

TELAAH ASBĀB AL-KHATĀ' FĪ AL-TAFSĪR (Sebab-sebab Kesalahan dalam Tafsir)

Oleh: Muhamad Turmuzi¹
Wely Dozan²

Abstract: *This paper intends to explain several reasons for interpretation. The dynamics of interpretation that occurred in the first century of the emergence of Islam occurred in at least three phases: the Prophet Muhammad, the companions, and the tabi'in. The prophet's interpretation of the Qur'anic verses was not carried out thoroughly, thus leaving some empty space for the next generation, namely the companions to understand and interpret verses that were not explained by the prophet. In subsequent periods, interpretation tended to ideology as was done by the Khawarij and al-Zamakhsyari groups in al-Kasysyāf's interpretation. First, the emergence of the interpretation of the Khawarij ideology (the group that left the ranks of 'Ali) stems from the giving of the stigma of being kafir for the perpetrators of grave sins. As a consequence they deny the existence of intercession for perpetrators of grave sins based on the verses of the al-Qur'an. Second, the interpretation of al-Zamakhsyari transparently represents Mu'tazilah in certain cases, especially verses that are theological in nature.*

Keywords: *Asbāb al-Khatā 'fī al-Tafsīr, Khawarij, Mu'tazilah, al-Zamakhsyari*

Abstrak: *Tulisan ini bermaksud menjelaskan beberapa sebab dalam penafsiran. Dinamika penafsiran yang terjadi pada satu abad pertama kemunculan Islam setidaknya terjadi pada tiga fase: Nabi Muhammad, para sahabat, dan para tabi'in. Penafsiran nabi terhadap ayat al-Qur'an tidak dilakukan secara menyeluruh, sehingga meninggalkan sebagian ruang kosong bagi generasi selanjutnya, yakni sahabat untuk memahami dan menafsirkan ayat yang tidak dijelaskan oleh nabi. Pada masa-masa berikutnya, penafsiran bertendensi pada ideologi seperti yang dilakukan oleh kelompok Khawarij dan al-Zamakhsyari dalam tafsir al-Kasysyāf. Pertama, munculnya penafsiran ideologi Khawarij (kelompok yang keluar dari barisan 'Ali) bermula dari pemberian stigma kafir bagi pelaku dosa besar. Sebagai konsekuensinya mereka menafikan adanya syafaat bagi pelaku dosa besar berdasarkan ayat al-Qur'an. Kedua, penafsiran al-*

¹Mahasiswa Pascasarjana UIN Yogyakarta, Kosentrasi Hermeneutika Al-Qur'an.
Email: Ahmادتurmuzi120896@gmail.com.

²Mahasiswa Pascasarjana UIN Yogyakarta, Magister Studi Qur'an Hadits.
Email: welydozan77@gmail.com

Zamakhshari secara transparan merepresentasikan paham Mu'tazilah pada kasus tertentu terutama ayat-ayat yang bersifat teologis.

Kata kunci : *Asbāb al-Khatā' fi al-Tafsīr, Khawarij, Mu'tazilah, al-Zamakhshari*

A. Pendahuluan

Dalam bukunya, Farid Esack mengatakan:

“Apabila kita memiliki teks yang berisi kekuatan dan pengaruh yang luar biasa atas suatu masyarakat, sangatlah masuk akal untuk mengharapkan bahwa itu akan menjadi senjata yang cukup ampuh di tangan orang-orang yang memiliki akses terhadap teks tersebut dan berbagai kelompok berkompetisi untuk memiliki, menerima, dan menafsirkannya”.³

Dalam konteks al-Qur'an, potret penafsiran pada era klasik tepatnya di masa kepemimpinan sahabat 'Ali dan setelahnya, beberapa kelompok Islam mulai muncul seperti Khawarij, Syi'ah, Mu'tazilah, dan Murji'ah. Mereka saling “berkompetisi” demi memperkuat posisi akidahnya. Ironisnya, kelompok tadi menafsirkan al-Qur'an menurut apa yang dibutuhkan oleh kelompoknya *an sich*. Hal ini tentu sangat kontradiktif. Berkenaan dengan ini Ahmad Amin menegaskan, “yang wajib adalah menjadikan akidah sebagai pengikut al-Qur'an, bukan malah memosisikan al-Qur'an sebagai pengikut dari akidah,” atau meminjam istilah al-Qardawi,⁴ *al-Qur'ān matbū'un lā tābi'un, al-hākimu lā al-mahkūmu, wa al-ashlu lā al-far'u*⁵.

