**Konsepsi Penyimpangan Penafsiran**

**Al-Qur’an Menurut Husain Al-Dzahabi[[1]](#footnote-1)**

Ali Thaufan Dwi Saputra (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta)

alitopands@gmail.com

**Abstract**

*This article reviews the conception of interpretation deviation according to Husain al-Dzahabi. According to him, many interpreters (mufassir) have certain motives for making deviations in interpreting the Qur'an. Broadly speaking, Dzahabi conceptualizes misinterpretation into two things. First, the interpreters who tend to overtake Isrâiliyât history excessively, this occurs in the tafsir bi al-ma’tsur. Second, interpreters who interpret verses with incorrect meanings, this happens in tafsir bi al-ra’yi. This second deviation is often done by mufassirs who have certain mazhab background and Sufis due to their use metaphorical language. The findings of this article are, Dzahabi considers that there are some deviations in the interpretation of the Koran in the book of al-Kasyfu wa al-Bayân an Tafsîr al-Qur'ân by Abû Ishâq Ahmad ibn Ibrahîm al-Tsa’labî al-Nausaburî and al- Kasysyâf ‘An Haqâiqi Ghamâmi al-Tanzîl wa’ Uyûn al-Aqawîl fî Wujûh al-Ta’wîl by Abû al-Qasîm Mahmûd ibn Umar ibn Muhammad ibn Umar al-Zamakhsyari. Some interpretations of Tsa’labi are considered to be distorted due to a number of quotes from the history of Isrâiliyât. On the other hand, some interpretations of Zamakhsyari are considered to be distorted because they distort the meaning and bias of the mazhab.*

*Keyword: Deviation, Interpretation, Kitab*

**Abstrak**

*Arikel ini mengulas konsepsi penyimpangan penafsiran menurut Husain al-Dzahabi. Menurutnya, banyak mufassir memiliki motif-motif tertentu untuk melakukan penyimpangan dalam menafsirkan al-Qur’an. Secara garis besar, Dzahabi mengkonseptulisasikan penyimpangan penafsiran pada dua hal. Pertama, mufassir yang cenderung menukil riwayat Isrâiliyât secara berlebihan, ini terjadi dalam penafsiran bi al-ma’tsur. Kedua, mufassir menafsirkan ayat dengan arti yang tidak tepat, ini terjadi dalam penafsiran bi al-ra’yi. Penyimpangan yang kedua ini sering kali dilakukan mufassir yang memiliki latar belakang mazhab tertentu dan seorang sufi karena sering menggunakan bahasa metaforis. Temuan dari artikel ini adalah, Dzahabi menganggap terdapat beberapa penyimpangan penafsiran al-Qur’an dalam kitab al-Kasyfu wa al-Bayân an Tafsîr al-Qur’ân karya Abû Ishâq Ahmad ibn Ibrahîm al-Tsa’labî al-Nausaburî dan al-Kasysyâf ‘An Haqâiqi Ghamâmi al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqawîl fî Wujûh al-Ta’wîl karya Abû al-Qasîm Mahmûd ibn Umar ibn Muhammad ibn Umar al-Zamakhsyari. Beberapa penafsiran Tsa’labi dianggap menyimpang karena banyak mengutip riwayat Isrâiliyât. Sedang beberapa penafsiran Zamakhsyari dianggap menyimpang karena banyak melakukan distorsi makna dan bias mazhab.*

*Keyword: 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 mufassir menafsirkan ayat dan latar bekalang keilmuan sang mufassir. Mengapa demikian? Karena mufassir menafsirkan al-Qur’an berdasarkan apa yang ada dan terjadi disekitarnya.

Di tengah keragaman hasil penafsiran atas al-Qur’an, seorang pakar ilmu tafsir, M. Husain al-Dzahabî menyebut banyak terjadi penyimpangan yang dilakukan oleh para mufassir 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.[[2]](#footnote-2)

Dalam buku yang berjudul *Al-Ittijâh al-Munharifah fî tafsîr al-Qur’ân al-Karîm Dawâfi’uha wa Daf’uhâ*, Dzahabi menilai banyak penyimpangan yang dilakukan para mufassir. Setelah membaca buku tersebut, penulis mendapati banyak sekali kitab tafsir yang di dalamnya terdapat penyimpangan. Ada sembilang kelompok yang dianggap Dzahabi melakukan penyimpangan penafsiran: kelompok berlatar bekalang ahli sejarah, ahli bahasa, orang yang tidak menguasai bahasa Arab, Mu’tazilah, Syi’ah, Khawarij, Sufi, ilmuwan dan pembaharu Islam.[[3]](#footnote-3)

Artikel ini akan memfokuskan ulasan tentang perkembangan tafsir al-Qur’an dan penyimpangan penafsiran menurut Dhazabi. Lalu kemudian secara spesifik penyimpangan yang dilakukan oleh, pertama, Abû Ishâq Ahmad ibn Ibrahîm al-Tsa’labî al-Nausaburî (w. 427 H), dalam kitab tafsirnya *al-Kasyfu wa al-Bayân an Tafsîr al-Qur’ân* yang terkenal dengan sebutan *Tafsîr al-Tsa’labî*. Kedua, Abû al-Qasîm Mahmûd ibn Umar ibn Muhammad ibn Umar al-Zamakhsyari, dalam kitab tafsirnya *al-Kasysyâf ‘An Haqâiqi Ghamâmi al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqawîl fî Wujûh al-Ta’wîl* yang dikenal dengan kitab tafsir *al-Kasysyâf*. Mengapa hanya dua kitab tafsir ini?, hal ini dikarenakan dua kitab ini memiliki keunggulan tersendiri. Misalnya, tafsir al-Kasysyâf, meskipun ia merupakan karya tafsir ulama Mu’tazilah, namun menjadi rujukan utama bagi mufassir setelahnya termasuk dari kalangan Sunni. Sedangkan alasan memilih tafsir al-Tsa’labî sebagai objek kajian, hal ini dikarenakan ia banyak mengutip riwayat *isrâiliyyât*. Sementara pengutipan riwayat tersebut masih menjadi perdebatan kalangan ahli tafsir, ada yang membolehkan dan sebaliknya.

**Perkembangan Tafsir Al-Quran 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.[[4]](#footnote-4) Pada masa Nabi Muhammad hingga abad ke-2 hijriyah, 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 *Isrâiliyât*. 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’îd ibn Musaiyâb yang mengucapkan “Sesungguhnya aku tiada mau mengeluarkan pendapatku sedikit pun dalam menafsirkan al-Qur’an”.[[5]](#footnote-5) 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.[[6]](#footnote-6)

Tahapan *ketiga* adalah penafsiran pada masa kodifikasi (pembukuan menjadi kitab). Masa pembukuan kitab tafsir ini, menurut ahli ilmu tafsir dilakukan pada abad ke-2 hijriyah. Saat itu, penulisan tafsir masih menjadi satu dengan kitab-kitab hadis.[[7]](#footnote-7) Menurut Dzahabi, 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 periyawatan 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, Dzahabî menduga adanya pemalsuan tafsir dan permualan awal masuknya kisah-kisah *isrâiliyyât*. (4) Sumber tafsir pada masa ini tidak lagi terbatas pada periwayatan ulama klasik, tetapi juga berdasarkan ijtihad, *bil ra’yi*.[[8]](#footnote-8)

