

Ortodoksi dan Heterodoksi Tafsir

Dadang Darmawan

Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati Bandung

dadangdarmawan75@yahoo.com

Abstract: *This article tries to explain that the rejection of ‘ulamās towards Qur’ānic exegesis books (tafsīrs) is a reflection of orthodoxies protest against what they perceived as heterodoxies tafsīrs. This article also supports Arkoun’s idea that the orthodox exegesis is subject to change. This is against the idea of several Islamic scholars who perceived orthodox exegesis as something fixed and static. They believed that Sunnī is a criterion as to decide whether the exegesis belongs to the orthodox or heterodox. This article reveals that despite the long standing of Sunnīs exegesis, it is proved not to be permanent.*

Keywords: *Orthodoxy, heterodoxies, episteme, Qur’ānic exegesis.*

Abstrak: *Tulisan ini mencoba menjelaskan bahwa penolakan para ulama terhadap karya-karya tafsir adalah refleksi protes ortodoksi melawan tafsir yang mereka anggap sebagai heterodoks. Tulisan ini juga mendukung konsep Arkoun bahwa tafsir ortodoks adalah subjek yang berubah, dan karenanya, membantah pandangan beberapa sarjana Muslim yang menganggap bahwa tafsir ortodoks adalah sesuatu yang telah mapan dan statis. Para sarjana itu meyakini bahwa konsep Sunnī adalah ukuran yang diperlakukan untuk menentukan sebuah tafsir ortodoks atau heterodoks. Perjalanan panjang tafsir Sunnī ternyata tidak permanen mulus namun juga menghadapi perlawanan.*

Kata Kunci: *Ortodoksi, heterodoksi, episteme, tafsir.*

Pendahuluan

Tulisan ini akan menjelaskan model atau bentuk tafsir yang ortodoks dan yang heterodoks, termasuk konteks dan perkembangan pemahaman kaum Muslim tentang pengertian dan ruang lingkup kedua terminologi itu. Jika membicarakan Islam berarti membincang paham, madzhab atau pandangan dunia orang-orang Islam. Dari sini akan muncul terminologi (atau penghakiman) tentang Islam yang sah, benar, sesuai dengan al-Qur'ān dan Ḥadīts, dan sebaliknya Islam yang menyimpang, yang tidak benar atau tidak otentik. Termasuk dalam perdebatan itu adalah tafsir ortodoks dan heterodoks.

Dalam sejarah, ortodoksi dan heterodoksi merupakan sesuatu yang sangat relatif, tergantung pada perkembangan ajaran resmi agama Islam dalam alur sejarah. Penilaian bahkan penghakiman tentang tafsir yang ortodoks atau yang heterodoks sangat ditentukan oleh paham Islam dari aktor-aktor yang memiliki otoritas keagamaan (ulama) dan kekuasaan (sultan) sekaligus. Karena pemahaman Islam mengalami perkembangan dan perubahan, maka apa yang dituduh sebagai heterodoks ternyata di kemudian hari diterima sebagai yang ortodoks dan begitu sebaliknya.

Pengertian Ortodoksi dan Heterodoksi Tafsir

Secara etimologis ortodoksi berarti ajaran yang benar; heterodoksi berarti ajaran yang seperti benar padahal tidak.¹ Secara terminologis ortodoksi berarti ketaatan kepada ajaran resmi, sedangkan heterodoksi berarti penyimpangan dari ajaran resmi. Walaupun keduanya muncul dari tradisi Kristen, namun esensinya ada dalam seluruh agama.² Dalam Islam misalnya dikenal istilah *sunnah* dan *bid'ah* dalam bidang teologi dan fiqh, *mu'tabarah* dan *ghayr mu'tabarah* dalam bidang tasawuf, *mu'tamad* dan *ghayr mu'tamad* dalam bidang fatwa dan lain-lain.³ Dalam definisi Arkoun ortodoksi adalah ajaran yang menjadi kesadaran kelompok mayoritas yang dengannya kelompok itu melihat berbagai kesadaran lain yang dikembangkan oleh kelompok minoritas sebagai heterodoksi.⁴

Tafsir sebagai proses berarti menerangkan makna al-Qur'ān dan seluk beluknya, juga kisah di dalamnya dan *sabab nuzūl*-nya;⁵ Ada juga yang mengatakan bahwa tafsir adalah ilmu untuk memahami dan

menjelaskan makna al-Qur'ān, juga untuk mengeluarkan hukum-hukum dan hikmah-hikmahnya.⁶ Adapun tafsir dalam tulisan ini merujuk pada produknya, yaitu karya tafsir yang tertulis.

Berdasarkan definisi-definisi itu atas, tulisan ini merumuskan definisi operasional sebagai berikut: bahwa istilah ortodoksi tafsir -sejauh yang dipakai dalam tulisan ini- berarti ketaatan karya-karya tafsir terhadap ajaran resmi agama Islam. Sebaliknya heterodoksi tafsir berarti penyimpangan suatu karya tafsir dari ajaran resmi agama Islam. Beberapa istilah lain telah digunakan untuk menyebut ortodoksi dan heterodoksi tafsir ini. Muḥammad Ḥusayn al-Dzahabī misalnya menyebut nomenklatur *al-tafsīr al-ṣaḥīḥ* dan *al-tafsīr al-munḥarifah* untuk menyebut ortodoksi dan heterodoksi tafsir ini.⁷

Berbicara mengenai ortodoksi dan heterodoksi berarti berbicara mengenai apa yang disebut *episteme* oleh Michel Foucault, yaitu aturan-aturan penyisihan yang diakui dan dipakai oleh suatu masyarakat. Aturan-aturan itu meliputi (1) pelarangan, (2) pembagian dan penolakan, dan (3) oposisi antara benar dan salah.⁸ Walaupun dapat dibedakan, namun dalam kenyataan ketiga *episteme* ini saling berkaitan. Suatu ajaran yang dianggap salah atau sesat misalnya, sudah barang tentu akan ditolak masyarakat, dan akan dilarang untuk berkembang. *Episteme* menurut Michel Foucault adalah semacam kacamata yang dipakai masyarakat untuk melihat dan memaknai kenyataan. Bila struktur *episteme* ini berubah, maka berubah pula kenyataan.⁹

Dilihat dari pendekatan ini, ortodoksi dan heterodoksi tafsir adalah semacam pembagian, yang diikuti oleh penolakan, bahkan pelarangan terhadap tafsir yang dipandang heterodoks karena dianggap telah menyimpang dari ajaran resmi agama Islam. Tentu saja apa yang disebut ajaran resmi agama Islam itu mengalami perubahan dan perkembangan, sehingga batas-batas ortodoksi dan heterodoksi tafsir pun mengalami perubahan dan perkembangan. Apa yang dikelompokkan sebagai tafsir yang heterodoks pada suatu masa, dapat berubah menjadi tafsir yang ortodoks di masa yang lain. Sebaliknya tafsir yang dianggap ortodoks pada suatu masa, boleh jadi akan dianggap sebagai tafsir yang heterodoks di kemudian hari. Misalnya saja tafsir *Al-Kasysyāf*¹⁰ yang membela pemikiran Mu'tazilah. Ketika

Mu‘tazilah menjadi ajaran resmi dinasti ‘Abbāsiyah, tafsir seperti itu dipandang sebagai bagian dari tafsir yang ortodoks. Namun ketika ajaran resmi dinasti tersebut berubah, tafsir semacam itu tiba-tiba digolongkan ke dalam tafsir yang heterodoks.

Dengan demikian, ortodoksi dan heterodoksi tafsir itu sesuatu yang relatif sifatnya, tergantung pada perkembangan ajaran resmi agama Islam dalam alur sejarah. Untuk dapat memahami kenapa sebuah tafsir ditolak oleh suatu masyarakat diperlukan pemahaman yang memadai tentang pandangan dunia (*Weltanschauung*) masyarakat tersebut. Harus disalami bagaimana masyarakat itu melihat kenyataan, dengan ukuran apa mereka memilah kenyataan, lalu menyisihkan apa yang mereka anggap salah, tabu atau gila dari kenyataan yang mereka hadapi. Hal ini karena kenyataan bukanlah sekedar apa yang terjadi, tapi terutama adalah pemaknaan terhadap apa yang terjadi. Ide-ide gila memang betul-betul gila pada masanya, walaupun dianggap brilian di kemudian hari. Tafsir yang heterodoks adalah tafsir yang memang betul-betul salah pada masanya walaupun kemudian dapat diterima dengan baik pada masa selanjutnya.

