makna dan bias mazhab.*

Kata Kunci: *Penyimpangan, Penafsiran, Kitab*

Pendahuluan

Sejak dimulainya kegiatan penafsiran al-Qur'an sejak zaman Nabi Muhammad hingga saat ini, telah lahir banyak sekali hasil penafsiran al-Qur'an, baik dalam bentuk kitab yang terdiri berjilid-jilid, buku, hingga hanya sekadar makalah saja. Banyaknya karya tafsir tersebut memberi konsekuensi terhadap perbedaan penafsiran. Hal ini terjadi bisa akibat dari perbedaan tempat di mana mufasir menafsirkan ayat dan latar belakang keilmuan sang mufasir. Mengapa demikian? Karena mufasir menafsirkan al-Qur'an berdasarkan apa yang ada dan terjadi di sekitarnya.

Di tengah keragaman hasil penafsiran atas al-Qur'an, seorang pakar ilmu tafsir, M. Husain al-Dhahabī menyebut banyak terjadi penyimpangan yang dilakukan oleh para mufasir dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Penyimpangan tersebut terjadi tidak hanya merubah pemaknaan; menghilangkan keindahan al-Qur'an; tetapi juga bertentangan dengan ajaran pokok Islam.¹

Dalam buku yang berjudul *Al-Ittijāh al-Munharifah fi tafsīr al-Qur'ān al-Karīm Dawāfi'uha wa Dafuhā*, al-Dhahabī menilai banyak penyimpangan yang dilakukan para mufasir. Setelah membaca buku tersebut, penulis mendapati banyak sekali kitab tafsir yang di dalamnya terdapat penyimpangan. Ada sembilang kelompok yang dianggap al-Dhahabī melakukan penyimpangan penafsiran: kelompok berlatar belakang ahli sejarah, ahli bahasa, orang yang tidak menguasai bahasa Arab, Mu'tazilah, Syi'ah, Khawarij, Sufi, ilmuwan dan pembaharu Islam.²

Artikel ini akan memfokuskan ulasan tentang perkembangan tafsir al-Qur'an dan penyimpangan penafsiran menurut al-Dhahabī. Lalu kemudian secara spesifik penyimpangan yang dilakukan oleh, pertama, Abū Ishāq Ahmad ibn Ibrāhīm al-Tha'labī al-Naisaburī (w. 427 H), dalam kitab tafsirnya *al-Kashfu wa al-Bayān an Tafsīr al-Qur'ān* yang terkenal dengan sebutan *Tafsīr al-Tha'labī*. Kedua, Abū al-Qasīm Maḥmūd ibn 'Umar ibn Muḥammad ibn 'Umar al-Zamakhsharī, dalam kitab tafsirnya *al-Kashshāf 'An Haqāiqi Ghamāmi al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqawīl fi Wujūh al-Ta'wīl* yang dikenal dengan kitab tafsir *al-Kashshāf*. Mengapa hanya dua kitab tafsir ini?, hal ini dikarenakan dua kitab ini memiliki keunggulan tersendiri. Misalnya, tafsir *al-Kashshāf*, meskipun ia merupakan karya tafsir ulama Mu'tazilah, namun menjadi rujukan utama bagi mufasir setelahnya termasuk dari kalangan Sunni. Sedangkan alasan memilih tafsir *al-Tha'labī* sebagai objek kajian, hal ini dikarenakan ia banyak mengutip riwayat *isrā'īliyyāt*. Sementara pengutipan riwayat tersebut masih menjadi perdebatan kalangan ahli tafsir, ada yang membolehkan dan sebaliknya.

Perkembangan Tafsir Al-Qur'an dan Konsepsi Penyimpangan Penafsiran

Di atas telah disinggung bahwa kegiatan menafsirkan telah dimulai sejak masa Nabi Muhammad. Ia sebagai penerima wahyu dan sekaligus, dalam beberapa ayat, ia juga menafsirkannya. Saat itu, apabila terdapat ayat-ayat yang tidak dimengerti oleh para sahabat, mereka menanyakan langsung kepada nabi.³ Pada masa Nabi Muhammad hingga abad ke-2 hijriah, ulama tafsir mengategorikan masa tersebut sebagai masa klasik penafsiran al-Qur'an. Pada masa itu, terdapat tiga ciri yang menonjol. *Pertama*, penafsiran yang dilakukan pada masa nabi dan sahabat. Penafsiran masa tersebut memiliki ciri khas yaitu sumber penafsirannya adalah berdasarkan riwayat, baik yang dinukil dari nabi, maupun periwayatan dari al-Qur'an.

Tahapan *kedua*, penafsiran yang dilakukan pada masa tabi'in. Pada masa tersebut, sumber penafsiran berupa riwayat. Riwayat yang dijadikan sumber tidak saja didasarkan pada nabi dan pra sahabat, tetapi ada usur periwayatan dari cerita-cerita *Isrā'iliyāt*. Selain itu, pada masa tersebut mulai berkembang penafsiran dari hasil ijtihad (atau menggunakan *ra'yi*) para tabi'in. Pada masa ini pula mulai terjadi perbedaan pendapat mengenai boleh tidaknya berijtihad menafsirkan al-Qur'an. Menurut Ibn Taimiyah, seorang tabi'in yang melarang ijtihad menafsirkan al-Qur'an adalah Sa'id ibn Musaiyāb yang mengucapkan "Sesungguhnya aku tiada mau mengeluarkan pendapatku sedikit pun dalam menafsirkan al-Qur'an".⁴ Sedangkan tabi'in yang membolehkan ijtihad antara lain adalah Mujahid dan Ikrimah. Sejak muncul perbedaan ini, para ahli tafsir kemudian membedakan antara tafsir dan takwil.⁵

Tahapan *ketiga* adalah penafsiran pada masa kodifikasi (pembukuan menjadi kitab). Masa pembukuan kitab tafsir ini, menurut ahli ilmu tafsir dilakukan pada abad ke-2 hijriah. Saat itu, penulisan tafsir masih menjadi satu dengan kitab-kitab hadis.⁶ Menurut al-Dhahabī, tahapan perkembangan tafsir pada masa kodifikasi ini memiliki empat ciri yaitu: (1) Penulisan tafsir bersamaan dengan penulisan hadis. Pada saat hadis dibukukan, tafsir menjadi bagian bab tersendiri di dalamnya. (2) Penulisan tafsir yang dipisah dari kitab hadis, namun penulisan tafsir tetap berdasarkan periwayatan yang disandarkan pada nabi, sahabat, tabi'in dan tabi'ut tabi'in. (3) Penulisan tafsir tetap mencantumkan riwayat-riwayat, namun ada perbedaan yang sangat signifikan, yaitu riwayat-riwayat tersebut tidak dilengkapi sanadnya. Pada tahap ini, al-Dhahabī menduga adanya pemalsuan tafsir dan permulaan awal masuknya kisah-kisah *isrā'iliyāt*. (4) Sumber tafsir pada masa ini tidak lagi terbatas pada periwayatan ulama klasik, tetapi juga berdasarkan ijtihad, *bil ra'yi*.⁷

Setelah masa klasik, tafsir terus berkembang menuju apa yang sering disebut dengan abad pertengahan yaitu abad ke-9 Masehi. Masa tersebut disebut sebagai *the golden age* karena perkembangan ilmu pengetahuan, termasuk di dalamnya lahirnya karya-karya tafsir. Di antara mufasir yang dapat disebut antaranya adalah: *Jamī' al-Bayān an Ta'wīl al-Qur'ān* karya Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 923 M/310 H); *al-Kashshāf an Ḥaqā'iq al-Qur'ān* karya Abū al-Qasīm Maḥmūd ibn 'Umar al-Zamakhsharī (w. 1144 M/528 H); *Mafātiḥ al-Ghaib* karya Fakhr al-Dīn ar-Rāzī (w. 1209 M/605 H) dan *Tafsīr Jalālāin* karya Jalāl al-Dīn Maḥallī (w. 1459 M) dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 1505 M).⁸