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. Diantara mufassir yang dapat disebut antaranya adalah: *Jamî’ al-Bayân an Ta’wîl al-Qur’ân* karya Ibn Jarîr al-Thabarî (w. 923 M/310 H); *al-Kasysyâf an Haqâ’iq al-Qur’ân* karya Abû al-Qasîm Mahmûd ibn Umar al-Zamakhsyari (w. 1144 M/528 H); *Mafâtih al-Ghaib* karya Fakhruddîn ar-Râzi (w. 1209 M/605 H) dan *Tafsîr Jalâlaîn* karya Jalâluddîn Mahallî (w. 1459 M) dan Jalâluddîn al-Suyûti (w. 1505 M).[[9]](#footnote-9)

Kelahiran Imâduddîn Ismail ibn Umar ibn Katsîr pada 700 H/1300 M, juga memberi sumbangan bagi munculnya tafsir abad ini. Kitab *Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm* menjadi karya termasyhur selain kitab-kitab lainnya yang ia tulis.[[10]](#footnote-10) Pada abad ini muncul pula tafsir *Jamî’ al-Ahkâm al-Qur’ân* karya Abdullah al-Qurtubî (671 H). Banyak kalangan ulama menganggap bahwa ia merupakan ulama Maliki, dan tafsirnya bercorak fikih, namun al-Qurtubî tidak membatasi pada ulasan mengenai ayat-ayat hukum saja. Lebih dari itu, ia menafsirkan al-Qur’an secara keseluruhan. Ulasannya biasa diawali dengan menjelaskan *asbâb nuzûl*, macam qira’at, I’rab dan menjelaskan lafaz yang gharib.[[11]](#footnote-11)

Selain nama mufassir di atas, muncul pula Alî ibn Muhammad al-Baghdadî (678-741 H) dengan karya tafsirnya *Tafsîr Lubâb al-Ta’wîl fî Ma’âni Tanzîl*, atau yang sering disebut dengan *Tafsir al-Khâzin*. Sumber-sumber penafsiran dalam tafsir tersebut adalah *bil ma’tsûr*. Al-Khâzin menaruh perhatian cukup besar banyak terhadap kisah-kisah *isrâiliyyât*.[[12]](#footnote-12) Pada tahun 754 H juga muncul tafsir *Bahrul Muhît* karya Ibn Abû Hayyân al-Andalusî. Dalam kitab tafsirnya, ia banyak mencurahkan perhatiannya dalam masalah i’rab 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 Zamakhsyari dalam hal ilmu Nahwu. Namun Abû Hayyan ada kalanya tidak sependapat dengan Zamakhsyari mengenai paham Mu’tazilah.[[13]](#footnote-13)

Selain nama-nama di atas, masih banyak lagi mufassir 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 mufassir era ini. Perkembangan ilmu pengetahuan turut menjadi faktor utama penafsir dalam memberi respon keagamaan (melalui produk tafsir). Menurut Baljon apa yang disebut tafsir modern adalah usaha yang dilakukan para mufassir dalam menafsirkan ayat guna menyesuaikan dengan tuntunan zaman. Oleh sebab itu, segala pemikiran yang terkandung dalam al-Qur’an segera dirasakan membutuhkan penafsiran ulang.[[14]](#footnote-14)

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.[[15]](#footnote-15) Ia yang memberi reaksi positif atas perubahan situasi yang ada, yaitu melalui karyanya *Hujjah Allah al-Bâligha* dan *Taqwîl al-Hadîth fî Rumûz Qisâs al-Anbiya*. Karya yang kedua, menegaskan mengenai kemukjizatan hukum yang terkandung dalam al-Qur’an.

Pada masa berikutnya muncullah Muhammad Abduh (1849-1905). Sebagai seorang pembaharu Muslim, Abduh tidak memulai dengan menulis tafsir al-Qur’an, namun menulis “Teologi Muslim”, atau yang disebut *Risâlah al-Tauhid* (1897). Ia mulai menulis tafsir al-Qur’an atas saran muridnya, Rasyid Ridha.[[16]](#footnote-16) Selain Abduh, 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 Thanthâwi Jauhari (w. 1940) yang tidak terlalu banyak memberi komentar, tetapi ulasan-ulasanya dalam tafsir al-Qur’an dapat dijadikan pegangan ilmu Biologi atau ilmu pengetahuan lainnya bagi masyarakat. Karena banyak menyinggung ilmu pengetahuan, maka kitab tafsirnya, *Tafsîr Jawâhir* digadang-gadang sebagai tafsir bercorak ilmi (santifik).[[17]](#footnote-17)

Ahmad Mustafa ibn Muhammad ibn Abdul Mun’în al-Marâghi juga mencatatkan namanya sebagai deretan dari mufassir modern dengan karya tafsirnya, *Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm* yang sering dikenal dengan sebutan *Tafsîr al-Marâghi*. Ia lahir 1883 dan wafat pada 1952. Ia menulis tafsirnya selama sepuluh tahun, sejak tahun 1940-1950.[[18]](#footnote-18) Dalam muqaddimah tafsirnya, ia mengemukakan alasan menulis tafsir tersebut karena merasa ikut bertanggung jawab memberi solusi terhadap problem keummatan yang terjadi di masyarakat dengan berpegang teguh pada al-Qur’an.[[19]](#footnote-19)

Di Indonesia juga muncul beberapa mufassir dan kitab tafsirnya. Antara lain: *Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm* karya Mahmud Yunus (1899) dan Kasim Bakri, *Tafsîr al-Furqân* karya Ahmad Hasan (w. 1887-1958), *Tafsîr al-Qur’ân* karya Zainuddin Hamidi dan Fakhruddin HS, *Tafsîr al-Nûr al-Majîd* karya Hasbi al-Siddiqi (1904-1975), *Tafsîr al-Azhâr* karya Buya Hamka (1908-1981), hingga *Tafsir Al-Misbah* karya M. Quraish Shihab.[[20]](#footnote-20)

Terhadap perkembangan penafsiran dengan ditandai munculnya berbagai kitab tafsir dengan ragam metode, sumber dan latar belakang mufassirnya, Dzahabi 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 penyimpang adalah mereka yang memilih standar bagi dirinya sendiri yang berbeda dengan standar orang lain.[[21]](#footnote-21)

Menurut Dzahabi, penyimpangan penafsiran al-Qur’an terjadi karena dua sebab utama. Sebab *pertama*, dalam tafsir *bi al-ma’tsur* (dengan sumber riwayat) adalah sanadnya dihapuskan sehingga berpotensi terjadi pemalsuan dan dalam hal ini pula mufassir terlalu berlebihan mengutip cerita *Isrâiliyât*. Sebab *kedua*, dalam hal tafsir *bi al-ra’yi* (penggunaan akal sebagai sumber penafsiran), mufassir secara berlebihan mendukung mazhab dan golongan tertentu.

Dzahabi menyebut dua faktor yang menyebabkan kesalahan dalam tafsir *bi al-ra’yi*, yaitu mufassirnya menggunakan pemaknaan yang tidak tepat, dan mufassir menafsirkan ayat yang hanya dipahami oleh orang Arab tanpa mempertimbangkan siapa yang sedang diajak berbicara oleh al-Qur’an. Dzahabi kemudian memberikan empat contoh bahwa mufassir yang menggunakan makna tidak tepat berujung penyimpangan tafsir (tiga diantaranya dilakukan oleh sufi).