Tentu saja ada proses yang bekerja sehingga sesuatu yang semula dianggap heterodoks berubah menjadi ortodoks, atau sebaliknya, sesuatu yang semula dianggap ortodoks berubah menjadi heterodoks. Foucault menyebut “proses yang bekerja” itu sebagai wacana, yaitu sebuah arena pembicaraan, diskusi, polemik di mana pihak-pihak yang terlibat bertarung memerebutkan hegemoni kebenaran. Sekali hegemoni kebenaran ini berubah, maka berubah pula batas-batas ortodoksi dan heterodoksi.¹¹ Islam sebagai agama yang telah berusia 14 abad tentu pernah mengalami perubahan batas-batas ortodoksi dan heterodoksi. Pembicaraan mengenai mana Islam yang sebenarnya dan mana Islam yang menyimpang adalah masalah klasik yang terus berlanjut hingga saat ini. Karena itu Islam sebagai sebuah ajaran agama dalam perjalanan sejarahnya niscaya mengalami kontinuitas dan perubahan.

Kontinuitas dan Perubahan Ajaran Resmi Agama Islam

Telah menjadi konsensus bahwa ajaran Islam yang diwariskan oleh Rasulullah sudah sempurna. Ia mewariskan dua hal yang

merupakan inti agama yaitu al-Qur'ān dan Ḥadīts. Perubahan dan perkembangan apapun, akan kehilangan label Islamnya jika tidak mendasarkan diri pada al-Qur'ān dan Ḥadīts ini.¹² keduanya adalah unsur yang secara berkesinambungan menjiwai keseluruhan ajaran Islam.

Setiap ajaran agama -yang dipahami dan dipraktikkan- pasti mengalami perubahan dan perkembangan.¹³ Walaupun sumber ajarannya tidak mengalami perubahan, namun penafsiran dan implementasinya terus berubah dari zaman ke zaman. Ada yang resmi ada pula yang tidak. Pembagian resmi dan tidak resmi ini adalah instrumen yang digunakan oleh otoritas keagamaan untuk mengontrol perubahan dan perkembangan. Oleh karena itu batasan resmi atau tidak resminya suatu ajaran agama sangat tergantung pada siapa yang memegang otoritas. Bergantinya pemegang otoritas biasanya diikuti pula dengan bergesernya batas-batas resmi ajaran agama itu. Karena itu wacana keagamaan pada awalnya selalu merupakan pertarungan elit yang kemudian menyebar ke akar rumput lewat propaganda. Elit yang berhasil membentuk hegemoni kebenaran di kalangan penguasa dan masyarakat akan memperoleh otoritas untuk melempar ajaran yang berbeda ke dalam wilayah heterodoksi, sementara ia sendiri dapat dengan leluasa mengklaim bahwa ajarannyalah yang benar.¹⁴

Pemegang otoritas yang pertama dan utama dari suatu agama adalah pendirinya. Ajaran resmi suatu agama adalah ajaran asli yang disampaikan dan dibangun oleh pendiri agama itu. Dalam Islam, ajaran resmi agama tersebut dibangun oleh Nabi Muḥammad yang kemudian dikodifikasikan dalam dua buah korpus: al-Qur'ān dan Ḥadīts. Rasulullah sendiri menegaskan hal ini melalui sabdanya yang terkenal bahwa ia telah meninggalkan untuk umatnya dua buah perkara, mereka tidak akan sesat selama berpegang teguh pada keduanya, yakni kitab Allah dan sunnah Nabi.¹⁵ Walaupun *matan* Ḥadīts itu diragukan keabsahannya oleh kalangan Syī'ah,¹⁶ namun sudah menjadi keyakinan bersama seluruh umat bahwa al-Qur'ān dan Ḥadīts adalah ajaran resmi Islam yang ditinggalkan oleh Rasulullah.

Sepeninggalan Rasulullah otoritas untuk menentukan ajaran resmi agama diwarisi oleh *al-Khulafā' al-Rāsyidūn*. Kata *khalīfah* sendiri berarti pengganti yaitu pengganti Rasulullah baik secara

politik, sosial, maupun agama. Pada masa ini batas-batas ortodoksi masih berkuat pada al-Qur'an dan Ḥadīts. Tidak ada pergeseran besar kecuali mengenai definisi Islam dan kodifikasi al-Qur'an.¹⁷ Namun begitu di seputar pergeseran ini telah terjadi pergolakan besar berupa perang sipil.

Gejolak yang pertama adalah apa yang disebut *Riddah*, yang terdiri dari aktivitas suku-suku Arab dengan tiga motif yang berbeda yakni politik, teologi dan ekonomi namun menyatu dalam satu aksi yang sama yaitu boikot atas Madīnah. Segera setelah Rasulullah wafat, sejumlah suku Arab di luar kawasan Madīnah, Makkah dan Ṭā'if mengambil kesempatan tersebut untuk memisahkan diri dari Islam yang bagi mereka adalah dominasi politik Madīnah, sementara beberapa tokoh kharismatik melihat itu sebagai kesempatan untuk menyatakan diri sebagai nabi baru, sedangkan sekelompok suku Arab lainnya melihat ini sebagai kemerdekaan dari zakat yang bagi mereka tidak lebih dari pembayaran upeti kepada Nabi Muḥammad.¹⁸ Dalam sebuah musyawarah, Abū Bakr yang kala itu menjabat sebagai khalifah memutuskan bahwa ketiga aktivitas tersebut sama-sama telah menyimpang dari Islam dan wajib diperangi hingga kembali kepada kebenaran. Walaupun keputusan itu sempat disanggah oleh sahabat yang lain,¹⁹ namun dengan cara itu Abū Bakr telah menetapkan batas-batas baru ortodoksi. Lewat perang *Riddah* Abū Bakr secara praktis telah memertegas kepada bangsa Arab apa sebenarnya Islam itu. Bila sebelumnya Islam identik dengan Nabi Muḥammad sebagai personal, maka setelah masa Abū Bakr, Islam lebih identik dengan warisan (*legacy*) Muḥammad, yakni kekuasaannya di Madīnah dan kesinambungan seluruh ajarannya.

Pergolakan kedua terjadi seputar kodifikasi al-Qur'an. Ide ini berasal dari 'umar yang khawatir al-Qur'an akan hilang seiring dengan gugurnya para penghafal al-Qur'an dalam perang *Riddah*. Atas usul 'umar, khalifah Abū Bakr memerintahkan Zayd ibn Tsābit untuk melakukan kodifikasi al-Qur'an. Zayd pun melaksanakan perintah itu, hingga terkumpul al-Qur'an secara utuh dalam satu mushaf. Mushaf itu kemudian disimpan oleh Abū Bakr, lalu 'Umar, kemudian oleh Ḥafṣah bint 'Umar.²⁰

Atas perintah khalifah 'Utsmān, Muṣḥaf yang disimpan oleh

Ḥafṣah itu digandakan pada masa pemerintahannya menjadi beberapa mushaf oleh sebuah panitia yang diketuai oleh Zayd ibn Tsābit. Mushaf-mushaf yang belakangan disebut *Muṣḥaf ‘Uṣmānī* itu kemudian dikirim ke kota-kota besar Islam untuk dijadikan rujukan. Mushaf-mushaf lain yang masih disimpan oleh kaum Muslimin kemudian disita dan dibakar. Hal ini untuk mengakhiri pertikaian di antara sesama umat Islam yang disebabkan oleh perbedaan *qirā’at* atau cara membaca al-Qur’ān.²¹

Dengan adanya upaya khalifah ‘Uṣmān ini al-Qur’ān menjadi korpus resmi tertutup.²² Proses pengodifikasian al-Qur’ān ini sempat menimbulkan kekisruhan. Ini karena al-Qur’ān yang sebelumnya beredar dalam tradisi oral dan karena itu terbuka terhadap berbagai versi bacaan, tiba-tiba menjadi korpus resmi tertutup yang menafikan keragaman tersebut. Rujukan otentik al-Qur’ān pun berpindah dari orang-orang tertentu yang semula demikian penting seperti ‘Ubayy ibn Ka‘b, Abū Mūsā al-Asy‘arī dan ibn Mas‘ūd, kepada *Muṣḥaf ‘Uṣmānī*. Sehingga yang penting kini bukan lagi orang-orang itu lagi melainkan *Muṣḥaf ‘Uṣmānī*. Tentu saja para penjaga al-Qur’ān versi oral itu merasa dikecilkkan peran mereka. Mereka pun menunjukkan resistensi terhadap *Muṣḥaf ‘Uṣmānī*. ‘Abdullāh ibn Mas‘ūd misalnya, sahabat yang semula menjadi rujukan al-Qur’ān untuk wilayah Kūfah ini secara terang-terangan menunjukkan ketidak-sukaannya atas peran Zayd ibn Tsābit sebagai tim penyusun mushaf al-Qur’ān.²³ Namun walau kekisruhan sempat terjadi, walau bagaimanapun batas-batas baru ortodoksi telah ditetapkan. Sejak zaman ‘Uṣmān al-Qur’ān yang benar adalah *Muṣḥaf ‘Uṣmānī*, selain itu semuanya batil.²⁴

Pergolakan ketiga terjadi seputar suksesi kekhalfahan dari ‘Uṣmān ke ‘Alī, lalu dari ‘Alī ke Mu‘āwiyah. Klaim bahwa khalifah adalah penerus warisan Nabi Muḥammad yang memegang sekaligus kekuasaan dunia dan agama mulai menimbulkan masalah. Klaim itu menuntut agar jabatan khalifah dipegang orang yang sempurna. Akan tetapi tentu saja tidak ada orang yang sempurna setelah Nabi Muḥammad. Para khalifah pun mulai berbuat kesalahan fatal. ‘Uṣmān dipandang nepotis,²⁵ sedang ‘Alī dianggap memperoleh jabatan khalifah dengan cara yang keliru, kemudian menyerahkannya dengan cara yang keliru, kepada orang yang keliru pula.²⁶ Wibawa

khalifah pun luntur. Orang-orang mulai melakukan pemberontakan dengan perasaan untuk membela Islam yang sebenarnya dan bukan mau memisahkan diri dari ajaran Islam. Para khalifah pun tidak dapat membasmi para pemberontak itu atas nama Islam seperti pada masa Abū Bakr, karena mereka yang memberontak itu adalah elit sahabat yang juga teguh menganut agama Islam.