Kelahiran Imād al-Dīn Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kathīr pada 700 H/1300 M, juga memberi sumbangan bagi munculnya tafsir abad ini. Kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* menjadi karya termasyhur selain kitab-kitab lainnya yang ia tulis.⁹ Pada abad ini muncul pula tafsir *Jamī' al-Aḥkām al-Qur'ān* karya 'Abdullāh al-Qurṭubī (671 H). Banyak kalangan ulama menganggap bahwa ia merupakan ulama Maliki, dan tafsirnya bercorak fikih, namun al-Qurṭubī tidak membatasi pada ulasan mengenai ayat-ayat hukum saja. Lebih dari itu, ia menafsirkan al-Qur'an secara keseluruhan. Ulasannya biasa diawali dengan menjelaskan *asbāb al-nuzūl*, macam *qirā'at*, *i'rāb* dan menjelaskan lafaz yang *gharib*.¹⁰

Selain nama mufasir di atas, muncul pula 'Alī ibn Muḥammad al-Baghdādī (678-741 H) dengan karya tafsirnya *Tafsīr Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'āni Tanzīl*, atau yang sering disebut dengan *Tafsīr al-Khāzin*. Sumber-sumber penafsiran dalam tafsir tersebut adalah *bi al-ma'thūr*. Al-Khāzin menaruh perhatian cukup besar banyak terhadap kisah-kisah *isrā'īliyyāt*.¹¹ Pada tahun 754 H juga muncul tafsir *Baḥr al-Muḥīṭ* karya Ibn Abū Ḥayyān al-Andalusī. Dalam kitab tafsirnya, ia banyak mencurahkan perhatiannya dalam masalah *i'rāb* dan Nahwu. Karena perhatian yang cukup besar dalam masalah Nahwu, maka banyak kalangan menyebut bahwa kitab ini lebih cocok disebut kitab Nahwu, bukan tafsir. Ia banyak mengutip pendapat al-Zamakhsharī dalam hal ilmu Nahwu. Namun Abū Ḥayyān ada kalanya tidak sependapat dengan al-Zamakhsharī mengenai paham Mu'tazilah.¹²

Selain nama-nama di atas, masih banyak lagi mufasir pada abad pertengahan ini. Masing-masing memiliki karakter yang menjadi khas penulis tafsir tersebut. Pada abad pertengahan terjadi akulturasi budaya karena penyebaran Islam ke penjuru dunia. Oleh sebab itu turut menimbulkan perbedaan penafsiran yang didasari perbedaan mazhab dan tempat. Akulturasi budaya pada abad pertengahan memberi pengaruh terhadap penafsiran al-Qur'an pada masa selanjutnya: tafsir masa modern. Kehadiran kolonialisme dan pengaruh pemikiran barat pada abad 18-19 M sangat mempengaruhi para mufasir era ini. Perkembangan ilmu pengetahuan turut menjadi faktor utama penafsir dalam memberi respons keagamaan (melalui produk tafsir). Menurut Baljon apa yang disebut tafsir modern

adalah usaha yang dilakukan para mufasir dalam menafsirkan ayat guna menyesuaikan dengan tuntunan zaman. Oleh sebab itu, segala pemikiran yang terkandung dalam al-Qur'an segera dirasakan membutuhkan penafsiran ulang.¹³

Kemunculan tafsir muslim modern ditandai hadirnya tokoh di India yakni Syah Waliyullah al-Dahlawi (inilah yang disinyalir sebagai tokoh embrio pembaruan Islam). Ia lahir pada 04 Syawwal 1214 H/ 21 Februari 1703.¹⁴ Ia yang memberi reaksi positif atas perubahan situasi yang ada, yaitu melalui karyanya *Hujjah Allāh al-Bāligha* dan *Taqwīl al-Ḥadīth fī Rumūz Qisās al-Anbiyā'*. Karya yang kedua, menegaskan mengenai kemukjizatan hukum yang terkandung dalam al-Qur'an.

Pada masa berikutnya muncullah Muḥammad 'Abdūh (1849-1905). Sebagai seorang pembaharu Muslim, 'Abdūh tidak memulai dengan menulis tafsir al-Qur'an, namun menulis "Teologi Muslim", atau yang disebut *Risālah al-Tawḥīd* (1897). Ia mulai menulis tafsir al-Qur'an atas saran muridnya, Rasyid Ridha.¹⁵ Selain 'Abdūh, kaum modernis Arab lainnya juga banyak yang menyuguhkan tafsir yang sama moderatnya, atau sama konservatifnya. Sampai kemudian muncul metode dan cara baru dalam penafsiran al-Qur'an, seperti diulas oleh Thanṭāwī Jauhārī (w. 1940) yang tidak terlalu banyak memberi komentar, tetapi ulasan-ulasannya dalam tafsir al-Qur'an dapat dijadikan pegangan ilmu Biologi atau ilmu pengetahuan lainnya bagi masyarakat. Karena banyak menyinggung ilmu pengetahuan, maka kitab tafsirnya, *Tafsīr Jawāhir* digadang-gadang sebagai tafsir bercorak ilmi (santifik).¹⁶

Aḥmad Muṣṭafā ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Mun'in al-Marāghī juga mencatatkan namanya sebagai deretan dari mufasir modern dengan karya tafsirnya, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* yang sering dikenal dengan sebutan *Tafsīr al-Marāghī*. Ia lahir 1883 dan wafat pada 1952. Ia menulis tafsirnya selama sepuluh tahun, sejak tahun 1940-1950.¹⁷ Dalam mukadimah tafsirnya, ia mengemukakan alasan menulis tafsir tersebut karena merasa ikut bertanggung jawab memberi solusi terhadap problem keumatan yang terjadi di masyarakat dengan berpegang teguh pada al-Qur'an.¹⁸

Di Indonesia juga muncul beberapa mufasir dan kitab tafsirnya. Antara lain: *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* karya Mahmud Yunus (1899) dan Kasim Bakri, *Tafsīr al-Furqān* karya Ahmad Hasan (w. 1887-1958), *Tafsīr al-Qur'ān* karya Zainuddin Hamidi dan Fakhruddin HS, *Tafsīr al-Nūr al-Majīd* karya M. Hasbi al-Siddiqi (1904-1975), *Tafsīr al-Azhār* karya Buya Hamka (1908-1981), hingga *Tafsīr Al-Misbah* karya M. Quraish Shihab.¹⁹

Terhadap perkembangan penafsiran dengan ditandai munculnya berbagai kitab tafsir dengan ragam metode, sumber dan latar belakang mufasirnya, al-

Dhahabī menilai banyak terjadi penyimpangan dari produk tafsir tersebut. Seperti disebut di bagian pendahuluan, ada banyak sekali kitab-kitab tafsir yang di dalamnya dianggap terdapat penyimpangan. Dilihat dari sudut pandang ilmu sosiologi, penyimpangan adalah sesuatu yang berbeda dari norma sosial “mayoritas masyarakat” atau keluar dari *mainstream*. Tetapi sesuatu yang menyimpang tidak bisa disebut sebagai ketidakpatuhan terhadap norma. Seseorang yang dikatakan sebagai penyimpangan adalah mereka yang memilih standar bagi dirinya sendiri yang berbeda dengan standar orang lain.²⁰

Menurut al-Dhahabī, penyimpangan penafsiran al-Qur’an terjadi karena dua sebab utama. Sebab *pertama*, dalam tafsir *bi al-ma’thūr* (dengan sumber riwayat) adalah sanadnya dihapuskan sehingga berpotensi terjadi pemalsuan dan dalam hal ini pula mufasir terlalu berlebihan mengutip cerita *Isrāīliyyāt*. Sebab *kedua*, dalam hal tafsir *bi al-ra’yi* (penggunaan akal sebagai sumber penafsiran), mufasir secara berlebihan mendukung mazhab dan golongan tertentu. Al-Dhahabī menyebutkan dua faktor yang menyebabkan kesalahan dalam tafsir *bi al-ra’yi*, yaitu mufasirnya menggunakan pemaknaan yang tidak tepat, dan mufasir menafsirkan ayat yang hanya dipahami oleh orang Arab tanpa mempertimbangkan siapa yang sedang diajak berbicara oleh al-Qur’an. Al-Dhahabī kemudian memberikan empat contoh bahwa mufasir yang menggunakan makna tidak tepat berujung penyimpangan tafsir (tiga di antaranya dilakukan oleh sufi).

Pertama, seorang sufi yang mengartikan makna yang tidak sesuai dengan semestinya, misalnya dalam surat al-Nisā’: 66, “Dan sekalipun telah Kami perintahkan kepada mereka: ‘Bunuh dirilah atau keluarlah kamu dari kampung halamanmu’. Menurut al-Dhahabī, ayat ini ditafsirkan secara salah oleh seorang sufi, Sulami, yang menafsirkan “Bunuh dirilah dengan melawan hawa nafsumu atau keluarlah dari dalam rumahmu dengan membuang rasa cinta kepada kenikmatan duniawi dari dalam hati”.