*Pertama*, seorang sufi yang mengartikan makna yang tidak sesuai dengan semestinya, , misalnya dalam Surah Al-Nisa: 66, “Dan sekalipun telah Kami perintahkan kepada mereka: ‘Bunuh dirilah atau keluarlah kamu dari kampung halamanmu”[[22]](#footnote-22). Menurut Dzahabi, 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 *isyari*. Dzahabi menyontohkan, 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 Tustari 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. Dhazabi menyontohkan penafsiran Ibn Arabi terhadap ayat untuk mendukung paham *wahda al-wujûd*, dalam surah Al-Muzzammil: 8, “Dan sebutlah nama Tuhanmu, dan beribadahlah kepadaNya dengan sepenuh hati”. Ibn Arabi sebagaimana dikutip Dzahabi, 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, Dzahabi menukil penafsiran dari kalangan Mu’tazilah ketika menafsirkan ayat 22 dan 23 dari surah al-Qiyâmah, “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 surgaNya”. Kalangan Mu’tazilah menutup ruang tafsir yang memungkinkan manusia dapat melihat Allah.

Adapun penyimpangan dalam tafsir *bi al-ra’yi* di mana mufassir menafsirkan ayat yang hanya dipahami oleh orang Arab, Dzahabi menyontohkan surah al-Zukhruf : 22, “Bahkan mereka berkata, ‘sesungguhnya kami mendapaati 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 mufassir telah melakukan penyimpangan.[[23]](#footnote-23)

Di bawah ini akan disajikan beberapa penafsiran yang dilakukan oleh Tsa’labî dalam kitab tafsirnya *al-Kasyfu wa al-Bayân an Tafsîr al-Qur’ân* yang terkenal dengan sebutan *Tafsîr al-Tsa’labî*, dan Zamakhsyari dalam kitab tafsir *al-Kasysyâf* yang dianggap Dzahabi mengandung unsur menyimpang.

**Penyimpangan Penafsiran dalam Al-Tsa’labi**

Tsa’labî memiliki nama lengkap Abû Ishâq Ahmad ibn Ibrahîm al-Tsa’labî al-Nausaburî (w. 427 H), biasa dipanggil Abû Ishâq atau al-Tsa’labi. Karya tafsirnya berjudul *al-Kasyfu wa al-Bayân an Tafsîr al-Qur’ân* yang terkenal dengan sebutan *Tafsîr al-Tsa’labî*. Dalam menafsirkan al-Qur’an, ia menekankan perhatiannya tentang gramatika dan *fiqh*. Ia juga memberi perhatian terhadap kisah-kisah *isrâiliyyât*. Tsa’labî 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*.[[24]](#footnote-24)

Sebagai seorang mufassir, beberapa pujian ditujukan padanya. Seperti yang disampaikan Khilkân: “Ia (Tsa’labî) adalah tokoh tafsir pada zamannya yang mengarang kitab tafsir yang besar yang melebihi mufassir lainnya”. Sementara Ibn Ya’qûd berkomentar: “Abû Ishâq adalah mufassir yang banyak memberi nasehat, seorang sastrawan yang *tsiqoh*, banyak menulis buku, termasuk tafsir yang memberi ragam makna dan isyarat yang berguna”.[[25]](#footnote-25)

Tidak hanya pujian, beberapa kritik juga ditujukan kepada Tsa’labi. Diantaranya disampaikan Ibn Taimiyyah yang memberi komentar terhadap Tsa’labî dengan ucapan: “Diri Tsa’labi 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 *sahîh*, *dhaîf* maupun *mawdhu*’”.[[26]](#footnote-26)

Dalam menafsirkan al-Qur’an, seorang mufassir mengambil sumber dari periwayatan (*bi al-ma’tsûr*) atau pendapat dari pemikirannya sendiri (*bi al-ra’yi*). Tafsir *bil ma’tsûr* adalah periwayatan yang dinukil dari penjelasan dari al-Qur’an, nabi, sahabat dan tabi’in (meski masih banyak perselisihan tentang penulikan dari kalangan tabi’in). Status tafsir *bil ma’tsûr* ada kalanya dianggap lebih tinggi dari pada *bil 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.[[27]](#footnote-27)

Penafsiran *bi al-ma’tsûr* juga memiliki beberapa kelemahan. Dalam perkembangan penafsiran pada masa tabi’in, ketika semakin banyak kalangan ahli kitab yang masuk Islam, merekapun 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 *Isrâiliyyât* dan *Nasraniyyat* meski pada masa sebelumnya telah ada, namun tidak banyak. Untuk merespon hal tersebut, ulama tafsir menyandarkan pada sabda Nabi Muhammad, yakni agar jangan terlalu mempercayainya atau mendustakannya. Penulis mencantumkan lima contoh penafsiran Tsa’labî yang mengutip riwayat *Isrâiliyyât*.

Pertama: Kritik Dzahabî terhadap penafsiran Tsa’labî ketika menafsirkan Sûrah al-Kahfi: 10. Dzahabî menilai penafsiran Tsa’labî terdapat kejanggalan dan tidak masuk akal. Hal itu disebabkan Tsa’labî bercerita panjang lebar dan sangat detail terhadap Sahabat Kahfi (*ashâb al-Kahfi*), di mana periwayatannya berasal dari kisah *isrâiliyyât*.

إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ…

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

Dengan mengutip cerita-cerita *isrâiliyyât*, Tsa’labî menjelaskan kisah mengenai Sahabat Kahfi dari riwayat Wahab bin Munabbih. Tsa’labi 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.

Tsa’labî 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 Tsa’labi “kalian jangan takut pada saya. Saya adalah kekasih tercinta Allah. Tidurlah, saya akan menjagamu…”.[[28]](#footnote-28)

Tsa’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 disini yang dimaksud adalah mereka yang turut menyampaikan ajaran Islam, yaitu *khulafa al-rasyidin*. 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 Abu Bakr, Umar, Utsman dan Ali. 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 bebetuan 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 menyilahkan 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.[[29]](#footnote-29)

Kedua: Penafsiran Tsa’labî dalam Surah al-Baqarah: 248

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آَيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آَلُ مُوسَى وَآَلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآَيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

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

Dalam tafsirnya, Tsa’labî menyatakan kisah *tâbût* dan sifatnya telah dikemukakan oleh ahli tafsir dan ahli sejarah. Bahwa Allah telah menurunkan *tâbût* 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 *yaqût* berwarna merah. Ketika Nabi sedang salat, di sebelah kanannya terdapat seorang tua yang taat dan pada bagian pinggirnya terdapat tulisan yang menerangkan bahwa Abu Bakar adalah umat pertama yang beriman dan mengikuti nabi. Sementara di sisi kiri terdapat tulisan al-Farûq (sahabat Umar), dengan keterangan: Tanduk dari besi. Di belakangnya terdapat *Zun Nûraini* (orang yang memiliki cahaya). Sedangkan dihadapan adalah sahabat Ali, anak dari pamannya yang senantiasa mendapat pertolongan Allah.[[30]](#footnote-30)

Ketiga: Kisah *isrâiliyyât* yang dikutip dalam tafsir Tsa’labi Sûrah Yûsuf: 17-18

قَالُوا يَا أَبَانَا 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, *Isrâiliyyât fi al-Tafsîr wa al-Hadîs*, Dzahabi menyebut bahwa Tsa’labî telah mencampuradukan cerita Isrâiliyât ketika menafsirkan ayat tersebut di atas. Menurut Tsa’labi, seperti dinukil Dzahabi, ayat di atas menjelaskan cerita Nabi Yûsuf bersama saudaranya yang berburu seekor Serigala. Kemudian mereka –saudara Yûsuf- melumuri darah di paha Serigala tersebut lalu membawa ke hadapan Yakûb dan mengatakan kepadanya jika Serigala itu telah memakan domba-domba mereka dan melukai Yûsuf. Mereka menuturkan jika ada di paha Serigala itu adalah darah Yusuf.