Sejak saat itu, yakni pasca empat khalifah, otoritas untuk menentukan kebenaran agama tidak lagi terpusat di tangan khalifah, karena para khalifah terbukti keliru. Otoritas itu mulai diklaim dan menyebar ke tangan para elit intelektual. Para elit intelektual ini mulai merumuskan Islam yang benar versi mereka sendiri sebagai oposisi terhadap pemahaman Islam yang dianut oleh para khalifah, dan mulai mempropagandakannya ke tengah masyarakat. Sejak saat itu lahirlah berbagai madzhab yang saling berseteru memerebutkan batas-batas ortodoksi.

Ira Lapidus menggambarkan Islam pasca empat khalifah ini sebagai dualisme antara Islam kosmopolitan yang dikembangkan elit kerajaan dan Islam perkotaan yang dikembangkan elit ulama. Masing-masing memiliki corak yang berbeda. Kerajaan berupaya mengembangkan Islam sebagai unsur pemersatu bagi dunia Islam yang kosmopolitan. Sedangkan ulama berupaya mengelaborasi ajaran Islam agar dapat dipahami dan dipraktikkan secara benar sesuai dengan tututan zaman. Pihak kerajaan, misalnya, lebih tertarik untuk mengembangkan bahasa Arab menjadi *lingua franca* di dunia Islam. Atas nama atau demi kesempurnaan al-Qur'ān, tata bahasa Arab pun diciptakan, demikian pula tulisannya. Intelektual kerajaan seperti Abū al-Aswad al-Du'ālī diperintahkan untuk menyempurnakan tulisan al-Qur'ān agar lebih mudah dibaca oleh orang-orang non Arab. Pihak kerajaan juga mencoba menyerap dan mengintegrasikan unsur-unsur peradaban lokal seperti, Hellenisme, kepustakaan Persia, serta administrasi Sassāniah ke dalam kebudayaan Islam. Walaupun disokong penuh oleh kekuasaan, corak keislaman yang dikembangkan oleh kerajaan tidak pernah betul-betul terintegrasi ke dalam ortodoksi. Sebaliknya para ulama yang mengembangkan fiqh, teologi dan tasauf justru memperoleh dukungan masyarakat, sehingga mereka akhirnya berhasil mengintegrasikan fiqh, teologi dan tasauf

ke dalam ortodoksi Islam bersama al-Qur'an dan Ḥadīts yang telah diakui terlebih dahulu.²⁷

Terhadap kecenderungan sekuler ini yakni persaingan diam-diam antara kerajaan dan ulama, dinasti 'Umayyah bersikap pasif. Berbagai madzhab yang muncul selain madzhab Syi'ah dibiarkan bersaing. Teori *survival of the fittest* pun berlaku. Hanya madzhab-madzhab yang memperoleh pengakuan riil dari mayoritas umat yang dapat bertahan dan mengukuhkan diri sebagai Islam ortodoks. Syi'ah adalah korban pertama dari persaingan ini. Karena ia mengklaim hanya 'Alī dan keturunannya yang berhak menjadi khalifah, ia harus berhadapan langsung dengan dinasti 'Umayyah. Dengan berbagai siasat dan pertempuran dinasti 'Umayyah pun berhasil menekan Syi'ah menjadi kelompok minoritas di tengah mayoritas umat yang menerima kekhalifahan dinasti 'Umayyah.²⁸ Ketika kelompok Syi'ah ini membangun fiqh, teologi dan tasawuf versi mereka sendiri, semakin banyaklah variabel yang membedakan mereka dari mayoritas umat Islam yang belakangan disebut kelompok Sunnī.²⁹ Akibatnya rivalitas pun bergeser dari pertarungan politik antara Syi'ah dengan para khalifah menjadi pertarungan antara Syi'ah dan Sunnī dalam memerebutkan otoritas keagamaan dan ortodoksi melalui kekuasaan para khalifah dan sultan. Dan melalui perjalanan sejarah yang sangat panjang pertarungan ini kurang lebih dimenangkan oleh Sunnī. Sehingga untuk saat ini, bila berbicara mengenai Islam ortodoks, berarti berbicara tentang Islam Sunnī.³⁰

Selain persaingan antara Sunnī dan Syi'i, hal serupa juga terjadi di antara madzhab-madzhab fiqh. Semula madzhab-madzhab fiqh ini sangat banyak.³¹ Hingga akhirnya muncul suatu gerakan untuk menutup pintu ijtihad pada abad ke-4 H./10 M..³² Peluang membentuk madzhab baru pun tertutup, sementara madzhab-madzhab yang ada menghilang satu persatu karena seleksi alam, sehingga pada abad ke-5 H./11 M. madzhab fiqh Sunnī yang tersisa hanya tinggal empat yakni madzhab Ḥanafī, Mālikī, Syāfi'i dan Ḥanbalī. Dengan ijma' keempat madzhab ini diakui dan saling mengakui satu sama lain sebagai bagian dari ortodoksi Islam.³³ Sebagai konsekuensinya, tidaklah mengejutkan bila akhirnya kemudian muncul fatwa atau bahkan ijma' bahwa mengikuti selain empat madzhab ini hukumnya tidak

boleh.³⁴ Adanya fatwa atau ijma' ini telah menempatkan madzhab-madzhab lain di wilayah heterodoks.

Di bidang teologi, persaingan antar madzhab mendapat campuran tangan dari para khalifah 'Abbāsīyah. Persaingan antara corak Islam kerajaan dan corak Islam yang dikembangkan oleh para ulama yang semula bersifat diam-diam, kini mulai terbuka. Hal ini dimulai ketika khalifah al-Mahdī (157-167 H./775-785 M.) menganggap dirinya bertanggung jawab untuk membela ortodoksi Islam dari kelompok-kelompok bid'ah. Para khalifah 'Abbāsīyah sejak saat itu berupaya mengumpulkan seluruh otoritas keagamaan di tangannya. Mula-mula tidak ada masalah, karena yang dianggap kelompok bid'ah adalah Zanādiqah yaitu kelompok Manichean yang mengaku adanya dua tuhan, yang baik dan yang jahat. Namun ketika khalifah al-Ma'mūn (197-217 H./813-833 M.) menetapkan Mu'tazilah sebagai madzhab negara dan memandang selainnya sebagai bid'ah maka pecahlah perseteruan antara institusi kerajaan dan ulama. Khalifah al-Ma'mūn menyebarkan paham Mu'tazilah mengenai kemakhlukan al-Qur'an secara paksa. Peristiwa ini dikenal dengan istilah *mihnah*. Perseteruan ini kurang lebih dimenangkan oleh ulama, ketika pada akhirnya pemakaian Mu'tazilah sebagai madzhab negara dibatalkan oleh khalifah al-Mutawakkil (232-246 H./847-861 M.). Sejak saat itu, otoritas agama sepenuhnya berpindah ke tangan ulama. Walaupun peranan penguasa tetap penting dalam menyokong otoritas itu, namun mereka tidak pernah lagi berada di garis depan.³⁵

Dengan runtuhnya wibawa Mu'tazilah, muncul suatu kebutuhan terhadap teologi baru. Teologi-teologi yang ada saat itu, tidak lagi memuaskan kebutuhan umat, karena tidak mampu menjawab berbagai permasalahan yang bersumber dari al-Qur'an itu sendiri. Di tengah kemelut itu, pada abad ke-4 H. lahirlah madzhab Asy'ariyah dan Māturīdīyah, sebagai reaksi terhadap paham Mu'tazilah. Keduanya dengan cepat mendapat dukungan dari mayoritas umat Islam. Di sisi lain karena sikapnya yang reaksiner, Mu'tazilah mulai mengalami kemunduran.³⁶