Meski al-Qur'an memberi kebebasan kepada setiap orang untuk melakukan usaha penafsiran, tetapi bukan berarti bebas secara mutlak. Dengan kata lain, setiap ada kebebasan menyiratkan suatu pembatas (*muqayyid*) yang mengikutinya.⁶ Mengapa muncul pembatasan dalam penafsiran? Karena setiap penafsir bisa terjebak—meminjam istilah Sahiron Syamsuddin, *sangat subjektivis*, ketika terlalu membebaskan penalaran, sehingga makna yang ditangkap oleh penafsir itu berbeda dari apa yang dimaksudkan oleh

³Farid Esack, *The Qur'an: A User's Guide*, (England: Oneworld Publications, 2007) hlm. 22.

⁴Ahmad Amin, *Fajr al-Islām*, (Cairo: Hindawi, 2011) hlm. 220.

⁵Yusuf al-Qardawi, *Kaifa Nata'ammal ma'a al-Qur'ān al-'Adzīm*, (Mesir: Dar al-Syuruq, 2000) Cet. III, hlm. 256.

⁶Untuk diskusi lebih lanjut tentang ini lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1992) Cet. I, h. 76-79.

pengarang teks.⁷ Jika ini dilakukan oleh seseorang atau mazhab keagamaan tertentu misalnya, maka hasil penafsiran yang dihasilkan ‘tidak jarang’ akan mengarah pada kepentingan-kepentingan kelompok tertentu, bias ideologis. Menurut hemat penulis, faktor tersebut tadi yang boleh jadi menyebabkan ketergelinciran dalam tafsir (*asbāb al-khatā’ fi al-tafsīr*).

Berangkat dari persoalan yang telah disebutkan di atas, tulisan sederhana ini akan memaparkan beberapa sebab mengapa suatu penafsiran dikategorikan sebagai penafsiran yang salah atau keliru. Meski diketahui, studi tentang hal tersebut bukanlah barang yang baru. Misalnya, penelitian yang dilakukan Abd. Halim,⁸ ia melampirkan sampel ihwal beberapa penyebab kekeliruan dalam penafsiran dengan menukil tiga tokoh Timur Tengah kontemporer, yakni al-Dzahabi, Yusuf al-Qardhawi, dan Muhammad Ya’qub. Ketiga tokoh tersebut bagi penulis masih terbilang kurang cukup mendeskripsikan faktor yang telah disinggung tadi. Apalagi Halim tidak mensistematisasi persoalan yang sedang dibahas, baik dari segi faktor politik maupun mazhab. Melihat dari adanya “gap” tersebut, penulis mencoba menawarkan studi tentang sebab-sebab kekeliruan dalam penafsiran dengan melakukan upaya sistematisasi faktor yang menjadi penyebab.

B. Potret Penafsiran Generasi Salaf: Nabi, Sahabat, dan Tabi’in

Sebagai upaya untuk memahami dan menjelaskan kandungan pesan al-Qur’an, tafsir—berdasarkan sejumlah pernyataan al-Qur’an—dapat dikatakan telah eksis pada awal Islam dan dimotori oleh Nabi Muhammad sendiri.⁹ Pada saat al-Qur’an diturunkan, Rasul saw. yang berfungsi sebagai *mubayyin* (pemberi penjelasan), menjelaskan kepada sahabat-sahabatnya tentang arti dan kandungan al-Qur’an, khususnya menyangkut ayat-ayat yang tidak dipahami atau samar artinya. Keadaan ini berlangsung sampai dengan wafatnya Rasul. Walaupun harus diakui bahwa penjelasan tersebut tidak semua kita ketahui akibat tidak sampainya riwayat-riwayat tentangnya atau karena memang Rasul saw. Sendiri tidak menjelaskan semua kandungan al-Qur’an.¹⁰

Warisan kitab-kitab klasik (*turats*) telah menginformasikan bahwa Nabi memang menafsirkan al-Qur’an, akan tetapi, perihal jumlahnya sendiri

⁷ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017) hlm. 48.

⁸ Abd. Halim, “Sebab-sebab Kesalahan dalam Tafsir,” *Jurnal Syahadah* Vol. 2, No. 1 (April 2014):, hlm. 70-86.

⁹ Taufik Adnan Kamal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Quran*, (Ciputat: Alvabet, 2013) hlm. 395.