Kedua, seorang sufi yang menafsirkan ayat dengan makna isyarat, atau lebih dikenal dengan tafsir *ishārī*. Al-Dhahabī mencontohkan, surah al-Baqarah: 35, “Dan Kami berfirman, ‘Wahai Adam! Tinggallah engkau dan istrimu di dalam surga, dan makanlah dengan nikmat (berbagai makanan) yang ada di sana sesukamu. (Tetapi) janganlah kamu dekati pohon ini, nanti kamu termasuk orang-orang yang zalim!’”. Pada ayat ini, Sahal Tustarī telah melakukan penyimpangan karena menafsirkan dengan “makanan (di pohon) yang dianggap sebagai sesuatu tujuan lain selain Allah”.

Ketiga, seorang sufi yang menafsirkan makna dalam al-Qur’an secara salah hanya demi mendukung paham mereka saja. Al-Dhahabī mencontohkan penafsiran Ibn ‘Arābī terhadap ayat untuk mendukung paham *wahda al-wujūd*, dalam surat al-Muzzammil: 8, “Dan sebutlah nama Tuhanmu, dan beribadallah

kepada-Nya dengan sepenuh hati”. Ibn ‘Arābī sebagaimana dikutip al-Dhahabī, menafsiri ayat ini dengan “sebutlah nama Tuhanmu yaitu kamu sendiri. Dan jangan melupakannya karena Allah berada dalam dirimu”

Keempat, seorang yang menafsirkan ayat al-Qur’an yang sama sekali tidak berkaitan. Sebagai misal, al-Dhahabī menukil penafsiran dari kalangan Mu’tazilah ketika menafsirkan ayat 22 dan 23 dari surah al-Qiyāmah, “Wajah-wajah (orang Mukmin) pada hari itu berseri-seri. Memandang Tuhannya”. Kalangan Mu’tazilah menafsirkan ayat tersebut dengan “Wajah mereka berseri-seri. Menunggu karunia Allah untuk masuk surga-Nya”. Kalangan Mu’tazilah menutup ruang tafsir yang memungkinkan manusia dapat melihat Allah.

Adapun penyimpangan dalam tafsir *bi al-ra’yi* di mana mufasir menafsirkan ayat yang hanya dipahami oleh orang Arab, al-Dhahabī mencontohkan surah al-Zukhruf: 22, “Bahkan mereka berkata, ‘sesungguhnya kami mendapati nenek moyang kami menganut suatu agama, dan kami mendapat petunjuk untuk mengikuti jejak mereka’”. Kata “*ummat*” dalam ayat ini adalah berarti agama. Tetapi selain agama, *ummat* juga mempunyai arti lain, kelompok, masyarakat dan sebagainya. Jika pada ayat tersebut kata *ummat* diartikan selain agama, maka mufasir telah melakukan penyimpangan.²¹

Di bawah ini akan disajikan beberapa penafsiran yang dilakukan oleh al-Tha’labī dalam kitab tafsirnya *al-Kashfu wa al-Bayān ‘an Tafsir al-Qur’an* yang terkenal dengan sebutan *Tafsir al-Tha’labī*, dan al-Zamakhsharī dalam kitab tafsir *al-Kashshāf* yang dianggap al-Dhahabī mengandung unsur menyimpang.

Penyimpangan Penafsiran dalam Al-Tha’labī

Al-Tha’labī memiliki nama lengkap Abū Ishāq Aḥmad ibn Ibrāhīm al-Tha’labī al-Naisabūrī (w. 427 H), biasa dipanggil Abū Ishāq atau al-Tha’labī. Karya tafsirnya berjudul *al-Kashfu wa al-Bayān ‘an Tafsir al-Qur’an* yang terkenal dengan sebutan *Tafsir al-Tha’labī*. Dalam menafsirkan al-Qur’an, ia menekankan perhatiannya tentang gramatika dan *fiqh*. Ia juga memberi perhatian terhadap kisah-kisah *isrāīliyāt*. Al-Tha’labī dikenal sebagai juru nasihat bagi masyarakat. Ia sering berpidato dan berdakwah dengan mementingkan cerita sebagai isi dakwahnya. Cerita-cerita tersebut ia kumpulkan dalam karyanya yang berjudul *al-Arais*.²²

Sebagai seorang mufasir, beberapa pujian ditujukan padanya. Seperti yang disampaikan Khilkān: “Ia (al-Tha’labī) adalah tokoh tafsir pada zamannya yang mengarang kitab tafsir yang besar yang melebihi mufasir lainnya”. Sementara Ibn Ya’qūd berkomentar: “Abū Ishāq adalah mufasir yang banyak memberi nasehat, seorang sastrawan yang *thiqah*, banyak menulis buku, termasuk tafsir yang memberi ragam makna dan isyarat yang berguna”.²³ Tidak hanya pujian, beberapa

kritik juga ditujukan kepada al-Tha'labī. Di antaranya disampaikan Ibn Taimiyyah yang memberi komentar terhadap al-Tha'labī dengan ucapan: “Diri al-Tha'labī terdapat kebaikan dan wawasan tentang agama, hanya saja ia bagaikan tukang pencuri kayu bakar di malam hari, ia mencampuradukkan semua yang terdapat dalam kitab tafsir, baik itu hadis *ṣahīḥ*, *ḍa'īf* maupun *mawḍū'*”.²⁴

Dalam menafsirkan al-Qur'an, seorang mufasir mengambil sumber dari periwayatan (*bi al-ma'thūr*) atau pendapat dari pemikirannya sendiri (*bi al-ra'yi*). Tafsir *bi al-ma'thūr* adalah periwayatan yang dinukil dari penjelasan dari al-Qur'an, nabi, sahabat dan tabi'in (meski masih banyak perselisihan tentang penukilan dari kalangan tabi'in). Status tafsir *bi al-ma'thūr* ada kalanya dianggap lebih tinggi dari pada *bi al-ra'yi*. Hal ini karena, pertama, penafsiran yang dijelaskan sendiri oleh Allah dalam al-Qur'an, dan Allah maha mengetahui maksudnya. Kedua, penafsiran dari penjelasan Nabi sebagai pembawa wahyu yang menjelaskan kitab Allah.²⁵

Penafsiran *bi al-ma'thūr* juga memiliki beberapa kelemahan. Dalam perkembangan penafsiran pada masa tabi'in, ketika semakin banyak kalangan ahli kitab yang masuk Islam, mereka pun ikut andil dalam kegiatan menafsirkan al-Qur'an, sehingga penafsiran yang dinukil dari mereka sedikit banyak terpengaruh agama dan kitab suci mereka sebelumnya. Dari sinilah muncul *Isrā'īliyyāt* dan *Nasraniyyat* meski pada masa sebelumnya telah ada, namun tidak banyak. Untuk merespons hal tersebut, ulama tafsir menyandarkan pada sabda Nabi Muhammad, yakni agar jangan terlalu mempercayainya atau mendustakannya. Penulis mencantumkan lima contoh penafsiran al-Tha'labī yang mengutip riwayat *Isrā'īliyyāt*.

Pertama, kritik al-Dhahabī terhadap penafsiran al-Tha'labī ketika menafsirkan Surat al-Kahfi: 10. Al-Dhahabī menilai penafsiran al-Tha'labī terdapat kejanggalan dan tidak masuk akal. Hal itu disebabkan al-Tha'labī bercerita panjang lebar dan sangat detail terhadap Sahabat Kahfi (*aṣḥāb al-Kahfi*), di mana periwayatannya berasal dari kisah *isrā'īliyyāt*.

إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ ...

“(Ingatlah) ketika pemuda-pemuda itu berlindung ke dalam Gua...”

Dengan mengutip cerita-cerita *isrā'īliyyāt*, al-Tha'labī menjelaskan kisah mengenai Sahabat Kahfi dari riwayat Wahāb bin Munabbih. Al-Tha'labī menerangkan nama-nama Sahabat Kahfi yaitu Miktsilimitsa, pemuda yang paling besar dan pemimpin mereka, Imlikha, yang paling tampan, rajin beribadah dan penuh semangat, Maktsitsa, Martus, Nawanus dan Kidastitanus. Sedangkan anjing yang menyertai mereka bernama Qitmir.