Adapun alasan mengapa paham Asy'ariyah dan Māturīdīyah segera mendapatkan dukungan dari masyarakat luas adalah karena ia mampu memadukan ke dalam konsep teologinya dua ciri utama

mayoritas Muslim saat itu, yakni (1) menerima dan melaksanakan sunnah dalam arti seluas-luasnya sebagai sumber utama ajaran Islam setelah al-Qur'ān. (2) menerima kepemimpinan para khalifah dari mulai *al-Khulafā' al-Rāsyidūn* hingga dinasti Umayyah dan 'Abbāsīyah sehingga keutuhan *jamā'ah Islāmīyah* dapat terjaga. Teologi-teologi lain sebelumnya tidak mampu. Seluruh madzhab dalam Islam selalu mencari pembenaran bagi ajaran-ajaran mereka melalui penafsiran atas ayat-ayat al-Qur'ān. Sehingga dalam literatur agama Islam, tafsir adalah gugus yang paling ortodoks dan paling heterodoks sekaligus.⁴⁵ Namun itu tidak berarti klaim mengenai ortodoksi tafsir tidak bisa dipertahankan. Klaim itu punya landasan yang sangat kuat, paling tidak pada tataran normatif, karena setiap madzhab dalam Islam pada dasarnya mendedikasikan tafsirnya untuk ortodoksi. Hanya saja dalam tataran sosiologis, keputusan untuk menentukan mana tafsir yang ortodoks dan mana yang heterodoks, tergantung pada “*mainstream.*” Tidak heran bila tafsir menjadi wacana yang eksponen-eksponennya sibuk memerebutkan hegemoni kebenaran.

Secara normatif, ortodoksi tafsir dapat dilacak akarnya pada Ḥadīts-Ḥadīts anti *al-tafsīr bi-al-ra'y*. Ḥadīts-Ḥadīts itu berisi kecaman Rasulullah terhadap orang-orang yang menafsirkan al-Qur'ān dengan *ra'y* (opini pribadi). Rasulullah mengancam mereka dengan neraka, sebanding dengan ancamannya terhadap para pemalsu Ḥadīts.⁴⁶ Walaupun tak ada yang memenuhi kriteria ḥadīts ṣaḥīḥ, namun pengaruh Ḥadīts-Ḥadīts anti *al-tafsīr bi-al-ra'y* sangatlah besar. Hampir satu abad lamanya *al-tafsīr bi-al-ra'y* dihindari dan baru muncul kemudian pada awal era dinasti 'Abbāsīyah.⁴⁷

Dalam masa seabad itu, al-Qur'ān hanya ditafsirkan oleh *ātsar* yang bersumber dari Nabi Muḥammad melalui para sahabat dan *tābi'in* yang terkemuka, yang kemudian dikenal dengan istilah *al-tafsīr bi-al-mātsūr*. Penafsiran al-Qur'ān dengan opini pribadi (*ra'y*) pada masa itu akan dianggap sebagai perbuatan menyimpang (*heresy*) yang terkadang mengakibatkan sanksi fisik.⁴⁸

Tapi seperti halnya Ḥadīts palsu, kelahiran tafsir heterodoks pun tidak bisa dibendung. Nampaknya sedari awal Rasulullah sudah menyadari bahwa kemungkinan al-Qur'ān dan Ḥadīts akan dibajak sangatlah besar, karena itu ia mengeluarkan sabda yang mengancam

pelakunya dengan neraka. Larangan itu memunyai fungsi *rarefaction*, yakni penjernihan subjek pembicara, hanya Rasulullah saja yang berhak menafsirkan al-Qur'an. Selama kurang lebih satu abad Ḥadīts-Ḥadīts itu telah mengarantina tafsir dalam ajaran yang paling ortodoks yaitu Ḥadīts, dan menolak pemikiran-pemikiran liar tentang isi kandungan al-Qur'an.

Bahkan pada masa sahabat sekalipun, komentar-komentar yang tidak berasal dari Rasulullah sudah mulai ditambahkan. Dan pelakunya adalah para sahabat sendiri, terutama yang dipandang ahli dalam tafsir al-Qur'an seperti ibn 'Abbās, ibn Mas'ūd, dan 'Ubayy ibn Ka'b yang kemudian diikuti oleh para *tābi'in* yang menjadi murid mereka. Pada masa ini batas-batas ortodoksi tafsir mulai bergeser. Orang yang berhak menafsirkan al-Qur'an tidak lagi hanya Rasulullah yang telah wafat, tapi juga mereka yang masih hidup namun memperoleh warisan dari Rasulullah terutama dalam bidang tafsir, mereka memunyai ilmu pengetahuan tentang al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah juga tentang *asbāb al-nuzūl*, bahasa Arab dan riwayat *Isrā'īliyyāt*. Penafsiran yang bersumber dari orang-orang seperti ini digolongkan tafsir yang ortodoks sementara penafsiran dari sumber lain dianggap heterodoks.⁴⁹

Dengan semakin banyaknya subjek yang diperbolehkan berbicara tentang tafsir al-Qur'an selain Rasulullah semakin gemuklah *tafsir bi-al-mātsūr* terutama oleh unsur-unsur non Ḥadīts seperti riwayat *Isrā'īliyyāt*, misalnya.⁵⁰ Hal ini sangatlah disayangkan oleh para ulama Ḥadīts. Namun yang paling mengesalkan bagi para ulama Ḥadīts adalah dibuangnya sanad dari *tafsir bi-al-mātsūr* ini, sehingga silsilah yang menjadi jalur periwayatan tafsir itu tidak bisa dilacak apalagi dikritisi. Bila terhadap Ḥadīts para ulama melakukan usaha yang serius untuk memilah mana Ḥadīts palsu mana yang tidak. Terhadap tafsir mereka patah arang. Salah seorang ulama Ḥadīts yang terkenal, Aḥmad ibn Ḥanbal mengatakan bahwa ada tiga hal yang tidak jelas asal usulnya, tafsir, *maghāzī* dan *malāḥim*.⁵¹

Namun, meski demikian, setelah tafsir diabaikan oleh para ulama Ḥadīts, masih terangan (*ṣarīḥ*) ia menjadikan madzhab *Ahl al-Sunnah wa-al-Jamā'ah* sebagai ukuran tafsir yang ortodoks.⁵⁵

Setelah *al-tafsir bi-al-ra'y* berhasil mengukuhkan diri sebagai

bagian dari tafsir yang ortodoks, masuklah kemudian ke dalam batas ortodoksi genre *al-tafsir bi-al-isyārī* yaitu tafsir yang berbasis pencerapan sufistik. Tafsir semacam ini telah ada paling tidak sejak abad kelima. Abū ‘Abd al-Rahmān al-Sulamī (w. 412 H./1021 M.) telah menulis sebuah kitab tafsir semacam itu berjudul *Ḥaqā’iq al-Tafsīr*. Hanya saja pada masa itu tafsir semacam ini masih dianggap heterodoks. Abū al-Ḥasan al-Wahīdī (w. 468 H./1075 M.) ketika mengomentari *Ḥaqā’iq al-Tafsīr* mengatakan bahwa siapa pun yang menyakini kitab itu adalah tafsir maka sungguh ia telah kafir. Komentar yang lebih baik terhadap *al-tafsir bi-al-isyārī* baik baru muncul pada abad ke-7. Ibn al-Ṣalāḥ (w. 645 H./1247 M.) berkata bahwa berdasarkan prasangka baiknya terhadap orang-orang terpercaya di kalangan sufi, ia menganggap perkataan para sufi itu sebagai sisi lain dari isi kandungan al-Qur’ān. Hanya saja para sufi itu tidak boleh mengklaim pendapat mereka sebagai tafsir, atau berupaya menafsirkan kata-kata al-Qur’ān secara sewenang-wenang seperti yang dilakukan kaum Bāṭinīyah.⁵⁶ Al-Qurṭūbī menuduh tafsir kaum Bāṭinīyah sebagai tafsir heterodoks, karena kaum Bāṭinīyah ini terlebih dahulu menyakini suatu *ra’y*, baru kemudian mencari dalilnya dalam al-Qur’ān. Selain itu mereka tidak memedulikan konteks ayat, sehingga mereka menafsirkan ayat semata-mata berdasarkan keumuman lafaznya, tanpa memerhatikan berbagai *ātsar* yang mungkin membawa informasi penting tentang makna ayat itu yang sesungguhnya.⁵⁷

Pada abad ke-8 H., tafsir kaum sufi ini telah diakui secara penuh sebagai bagian dari ortodoksi. Hal ini besar kemungkinan disebabkan usaha al-Ghazālī dua abad sebelumnya yang membela habis-habisan tafsir kaum sufi ini dalam karyanya, *Iḥyā ‘Ulūm al-Dīn*.⁵⁸ Selain itu setelah abad ke-6 H. ajaran-ajaran sufi telah diterima dan dipraktikkan secara luas oleh masyarakat Muslim. Akibatnya, resistensi terhadap tafsir kaum sufi ini semakin lama semakin memudar, sedang dukungan terhadapnya terus bermunculan.

Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī (w. 709 H./ 1309 M.), seorang sufi masyhur dari Mesir, menyatakan bahwa al-Qur’ān selain mengandung makna eksoterik juga mengandung makna esoterik. Disebutkan dalam Ḥadīts bahwa setiap ayat itu memiliki makna *zāhir* dan *bāṭin*. Karena itu, bagi kaum Muslim hendaknya tidak mengabaikan adanya

tafsir esoterik hanya karena hasutan orang yang menentanginya. Menurut al-Sakandarī, tafsir kaum sufi ini tidak bermaksud memutar-balikkan isi al-Qur’ān. Kecuali bila tafsir tersebut mengklaim bahwa hanya makna esoterik yang benar sedang makna eksoteriknya keliru. Menurut al-Sakandarī, tafsir kaum sufi tidak bermaksud menggantikan tafsir eksoterik. Pernyataan ini dielaborasi lebih jauh oleh al-Taftāzānī (w. 791 H./1388 M.). Menurutnya, menafsirkan al-Qur’ān dengan makna-makna esoterik dapat dikatakan heterodoks bila yang melakukannya menafikan makna-makna eksoterik al-Qur’ān, dengan maksud untuk menghilangkan syari’at seperti yang dilakukan kaum Bāṭinīyah. Apa yang dilakukan oleh para ahli sufi tidak demikian. Mereka meyakini bahwa al-Qur’ān pertama-tama harus ditafsirkan berdasarkan makna-makna eksoteriknya terlebih dahulu, baru sejalan dengan itu dikemukakan pula makna-makna esoteriknya. Menurut al-Taftāzānī, yang demikian itu tidak termasuk tafsir yang heterodoks, justru merupakan ciri kesempurnaan iman dan kejernihan pengetahuan.⁵⁹

Simpulan

Sampai sejauh ini, dengan menilik perjalanan tafsir yang diperbolehkan dan diakui dalam literatur Islam dari mulai *al-tafsīr bi-al-mātsūr*, lalu *tafsīr bi-al-ra’y* hingga *al-tafsīr bi-al-isyārī*, jelas bahwa tafsir-tafsir tersebut diterima sebagai bagian semua upaya pembaharuan tersebut berorientasi ke Barat.⁶⁴ Namun bahwa model dan gerakan pembaharuan seperti itu ada dan berlanjut hingga saat ini tidaklah dapat disangkal.

Gerakan pembaharuan Islam telah menginjeksikan berbagai ide yang secara fundamental berupaya mengubah formulasi resmi ajaran Islam. Konsep Islam Sunnī yang selama beberapa abad telah disegel melalui penutupan pintu ijtihad kini dibongkar kembali. Di era modern membatasi Islam yang benar dengan empat madzhab fiqh Hanafī, Mālikī, Syāfi’ī atau Ḥanbalī, dua madzhab teologi Asy’arī dan Māturīdī, dan satu model tasauf yakni tasauf al-Ghazālī, nampak sangat kaku. Sebagian orang nampaknya pesimis bahwa model Islam seperti itu dapat mengemansipasi umat Islam untuk maju sejajar dengan Barat. Akhirnya pintu ijtihad pun dibuka kembali. Syarat-

syarat mujtahid diperlonggar. Standar ajaran dikembalikan pada intinya yang paling murni yaitu al-Qur'an dan Ḥadīts. Dan semua orang lantas diundang untuk merumuskan kembali ajaran Islam sesuai dengan semangat zaman modern. Berbagai perubahan pun terjadi. Dalam situasi seperti ini ortodoksi tafsir mengalami semacam kekacauan, karena bagaimana mungkin sebuah penafsiran dapat dikatakan setia terhadap ajaran resmi, jika ajaran resminya sendiri sedang mengalami revolusi. Akhirnya penentuan ortodoksi atau heterodoksi suatu karya tafsir diserahkan pada sejarah. Setiap inovasi penafsiran muncul, selalu tumbuh wacana pro-kontra di seputarnya, dan sang waktulah yang kemudian memutuskan apakah *mainstream* dapat menerima inovasi tersebut atau tidak. Tafsir *'ilmī*, tafsir *bayānī* dan tafsir *adab ijtimā'ī* adalah model-model tafsir modern yang berhasil masuk ke dalam ortodoksi. Sementara tafsir-tafsir lain, misalnya tafsir yang mencoba mengislamkan ide-ide Barat masih bergumul dalam wacana pro-kontra. Tafsir tematis tentang pluralisme, demokrasi, HAM, gender adalah beberapa contoh di antaranya.

Beberapa kritikus tafsir yang terkenal saat ini seperti Muḥammad Ḥusayn al-Dzahabī masih menggunakan kriteria lama untuk memilah berbagai karya tafsir. Dalam dua buah karyanya yang populer yakni *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* dan *Al-Ittijāhāt al-Munḥarifah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm Dawāfi'uha wa Dāfihā*, al-Dzahabī masih menggunakan paham Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah sebagai kriteria penilaian.⁶⁵ Kriteria itu terus dipegang hingga kini dan belum banyak orang menyadari bahwa perubahan telah terjadi. Karena itu, siapapun yang melakukan studi untuk memilah, mana tafsir yang ortodoks dan mana yang heterodoks, pada umumnya akan sangat dipengaruhi oleh batasan-batasan yang ditetapkan oleh madzhab *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*.

Catatan Akhir

¹ Ortodoksi berasal dari bahasa Yunani *orth* yang berarti benar dan *doxa* yang berarti ajaran. Jadi ortodoksi berarti ajaran yang benar. Sedangkan heterodoksi berasal dari kata *hetero* yang berarti mirip dan *doxa* yang berarti ajaran. Jadi heterodoksi berarti ajaran yang mirip namun tidak benar. William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion, Eastern and Western Thought* (New York: Humanity Books, 1996), 540.

- ² Lih. Sheilla Mc. Donough, "Orthodoxy and Heterodoxy", dalam Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* (New York: Simon & Schuster Macmillan, 1993), vol. 2, 124-129.
- ³ Fazlur Rahman misalnya mengatakan bahwa ajaran generasi *salaf* sebagai ortodoksi. Tapi ini tentu saja tidak berarti bahwa ajaran yang digagas oleh generasi *khalaf* sebagai heterodoksi. Oleh karena itu nomenklatur *salaf* dan *khalaf* tidak dapat dijadikan padanan kata bagi istilah ortodoksi dan heterodoksi. Lih. Fazlur Rahman, *Islam* (New York: Anchor Books, 1968), 236-237.
- ⁴ Mohammed Arkoun, *Nalar Islami Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994), 264; Mohammed Arkoun, "Pemikiran tentang Wahyu dari Ahl al-Kitab sampai Masyarakat Kitab", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an* (Jakarta: LSAF, 1993), vol. 4, 37.
- ⁵ Al-Jurjānī, al-Ta'rifāt (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), vol. 1, 87;
- ⁶ Al-Suyūṭī, al-Itqān fi 'Ulūm al-Qurān (Beirut: Dār al-Fikr, 1951), vol.2, 174;
- ⁷ Muhammad Ḥusayn al-Dzahabī, al-Ittijāhāt al-Munḥarifah fi Tafsīr al-Qurān al-Karīm Dawāfi'uha wa-Dāfiḥā (Kairo: Dār al-'Itisām, 1978), bab I dan II.
- ⁸ Michel Foucault, *Archeology of knowledge and The Discourse on Language* (New York: Pantheon Books, 1971), 149-150.
- ⁹ F. R. Ankersmit, *Pendapat-pendapat Modern tentang Filsafat Sejarah*, terj. Dick Hartoko (Jakarta: PT Gramedia, 1987), 310-311.
- ¹⁰ Al-Zamakhsyarī (w. 538 H./ 1143 M.), al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa-'Uyūn al-Aqāwīl fi Wujūh al-Ta'wīl (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāts al-'Arabī, t.t.)
- ¹¹ F. R. Ankersmit, *Refleksi Tentang Sejarah*, 309. Teori hegemoni dipopulerkan oleh Antonio Gramsci. Hegemoni adalah penciptaan konsensus melalui saluran ideologi atau budaya. Hegemoni tercipta bila ada konsensus bersama mengenai ukuran benar-salah, tabu-tidak tabu, wajar atau gila yang diterima oleh common sense seluruh atau sebagian besar masyarakat. Pandangan lain di luar hegemoni ini secara otomatis akan dianggap keliru. Eriyanto, *Analisis Wacana Pengantar Analisis Teks Media* (Yogyakarta: LKiS, 2006), 104.
- ¹² Fazlur Rahman, *Islam & Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 23.
- ¹³ Telah diketahui bersama bahwa masyarakat dari zaman ke zaman mengalami proses sosial menuju bentuk kehidupan yang lebih sempurna. Proses ini menimbulkan arus perubahan yang tidak bisa dibendung. Agar dapat mempertahankan fungsinya sebagai institusi sosial, agama dituntut untuk dapat menyesuaikan diri dengan perubahan dan perkembangan sosial ini. Agama yang tidak punya potensi dan energi untuk berubah akan mati. Lihat: Hendropuspito, *Sosiologi Agama* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1990), 127-150.
- ¹⁴ Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, 265; Mohammed Arkoun, "Pemikiran tentang Wahyu", *Jurnal Ulumul Quran*, vol. 4, 37.
- ¹⁵ Mālik ibn Anas (w. 179 H./795 M.), *Muwaṭṭa' Mālik* (Mesir: Dār Iḥyā al-Turāts al-'Arabī, t.t.), vol. 2, 899, ḥadīts no. 1594; al-Ḥākim (w. 405 H./1014 M.), *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1411 H./