¹⁰ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran*, hlm. 71.

diperdebatkan oleh para ulama terdahulu. Apakah nabi menafsirkan secara keseluruhan ayat al-Qur'an atau tidak merupakan suatu pertanyaan yang jawabannya masih *debatable* di tengah para ulama. Dalam menyikapi soal jumlah, para ulama terbelah menjadi dua.

Pertama, ulama yang mengatakan bahwa al-Qur'an ditafsirkan secara keseluruhan oleh nabi di antaranya adalah Ibnu Taimiyyah. Dalam kitabnya, ia menegaskan, harus diketahui bahwa nabi Saw. telah menjelaskan kepada para sahabatnya seluruh makna al-Qur'an, seperti halnya nabi menjelaskan lafadz-lafadznya kepada mereka. Kemudian Ibnu Taimiyyah menyitir ayat *litubayyina linnasi ma unzila ilaihim*¹¹ sebagai basis dukungan argumentasinya. Selain itu, ia juga mengutip riwayat dari Abu 'Abd al-Rahman al-Sulaimi, dia berkata: "Kamidiberitahu orang-orang yang mengajarkan kami cara baca al-Qur'an seperti Utsman ibn 'Affan, 'Abdullah ibn Mas'ud, dan selain keduanya bahwa, ketika mereka belajar (al-Qur'an) dari Nabi saw. sepuluh ayat, mereka tidak berpindah ke ayat lain sebelum memahami dan mengamalkan isinya dengan baik." Kemudian para sahabat berkata: "Maka kami pun mempelajari al-Qur'an secara teoriberikut penerapannya secara bersamaan".¹²

Kedua, ulama yang mengatakan bahwa nabi hanya menafsirkan bagian ayat tertentu *an sich* di antaranya adalah Imam al-Suyuthi. Dalam al-Itqan al-Suyuthi menjelaskan, hikmah dibalik alasan mengapa Nabi Muhammad tidak menjelaskan seluruhnya, karena Allah menghendaki para hamba-Nya untuk memikirkan apa yang ada dalam kitabNya. Maka dari itu, Allah tidak memerintahkan nabi-Nya untuk menjelaskan maksud apa yang ada dibalik seluruh ayat-ayat-Nya.¹³ Salah satu dalil yang dijadikan dasar adalah riwayat dari 'Aisyah, dia berkata: "*Rasul saw. tidak menafsirkan al-Qur'an kecuali beberapa ayat yang diajari Jibril*".

Dari dua pendapat yang tertera di atas, menurut Fahd, pendapat yang benar adalah Rasul saw. tidak menjelaskan ayat al-Qur'an secara keseluruhan.

¹¹"Dan Kami turunkan kepadamu Al Quran, agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan." QS. Al-Nahl [16]: 44.

¹² Ibnu Taimiyyah, *Muqaddimah fi Ushul al-Tafsir, tahqiq* Dr. Adnan Zarzur, (t.tp: t.p, 1972) Cet. II, hlm. 35-36. Lihat juga Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, (Cairo: Dar al-Hadits, 2012) Juz I, hlm. 47. Fahd ibn 'Abd al-Rahman bin Sulaiman al-Rumi, *Buhutsu fi Ushul al-Tafsir wa Manahijuhu*, (t.tp: Maktabah al-Taubah, t.th) hlm. 15.

¹³ Jalal al-Din al-Suyuthi, *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006) Juz II, hlm. 349.

Karena *pertama*, beberapa ayat dipahami atau diketahui dengan merujuk tradisi ucapan orang Arab. Karena al-Qur'an turun dengan bahasa mereka. Yang pertama ini tidak dibutuhkan suatu penjelasan. *Kedua*, Allah telah memberi isyarat dengan ilmu-Nya seperti datangnya hari kiamat, hakikat ruh, dan hal-hal yang bersifat ghaib lainnya yang mana Allah tidak menunjukkan kepada Nabi Muhammad saw. Bagaimana nabi hendak menjelaskan perkara tadi kepada para sahabatnya sementara beliau sendiri tidak mengetahuinya.¹⁴ Dengan demikian dapat dipastikan, tegas Fahd, bahwa Rasul saw. tidak menafsirkan setiap ayat al-Qur'an kepada para sahabatnya.¹⁵

Penafsiran al-Qur'an yang dilakukan nabi direkam dalam berbagai koleksi hadits, biasanya dengan judul *Kitab al-Tafsir*, yang disusun mengikuti sekuensi surat dalam mushaf utsmani. Jumlah riwayat tafsir ini relatif sedikit dan tidak mencakup keseluruhan al-Qur'an.¹⁶ Salah satu ilustrasi paling populer—di mana nabi menafsirkan kata *zhulm* (6:82) sebagai *syirik* (31:13)—adalah yang diriwayatkan dari Abd Allah berikut ini:¹⁷