Lanjut cerita, Yakûb meminta agar Serigala itu dilepaskan, dan meminta agar Serigala itu mendekat. Kemudian Yakûb bertanya kepada Serigala, “Kenapa engkau melukai anakku dan itu membuatku mengalami kesedihan yang panjang?”. Yakûb pun berdoa kepada Allah agar Serigala tersebut bisa berbicara dan menjawab pertanyaannya. Maka atas kuasa Allah, Serigala itupun berbicara dan menjawab pertanyaan Yakûb. Serigala itu menolak tuduhan Yakûb dan menjelaskan bahwa ia sebetulnya datang dari Mesir dan sedang berkelana mencari saudara-saudaranya. Sang Serigala menegaskan bahwa ia sama sekali tidak menyakiti Yûsuf dan mengharamkan dara para nabi baginya”.[[31]](#footnote-31) Kisah ini tentu terdengar aneh terlebih bagi kalangan rasionalis.

Keempat: Kisah *isrâiliyyât* lain yang dikutip oleh al-Tsa’labî dalam Sûrah al-Kahfi: 94

قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ 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, Tsa’labî mengutip pendapat Wahab ibn Munabbih, Muqâtil ibn Sulaiman dan Ka’ab al-Akhbâr. Lalu menerangkan panjang lebar mengenai *Ya’jûd* dan *Ma’jûd*. Cerita tersebut agaknya kurang dapat diterima akal dan sangat dekat dengan *tahayul* dan jauh dari kebenaran.[[32]](#footnote-32)

Kelima: Penafsiran Tsa’labî dalam Sûrah Maryam: 27, yang menjelaskan bahwa Yûsuf membawa Maryam dan ‘Isa ke dalam gua selama empat puluh hari.[[33]](#footnote-33)

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 Tsa’labi di atas menurut Dzahabi adalah bentuk penyimpangan yang nyata. Penafsiran Tsa’labî terhadap Sûrah al-Kahfi: 10 menurut Dzahabi 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 Dzahabî juga mengkritik Tsa’labi tidak memperhatikan keterangan dan validitas tentang riwayat yang dinukilnya. Penafsiran Tsa’labi dalam Sûrah al-Kahfi: 10 tentang Nabi Muhammad yang meminta angin untuk menerbangkan sahabat nabi menuju Gua, menurut Dzahabi juga bertentangan dengan ayat lain, Sûrah Sad: 35-36.[[34]](#footnote-34)

Uraian di atas menunjukkan bahwa Dzahabî mengkonseptualisasikan penyimpangan penafsiran yang dilakukan Tsa’labî setidaknya pada tiga hal, pertama, bahwa Tsa’labî merupakan orang yang gemar membaca dan menceritakan kisah-kisah *isrâiliyyât* meskipun di dalamnya terdapat hal-hal yang tidak benar sehingga hal itu mempengaruhi penafsiran yang ia lakukan. Kedua, sikap kurang kritis yang ditunjukkan Tsa’labî dalam pengutipan riwayat *isrâiliyyât*, sehingga cerita yang sedikit “aneh” pun dapat didapati dalam tafsirnya. Ketiga, Tsa’labi menceritakan secara berlebihan dan detail tentang *ashâb al-Kahfi* (nama mereka dan anjingnya).[[35]](#footnote-35)

Penulis mengkomparasikan penafsiran yang dilakukan oleh Tsa’labî –dalam Sûrah al-Kahfi: 10- dengan mufassir lain. Bahwa penafsiran serupa juga dilalukan oleh Ibn Jarir al-Thabarî (w. 310 H) jauh sebelum penafsiran Tsa’labî (427 H).[[36]](#footnote-36) Demikian juga penafsiran al-Baghawî dalam karya tafsirnya *Ma’âlimu al-Tanzîl* yang juga mengutip beberapa kisah *isrâiliyyât*,[[37]](#footnote-37) serta penafsiran al-Suyûti –dalam *Dûr al-Mansûr fi Tafsîr bi al-Ma’tsûr*- yang juga menyebut nama-nama *Ashâb al-Kahfi* dan anjingnya.[[38]](#footnote-38)

Penulis juga membandingkan penafsiran al-Thabarî terhadap Sûrah Yûsuf: 17-18 yang banyak mengutip beberapa riwayat yang menceritakan kisah Yûsuf yang konon dimakan seekor Serigala. Kemudian muncul banyak pertentangan mengenai darah yang terdapat pada tubuh Serigala, apakah itu darah Yûsuf atau bukan (darah yang dibuat-buat).[[39]](#footnote-39) Berdasarkan pembacaan tersebut, penulis menilai jika Dzahabi luput memasukkan mufassir yang disebut tadi (Ibn Jarir al-Thabarî) ke dalam kategori penafsir yang melakukan penyimpangan. Jika diselidiki dalam kitab yang ditulis Dzahabi dan secara khusus membahas penyimpangan penafsiran, disana tidak tercantum karya Ibn Jarir al-Thabarî sebagai kitab yang di dalamnya terdapat unsur penyimpangan.[[40]](#footnote-40) Padahal Dzahabi sendiri mengakui bahwa Ibn Jarir al-Thabarî melakukan banyak pengutipan kisah *isrâiliyat* yang tidak masuk akal dan aneh.[[41]](#footnote-41)

**Penyimpangan Penafsiran dalam Al-Kasysyâf**

Dalam literatur ilmu tafsir, nama Zamakhsyari tentu tidak asing lagi. Ia bernama lengkap Abû al-Qasîm Mahmûd ibn Umar ibn Muhammad ibn Umar al-Zamakhsyari, dan bergelar *jâr Allah*. Zamakhsyari lahir pada Rajab 467 H di Zamakhsyar, sebuah kampung di Khawarizmi. Selain dikenal sebagai mufassir dari kalangan Mu’tazilah, ia juga dikenal sebagai seorang yang ahli dibidang tafsir, hadis, bahasa dan sastra.[[42]](#footnote-42)

Sebuah riwayat menyebut bahwa ayah Zamakhsyari 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, Zamakhsyari memutuskan pulang kampung dan bermukim di Khawarizmi. Di daerah inilah ia berguru dengan seorang tokoh Mu’tazilah, Abû Mudhâr Mahmûd ibn Jarîr al-Dhâbi al-Asbahânî. Di bawah bimbingan kedua guru tersebut ia menekuni ilmu bahasa, filsafat, logika dan teologi.