- 1990 M), vol. 1, 172, ḥadīts no. 319.
- ¹⁶ Menurut kaum Syī'ah matan ḥadīts ini bertentangan dengan matn ḥadīts yang lebih ṣaḥīḥ yaitu ḥadīts tsaqalayn yang diriwayatkan oleh Muslim (w. 261 H./874 M.), Ṣaḥīḥ Muslim (Bairut: Iḥyā al-Turāts al-'Arabī, t.t.), vol.4, 1873, ḥadīts no. 2408; Aḥmad ibn Ḥanbal (w. 241 H./ 854 M.), Musnad Aḥmad (Mesir: Muassasah al-Qurṭūbah, t.t.), vol. 4, 366; al-Dārimī (w. 255 H./868 M.), Sunan al-Dārimī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407 H.), vol. 2, 524, ḥadīts no. 3316.
- ¹⁷ Lih. Hamdani Anwar, "Masa al-Khulafā' al-Rāsyidūn", dalam Taufik Abdullah et al., Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, Jilid 2 Khilafah (Jakarta: PT Ichtisar Baru van Hoeve, 2002), 38-40; Ibn al-Atsīr (w. 630 H./1231 M.), al-Kāmil fi al-Tāriḫ (Beirut: Dār al-Ṣādir, 1979), vol. 4, 65-76.
- ¹⁸ Pada saat Rasulullah wafat suku-suku di Jazirah Arab terbagi empat: (1) Yang berada dalam kontrol Madīnah yang tinggal di jalur Madīnah-Makkah. Suku-suku ini telah terkonversi ke dalam Islam dengan baik. (2) Yang berada di tengah Jazirah Arab. Suku-suku ini mendapat pengaruh yang kuat dari Madīnah, namun banyak pula terdapat kelompok-kelompok oposisi di dalamnya, seperti suku Ṭayyi' dan Hawāzin. (3) Yang baru sedikit terpengaruh oleh Madīnah, yaitu suku Asad, Ghatafān dan Tamīm. (4) Yang secara ideologi dan politik masih independen dari Madīnah yaitu suku Ḥanīfah di Yamamah, dan suku-suku lain di Mahra, Yaman dan Hadramaut. E.A. Belyaev, *Arabs, Islam, and the Caliphate in the Early Middle Ages* (New York: Frederick A. Praeger Inc., 1969), 122. Seluruh suku itu memisahkan diri dari Madīnah, kecuali kelompok yang pertama. Lih. Ibn al-Atsīr, *Al-Kāmil fi al-Tāriḫ*, vol. 2, 324-383.
- ¹⁹ Pada mulanya timbul suatu keberatan dari 'Umar ibn al-Khaṭṭāb yang memandang bahwa orang-orang yang tidak mau membayar zakat itu tidak perlu sampai diperangi seperti orang-orang yang murtad dan nabi-nabi palsu, karena pada dasarnya mereka adalah Muslim yang telah mengucapkan dua kalimat syahadat hanya saja keliru memahami QS. 9:103 tentang kewajiban membayar zakat. Namun Abū Bakr bersikukuh untuk memerangi mereka semua termasuk yang enggan membayar zakat karena menurutnya mereka telah membedakan antara kewajiban salat dari zakat. Ibn Katsīr (w. 774 H./1371 M.), *Al-Bidāyah wa-al-Nihāyah* (Beirut: Maktabah al-Ma'ārif, t.t.), vol. 6, 311.
- ²⁰ Abū Bakr dan Zayd semula ragu, karena kodifikasi al-Qur'ān tidak pernah dilakukan oleh Nabi. Namun kebutuhan untuk menyelamatkan al-Qur'ān akhirnya membuat mereka mau melakukannya. Al-Bukhārī (w. 256 H./869 M.), *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār Ibn Katsīr, 1987), vol. 4, 1720, Ḥadīts no. 4402, 1907; Ḥadīts no. 4701, vol. 6, 2629, Ḥadīts no. 6768.
- ²¹ Usul untuk menyatukan bacaan al-Qur'ān pada satu mushaf saja datang dari Ḥudzayfah ibn al-Yamanī karena ia melihat perselisihan tentara Islam di Armenia dan Azerbaijan akibat beda *qir'āh*. Khalifah 'Utmān lantas memerintahkan Zayd ibn Tsābit, 'Abdullāh ibn Zubayr, Sa'īd ibn al-'Āṣ, dan 'Abd al-Raḥmān ibn Ḥārīts ibn Hisyām untuk menyalin mushaf yang dulu dikumpulkan oleh Abū Bakr. Lih. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 4, 1908, Ḥadīts no. 4802.

- ²² Mohammed Arkoun, *Nalar Islami*, 17, 251, 261; Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan al-Qur'an* (Jakarta: INIS, 1997), 37.
- ²³ Ibn Mas'ūd merasa lebih berhak dari Zayd ibn Tsābit. Walaupun akhirnya ia menyetujui *Mushaf 'Utsmānī*, namun menurutnya ada kekeliruan dalam mushaf itu. Menurutnya surat al-Falaq dan al-Nās bukan bagian dari al-Qur'an. Ia menyuruh warga Irak menyembunyikan mushaf mereka agar tidak dibakar khalifah 'Utsmān. Lih. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 4, 1904, Ḥadīts no. 4693; al-Tirmidzī (w. 279 H./892 M.), *Sunan al-Tirmidzī* (Beirut: Dār Ihyā Turāts al-'Arabī, t.t.), vol. 5, 284 Ḥadīts no. 3104; al-Qurtūbī (w. 671 H./1272 M.), *Tafsīr al-Qurtūbī* (Kairo: Dār al-Sya'b, 1372 H.), vol. 1, 52-53; Aḥmad ibn Ḥanbal (w. 241 H./854 M.), *Musnad Aḥmad*, vol. 5, 129-130, Ḥadīts no. 21224, 21226, 21227; al-Ḥumaydī (w. 219 H./832 M.), *Musnad al-Ḥumaydī* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), vol. 1, 185, Ḥadīts no. 374.
- ²⁴ Lih. Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (w. 852 H./1448 M.), *Fath al-Bārī* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379 H.), vol. 9, 21.
- ²⁵ M.H. Tabataba'i, *Shi'ite Islam*, 59 -67.
- ²⁶ 'Alī diangkat dan dibaai pertama kali untuk menjadi khalifah oleh para pemberontak yang membunuh 'Utsmān. Sehingga sebagian sahabat yang tidak senang dengan kepemimpinannya mengira bahwa 'Alī berperan dibelakang para pemberontak yang membunuh 'Utsman itu demi untuk memperoleh jabatan khalifah. Isu ini kemudian menyebar. Orang-orang pun mulai pemberontak terhadapnya. Pecahlah perang Jamāl yang memakan korban kurang lebih seratus ribu orang di mana 'Alī memperoleh kemenangan atas Ṭalḥah, Zubayr dan 'Ā'isyah. Setelah itu pecah lagi perang Ṣiffin antara 'Alī dan Mu'awiyah yang diakhiri proses taḥkīm (arbitrase). Dalam taḥkīm pihak 'Alī mengalami kekalahan, sehingga secara de jure jabatan khalifah jatuh ke tangan Mu'awiyah. Atas keterlibatannya dalam proses taḥkīm yang menyebabkan jabatan khalifah jatuh ke tangan Mu'awiyah dan 'Alī dianggap bersalah. Timbullah kaum Khawārij sebagai pemberontak baru. Perang melawan kaum Khawārij pun dikobarkan, hingga akhirnya 'Alī terbunuh oleh seorang agen yang dikirim oleh kaum Khawārij. Aḥmad ibn Abī Ya'qūb, *Tārikh Ya'qūbī*, vol. 2, 178-214.
- ²⁷ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge, Cambridge University Press, 1988), 67-98, 156-182.
- ²⁸ Mengenai berbagai siasat dan pertempuran yang dilakukan oleh dinasti Umayyah untuk menekan perkembangan Syī'ah lihat Aḥmad ibn Abī Ya'qūb, *Tārikh Ya'qūbī*, vol. 2, 214 -253, 320-326.
- ²⁹ Basis dari paham Syī'ah adalah klaim bahwa hanya 'Alī dan keturunannya yang berhak atas jabatan khalifah (imāmah). Klaim ini membawa implikasi lebih jauh, bahwa siapapun yang merampas jabatan khalifah dari 'Alī dan keturunannya telah berbuat zalim. Karena itu ḥadīts yang disampaikan Abū Bakr, 'Umar, 'Utsmān dan Mu'awiyah serta sahabat manapun yang membantu mereka tidak dapat diterima. Hanya ḥadīts-ḥadīts yang disampaikan oleh 'Alī dan para sahabat yang mendukungnya yang dapat dijadikan pedoman. Klaim ini membuat sumber ajaran mereka menjadi terbatas, sehingga untuk