“Ketika diturunkan ayat: “Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan *zhulm*...” (QS. Al-An'am [6]:82), maka ia menyusahkan para sahabat dan mereka berkata: “Siapa di antara kita yang tidak mencampuradukkan keimanannya dengan kezaliman?” maka bersabdalah Nabi: “Ayat itu tidak seperti yang kalian pikirkan, tetapi seperti yang dikatakan Luqman kepada anaknya: ‘Sesungguhnya syirik adalah kezaliman yang besar’ (QS. Luqman [31]:13).”

Bertolak dari penjelasan di atas maka dapat disimpulkan. *Pertama*, Nabi tidak menjelaskan keseluruhan ayat. *Kedua*, penafsiran nabi bersifat *bayan li mujmal* (menjelaskan ayat yang masih global), *taudhih li musykil* (menjelaskan ayat yang pelik), *takhsish li 'am* (mengkhususkan ayat yang masih umum), atau *taqyid li mutlaq* (membatasi yang mutlak).¹⁸

¹⁴ Fahd ibn 'Abd al-Rahman bin Sulaiman al-Rumi, *Buhūtsu fī Ushūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu*, hlm. 17-18.

¹⁵ Fahd ibn 'Abd al-Rahman bin Sulaiman al-Rumi, *Buhūtsu fī Ushūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu*, hlm. 18.

¹⁶ Taufik Adnan Kamal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Quran*, 396. Jika kita mengacu pada kitab *Sahih Bukhari*, hanya ada beberapa surat yang ditafsirkan oleh Nabi antara lain: al-Baqarah, Ali Imran, al-Nisa, al-Maidah, al-Anfal, Yusuf, al-Kahfi, al-Furqan, Yasin, al-Fath, Surat wa al-Thur, Surat Iqtarabat al-Sa'ah, al-Munafiqin, al-Muzammil, Surat 'Amma yatasa'alun, al-Fajr. Selengkapnya, Imam al-Bukhari, *Matn al-Bukhāri*, (Surabaya: Dar al-'Ilmi, t.th) Juz III.

¹⁷ Imām al-Bukhāri, *Matn al-Bukhāri*, (Surabaya: Dar al-'Ilmi, t.th) Juz III, hlm. 173.

¹⁸ Dalam pandangan Shihab, penafsiran nabi ada yang bersifat ucapan, perbuatan dan diam. Sedang penafsiran beliau dengan ucapan amat beragam, antara lain, dalam bentuk a)

Berikutnya dunia penafsiran dilanjutkan oleh para sahabat. Adanya kebutuhan baru terkait penafsiran memang suatu hal yang tak bisa dielakkan mengingat zaman dan realitas yang terus berkembang, sedangkan entitas teks terbatas (*al-nushūsu mahdūdun wa al-wuqū'u lā mahdūdun*). Sebagai implikasinya, pasca nabi, para sahabat dituntut untuk memecahkan persoalan baru yang tidak ada pada zaman nabi. Kendati mereka menguasai bahasa dan tradisi Arab dengan baik, tetapi pada saat yang sama, sebagian ada yang enggan untuk mencoba keluar dari kungkungan tradisi penafsiran yang diwariskan nabi kepada para sahabatnya berupa riwayat. Sardar mendeskripsikan bagaimana dinamika penafsiran yang terjadi di era sahabat:

Sebenarnya al-Qur'an telah mulai ditafsirkan setelah nabi wafat. Kepemimpinan nabi dilanjutkan empat sahabat yang dikenal dan diterima umat sebagai Khulafa Rasyidin. Abu Bakar (632-634), Umar ibn al-Khattab (634-644), Utsman ibn Affan (644-656) dan Ali ibn Abi Thalib (656-661) belajar al-Qur'an langsung dari nabi, mendengarkan ajarannya, dan pernah juga menjelaskan serta memutuskan berbagai perkara yang dihadapi umat. Selain itu, ketika menjadi khalifah, mereka menemukan banyak persoalan baru yang solusi tepatnya tidak ditemukan dalam al-Qur'an. Atau, mereka tidak tahu, bagaimana menerapkan ajaran atau prinsip dalam al-Qur'an di tengah masyarakat yang tengah berkembang. Mereka juga tidak tahu, keputusan apa yang harus diambil berdasarkan al-Qur'an. Biasanya, lanjut Sardar, keempat khalifah itu memanggil para sahabat lain, meminta pendapat, pemahaman, dan penafsiran mereka.¹⁹