Al-Tha'labi mengutip riwayat dari Ka'ab, yang menerangkan Sahabat Kahfi bertemu Anjing yang sakit lalu membuntuti perjalanan mereka. Berkali-kali Sahabat Kahfi berupaya mengusir anjing tersebut karena mereka merasa tidak nyaman. Tetapi Anjing itu tak kunjung pergi dan tetap menyertai mereka dalam perjalanan. Anehnya, dalam cerita itu, Anjing tersebut kemudian berdoa dan meminta agar Sahabat Kahfi tidak perlu khawatir terhadap keberadaannya. Doa Anjing itu, seperti dikutip al-Tha'labi “kalian jangan takut pada saya. Saya adalah kekasih tercinta Allah. Tidurlah, saya akan menjagamu...”²⁶

Al-Tha'labi lalu melanjutkan kisah tersebut dalam tafsirnya dengan menjelaskan jika suatu waktu Nabi Muhammad memohon kepada Allah untuk dapat dipertemukan dengan Sahabat Kahfi. Namun permintaan pertemuan itu tidak dikabulkan oleh Allah dan meminta sahabat nabi saja untuk bertemu Sahabat Kahfi. Sahabat nabi di sini yang dimaksud adalah mereka yang turut menyampaikan ajaran Islam, yaitu *khulāfa al-rāshidīn*. Setelah permintaannya tidak dikabulkan, lalu Nabi Muhammad bertanya bagaimana cara mengutus sahabatnya untuk bertemu Sahabat Kahfi. Kemudian Malaikat Jibril menjelaskan kepada nabi agar membentangkan pakaiannya. Tiap sudut pakaian tersebut akan diduduki oleh Abū Bakr, 'Umar, 'Uthmān dan 'Alī. Setelah sudut pakaian itu diduduki, nabi mengundang kekuatan angin yang dimiliki Nabi Sulaiman. Hembusan angin yang sangat kuat tersebut mengantarkan para sahabat nabi untuk bertemu Sahabat Kahfi.

Angin yang membawa sahabat nabi mengantarkan mereka hingga mulut Gua. Sesampainya di depan Gua, bebatuan yang menutupi mulai retak seolah akan runtuh. Lalu runtuhlah bebatuan itu sehingga sahabat nabi bisa masuk Gua. Yang mengejutkan, sahabat nabi disambut oleh Qitmir, sang Anjing yang menyertai Sahabat Kahfi. Dengan isyarat menundukkan kepala, Qitmir mempersilahkan empat sahabat nabi untuk masuk Gua dan bertemu Sahabat Kahfi. Dengan kuasa Allah, ruh Sahabat Kahfi ditiupkan, lalu hiduplah mereka. Dalam pertemuan itu, sahabat nabi tidak berbicara banyak. Mereka hanya menyapa dan menyampaikan salam dari Nabi Muhammad untuk sahabat penghuni Gua. Sahabat Kahfi juga menitipkan salam untuk Nabi Muhammad. Setelah itu, Sahabat Kahfi kembali tidur.²⁷

Kedua, penafsiran al-Tha'labi dalam surat al-Baqarah: 248

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلَ
مُوسَىٰ وَآلَ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ

“Dan Nabi mereka berkata kepada mereka: ‘Sesungguhnya tanda kerajaannya ialah datangnya tabut kepadamu, yang di dalamnya terdapat ketenangan dari Tuhanmu dan sisa dari peninggalan keluarga Musa dan keluarga Harun yang di bawah oleh malaikat. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda (kebesaran Allah), jika kamu orang yang beriman”

Dalam tafsirnya, al-Tha’labī menyatakan kisah *tābūt* dan sifatnya telah dikemukakan oleh ahli tafsir dan ahli sejarah. Bahwa Allah telah menurunkan *tābūt* kepada Nabi Adam, di dalamnya terdapat gambar nabi-nabi dan anak keturunannya. Di dalamnya terdapat rumah-rumah para nabi dan rumah yang terakhir adalah rumah Nabi Muhammad yang terbuat dari *yaqūt* berwarna merah. Ketika Nabi sedang salat, di sebelah kanannya terdapat seorang tua yang taat dan pada bagian pinggirnya terdapat tulisan yang menerangkan bahwa Abū Bakar adalah umat pertama yang beriman dan mengikuti nabi. Sementara di sisi kiri terdapat tulisan al-Farūq (sahabat Umar), dengan keterangan: Tanduk dari besi. Di belakangnya terdapat *Zun Nūraini* (orang yang memiliki cahaya). Sedangkan di hadapan adalah sahabat Ali, anak dari pamannya yang senantiasa mendapat pertolongan Allah.²⁸

Ketiga, kisah *isrāīliyāt* yang dikutip dalam *Tafsīr al-Tha’labī* surat Yūsuf: 17-18

قَالُوا يَا أَبَاتَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا
وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ * وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ
جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ

“Mereka berkata, ‘Wahai ayah kami! Sesungguhnya kami pergi berlomba dan kami tinggalkan Yusuf di dekat barang-barang kami, lalu dia dimakan serigala; dan engkau tentu tidak akan percaya kepada kami, sekalipun kami berkata benar’. Dan mereka datang membawa baju gamisnya (yang berlumuran) darah palsu. Dia (Yakub) berkata, ‘Sebenarnya hanya dirimu sendirilah yang memandang baik urusan yang buruk itu; maka hanya bersabar itulah yang terbaik (bagiku). Dan kepada Allah saja memohon pertolongan-Nya terhadap apa yang kamu ceritakan.’”

Dalam kitab yang berjudul, *Isrāīliyāt fī al-Tafsīr wa al-Ḥadīth*, al-Dhahabī menyebut bahwa al-Tha’labī telah mencampuradukkan cerita *Isrāīliyāt* ketika menafsirkan ayat tersebut di atas. Menurut al-Tha’labī, seperti dinukil al-Dhahabī, ayat di atas menjelaskan cerita Nabi Yūsuf bersama saudaranya yang berburu seekor Serigala. Kemudian mereka –saudara Yūsuf- melumuri darah di paha Serigala tersebut lalu membawa ke hadapan Yakūb dan mengatakan kepadanya jika

Serigala itu telah memakan domba-domba mereka dan melukai Yūsuf. Mereka menuturkan jika ada di paha Serigala itu adalah darah Yūsuf.

Lanjut cerita, Ya'kūb meminta agar Serigala itu dilepaskan, dan meminta agar Serigala itu mendekat. Kemudian Ya'kūb bertanya kepada Serigala, "Kenapa engkau melukai anakku dan itu membuatku mengalami kesedihan yang panjang?". Ya'kūb pun berdoa kepada Allah agar Serigala tersebut bisa berbicara dan menjawab pertanyaannya. Maka atas kuasa Allah, Serigala itu pun berbicara dan menjawab pertanyaan Ya'kūb. Serigala itu menolak tuduhan Ya'kūb dan menjelaskan bahwa ia sebetulnya datang dari Mesir dan sedang berkelana mencari saudara-saudaranya. Sang Serigala menegaskan bahwa ia sama sekali tidak menyakiti Yūsuf dan mengharamkan dara para nabi baginya".²⁹ Kisah ini tentu terdengar aneh terlebih bagi kalangan rasionalis.

Keempat, kisah *isrā'iliyāt* lain yang dikutip oleh al-Tha'labī dalam Surat al-Kahfi: 94

قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَى
أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا

"Mereka berkata, 'Wahai Zulkarnain! Sungguh, Yakjuj dan Makjuj itu (makhluk yang) berbuat kerusakan di bumi, maka bolehkah kami membayarmu imbalan agar engkau membuatkan dinding penghalang antara kami dan mereka?'"

Dalam penafsirannya ini, al-Tha'labī mengutip pendapat Wahāb ibn Munabbih, Muqātil ibn Sulaiman dan Ka'ab al-Akhbār. Lalu menerangkan panjang lebar mengenai *Ya'jūd* dan *Ma'jūd*. Cerita tersebut agaknya kurang dapat diterima akal dan sangat dekat dengan *tahayul* dan jauh dari kebenaran.³⁰

Kelima, Penafsiran al-Tha'labī dalam Surat Maryam: 27, yang menjelaskan bahwa Yūsuf membawa Maryam dan 'Isā ke dalam gua selama empat puluh hari.³¹

فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا

"Kemudian dia (Maryam) membawa dia (bayi itu) kepada kaumnya dengan menggendongnya. Mereka (kaumnya) berkata, 'Wahai Maryam! Sungguh, engkau telah membawa sesuatu yang sangat mungkar.'"