- mengatasinya mereka menjadikan para imām Syī'ah sebagai sumber ajaran Islam. Menurut mereka para imam itu ma'sūm dan mewarisi secara esoterik dari Rasulullah seluruh kemampuan untuk memahami al-Qur'an dan ajaran Islam. Lihat M.H. Ṭabaṭṭaba'ī, *Shi'ite Islam* (USA: Allen and Unwim, 1979). Adapun Islam Sunnī menjadikan al-Qur'an dan ḥadīts sebagai sumber hukum. Mereka sepakat bahwa seluruh sahabat dapat dipercaya ('adālah), tidak akan bohong saat meriwayatkan ḥadīts, bagaimanapun perilaku politik mereka setelah Rasulullah Saw. wafat. Dari sinilah pangkal terjadinya perbedaan Sunnī-Syī'ah lihat al-Khaṭīb al-Baghdādī (w. 463 H./ 1069 M.), *al-Kifāyah fi 'ilm al-Riwāyah* (Madīnah: Maktabah al-'Ilmiyah t.t.), vol. 1, 46; Al-Āmidī (w. 631 H./ 1232 M.), *al-Iḥkām lil-Āmidī* (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1404 H.), vol. 2, 102
- ³⁰ Pada awalnya para khalifah selalu dari kelompok Sunnī. Namun seiring gencarnya perjuangan kalangan Syī'ah pada abad ke-3-4 H./9-10 M. mereka berhasil menguasai ke-khalifah-an melalui dinasti Buwaihi di Baghdad, dinasti Fathimiyyah di Mesir juga di tempat-tempat lain. Sejak saat itu pertarungan antara kelompok Sunni dan Syī'ah baik secara politik, militer maupun keagamaan sering terjadi. Masing-masing mengalami pasang surut seiring dengan bergonta-gantinya penguasa. M.H. Ṭabaṭṭaba'ī, *Shi'ite Islam*, 59 -67.
- ³¹ Menurut al-Suyūfī dan al-Subkī setelah era Atbā' al-Tābi'in masih ada sebelas madzhab fiqh yaitu; Ḥanafī, Mālikī, Syāfi'ī, Ḥanbalī, Sufyān al-Tsawrī, Sufyān ibn Uyaynah, al-Layts ibn Sa'ad, Ishāq ibn Raḥāwayh, Ibn Jarīr, Dāwud al-Zāhiri dan al-Awzā'ī. Lih. 'Alawī ibn Aḥmad al-Saqāf, "al-Fawā'id al-Makkīyah", dalam *Majmū'ah Sab'ah Kutub al-Mufīdah* (Jeddah: al-Ḥaramayn, t.t.), 58.
- ³² Pembahasan mengenai tertutupnya pintu ijtihad terjadi ketika para ulama *uṣūl al-fiqh* membahas masalah *ijma'*. Syarat agar *ijma'* ulama dapat terealisasi adalah adanya ulama *mujtahid*. Para ulama *uṣūl* pada abad ke-4 H. beranggapan bahwa ulama *mujtahid* sudah tidak ada, oleh karena itu *ijma'* tidak mungkin lagi ada dan pintu ijtihad harus ditutup supaya tidak timbul fatwa yang sesat dan menyesatkan dari orang-orang yang tidak bertanggung jawab. Terjadi perbedaan pendapat mengenai kapan sesungguhnya pintu ijtihad ditutup. Namun pendapat yang paling rasional adalah yang menyebutkan bahwa pintu ijtihad ditutup pada pertengahan abad ke-4 H., karena sebelum itu masih lahir madzhab baru, misalnya saja madzhab Dāwud al-Zāhiri. Lih. al-Ṣan'ānī (w. 1205 H./1713 M.), *Irsyād al-Nuqād* (Kuwait: Dār al-Salafīyah, 1405 H.), 26; Muḥammad ibn Abū Bakr al-Dimasyqī (w. 751 H./ 1348 M.), *I'lām al-Muwaqqi'in* (Beirut: Dār al-Jil, 1973), vol. 2, 190-277.
- ³³ Al-Saqāf, "al-Fawā'id al-Makkīyah", 58; Fazlur Rahman, *Islam*, 113.
- ³⁴ Al-Saqāf, "al-Fawā'id al-Makkīyah", 59; Al-Ṣan'ānī, *Irsyād al-Nuqād*, 26; 'Abdurrahmān ibn Muḥammad Bā 'Alawī, *Bughyat al-Mustarsyidin* (Indonesia: Dār Kutub al-'Arabīyah t.t.), 8-9.
- ³⁵ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 99-132.
- ³⁶ Harun Nasution, *Teologi Islam* (Jakarta: UI Press, 1986), 61-78.
- ³⁷ Khawārij dan Syī'ah misalnya melihat khalifah-khalifah tertentu sebagai musuh. Sementara Jabāriyah dan Murji'ah cenderung bersifat asertif dan mengabaikan

pengamalan Sunnah. Adapun Qadāriyah dan Mu'tazilah lebih mengutamakan argumentasi rasional daripada argumentasi yang berasal dari *Sunnah*. Harun Nasution, *Teologi Islam*; Muḥammad Amin Suma, "Kelompok dan Gerakan," dalam Taufik Abdullah et al., *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, Jilid 3 Ajaran* (Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 2002), 343-358.

³⁸ Harun Nasution, *Teologi Islam*, 64-65.

³⁹ Fazlur Rahman, *Islam*, 130.

⁴⁰ Fazlur Rahman, *Islam*, 201-202; Aḥmad Amīn, *Ḍuḥā al-Islām* (Kairo: Nahḍah Miṣriyah 1965 M.), vol. 2, 59-65.

⁴¹ Tasauf terbagi dua: Sunnī dan Falsafi. Tasauf Sunnī menitikberatkan pada pelaksanaan syari'at untuk mencapai tujuan tasauf yaitu *ḥaqīqah*. Proses pencapaian *ḥaqīqah* sendiri terjadi melalui pencapaian beberapa *maqāmāt*, yaitu: *taubat, zuhd, warā', faqr, ṣabr, tawakkul* dan *riḍā*. Adapun tasauf Falsafi banyak membicarakan masalah ontologi dan metafisika. Ia membicarakan bentuk hubungan Allah dengan semesta. Tasauf jenis ini membicarakan masalah *fayd, ḥulūl, ittihād*, atau *wahdat al-wujūd*. Said Agiel Siradj, *Ahlussunnah wal Jamā'ah dalam Lintas Sejarah* (Yogyakarta: LKPSM, 1998), 91-92.

⁴² Paham ini menyebar ke Mesir melalui Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī, pendiri dinasti Ayyūbiyyah yang berkuasa di Mesir dari tahun 564 H./1167 M. sampai 648 H./1250 M.. Ia juga menyebar ke Maroko dan Andalusia melalui ibn Tumart, pendiri kerajaan Muwahhidūn yang menguasai Afrika Utara dan Spanyol dari tahun 515 H./1121 M. sampai 667 H./1269 M. Ia juga menyebar ke India utara melalui dinasti Ghaznawiyah yang berkuasa di Afgan dan Punjab dari tahun 366 H./977 M. sampai 582 H./1186 M. Harun Nasution, *Teologi Islam*, 75.

⁴³ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama* (Jakarta: Kencana, 2004), 17-19.

⁴⁴ Menurut Mohammed Arkoun al-Qur'an adalah teks yang terbuka dan potensial untuk ditafsirkan secara beragam sehingga tak ada satu penafsiran pun yang dapat menutupnya secara tetap dan "ortodoks." Setiap madzhab Islam menemukan landasan yang kokoh pada al-Qur'an dalam persaingannya memerebutkan otoritas. Lih. Mohammed Arkoun, *Nalar Islami*, 195; lih. pula Johan Hendrik Meuleman, "Nalar Islami dan Nalar Modern Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun," dalam *Jurnal Ulumul Quran* (Jakarta: LSAF, 1993), vol. 4, 97.