ta'rif atau penegasan makna dalam QS. Al-Baqarah [2]: 187, yakni cahaya siang/fajar dan kegelapan malam; b) *tafshil* atau rincian, seperti penafsiran tentang QS. Al-Baqarah [2]: 196, yang berbicara tentang fidyah dalam bentuk puasa, sedekah, dan *Nusuk*. Kata-kata tersebut memerlukan penjelasan dan itu beliau lakukan dengan rincinya, yakni berpuasa tiga hari, memberi makan enam orang miskin, setengah *sha'* makanan bagi setiap orang miskin, atau menyembelih seekor kambing; c) *talazum* atau hubungan keharusan, seperti sabda Rasul saw. yang menjelaskan, "*Dan adalah intisari ibadah.*" Lalu, beliau membaca QS. Ghafir [40]: 60. "*Berdoalah kepada-Ku niscaya Ku-perkenankan untuk kamu, sesungguhnya prang-orang yang angkuh sehingga ennggan beribadah kepada-Ku akan masuk ke neraka Jahannam dalam keadaan terhinda.*" Bacaan lebih detail lihat M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*, (Ciputat: Lentera Hati, 2013) hlm. 358-359.

¹⁹Ziauddin Sardar, *Ngaji Quran di Zaman Edan: Sebuah Tafsir untuk Menjawab Persoalan Mutakhir*, Terj. Zainul Am, Hilmi Akmal, Satria Wahono (Jakarta: Serambi, 2014) hlm. 64-65. Para sahabat Rasul saw. sendiri terdapat perbedaan yang signifikan dalam persoalan keilmuan. Misalnya, 'Umar bin Khattab, kita tidak menemukan perkataannya dalam menafsirkan al-Qur'an dengan jumlah yang banyak. Begitupun kita tidak menemukan

Para sahabat sendiri dalam menafsirkan al-Qur'an berpegang pada al-Qur'an yang saling menafsirkan, seperti ayat yang *mujmal* (global) dalam satu tempat kemudian dijelaskan oleh ayat dan pada tempat yang lain; berdasarkan hadits nabi (seperti yang sudah disinggung di atas); berlandaskan pemahaman dan ijtihad. Ini dilakukan ketika mereka tidak menemukan pemahaman dari al-Qur'an dan tidak ada satu pun penjelasan Rasul saw. atas ayat tersebut, maka mereka mengandalkan ijtihad;²⁰ dan khabar dari Ahli Kitab baik kalangan Yahudi maupun Nashrani yang telah masuk Islam.²¹

Misalnya, Umar bin Khattab, pernah bertanya tentang arti *takhawwuf* dalam firman Allah: *Auw ya'khuzahum 'ala takhawwuf* (QS 16:47). Seorang Arab dari kabilah Huzail menjelaskan bahwa artinya adalah “pengurangan”. Arti ini berdasarkan penggunaan bahasa yang dibuktikan dengan syair pra-Islam. Umar ketika itu puas dan menganjurkan untuk mempelajari syair-syair tersebut dalam rangka memahami al-Qur'an.²²

Di samping terdapat dinamika ijtihad dalam menafsirkan al-Qur'an di era sahabat, pada sisi lain ada beberapa sahabat yang tidak berani mengatakan sesuatu tentang al-Qur'an berdasarkan akal atau ijtihadnya. Seperti yang diriwayatkan dari Sa'id bin Musayyab, bahwa ketika ia ditanya sesuatu tentang al-Qur'an, ia berkata: *takutlah kepada Allah dan kamu harus bertanggung jawab*. Juga, yang diriwayatkan dari Hisham bin 'Urwah bin Zubair berkata: “saya tidak pernah mendengar bapak-ku menakwil ayat dari Kitab Allah (al-Qur'an).”²³ Pendek kata, golongan ini mengedepankan sikap kehati-hatian saat menyikapi sesuatu yang berkaitan dengan al-Qur'an, sehingga mereka hanya mengandalkan penafsiran yang disandarkan pada tradisi riwayat (*bi al-matn*).