Lima penafsiran al-Tha'labī di atas menurut al-Dhahabī adalah bentuk penyimpangan yang nyata. Penafsiran al-Tha'labī terhadap Surat al-Kahfi: 10 menurut al-Dhahabī adalah penafsiran yang menyimpang karena tidak mungkin Nabi Muhammad "iseng" meminta bertemu dengan Sahabat Kahfi kepada Allah. Jika saja nabi meminta bertemu, tetapi kenapa hal tersebut tidak dikabulkan? Dan kenapa justru sahabat nabi yang dikabulkan. Lebih lanjut al-Dhahabī juga

mengkritik al-Tha'labī tidak memperhatikan keterangan dan validitas tentang riwayat yang dinukilnya. Penafsiran al-Tha'labī dalam Surat al-Kahfi: 10 tentang Nabi Muhammad yang meminta angin untuk menerbangkan sahabat nabi menuju Gua, menurut al-Dhahabī juga bertentangan dengan ayat lain, Surat Sad: 35-36.³²

Uraian di atas menunjukkan bahwa al-Dhahabī mengonseptualisasikan penyimpangan penafsiran yang dilakukan al-Tha'labī setidaknya pada tiga hal, pertama, bahwa al-Tha'labī merupakan orang yang gemar membaca dan menceritakan kisah-kisah *isrā'iliyāt* meskipun di dalamnya terdapat hal-hal yang tidak benar sehingga hal itu mempengaruhi penafsiran yang ia lakukan. Kedua, sikap kurang kritis yang ditunjukkan al-Tha'labī dalam pengutipan riwayat *isrā'iliyāt*, sehingga cerita yang sedikit “aneh” pun dapat didapati dalam tafsirnya. Ketiga, al-Tha'labī menceritakan secara berlebihan dan detail tentang *aṣḥāb al-Kahfi* (nama mereka dan anjingnya).³³

Penulis mengomparasikan penafsiran yang dilakukan oleh al-Tha'labī – dalam Surat al-Kahfi: 10– dengan mufasir lain. Bahwa penafsiran serupa juga dilakukan oleh Ibn Jarir al-Ṭabarī (w. 310 H) jauh sebelum penafsiran al-Tha'labī (427 H).³⁴ Demikian juga penafsiran al-Baghawī dalam karya tafsirnya *Ma'ālimu al-Tanzīl* yang juga mengutip beberapa kisah *isrā'iliyāt*,³⁵ serta penafsiran al-Suyūṭī –dalam *Dūr al-Mansūr fi Tafsīr bi al-Ma'thūr*– yang juga menyebut nama-nama *Aṣḥāb al-Kahfi* dan anjingnya.³⁶

Penulis juga membandingkan penafsiran al-Ṭabarī terhadap Surat Yūsuf: 17-18 yang banyak mengutip beberapa riwayat yang menceritakan kisah Yūsuf yang konon dimakan seekor Serigala. Kemudian muncul banyak pertentangan mengenai darah yang terdapat pada tubuh Serigala, apakah itu darah Yūsuf atau bukan (darah yang dibuat-buat).³⁷ Berdasarkan pembacaan tersebut, penulis menilai jika al-Dhahabī luput memasukkan mufasir yang disebut tadi (Ibn Jarir al-Ṭabarī) ke dalam kategori penafsir yang melakukan penyimpangan. Jika diselidiki dalam kitab yang ditulis al-Dhahabī dan secara khusus membahas penyimpangan penafsiran, di sana tidak tercantum karya Ibn Jarir al-Ṭabarī sebagai kitab yang di dalamnya terdapat unsur penyimpangan.³⁸ Padahal al-Dhahabī sendiri mengakui bahwa Ibn Jarir al-Ṭabarī melakukan banyak pengutipan kisah *isrā'iliyat* yang tidak masuk akal dan aneh.³⁹

Penyimpangan Penafsiran dalam *Al-Kashshāf*

Dalam literatur ilmu tafsir, nama al-Zamakhsharī tentu tidak asing lagi. Ia bernama lengkap Abū al-Qasīm Maḥmūd ibn 'Umar ibn Muḥammad ibn 'Umar al-Zamakhsharī, dan bergelar *jār Allah*. Al-Zamakhsharī lahir pada Rajab 467 H di

Zamakhshar, sebuah kampung di Khawarizmi. Selain dikenal sebagai mufasir dari kalangan Mu'tazilah, ia juga dikenal sebagai seorang yang ahli dibidang tafsir, hadis, bahasa dan sastra.⁴⁰

Sebuah riwayat menyebutkan bahwa ayah al-Zamakhsharī merupakan seorang yang cerdas dan taat beragama, demikian juga dengan ibunya. Keluarga mereka hidup dalam nuansa kesederhanaan. Ketika beranjak dewasa ia mulai pengembaraan intelektual sebuah daerah yang kala ini menjadi pusat ilmu pengetahuan, Bukhara. Ketika mendapat kabar bahwa ayahnya di penjara dan wafat, al-Zamakhsharī memutuskan pulang kampung dan bermukim di Khawarizmi. Di daerah inilah ia berguru dengan seorang tokoh Mu'tazilah, Abū Mudhār Maḥmūd ibn Jarīr al-Dhābī al-Asbahānī. Di bawah bimbingan kedua guru tersebut ia menekuni ilmu bahasa, filsafat, logika dan teologi.

Meski al-Zamakhsharī mengalami cacat kaki, namun tidak menurunkan niatnya untuk terus belajar. Cacat kaki itu disebabkan kemarahan ibunya saat al-Zamakhsharī kecil bermain-main burung, memegang erat kakinya hingga putus. Al-Zamakhsharī mengaku saat itu ibunya marah dan mengatakan jika kelak dirinya akan mengalami nasib yang saya seperti yang dialami burung. Perkataan dan doa ibu benar-benar terbukti, al-Zamakhsharī mengalami cacat kaki. Ia memfokuskan diri untuk belajar, mengajar serta melakukan *rihlah ilmiyah* ke Baghdad untuk belajar ilmu hadis dengan ulama di sana seperti, Abū Khattāb ibn Abū al-Bathr, Abū Sa'ād al-Syifānī, Abū Manshūr al-Harisī. Selain itu ia juga belajar *fiqh* kepada al-Dāmighānī al-Syarīf ibn Syajāri. Ia membujang selama hayatnya. Ia wafat pada malam 'Arafah 538 H di Jurjaniah Khawarizmi.⁴¹

Sebagai mufasir, banyak pujian ditujukan kepada al-Zamakhsharī. Di antaranya disampaikan al-Dhahabī yang menyebutkan bahwa tafsir al-Kashshāf sangat kaya dengan ilmu kebahasaan. Akan tetapi pada saat yang sama, al-Dhahabī banyak memberikan kritik dan bahkan memasukkan *al-Kashshāf* dalam kategori *tafsir bi al-ra'yi al-madzmum* (tafsir bersumber akal yang tercela). Bahkan, al-Dhahabī menyindir bahwa al-Zamakhsharī akan menjadi mufasir agung andai kata ia tidak menganut Mu'tazilah.⁴² Di bawah ini disajikan beberapa penafsiran al-Zamakhsharī yang dikategorikan menyimpang oleh al-Dhahabī.

Pertama, kritik al-Dhahabī ditujukan atas penafsiran al-Zamakhsharī ketika ia menafsirkan sūrat al-Qiyāmah: 22-23.

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ

“Wajah-wajah (orang Mukmin) pada hari itu berseri-seri. Memandang Tuhannya”.