⁴⁵ Ignaz Goldziher, *Madzāhib al-Tafsīr al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Kutub al-Islāmī, 1955), 3; Muḥammad Ḥusayn al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1976 M.), 363-364; Ḥasan Yūnus 'Abīdū, *Dirāsāt wa Mabāhīts fī Tārīkh al-Tafsīr wa-Manāḥij al-Mufasssīrīn* (Kairo: Markaz al-Kitāb lil-Naṣy, 1991), 147.

⁴⁶ Ḥadīts-Ḥadīts anti *al-tafsīr bi-al-ra'y* ini jumlahnya ada dua puluh lima. Tujuh belas dari Ibn 'Abbās delapan dari Jundab ibn Abdillāh Ḥadīts-Ḥadīts itu dapat dilihat dalam al-Tirmīdzī, *Sunan*.

⁴⁷ Lih. al-Tirmīdzī, *Sunan al-Tirmīdzī*, vol. 5, h. 99, hadis no. 2876. Ketika mengomentari hadis itu, al-Tirmīdzī berkata, "ruwiya 'an ba 'ḍ ahl al-'ilm min

aṣḥāb al-Nabī ṣallallāh ‘alayh wa-sallam wa-ghayrihim annahum syaddidū fi hādzā fi an yufassir al-Qur’ān bi-ghayr ‘ilm.”

Untuk contoh-contoh mengenai bagaimana umumnya sahabat dan tābi‘in menghindari kegiatan penafsiran lihat al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, v. 1, 37-39; Ignaz Goldziher, *Madzāhib al-Tafsīr*, 73. Mengenai proses kemunculan al-tafsīr bi-al-ra’y di awal periode ‘Abbāsīyah, lihat Muḥammad Ḥusayn al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa-al-Mufasssīrūn*, 146.

⁴⁸ Contohnya orang-orang yang enggan membayar zakat kepada Abū Bakr berkata bahwa perbuatan mereka didasari QS. 9:103. Menurut mereka, ayat itu memerintahkan Muhammad untuk mengambil zakat dari mereka. Sebagai gantinya Muhammad mendoakan mereka sehingga mereka merasa tenang. Nah, menurut mereka kewajiban membayar zakat itu hanyalah kepada Muhammad saja karena doanya yang mujarab. Sedangkan doa Abū Bakr tidak mujarab, karena itu tidak ada kewajiban membayar zakat kepada Abū Bakr. Karena kelakuan mereka ini Abū Bakr memerangi mereka dalam perang Riddah. Ibn Katsīr, *al-Bidāyah*, vol. 6, 311.

Contoh lainnya adalah Qudāmah bin Madz‘ūn, gubernur khalifah ‘Umar. Ia menafsirkan QS:5:93. Menurutnya, ayat tersebut telah memberinya lisensi untuk minum khamr, karena ia adalah orang yang beriman dan beramal saleh, bertakwa dan berbuat baik, seperti yang disebut oleh ayat itu, ia pun termasuk pejuang Badr, Uḥud, dan Khandaq. Mendengar hal ini khalifah ‘Umar menghukum sang gubernur 80 cambukan. *Al-Nasā’ī*, *Sunan al-Nasā’ī*, vol. 3, 253, hadis no. 5289.

⁴⁹ *Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsīr* (Kuwait: Dār al-Qur’ān al-Karīm, t.t.), 61, 95, 102; al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, 41-42.

⁵⁰ Beberapa unsur lain yang ikut masuk ke dalam *tafsīr bi-al-ma’tsūr* antara lain penafsiran sahabat dan tābi‘in yang bersumber dari al-Qur’ān sendiri, Ḥadīts, *asbāb al-nuzūl* dan bahasa Arab. Dadang Darmawan, *Sejarah*, 64-88.

⁵¹ Ibn Taymīyah, *Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsīr*, 59.

⁵² Upaya tersebut dapat dilacak dalam mukadimah tafsirnya yang terkenal *Jāmi‘ al-Bayān*, yang dianggap sebagai referensi utama bagi genre *tafsīr bi-al-ma’tsūr*. Dalam mukadimah itu ia memaparkan serangkaian argumentasi untuk memperluas cakupan orang yang mempunyai kualifikasi untuk berbicara dalam bidang tafsir. Ia juga membuka sumber-sumber penafsiran lain selain *ātsar*. Bahkan boleh dibilang bahwa dalam mukadimah itu ia tengah berusaha mempromosikan kebolehan *al-tafsīr bi-al-ra’y*. Argumentasi itu dimulai dengan menyadur pendapat Ibn ‘Abbās. Menurutnya al-Qur’ān itu terdiri dari 4 bagian: 1. Bagian yang maknanya dapat dimengerti semua orang, 2. bagian yang isinya dapat dimengerti oleh ahli bahasa Arab, 3. Bagian yang tafsirnya hanya dapat diperoleh melalui Rasulullah, dan 4. bagian yang maknanya hanya Allah saja yang tahu. Menurut al-Ṭabarī yang dilarang oleh Ḥadīts-Ḥadīts anti *al-tafsīr bi-al-ra’y* adalah menafsirkan al-Qur’ān bagian 3 dan 4 saja. Sedangkan bagian 1 dan 2 boleh ditafsirkan. Buktinya sebagian sahabat dan tābi‘in telah melakukan hal itu. Adapun sahabat dan tābi‘in yang enggan menafsirkan al-

Qur'an adalah semata-mata karena kehati-hatian mereka bukan karena larangan itu. Argumentasi itu ditutup al-Ṭabarī dengan sebuah pasal yang memilah para pendahulunya menjadi dua, mufassir yang tafsirnya terpuji dan mufassir yang tafsirnya tercela. Langkah ini boleh dibbilang merupakan awal dari beralihnya model kritik tafsir dari kritik sanad seperti yang dipraktikkan oleh ulama Ḥadīts, menjadi kritik isi. Lih. al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, 32-41.

⁵³ Lih. pernyataan al-Ghazālī dalam *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyah, t.t.), vol. 1, 290-297.

⁵⁴ Al-Bayhaqī, *Syū'ab al-Īmān*, vol. 2, 423, al-Baghawī (w. 516 H./1122 M.) juga berpendapat yang serupa. Dalam tafsirnya al-Baghawī mengutip pendapat al-Tsalabī (w. 427 H./1033 M.) bahwa yang dilarang adalah *tafsīr bi-al-ra'y* yang tidak berdasarkan ilmu. Al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), vol. 1, 9-10. Pendapat senada juga dikemukakan oleh beberapa ulama lainnya yang semasa, walaupun redaksi mereka tidak se-*ṣarih* al-Bayhaqī dan al-Baghawī di antaranya adalah Abū Ḥasan al-Māwardī (w. 455 H./1061 M.); al-Ghazālī, *al-Raghīb al-Isfāhānī* (w. 535 H./1141 M.); dan Abū al-Layts al-Samarqandī (w. 552 H./1158 M.) Lih. al-Zarkasyī (w. 794 H.), *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1408 H.), vol. 2, 179-181.

⁵⁵ Ibn Taymiyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, 79-92.

⁵⁶ Al-Zarkasyī, *Al-Burhān*, 187.

⁵⁷ Al-Qurtūbī, *Tafsīr al-Qurtūbī*, vol. 1, 34.

⁵⁸ Al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, vol. 1, 290-297.

⁵⁹ Al-Suyūṭī, *Al-Itqān*, vol. 2, 184-185.

⁶⁰ J.M.S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation* (Leiden: E. J. Brill, 1968), 5.

⁶¹ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam Dirasah Islamiyah II* (Jakarta, PT Raja Grafindo Persada, 2000 M.), 56.

⁶² Salah satu ungkapan yang paling terkenal adalah *al-Islām mahjūb bi-al-Muslimīn*, atau ungkapan Muḥammad 'Abduh bahwa al-Qur'an dan Islam itu bersih, hanya saja umat Islam mengotorinya. Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm al-Masyhūr bi-Tafsīr al-Manār* (Beirut; Dār al-Ma'rifah, t.t.), vol. 1, 12.

⁶³ Mengenai hal ini lihat J.M.S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation*; lih. pula J.J.G. Jansen, *The Interpretation of Koran in Modern Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1980).

⁶⁴ Ulasan mengenai model-model pembaharuan Islam dapat dilihat dalam Fazlur Rahman *Islam*; juga H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (New York: Octagon Books, 1978).

⁶⁵ Lih. Muḥammad Ḥusayn al-Dzahabī, *Al-Ittijāhāt al-Munḥarifah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm Dawāfi'uha wa Dāfihā*.