Meski Zamakhsyari mengalami cacat kaki, namun tidak menurunkan niatnya untuk terus belajar. Catat kaki itu disebabkan kemarahan ibunya saat Zamakhsyari kecil bermain-main burung, memegang erat kakinya hingga putus. Zamakhsyari 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, Zamakhsyari mengalami cacat kaki. Ia memfokuskan diri untuk belajar, mengajar serta melakukan *rihlah ilmiyah*  ke Baghdad untuk belajar ilmu hadis dengan ulama disana seperti, Abû Khattâb ibn Abû al-Bathr, Abû Sa’âd al-Syifânî, Abû Manshûr al-Harisî. Selain itu ia juga belajar *fiqh* kepada al-Dâmighâni al-Syarîf ibn Syajâri. Ia membujang selama hayatnya. Ia wafat pada malam ‘Arafah 538 H di Jurjaniah Khawarizmi.[[43]](#footnote-43)

Sebagai mufassir, banyak pujian ditujukan kepada Zamakhsyari. Diantaranya disampaikan Dzahabi yang menyebut bahwa tafsir al-Kasysyâf sangat kaya dengan ilmu kebahasaan. Akan tetapi pada saat yang sama, Dzahabi banyak memberikan kritik dan bahkan memasukkan al-Kasysyâf dalam kategori *tafsir bi al-ra’yi al-madzmum* (tafsir bersumber akal yang tercela). Bahkan, Dzahabi menyindir bahwa Zamakhsyari akan menjadi mufassir agung seandainya dia tidak menganut Mu’tazilah.[[44]](#footnote-44) Di bawah ini disajikan beberapa penafsiran Zamakhsyari yang dikategorikan menyimpang oleh Dzahabi.

Pertama, kritik Dzahabî ditujukan atas penafsiran Zamakhsyari ketika ia penafsirkan Sûrah al-Qiyâmah: 22-23.

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ \* إِلَى 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.[[45]](#footnote-45) Pandangan ini juga tertuang dalam penafsiran Zamakhsyari. Kalangan Mu’tazilah mengartikan *nadhar* tidak berarti melihat karena mempunyai banyak arti, diantaranya menunggu, memikirkan dan merenung. Lebih lanjut kelompok Mu’tazilah berkata:

“Bila *ru’yat* itu tidak merupakan salah satu bagian dari *nadhar*, maka pendapat yang mempersamakan *nadhar* 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 diantara kami memberi pena’wilan dengan ‘menunggu pahala’, meski pahala yang ditunggu tidak disebutkan dalam ayat tersebut”.[[46]](#footnote-46)

Menurut Zamakhsyari, kata “*Nadhar* pada ayat di atas berarti mengharap. Ia menguatkan pendapatnya dengan menukil perkataan orang yang berarti ‘Aku mengharap si Fulan melakukan sesuatu untuk ku’. Selain itu, Zamakhsyari juga menukil sebuah syair:

وَإذَا نَطَرْتُ إلَيْكَ مِنْ ملك \* وَالْبَحْرُ دُونَكَ زِدْتَني نِعَمَا

“Jika aku mengharap pemberianmu, sedangkan lautan tergelar di bawahmu. Tentu kau akan melimpahkan karunia kepadaku”. Tokoh Mu’tazilah lainnya seperti Qosim Ali menyebut bahwa melihat yang dimaksud disini bukan melihat Allah, melainkan melihat nikmat dan pahala dari Allah. Penafsiran itu memang sangat berbeda dengan kelompok ahlusunnah, yang berpendapat bahwa manusia kelak dapat melihat (*ru’yat*) Allah di akhirat. Pendapat ini, menurut Dzahabi juga didukung dengan hadis-hadis.[[47]](#footnote-47)

Terhadap penafsiran tersebut, Dzahabi menuding bahwa Zamakhsyari telah melakukan penyimpangan penafsiran karena memaksakan kehendak dan pahamnya dalam menafsirkan ayat. Jelas saja pendapat ini mematahkan pendangan makna lahiriah ayat.

Zamakhsyari 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 Sûrah 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 Mahatinggi, Mahabesar.”

Kata “kursi” pada ayat tersebut ditafsirkan dengan sebuah kiasan bahwa kursi di dalam ayat tersebut tidak seperti kursi pada umumnya, berkaki empat dan punya sandara (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, Zamakhsyari mengutip Sûrah al-Zumar: 67 yang menerangkan tentang genggaman tangan Allah.

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّماوَاتُ 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 Mahatinggi Dia dari apa yang mereka persekutukan.”

Menurut Zamakhsyari ayat ini bukan menyebut genggaman Allah lahiriah, seperti layaknya genggaman sesorang terhadap *handphone*-nya atau seseorang yang menggenggam bambu tiang bendera, juga bukan tentang “tangan kanan atau kiri”. Akan tetapi, genggaman itu adalah permisalan tentang keagungan dan kebesaran Allah.[[48]](#footnote-48)

Dalam pandangan Mu’tazilah, baik dan buruk ditentukan menurut akal (*ra’yi*). Berkenaan dengan itu, menurut Dzahabi, Zamakhsyari “memaksakan diri” menafsirkan ayat al-Qur’an untuk melegitimasi pendapat fahamnya. Hal ini dapat ditelurusi ketika ia menafsirkan Sûrah Nisa’: 165.

رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ 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.”.

Zamakhsyari menjelaskan ayat tersebut dengan memulai sebuah pertanyaan –sebagaimana juga yang sering dia lakukan pada ayat lain. Pada ayat ini Zamakhsyari 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?. Zamakhsyari lantas melanjutkan penjelasannya dengan menjawab pertanyaan tadi. Menurutnya, rasul datang untuk mengingatkan kepada manusia agar tidak lalai mengerjakan kebaikan dan meninggalkan keburukan. Dan dalam rangka melakukan kebaikan dan meninggalkan keburukan, para rasul menuntut umatnya untuk menggunakan akal dan pikirannya.[[49]](#footnote-49) Penjelasan yang sama terhadap penafsiran serupa di atas juga dilakukan Zamakhsyari pada Sûrah al-Isrâ’: 15 “Dan seorang yang berdosa tidak dapat memikul dosa orang lain, tetapi Kami tidak akan menyiksa sebelum Kami mengutus seorang rasul.” Zamakhsyari menekankan bahwa diutusnya rasul adalah untuk peringatan agar menggunakan akal dan bengkit dari kelalaian sehingga di hari kelak, manusia tidak punya alasan lagi atas kelalainnya.[[50]](#footnote-50)

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

وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ

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

Zamakhsyari 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 hambaNya, apakah hambaNya akan berlindung dari sihir, berlindung dari fitnah akibat sihir dan tipu daya, serta berlindung dari kejahatan ketika wanita penyihir meniup buhul-buhul. Zamakhsyari kemudian mengutip ayat lain untuk menjelaskan ayat di atas yaitu Sûrah Yûsuf: 28

 …إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ

“…Sesungguhnya ini adalah tipu dayamu. Tipu dayamu benar-benar hebat.””. Wanita yang dimaksud dalam Surah al-Falaq sama dengan yang Surah Yûsuf. Ada kesamaan antara perempuan sirih dengan perempuan yang sangat cantik yang mampu memperdaya, seolah memberikan sihir dengan kecantikannya. Dzahabi memberi komentar bahwa penafsiran ini adalah bentuk distorsi yang dilakukan Zamakhsyari dalam rangka menuruti hawa nafsu dan mendukung paham kelompoknya, Mu’tazilah.[[51]](#footnote-51)

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

Dalam upaya mengetahui penafsiran mufassir lainnya, penulis juga membandingkan penafsiran tersebut dengan tafsir al-Thabarî. Ia mengemukakan berbagai perbedaan ahli tafsir terhadap ayat tersebut (Sûrah al-Qiyâmah: 22-23). Selain menyajikan pendapat yang mengartikannya dengan “Melihat Allah”, ia juga mengutip beberapa pendapat yang mengartikan “Menunggu pahala Allah”.[[52]](#footnote-52)

Mufassir lainnya seperti Al-Suyûti –dalam *Dûr al-Mansûr fi Tafsîr bi al-Ma’tsûr*- dengan mengutip pendapat Ibn Syaibah dan Ibn Jarîr, juga menyebut makna (إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) dengan menunggu nikmat Allah.[[53]](#footnote-53) Menurut penulis, penafsiran Zamakhsyari terhadap ayat tersebut sesungguhnya menggunakan konsep ta’wil, yakni memalingkan makna lafaz yang kuat kepada makna yang lemah karena ada dalil yang menyertainya.