Di antara salah seorang sahabat yang mumpuni dalam bidang tafsir di antaranya adalah Ibnu Abbas meminjam istilah Goldziher, ia adalah bapak tafsir yang pertama. Ibnu Abbas memiliki ilmu yang luas dengan cabang yang

usahanya dalam mengumpulkan hadits. Sebaliknya, putra dari 'Umar bin Khattab, yakni 'Abdullah bin 'Umar mempunyai gambaran keilmuan yang kontras. Anakanya seorang pengumpul hadits-hadits nabi. Al-Sya'bi berkata: “Ia adalah seorang pengumpul hadits yang sangat baik, tetapi tidak dalam *fiqh*. Ia seorang yang saleh, senantiasa takut kepada Allah untuk tidak memperbanyak berbicara fatwa dan memasukan sesuatu yang menyebabkan timbulnya fitnah”. Ahmad Amin, *Fajr al-Islām*, hlm. 166-168.

²⁰ Mannā' al-Qattān, *Mabāhith fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Cairo: Maktabah Wahbah, t.th) hlm. 327-328.

²¹ Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Juz I, hlm. 37.

²² M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran*, hlm. 83-84.

²³ Ahmad Amin, *Fajr al-Islām*, hlm. 220.

berbeda, seperti mengerti syair, nasab, dan sejarah Arab.²⁴ Dalam penilaian kaum muslimin menjadi *hujjah* sanad yang terkuat dan signifikan adalah Ibnu Abbas.²⁵ Ia adalah sahabat yang paling mengerti ihwal tafsir al-Qur'an.²⁶ Dari segi periwayatan, dalam pandangan Amin, Ibnu Abbas paling sering meriwayatkan tafsir jika dibandingkan dengan Abdullah bin Mas'ud, Ali bin Abi Thalib, dan Ubay bin Ka'ab.²⁷

Dinamika tafsir yang terakhir di dalam generasi awal Islam ditutup dengan suksesor dari para sahabat, yaitu para tabi'in. Jumlah penafsir pada era tabi'in relatif lebih banyak ketimbang masa sahabat. Mereka menaruh perhatian yang teramat besar dengan menafsirkan Kitab Allah (al-Qur'an).²⁸ Imam al-Suyuthi, misalnya menyebutkan ada sepuluh penafsir yang masyhur di masa sahabat: Abu Bakar al-Siddiq (w. 13 H/634 M); 'Umar bin al-Khattab (w. 23 H/644 M); 'Utsman bin 'Affan (w. 35/656 M); 'Ali bin Abi Talib (w. 40 H/661 M); Ibnu Mas'ud (w. 32/653 M); Zayd bin Sabit (w. 45 H/665 M); Ubay bin Ka'ab (w. 20 H/640 M); Abu Musa al-Asy'ari (w. 44 H/664 M); 'Abdullah bin Zubayr (w. 73 H/692 M); dan 'Abdullah bin 'Abbas (w. 68/687 M).²⁹

Pada era sahabat belum muncul sektarianisme aliran-aliran tafsir secara tajam, sementara di era tabi'in sudah mulai muncul aliran-aliran tafsir berdasarkan kawasan. Itu disebabkan karena para *mufasssir* dari kalangan tabi'in yang dahulu berguru kepada para sahabat kemudian menyebar ke beberapa daerah. Paling tidak ada tiga aliran penafsiran yang menonjol di era tabi'in.³⁰

Pertama, aliran Makah, yang dipelopori oleh Sa'id bin Jubair (w. 712/713), 'Ikrimah (w. 723 M.), dan Mujahid bin Jabr (w. 722 M.). Mereka berguru kepada sahabat Ibnu Abbas. *Kedua*, aliran Madinah, yang dipelopori oleh Muhammad bin Ka'b (w. 735 M.), Zayd bin Aslam al-Qurazhi (w. 735 M.), dan Abu 'Aliyah (w. 708 M.). mereka

²⁴ Ahmad Amin, *Fajr al-Islām*, hlm. 168.

²⁵ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Klasik Hingga Modern*, Terj. M. Alaika Salamullah, Saifuddin Zuhri Qudsy, Badrus Syamsul Fata, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006) hlm. 88.

²⁶ Muhammad 'Ali al-Sabuni, *al-Tibyān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Tehran: Dar Ihsan, 2003) hlm. 72.

²⁷ Ahmad Amin, *Fajr al-Islām*, hlm. 222.

²⁸ Muhammad 'Ali al-Sabuni, *al-Tibyān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 77.

²⁹ Jalāl al-Dīn al-Suyūthi, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz II, hlm. 372.