Kelompok Mu'tazilah dikenal sebagai kelompok yang menolak melihat Allah di hari kiamat kelak.⁴³ Pandangan ini juga tertuang dalam penafsiran al-Zamakhsharī. Kalangan Mu'tazilah mengartikan *nadar* tidak berarti melihat karena mempunyai banyak arti, di antaranya menunggu, memikirkan dan merenung. Lebih lanjut kelompok Mu'tazilah berkata:

“Bila *ru'yat* itu tidak merupakan salah satu bagian dari *nadar*, maka pendapat yang mempersamakan *nadar* dan *ru'yat* dalam ayat tersebut tidak relevan. Oleh karena itu kami semua berpendapat perlu dicari ta'wil ayat dengan arti selain *ru'yat*. Sebagian di antara kami memberi pena'wilan dengan ‘menunggu pahala’, meski pahala yang ditunggu tidak disebutkan dalam ayat tersebut”.⁴⁴

Menurut al-Zamakhsharī, kata “*Nadar* pada ayat di atas berarti mengharap. Ia menguatkan pendapatnya dengan menukil perkataan orang yang berarti ‘Aku mengharap si Fulan melakukan sesuatu untukku’. Selain itu, al-Zamakhsharī juga menukil sebuah syair:

وَإِذَا نَظَرْتُ إِلَيْكَ مِنْ مَلِكٍ * وَالْبَحْرُ دُونَكَ زِدْتَنِي نِعَمًا

“Jika aku mengharap pemberianmu, sedangkan lautan tergelar di bawahmu. Tentu kau akan melimpahkan karunia kepadaku”.

Tokoh Mu'tazilah lainnya seperti Qāsim 'Alī menyebut bahwa melihat yang dimaksud di sini bukan melihat Allah, melainkan melihat nikmat dan pahala dari Allah. Penafsiran itu memang sangat berbeda dengan kelompok *ahl al-sunnah*, yang berpendapat bahwa manusia kelak dapat melihat (*ru'yat*) Allah di akhirat. Pendapat ini, menurut al-Dhahabī juga didukung dengan hadis-hadis.⁴⁵

Terhadap penafsiran tersebut, al-Dhahabī menuding bahwa al-Zamakhsharī telah melakukan penyimpangan penafsiran karena memaksakan kehendak dan pemahannya dalam menafsirkan ayat. Jelas saja pendapat ini mematahkan pandangan makna lahiriah ayat. Al-Zamakhsharī yang menguasai ilmu kebahasaan sangat luas memberi pengaruh dalam berbagai penafsirannya. Ia sering menggunakan kiasan atau sebuah gambaran dalam menafsirkan ayat. Hal ini misalnya terbaca ketika ia menafsirkan Surat al-Baqarah: 255.

وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ

“Kursi-Nya meliputi langit dan bumi. Dan Dia tidak merasa berat memelihara keduanya, dan Dia Maha Tinggi, Maha Besar.”

Kata “kursi” pada ayat tersebut ditafsirkan dengan sebuah kiasan bahwa kursi di dalam ayat tersebut tidak seperti kursi pada umumnya, berkaki empat dan punya sandaran (seperti misalnya kursi makan atau kursi di bangku kuliah). Tetapi, kursi dalam ayat itu adalah “kekuasaan” yang Allah meliputi bumi dan

langit. Untuk menguatkan pendapatnya itu, al-Zamakhsharī mengutip Surat al-Zumar: 67 yang menerangkan tentang genggaman tangan Allah.

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ
بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ

“Dan mereka tidak mengagungkan Allah sebagaimana mestinya padahal bumi seluruhnya dalam genggaman-Nya pada hari Kiamat dan langit digulung dengan tangan kanan-Nya. Mahasuci Dia dan Maha Tinggi Dia dari apa yang mereka persekutuan.”

Menurut al-Zamakhsharī ayat ini bukan menyebut genggaman Allah lahiriah, seperti layaknya genggaman seseorang terhadap *handphone*-nya atau seseorang yang menggenggam bambu tiang bendera, juga bukan tentang “tangan kanan atau kiri”. Akan tetapi, genggaman itu adalah pemisalan tentang keagungan dan kebesaran Allah.⁴⁶

Dalam pandangan Mu'tazilah, baik dan buruk ditentukan menurut akal (*ra'yi*). Berkenaan dengan itu, menurut al-Dhahabī, al-Zamakhsharī “memaksakan diri” menafsirkan ayat al-Qur'an untuk melegitimasi pendapat pahamnya. Hal ini dapat ditelusuri ketika ia menafsirkan surat al-Nisā': 165.

رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا
حَكِيمًا

“Rasul-rasul itu adalah sebagai pembawa berita gembira dan pemberi peringatan, agar tidak ada alasan bagi manusia untuk membantah Allah setelah rasul-rasul itu diutus. Allah Mahaperkasa, Mahabijaksana.”

Al-Zamakhsharī menjelaskan ayat tersebut dengan memulai sebuah pertanyaan –sebagaimana juga yang sering dia lakukan pada ayat lain. Pada ayat ini al-Zamakhsharī menjelaskan bahwa bagaimana mungkin manusia tidak dapat berpikir sebelumnya datangnya rasul? Bukankah mereka telah mengetahui baik dan buruk dengan akalnya sebelum datang para utusan Allah?. Al-Zamakhsharī lantas melanjutkan penjelasannya dengan menjawab pertanyaan tadi. Menurutnya, rasul datang untuk mengingatkan kepada manusia agar tidak lalai mengerjakan kebaikan dan meninggalkan keburukan. Dalam rangka melakukan kebaikan dan meninggalkan keburukan, para rasul menuntut umatnya untuk menggunakan akal dan pikirannya.⁴⁷ Penjelasan yang sama terhadap penafsiran serupa di atas juga dilakukan al-Zamakhsharī pada Surat al-Isrā': 15 “Dan seorang yang berdosa tidak dapat memikul dosa orang lain, tetapi Kami tidak akan menyiksa sebelum Kami mengutus seorang rasul.” Al-Zamakhsharī menekankan bahwa diutusnya rasul

adalah untuk peringatan agar menggunakan akal dan bangkit dari kelalaian sehingga di hari kelak, manusia tidak punya alasan lagi atas kelalaiannya.⁴⁸

Pandangan lain yang dianut kelompok Mu'tazilah adalah penolakan mereka terhadap sirih. Menurut mereka, sihir tidak dapat diterima akal. Pandangan itu turut memengaruhi al-Zamakhsharī ketika menafsirkan Surat al-Falaq: 4

وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ

“Dan dari kejahatan (perempuan-perempuan) penyihir yang meniup pada buhul-buhul (talinya),”

Al-Zamakhsharī menjelaskan “النَّفَّاثَاتِ” adalah wanita-wanita atau seorang penyihir yang mengikat buhul-buhul kemudian meniupnya disertai bacaan-bacaan mantra. Ia meyakini jika perbuatan tersebut tidak memberi pengaruh. Perbuatan itu sejatinya adalah ujian dari Allah untuk mengetahui kualitas iman hamba-Nya, apakah hamba-Nya akan berlindung dari sihir, berlindung dari fitnah akibat sihir dan tipu daya, serta berlindung dari kejahatan ketika wanita penyihir meniup buhul-buhul. Al-Zamakhsharī kemudian mengutip ayat lain untuk menjelaskan ayat di atas yaitu surat Yūsuf: 28

... إِنَّ كَيْدَكَ عَظِيمٌ

“...Sesungguhnya ini adalah tipu dayamu. Tipu dayamu benar-benar hebat.”

Wanita yang dimaksud dalam Surah al-Falaq sama dengan yang Surah Yūsuf. Ada kesamaan antara perempuan sirih dengan perempuan yang sangat cantik yang mampu memperdaya, seolah memberikan sihir dengan kecantikannya. Al-Dhahabī memberi komentar bahwa penafsiran ini adalah bentuk distorsi yang dilakukan al-Zamakhsharī dalam rangka menuruti hawa nafsu dan mendukung paham kelompoknya, Mu'tazilah.⁴⁹

Penjelasan tentang penyimpangan penafsiran dalam *Tafsir al-Kashshāf* yang dikemukakan al-Dhahabī menunjukkan bahwa, ia mengonseptualisasikan penyimpangan yang terjadi akibat mufasir menerapkan kata/lafaz yang sebenarnya mempunyai banyak makna, namun penerapannya tidak tepat jika digunakan dalam ayat tersebut (misalnya surat al-Qiyāmah: 22-23). Terlebih lagi hal tersebut dilakukan mufasir karena pengaruh yang kuat terhadap paham kelompok (Mu'tazilah). Jelas saja, hal tersebut mendapat kritik keras dari al-Dhahabī.