**Kesimpulan**

Dalam penilaian Husain al-Dzahabi, di dalam kitab *Tafsir al-Tsa’labî* dan *Tafsir al-Kasysyâf* telah terjadi banyak penyimpangan. Penafsiran Tsa’lagi dikategorikan menyimpang karena banyak kutipan cerita *Isrâiliyât* yang banyak tidak masuk akan. Terlebih lagi, menurut Dzahabi, dalam cerita itu Tsa’lagi tidak melakukan kritik sanad atau bahkan menghilangkan sanad. Itulah yang menyebabkan sebagian penafsirannya dalam kitabnya yang terdiri berjilid-jilid itu dianggap menyimpang. Apapun penafsiran Zamakhsyari dalam kitab *Tafsir al-Kasysyâf* dianggapterjadi penyimpangan karena menggunakan sumber *bi al-ra’yi* yang tidak tetap. Dalam beberapa penafsiran seperti dikemukakan di atas, Zamakhsyari banyak mengartikan makna dari suatu ayat secara tidak tepat. Yang lebih parah lagi, hal itu dilakukan dalam rangka mendukung kelompoknya, sehingga penafsirannya meberi kesan bias mazhab. Atas upaya penafsiran tersebut, Zamakhsyari mendapat kecaman dari Dzahabi.

Kegiatan penafsiran akan terus berlanjut seiring perkembangan dan kemajuan zaman. Di masa yang akan datang, tentu akan banyak lagi keragaman tafsir, pada saat yang sama, akan adapula penilai hasil penafsiran seperti Dzahabi. Karena itu, akan ada lagi “hakim” yang akan menghakimi produk penafsiran yang dianggap menyimpang. Perlu reinterpretasi terhadap istilah penyimpangan karena istilah itu memberi kesan penghakiman –dalam hal ini produk penafsiran. Betapapun, sebagian hasil penafsiran kalangan Syiah, akan terus dihakimi dan dianggap menyimpang bagi kalangan Sunni dan begitu sebaliknya.

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

**Pustaka Acuan**

Amin, Saiful Ghafur, *Profil Mufassir al-Qur’an*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008

Asiddiqi, Hasbi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur’an-Tafsir*, Jakarta: PT Bulan Bintang, 1990

al-Baghawî, Abî Muhammad Husain ibn Mas’ûd al-Farrâ al-Syafi’î, *Ma’âlim al-Tanzîl al-Musamma Tafsîr al-Baghâwi*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Alâmiyyah, 1993

Baljon, J.M.S., *Tafsir Qur’an Muslim Modern*, pent A. Ni’amullah Mu’iz, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991

al-Banna, Gamal, *Evolusi Tafsir: Dari Zaman Klasik Hingga Zaman Modern*, Pent. Novriantoni Kahar, Jakarta: Qisthi Press, 2004

Goldziher, Ignaz, *Madzahib al-Tafsir al-Islami*. Pent Alaika Salamullah dkk. Yogyakarta: elSAQ Press, 2003

Hulwani, Firdaus, Telaah Sanad Hadis dalam Kitab al-Kasysyâf: Studi tentang kualitas hadis pada ayat tahlil, Tesis Sekolah Pasca Sarjana UIN Jakarta, 2007

Husain, Muhammad al-Dzahabî, *Al-Ittijâh al-Munharifah fî tafsîr al-Qur’ân al-Karîm. Dawâfi’uha wa Daf’uhâ*, Dâr al-I’tisham, 1978

\_\_\_\_\_\_, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, 2005

­\_\_\_\_\_\_, *Isrâiliyât fi al-Qur’an wa al-Hadith*, Kairo: Maktabah Wahbah, tt

al-Rahmân, Fahd ibn Abdu al-Rumî, *Buhûs fî Ushû al-Tafsîr wa Manâhijuha*, Riyadh: Maktabah Taubah, tt

Razak, Yusran, *Sosiologi Sebuah Pengantar, tinjauan pemikiran sosiologi perspektif Islam*, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta: Laboratorium Sosiologi Agama

al-Suyuti Jalaluddin*, Dûr al-Mansûr fi Tafsîr bi al-Ma’tsûr*, Kairo: Markaz Hijri Lilbuhûs wa Dirâsat al-‘Arabiyah al-Islâmiyah, 2003

Taimiyyah, Ibn, *Muqaddimah fi Ushûl al-Tafsîr*, Kuwait: Dâr al-Qur’an al-Karîm, 1971

al-Thabari, Abu Ja’far Muhammad bin Jarir, *Jamî’ al-Bayân an Ta’wîl Ayi al-Qur’ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1988

al-Tsa’labî, Abu Ishaq Ahmad, *al-Kasyfu al-Bayân al-Ma’rûf bi Tafsîr al-Tsa’labî*, Beirut: Dâr al-Ihya’ al-Turâst al-‘Arabi, 2002

Waliyullah, Syah al-Dahlawi, *Hujjah Allah al-Bâligha*, pent Nurudin Hidayat dan Romli Bihar Anwar, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta

al-Zamakhsyari, Abû al-Qasîm Mahmûd ibn Umar*, al-Kasysyâf ‘An Haqâiqi Ghamâmi al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqawîl fî Wujûh al-Ta’wîl*, Riyadh: Maktabah ‘Abikan, 1998