³⁰ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS, 2012) Cet. III, hlm. 41.

berguru kepada sahabat Ubay bin Ka'b. *Ketiga*, aliran Irak, di mana tokoh-tokohnya adalah 'Alqamah bin Qays (w. 720 M.), 'Amir al-Sya'bi (w. 723 M.), Hasan al-Bashri (w. 738 M.), dan Qatadah bin Di'amah al-Sadusi (w. 735 M.) Mereka mendaku berguru kepada sahabat Abdullah bin Mas'ud.

Pada era ini—yakni masa tabi'in, materi tafsir terinfiltrasi secara besar-besaran dengan masuknya kisah-kisah *israiliyyat* dan khabar yang disampaikan kalangan Nashrani karena banyak dari golongan mereka yang masuk Islam.³¹ Karena itu, pada era tabi'in bisa dibayangkan betapa gelombang penafsiran semakin deras lajunya, begitu pun dengan sumber-sumber penafsiran yang terbaru—yang didapatkan dari kalangan Ahli Kitab. Lagi pula konteks Ahli Kitab pada era tabi'in berbeda dengan era nabi dan sahabat. Seperti yang diriwayatkan dari Abu Hurairah, ia berkata:

“Pernah ada seorang Ahli Kitab yang membacakan Taurat dengan dialek Ibrani serta ia menafsirkannya dengan menggunakan bahasa Arab kepada orang Islam, lalu Rasul saw. bersabda: “Janganlah kalian membenarkan Ahli Kitab dan jangan pula mendustakannya”. ”³²

Hadits tersebut setidaknya menunjukkan, pada masa nabi sudah ada benih-benih infiltrasi dari kalangan Ahli Kitab, tetapi nabi menanggapi dengan hadits tadi. Ini mengindikasikan bahwa dibalik berita masa lalu yang datang dari Ahli Kitab, terdapat kisah yang barangkali penting diketahui oleh umat Islam kala itu. Ini berlaku hingga masa sahabat pasca nabi, namun dengan seleksi yang ketat. Sedangkan pada era tabi'in, tidak ada yang bisa dijadikan otoritas untuk menyeleksi sumber-sumber terbaru yang berkaitan dengan penafsiran al-Qur'an. Imam al-Suyuthi mengatakan:³³

“Hadits tadi juga dinukil oleh sebagian tabi'in, tetapi sebagian dari mereka tidak menyebutkan bahwa dia mengambil sumber dari Ahli Kitab. Maka dari itu, para tabi'in sering berselisih karena tidak ada pendapat dari sebagian mereka yang bisa dijadikan *hujjah* (argumentasi) bagi sebagian yang lain. Ini berbeda dengan generasi sahabat yang melakukan penukilan dengan cara yang benar. Dan pada era sahabat, sedikit sekali yang menukil dari Ahli Kitab jika

³¹ Ahmad Amin, *Fajr al-Islām*, hlm. 224.

³² Imām al-Bukhārī, *Matn al-Bukhārī*, Juz III, hlm. 100.

³³ Jalāl al-Dīn al-Suyūthī, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz II, hlm. 354.

dibandingkan dengan era *tabi'in*.”

Dengan demikian, dinamika penafsiran era awal kejayaan Islam ini ditandai dengan metode periwayatan dan kebahasaan yang sangat kental; bahkan sudah menjadi identitas. Namun, di samping adanya keistimewaan untuk membatasi *mufasssir* terjerumus dalam subjektivitas berlebihan, metode ini juga menjerumuskan sang *mufasssir* dalam uraian kebahasaan dan kesusasteraan yang bertele-tele sehingga pesan-pokok al-Qur'an menjadi kabur dicelah uraian itu.³⁴

Sumber riwayat kerap kali dijadikan ukuran kebenaran di dalam menyelesaikan ayat-ayat yang musykil. Pada saat yang sama, faktor politik, ideologi, maupun mazhab mulai melebur dalam tradisiperiwayatan, sehingga di samping terdapat riwayat yang *sahih*—juga ada yang *dha'if* (lemah), bahkan *maudhu'u* (palsu). Meskipun ada perbedaan penafsiran di era ini, tetapi sebatas perbedaan yang wajar dan bervariasi, tidak sampai memunculkan pertentangan yang tajam. Pertentangan itu justru terjadi karena perpecahan umat Islam yang mulai tersekat-sekat pada masa akhir kepemimpinan sahabat 'Ali. Dari sinilah kemudian mulai muncul sekelompok Islam yang menyomot dan menafsirkan al-Qur'an dengan maksud melegitimasi ideologi kelompoknya. Faktor-faktor demikian yang baru-baru ini diteliti sebagai penyebab kesalahan dalam penafsiran.