Dalam upaya mengetahui penafsiran mufasir lainnya, penulis juga membandingkan penafsiran tersebut dengan tafsir al-Ṭabarī. Ia mengemukakan berbagai perbedaan ahli tafsir terhadap ayat tersebut (surat al-Qiyāmah: 22-23). Selain menyajikan pendapat yang mengartikannya dengan “Melihat Allah”, ia juga mengutip beberapa pendapat yang mengartikan “Menunggu pahala Allah”.⁵⁰

Mufasir lainnya seperti al-Suyūṭī –dalam *Dūr al-Mansūr fi Tafsir bi al-Ma'ṭhūr*- dengan mengutip pendapat Ibn Syaibah dan Ibn Jarīr, juga menyebut makna (إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) dengan menunggu nikmat Allah.⁵¹ Menurut penulis, penafsiran al-Zamakhsharī terhadap ayat tersebut sesungguhnya menggunakan konsep ta'wil, yakni memalingkan makna lafaz yang kuat kepada makna yang lemah karena ada dalil yang menyertainya.

Kesimpulan

Menurut penilaian Ḥusayn al-Dhahabī, di dalam kitab *Tafsir al-Tsa'labi* dan *Tafsir al-Kashshāf* telah terjadi banyak penyimpangan. Penafsiran *al-Tsa'labi* dikategorikan menyimpang karena banyak kutipan cerita *isrā'iliyāt* yang banyak tidak masuk akan. Terlebih lagi, menurut al-Dhahabī, dalam cerita itu al-Tsa'labī tidak melakukan kritik sanad atau bahkan menghilangkan sanad. Itulah yang menyebabkan sebagian penafsirannya dalam kitabnya yang terdiri berjilid-jilid itu dianggap menyimpang.

Adapun penafsiran al-Zamakhsharī dalam kitab *Tafsir al-Kashshāf* dianggap terjadi penyimpangan karena menggunakan sumber *bi al-ra'yi* yang tidak tetap. Dalam beberapa penafsiran seperti dikemukakan di atas, al-Zamakhsharī banyak mengartikan makna dari suatu ayat secara tidak tepat. Yang lebih parah lagi, hal itu dilakukan dalam rangka mendukung kelompoknya, sehingga penafsirannya memberi kesan bias mazhab. Atas upaya penafsiran tersebut, al-Zamakhsharī mendapat kecaman dari al-Dhahabī.

Demikian halnya jika cerita *isrā'iliyāt* dibiarkan dalam kitab tafsir, maka kitab tafsir itu berpotensi dianggap menyimpang. Meski begitu, apa yang sudah dilakukan al-Dhahabī sejatinya adalah dalam rangka menghadirkan kitab tafsir yang benar-benar “bersih” dari bermacam unsur –baik itu cerita *isrā'iliyāt* dan bias mazhab- sehingga dapat diterima oleh semua kelompok.

Catatan Akhir:

¹ Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *Al-Ittijāh al-Munharifah fi tafsir al-Qur'an al-Karim. Dawāfi'uha wa Dafuhā*, (Dār al-Itisham, 1978), 8.

² Kitab-kitab tafsir yang di dalamnya terdapat penafsiran menyimpang menurut al-Dhahabī. Kalangan Sejarawan: *al-Kashfu al-Bayān al-Ma'rūf bi Tafsir al-Tha'labi, Lubābu al-Ta'wil fi Ma'ni Tanzil (Tafsir al-Khazin)*. Ahli Bahasa: *al-Muhārrarūl Wajīz fi Tafsir al-Kitāb al-Azīz* (karya al-Zamakhsharī). Kalangan Mu'tazilah: *Al-Kashshāf an Haqā'iq at Tanzil wa 'Uyūni al-Aqāwil fi Wujūh al-Ta'wil* (karya al-Zamakhsharī), *Tanzih al-Qur'an al-Mathain* (karya 'Abd al-Jabbar). Kalangan Syiah: *Tafsir al-Qur'an* (karya Sayyid Abdullah al-Alawī (w. 1188 H), *Al-Burhān fi Tafsir al-Qur'an* (karya al-Bahrānī (w. 1107 H), Penafsiran Ibrāhīm ibn Furāt al-Kūfī (Ulama Syi'ah abad 13 H) dalam QS. 78:1-3, Penafsiran al-Ṭabarī (w. 538 H) dalam QS. 33:33, *Al-Shāfi* (karya Muḥsin al-Kashfī) dalam QS. 2:55-56, Penafsiran Ḥasan al-Askarī. Dalam QS. 2:163, Buku

Mir'atu al-Anwār wa Misykatu al-Asrār (karya Mawlā 'Abd al-Latief al-Kazarānī) dalam QS. 19:1). Kalangan Khawarij: Buku *Syahru Nahjil Balāghah* (karya Ibn Abi al-Ḥadīd) dalam QS. 6:97, *Tafsīr Hamayan al-Zād ila al-Ma'ād* (karya Muḥammad ibn Yūsuf Ithfisy al-Ibādhi. w. 1332 H). Kalangan Sufi: *Futuhu al-Makiyyah* dan *Tafsīr al-Mansūb* (Karya Ibn 'Arābī), *Tafsīr al-Qur'ān al-Adzīm* (karya Sahl al-Tustūrī), *Ḥaqāiq al-Tafsīr* (karya 'Abd al-Raḥmān al-Salmī) dalam QS. 2:1). Kalangan Ilmuwan: Buku *al-Islām wa Thibub al-Ḥadīth* (karya Abd al-'Azīz Ismāīl) dalam QS. 2:22, *Jawāhiru fī Tafsīr al-Qur'ān* (Thantāwi Jawhari) dalam QS. 2:66. Lihat juga 2:67, Penafsiran al-Suyūṭī yang dikutip dari Abū Fadl al-Marisi. Lihat QS. 77:30). Kalangan Pembaharu: Penafsiran dalam sebuah artikel mingguan *al-Siyāsah* yang terbit di Mesir pada 20 Feb 1937. Yang berjudul "*Al-Tasyri' Misri wa Shilatuhu bi al-Fiqh*" tentang ayat hukum potong tangan. Al-Dhahabī tidak menyebut nama penulisnya. *Al-Hidāyah wa al-Irfān fī Tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān* (karya Abū Zaid al-Damanhuri) dalam QS. 3:49)

³ Di antara penafsiran Nabi adalah ketika salah seorang sahabat bertanya tentang *salāt wuṣṭa*. Nabi menjelaskan bahwa yang dimaksud *salāt wuṣṭhā* adalah salat Ashar. Selain itu nabi juga menjelaskan bahwa *al-Maghdu* dalam surat al-Fatihah berarti kaum Yahudi. Sedangkan *al-Dhālīn* adalah kaum Nasrani. Lihat Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn* (Kairo: Dār al-Kutūb al-Ḥadīthah, 2005), 43.

⁴ Ibn Taimiyyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr* (Kuwait: Dār al-Qur'an al-Karīm, 1971), 111.

⁵ M. Hasbi al-Siddiqi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an-Tafsīr* (Jakarta: PT Bulan Bintang, 1990), 219-221.

⁶ al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, vol. 1, 127.

⁷ al-Dhahabī *al-Ittijāh al-Munharifah fī tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, 14.

⁸ Saiful Amin Ghafur, *Profil Mufasssir al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008), 25.

⁹ Saiful Amin Ghafur, *Profil Mufasssir al-Qur'an*, 105.

¹⁰ Mannā al-Khallīl al-Qaṭṭān, *Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 514.

¹¹ al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, vol. 1, 265-267.

¹² Mannā al-Khallīl al-Qaṭṭān, *Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 504.

¹³ J.M.S. Baljon, *Tafsīr Qur'an Muslim Modern*, terj. A. Ni'amullah Mu'iz (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), 2.

¹⁴ Syah Waliyullah al-Dahlawi, *Hujjah Allah al-Bāligha*, terj. Nurudin Hidayat dan Romli Bihar Anwar (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta), 682.

¹⁵ Ignaz Goldziher, *Madzhab al-Tafsīr al-Islami*, terj. Alaika Salamullah dkk. (Yogyakarta: elSAQ Press, 2003), 396.

¹⁶ Gamal al-Banna, *Evolusi Tafsīr: Dari Zaman Klasik Hingga Zaman Modern*, terj. Novriantoni Kahar (Jakarta: Qisthi Press, 2004), 176.

¹⁷ Saiful Amin Ghafur, *Profil Mufasssir al-Qur'an*, 151-153.

¹⁸ Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, vol. 1, 3.