1. Artikel ini merupakan ringkasan skripsi penulis yang berjudul “Konsep Penyimpangan Penafsiran Al-Qur’an Menurut Husain Al-Dzahabi (Studi Atas Penyimpangan Penafsiran dalam Tafsir Al-Kasysyaf dan Tafsir Al-Tsa’labi)”, Program Studi Tafsir-Hadis, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2012 [↑](#footnote-ref-1)
2. Muhammad Husain al-Dzahabî, *Al-Ittijâh al-Munharifah fî tafsîr al-Qur’ân al-Karîm. Dawâfi’uha wa Daf’uhâ*, (Dâr al-I’tisham, 1978), h. 8. [↑](#footnote-ref-2)
3. Kitab-kitab tafsir yang di dalamnya terdapat penafsiran menyimpang menurut Dzahabi. Kalangan Sejarawan: *al-Kasyfu al-Bayân al-Ma’ruf bi Tafsîr al-Tsa’labî*, *Lubâbu al-Ta’wîl fi Ma’îni Tanzîl (Tafsir al-Khazin*). Ahli Bahasa: *al-Muhârrarul Wajîz fi Tafsîr al-Kitâb al-Azîz* (karya Zamakysyari). Kalangan Mu’tazilah: *Al-Kasysyâf an Haqâ’iq at Tanzîl wa Uyûni al-Aqâwil fî Wujûh al-Ta’wîl* (karya Zamakysyari), *Tanzih al-Qurân al-Mathain* (karya Abd al-Jabbar). Kalangan Syiah: *Tafsîr al-Qur’ân* (karya Sayyid Abdullah al-Alawî (w. 1188 H), *Al-Burhân fî Tafsîr al-Qur’ân* (karya al-Bahrânî (w. 1107 H), Penafsiran Ibrâhîm ibn Furât al-Kûfî (Ulama Syi’ah abad 13 H) dalam Q.,s 78:1-3, Penafsiran al-Thabâri (w. 538 H) dalam Q.,s 33:33, *Al-Shâfi* (karya Muhsîn al-Kasyfî) dalam Q.,s 2:55-56, Penafsiran Hasan al-Askarî. Dalam Q.,s 2:163, Buku *Mir’atu al-Anwâr wa Misykatu al-Asrâr* (karya Maula Abdul Latief al-Kazarâni) dalam Q.,s 19:1). Kalangan Khawarij: Buku *Syahru Nahjîl Balâghah* (karya Ibn Abî al-Hadîd) dalam Q., s 6:97, *Tafsîr Hamayan al-Zâd ila al-Ma’âd* (karya Muhammad ibn Yusuf Ithfisy al-Ibâdhi. w. 1332 H). Kalangan Sufi: *Futuha al-Makiyyah* dan *Tafsîr al-Mansûb* (Karya Ibn Arabi), *Tafsîr al-Qur’ân al-Adzîm* (karya Sahl al-Tustûry), *Haqâiqut al-Tafsîr* (karya Abdurrahman al-Salmi) dalam Q.,s 2:1). Kalangan Ilmuwan: Buku *Al-Islâm wa Thibubul Hadis* (karya Dr. Abdul Aziz Ismail) dalam Q.,s 2:22, *Jawâhiru fî Tafsîr al-Qur’ân* (Thanthawi Jauhari) dalam Q.,s 2:66. Lihat juga 2:67, Penafsiran al-Suyuti yang dikutip dari Abû Fadl al-Marisi. Lihat Q.,s 77:30). Kalangan Pembaharu: Penafsiran dalam sebuah artikel mingguan *al-Siyâsah* yang terbit di Mesir pada 20 Feb 1937. Yang berjudul *“Al-Tasyri’ Misri wa Shilatuhu bi al-Fiqh”* tentang ayat hukum potong tangan. Dzahabi tidak menyebut nama penulisnya. *Al-Hidâyah wa al-Irfân fî Tafsîr al-Qur’ân bi al-Qur’ân* (karya Abû Zaid al-Damanhuri) dalam Q.,s 3:49) [↑](#footnote-ref-3)
4. Diantara penafsiran Nabi adalah ketika salah seorang sahabat bertanya tentang *salât wustha*. Nabi menjelaskan bahwa yang dimaksud *salât wusthâ* adalah salat Ashar. Selain itu nabi juga menjelaskan bahwa *al-Maghdu* dalam surat al-Fatihah berarti kaum Yahudi. Sedangkan *al-Dhâlîn* adalah kaum Nasrani. Lihat Muhammad Husain al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, (Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, 2005), h. 43. [↑](#footnote-ref-4)
5. Ibn Taimiyyah, *Muqaddimah fi Ushûl al-Tafsîr*, (Kuwait: Dâr al-Qur’an al-Karîm, 1971), h. 111. [↑](#footnote-ref-5)
6. *Tafsir* ialah menjelaskan ayat al-Qur’an dengan dasar *naql* yang diterima dari rasul dan para sahabat. Sedangkan *ta’wil* adalah penafsiran al-Qur’an dengan dasar ijtihad melalui pengertian yang dalam terhadap makna kata-kata tunggal dan petunjuk bahasa. Hasbi al-Siddiqi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur’an-Tafsir*, (Jakarta: PT Bulan Bintang, 1990), h. 219-221. [↑](#footnote-ref-6)
7. al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, vol. 1, h. 127. [↑](#footnote-ref-7)
8. al-Dzahabî *al-Ittijâh al-Munharifah fî tafsîr al-Qur’ân al-Karîm. Dawâfi’uha wa Daf’uhâ*, h. 14. [↑](#footnote-ref-8)
9. Saiful Amin Ghafur, *Profil Mufassir al-Qur’an*, (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008), h. 25. [↑](#footnote-ref-9)
10. Saiful Amin Ghafur, *Profil Mufassir al-Qur’an*, h. 105. [↑](#footnote-ref-10)
11. Manna al-Khallil al-Qaththan, *Mabâhis fî Ulûm al-Qur’ân*, h. 514. [↑](#footnote-ref-11)
12. al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, vol. 1, h. 265-267. [↑](#footnote-ref-12)
13. Manna al-Khallil al-Qaththân, *Mabâhis fî Ulûm al-Qur’ân*, h. 504. [↑](#footnote-ref-13)
14. J.M.S. Baljon, *Tafsir Qur’an Muslim Modern*, pent A. Ni’amullah Mu’iz, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), h. 2. [↑](#footnote-ref-14)
15. Syah Waliyullah al-Dahlawi, *Hujjah Allah al-Bâligha*, pent Nurudin Hidayat dan Romli Bihar Anwar, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta), h. 682. [↑](#footnote-ref-15)
16. *Tafsîr al-Manâr* karya Muhammad Abdul awalnya merupakan tema-tema ceramah yang ia adakan di Universitas al-Azhar. Kemudian diterbitkan dalam bentuk jurnal setiap bulan, dengan pimpinan redaksinya Rasyid Ridha. Penyempurnaan tafsir tersebut dilakukan oleh Ridha. Lihat. Ignaz Goldziher, *Madzahib al-Tafsir al-Islami*. Pent Alaika Salamullah dkk. (Yogyakarta: elSAQ Press, 2003), h. 396. [↑](#footnote-ref-16)
17. Gamal al-Banna, *Evolusi Tafsir: Dari Zaman Klasik Hingga Zaman Modern*, Pent. Novriantoni Kahar, (Jakarta: Qisthi Press, 2004), h. 176. [↑](#footnote-ref-17)
18. Saiful Amin Ghafur, *Profil Mufassir al-Qur’an*, h. 151-153. [↑](#footnote-ref-18)
19. Ahmad Mustafa al-Marâghi, *Tafsîr al-Marâghi*, vol. 1, h. 3. [↑](#footnote-ref-19)
20. Hasbi al-Siddiqi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur’an-Tafsir*, h. 237. [↑](#footnote-ref-20)