¹⁹ M. Hasbi al-Siddiqi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an-Tafsīr*, 237.

²⁰ Yusran Razak, *Sosiologi Sebuah Pengantar, tinjauan pemikiran sosiologi perspektif Islam*, (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta: Laboratorium Sosiologi Agama), 204-5.

²¹ al-Dhahabī *al-Ittijāh al-Munharifah fī tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, 19-21.

²² al-Dhahabī, *Al-Ittijāh al-Munharifah fī tafsīr*, 29.

²³ al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, vol. 1, 197-198.

²⁴ Ibn Taimiyyah, *Muqaddimah fi Ushūl al-Tafsīr*, 76.

²⁵ Fahd ibn 'Abdu al-Rahmān al-Rumī, *Buḥūs fi Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuha* (Riyād: Maktabah Tawbah, tt), 81.

²⁶ al-Dhahabī, *Al-Ittijāh al-Munharifah fi tafsīr*, 31.

²⁷ al-Dhahabī, *Al-Ittijāh al-Munharifah fi tafsīr*, 31. Muḥammad al-Dhahabī, *Isrā'iliyāt fi al-Tafsīr wa al-Ḥadīth* (Kairo: Maktabah Wahbah, tt), 126 dan Abū Ishāq Aḥmad al-Tha'labī, *al-Kashfu al-Bayān al-Ma'rūf bi Tafsīr al-Tha'labī* (Beirut: Dār al-Iḥyā' al-Turāst al-'Arabi, 2002), vol. 06, 156-157.

²⁸ al-Tha'labī, *al-Kashfu al-Bayān al-Ma'rūf bi Tafsīr al-Tha'labī*, vol. 02, 212-213.

²⁹ al-Tha'labī, *al-Kashfu al-Bayān al-Ma'rūf bi Tafsīr al-Tha'labī*, vol. 5, 199-203. Lihat al-Dhahabī, *Isrā'iliyāt fi al-Tafsīr wa al-Ḥadīth* (Kairo: Maktabah Wahbah, tt), 126.

³⁰ al-Tha'labī, *al-Kashfu al-Bayān al-Ma'rūf bi Tafsīr al-Tha'labī*, vol. 6, 193. Lihat komentar al-Dhahabī dalam *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, vol. 1, 202.

³¹ al-Tha'labī, *al-Kashfu al-Bayān al-Ma'rūf bi Tafsīr al-Tha'labī*, vol. 6, 212.

³² al-Dhahabī, *Al-Ittijāh al-Munharifah fi tafsīr*, 32. Lihat juga dalam al-Dhahabī, *Isrā'iliyāt fi al-Tafsīr wa al-Ḥadīth*, 127.

³³ al-Dhahabī, *Al-Ittijāh al-Munharifah fi tafsīr*, 30.

³⁴ Lihat penafsiran al-Ṭabarī. Abū Ja'far Muḥammad bin Jarir al-Ṭabarī, *Jamī' al-Bayān 'an Ta'wil Ayi al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), vol. 15, 200-205.

³⁵ Abi Muḥammad Husayn ibn Mas'ūd al-Farrā al-Baghawī al-Shāfi'i, *Ma'ālim al-Tanzīl al-Musamma Tafsīr al-Baghāwī* (Beirut: Dār al-Kutūb al-Ālamiyyah, 1993), vol. 3, 120-125.

³⁶ Lihat penafsiran al-Suyūṭī. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Dūr al-Mansūr fi Tafsīr bi al-Ma'thūr*, (Kairo: Markaz Hijri Lilbuhūs wa Dirāsāt al-'Arabiyah al-Islāmiyyah, 2003), vol. 9, 508-509.

³⁷ al-Ṭabarī, *Jamī' al-Bayān an Ta'wil Ayi al-Qur'an*, vol. 12, 164-165.

³⁸ Memang terdapat penafsiran al-Ṭabarī yang dianggap menyimpang oleh al-Dhahabī dalam bukunya *Al-Ittijāh al-Munharifah fi tafsīr*. Akan tetapi, berdasarkan penelusuran penulis, al-Ṭabarī yang dimaksud Dhahabī adalah dari kalangan Syiah, yang wafat pada 538 H.

³⁹ al-Dhahabī, *Isrā'iliyāt fi al-Tafsīr wa al-Ḥadīth*, 99.

⁴⁰ al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, vol. 1, 362.

⁴¹ Firdaus Hulwani, *Telaah Sanad Hadis dalam Kitab al-Kashshāf: Studi tentang kualitas hadis pada ayat tahlil* (Tesis Sekolah Pasca Sarjana UIN Jakarta, 2007), 43.

⁴² al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, vol. 1, 330.

⁴³ al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, vol. 1, 337.

⁴⁴ al-Dhahabī, *Al-Ittijāh al-Munharifah fi tafsīr*, 52.

⁴⁵ al-Dhahabī, *Al-Ittijāh al-Munharifah fi tafsīr*, 53. al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, vol. 1, 343. Abū al-Qasīm Maḥmūd ibn 'Umar al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'An Ḥaqā'iq Ghamāmi al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil* (Riyadh: Maktabah 'Abikan, 1998), vol. 6, 270.

⁴⁶ al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa...*, vol. 1, 379. Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, vol. 5, 320.

⁴⁷ al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa...*, vol. 1, 386. Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, vol. 2, 179.

⁴⁸ al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa...*, vol. 1, 386. Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, vol. 3, 499.

⁴⁹ al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa...*, vol. 1, 387. Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, vol. 6, 465-466.

⁵⁰ al-Ṭabarī, *Jamī' al-Bayān an Ta'wil Ayi al-Qur'an*, vol. 29, 191-193.

⁵¹ al-Suyūṭī, *Dūr al-Mansūr fi Tafsīr bi al-Ma'thūr*, vol. 15, 133.

Daftar Pustaka

- Asiddiqi, Hasbi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an-Tafsir*, Jakarta: PT Bulan Bintang, 1990.
- al-Baghawī, Abī M. Ḥusayn ibn Mas'ūd al-Farrā al-Syafi'i, *Ma'ālim al-Tanzil al-Musamma Tafsir al-Baghāwi*, Beirut: Dār al-Kutūb al-Alāmiyyah, 1993.
- Baljon, J.M.S., *Tafsir Qur'an Muslim Modern*, terj. A. Ni'amullah Mu'iz, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- Goldziher, Ignaz, *Madzāhib al-Tafsir al-Islami*, terj. Alaika Salamullah dkk. Yogyakarta: elSAQ Press, 2003.
- Ḥusayn, Muḥammad al-Dhahabī, *Al-Ittijāh al-Munharifah fi tafsir al-Qur'an al-Karīm. Dawāfi'uha wa Dafuhā*, Dār al-I'tisham, 1978.
- , *al-Tafsir wa al-Mufasirūn*, Kairo: Dār al-Kutūb al-Ḥadīthah, 2005.
- , *Isrā'iliyāt fi al-Qur'an wa al-Ḥadīth*, Kairo: Maktabah Wahbah, tt.
- al-Raḥmān, Fahd ibn 'Abd al-Rumī, *Buhūs fi Uṣūl al-Tafsir wa Manābijuha*, Riyāḍ: Maktabah Taubah, tt.
- al-Suyūṭī Jalāl al-Dīn, *Dūr al-Mansūr fi Tafsir bi al-Ma'thūr*, Kairo: Markaz Hijri Lilbuhūs wa Dirāsāt al-'Arabiyah al-Islāmiyah, 2003.
- Taimiyyah, Ibn, *Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsir*, Kuwait: Dār al-Qur'an al-Karīm, 1971.
- al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad bin Jarir, *Jamī' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayi al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Fikr, 1988.
- al-Tha'labī, Abū Ishāq Aḥmad, *al-Kashfu al-Bayān al-Ma'rūf bi Tafsir al-Tha'labī*, Beirut: Dār al-Iḥyā' al-Turāst al-'Arābī, 2002.
- Waliyullah, Syah al-Dahlawi, *Hujjah Allah al-Bāligha*, terj. Nurudin Hidayat dan Romli Bihar Anwar, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, tt.
- al-Zamakhsharī, Abū al-Qasīm Mahmūd ibn 'Umar, *al-Kashshāf 'An Haqāiqi Ghamāmi al-Tanzil wa 'Uyūn al-Aqawīl fi Wujūh al-Ta'wīl*, Riyadh: Maktabah 'Abikan, 1998.