21. Yusran Razak, *Sosiologi Sebuah Pengantar, tinjauan pemikiran sosiologi perspektif Islam*, (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta: Laboratorium Sosiologi Agama), h. 204-5. [↑](#footnote-ref-21)
22. Semua terjemahan al-Qur’an dalam artikel ini menggunakan Al-Qur’an Terjemah yang diterbitkan Kementerian Agama RI tahun 2016 [↑](#footnote-ref-22)
23. al-Dzahabî *al-Ittijâh al-Munharifah fî tafsîr al-Qur’ân al-Karîm. Dawâfi’uha wa Daf’uhâ*, h. 19-21 [↑](#footnote-ref-23)
24. al-Dzahabî, *Al-Ittijâh al-Munharifah fî tafsîr*, h. 29. [↑](#footnote-ref-24)
25. al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, vol. 1, h. 197-198. [↑](#footnote-ref-25)
26. Ibn Taimiyyah, *Muqaddimah fi Ushûl al-Tafsîr*, h. 76. [↑](#footnote-ref-26)
27. Fahd ibn Abdu al-Rahmân al-Rumî, *Buhûs fî Ushû al-Tafsîr wa Manâhijuha*, (Riyadh: Maktabah Taubah, tt), h. 81. [↑](#footnote-ref-27)
28. al-Dzahabî, *Al-Ittijâh al-Munharifah fî tafsîr*, h. 31. [↑](#footnote-ref-28)
29. al-Dzahabî, *Al-Ittijâh al-Munharifah fî tafsîr*, h. 31. Lihat Muhammad al-Dzahabî, *Isrâiliyyât fi al-Tafsîr wa al-Hadîs*, (Kairo: Maktabah Wahbah, tt), h. 126 dan Abu Ishaq Ahmad al-Tsa’labî, *al-Kasyfu al-Bayân al-Ma’rûf bi Tafsîr al-Tsa’labî*, (Beirut: Dâr al-Ihya’ al-Turâst al-‘Arabi, 2002), vol. 06, h. 156-157. [↑](#footnote-ref-29)
30. al-Tsa’labî, *al-Kasyfu al-Bayân al-Ma’rûf bi Tafsîr al-Tsa’labî*, vol. 02, h. 212-213. [↑](#footnote-ref-30)
31. al-Tsa’labî, *al-Kasyfu al-Bayân al-Ma’rûf bi Tafsîr al-Tsa’labî*, vol. 5 h. 199-203. Lihat al-Dzahabî, *Isrâiliyyât fi al-Tafsîr wa al-Hadîs*, (Kairo: Maktabah Wahbah, tt), h. 126. [↑](#footnote-ref-31)
32. al-Tsa’labî, *al-Kasyfu al-Bayân al-Ma’rûf bi Tafsîr al-Tsa’labî*, vol. 6, h. 193. Lihat komentar al-Dzahabî dalam *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, vol. 1, h. 202. [↑](#footnote-ref-32)
33. al-Tsa’labî, *al-Kasyfu al-Bayân al-Ma’rûf bi Tafsîr al-Tsa’labî*, vol. 6, h. 212. [↑](#footnote-ref-33)
34. al-Dzahabî, *Al-Ittijâh al-Munharifah fî tafsîr*, h. 32. Lihat juga dalam: al-Dzahabî, *Isrâiliyyât fi al-Tafsîr wa al-Hadîs*, h. 127. [↑](#footnote-ref-34)
35. al-Dzahabî, *Al-Ittijâh al-Munharifah fî tafsîr*, h. 30. [↑](#footnote-ref-35)
36. Lihat penafsiran al-Thabarî. Abu Ja’far Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Jamî’ al-Bayân an Ta’wîl Ayi al-Qur’ân*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988), vol. 15, h. 200-205. [↑](#footnote-ref-36)
37. Abî Muhammad Husain ibn Mas’ûd al-Farrâ al-Baghawî al-Syafi’î, *Ma’âlim al-Tanzîl al-Musamma Tafsîr al-Baghâwi*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Alâmiyyah, 1993), vol. 3, h. 120-125. [↑](#footnote-ref-37)
38. Lihat penafsiran al-Suyuti. Jalaluddin al-Suyuti*, Dûr al-Mansûr fi Tafsîr bi al-Ma’tsûr*, (Kairo: Markaz Hijri Lilbuhûs wa Dirâsat al-‘Arabiyah al-Islâmiyah, 2003), vol. 9, h. 508-509. [↑](#footnote-ref-38)
39. al-Thabarî, *Jamî’ al-Bayân an Ta’wîl Ayi al-Qur’ân*, vol. 12, h. 164-165. [↑](#footnote-ref-39)
40. Memang terdapat penafsiran al-Thabari yang dianggap menyimpang oleh Dzahabi dalam bukunya *Al-Ittijâh al-Munharifah fî tafsîr*. Akan tetapi, berdasarkan penelusuran penulis, al-Thabari yang dimaksud Dzahabi adalah dari kalangan Syiah, yang wafat pada 538 H. [↑](#footnote-ref-40)
41. al-Dzahabî, *Isrâiliyyât fi al-Tafsîr wa al-Hadîs*, h. 99 [↑](#footnote-ref-41)
42. al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, vol. 1, h. 362. [↑](#footnote-ref-42)
43. Firdaus Hulwani, Telaah Sanad Hadis dalam Kitab al-Kasysyâf: Studi tentang kualitas hadis pada ayat tahlil, (Tesis Sekolah Pasca Sarjana UIN Jakarta, 2007), h. 43. [↑](#footnote-ref-43)
44. al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, vol. 1, h. 330. [↑](#footnote-ref-44)
45. al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, vol. 1, h. 337. [↑](#footnote-ref-45)
46. al-Dzahabî, *Al-Ittijâh al-Munharifah fî tafsîr*, h. 52 [↑](#footnote-ref-46)
47. al-Dzahabî, *Al-Ittijâh al-Munharifah fî tafsîr*, h. 53. al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, vol. 1, h. 343. Lihat penafsiran ayat: Abû al-Qasîm Mahmûd ibn Umar al-Zamakhsyari*, al-Kasysyâf ‘An Haqâiqi Ghamâmi al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqawîl fî Wujûh al-Ta’wîl*, (Riyadh: Maktabah ‘Abikan, 1998), vol. 6, h. 270. [↑](#footnote-ref-47)
48. al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, vol. 1, h. 379. Lihat al-Zamakhsyari*, al-Kasysyâf ‘An Haqâiqi Ghamâmi al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqawîl fî Wujûh al-Ta’wîl*, vol. 5, h. 320. [↑](#footnote-ref-48)
49. al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, vol. 1, h. 386. Lihat al-Zamakhsyari*, al-Kasysyâf ‘An Haqâiqi Ghamâmi al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqawîl fî Wujûh al-Ta’wîl*, vol. 2, h. 179. [↑](#footnote-ref-49)
50. al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, vol. 1, h. 386. Lihat al-Zamakhsyari*, al-Kasysyâf ‘An Haqâiqi Ghamâmi al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqawîl fî Wujûh al-Ta’wîl*, vol. 3, h. 499. [↑](#footnote-ref-50)
51. al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, vol. 1, h. 387. Lihat al-Zamakhsyari*, al-Kasysyâf ‘An Haqâiqi Ghamâmi al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqawîl fî Wujûh al-Ta’wîl*, vol. 6 h. 465-466. [↑](#footnote-ref-51)
52. al-Thabari, *Jamî’ al-Bayân an Ta’wîl Ayi al-Qur’ân*, vol. 29, h. 191-193. [↑](#footnote-ref-52)
53. al-Suyuti, *Dûr al-Mansûr fi Tafsîr bi al-Ma’tsûr*, vol. 15, h. 133. [↑](#footnote-ref-53)