C. Beberapa Sebab Kesalahan dalam Tafsir

Syaikh al-Islam Ibnu Taimiyyah—sebagaimana yang dilansir Muhammad Ya'kub mengatakan demikian:

فقد أخذوا العبارات القرآنية والسنية، فجعلوا يضعون لها معاني توافق معتقدهم، ثم يخاطبون بها ويجعلون مراد الله ورسوله من جنس ما ارادوه.³⁵

Pendapat Ibnu Taimiyyah di atas merupakan responsterhadap sekelompok orang yang menyomot al-Qur'an dan hadits. Dijelaskan menurut Ibnu Taimiyyah, mereka tidak hanya menyomot, tapi juga meletakkan dan menjadikan beberapa makna yang sesuai dengan keyakinan mereka. Kemudian mereka beretorika dan menjadikan kalam Allah dan rasul-Nya tersebut menurut apa yang mereka kehendaki. Meski sekelompok berkata tentang *hujjah*, tapi bisa jadi ilmu yang didasarkan *hujjah* tersebut melalaikan,

³⁴ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran*, hlm. 84.

³⁵ Thahir Mahmud Muhammad Ya'kub, *Asbāb al-Khaṭā fi al-Tafsīr*, (Beirut: Dar Ibn al-Jawzī, 2004) Juz I, hlm. 17.

bahkan membuatnya terlihat bodoh. Memang dalam hadits Rasul saw. bersabda: “*al-Qur’an itu bisa dijadikan hujjah bagimu*”. Bagi Khalid, yang perlu diperhatikan oleh seseorang, adalah Allah mengkhususkan pemahamannya dan mempelajarinya supaya membaca al-Qur’an dengan sebenar-benarnya membaca, memelihara, dan tidak mencari petunjuk selain dari al-Qur’an.³⁶

Terlepas dari realitas tersebut, kenyataannya sangat riskan untuk memberikan stigma ‘salah’ atau ‘keliru’ terhadap penafsiran seseorang. Pada sisi lain, tentu saja bahwa *mufassir* adalah seorang manusia yang secara naluri tidak bisa lepas dari salah dan benar. Dengan demikian dapat disimpulkan, kinerja penafsiran atas al-Qur’an tetap memiliki kecenderungan subjektivitas yang sulit dihilangkandari diri seorang *mufassir*, khususnya penafsiran berbasis *ra’yu* (ijtihad).

Lantas, bagaimana menilai standarisasi tafsir yang diasumsikan salah. Untuk melihat perkara yang agak ‘sensitif’ tersebut, barangkali cara yang pertama bisa diselesaikan dengan mengurai serta mencari kesepakatan yang telah dilakukan oleh para ulama terdahulu dalam dunia tafsir (*al-ijmā’ fī al-tafsīr*). Setidaknya dengan cara tersebut kita bisa mengambil beberapa faidah penting. Al-Khudhairi dalam kitabnya menjabarkan beberapa manfaat dari *ijma’* tafsir.³⁷

Pertama, dalam *ijma’*, apa yang para *mufassir* telah jelaskan terkait ayat yang sudah ditentukan berdasarkan *ijma’*, dengan tetap memakai corak tafsir yang lebih benar di antara corak-corak lainnya. Yang pertama ini merupakan pegangan yang mulia dalam agama. *Kedua*, beberapa ayat yang diketahui sah berdasarkan *ijma’* dalam penafsirannya, serta tidak diperkenan untuk menentangnya. *Ketiga*, pembahasan ini mengungkap langkah-langkah untuk memudahkan berinteraksi dengan ayat-ayat dimana *ijma’* melabeli sah di dalam penafsirannya.

Melihat dari beberapa manfaat *ijma’* tadi, maka eksistensi *ijma’* merupakan hal yang penting dan tidak bisa diabaikan dalam tradisi penafsiran. Dengan medium ini, si penafsir tidak bisa “*sebrono*” menabrak kesepakatan yang sudah terjalin bersama. Terlebih yang menabrak bukanlah seorang

³⁶ Khalid ‘Abd al-Rahman, *Ushūl al-Tafsīr wa Qawā’iduhu*, (Beirut: Dar al-Nafais, 1986) hlm. 28.

³⁷ Muhammad ‘Abd al-‘Aziz ibn Ahmad al-Khudhairi, *al-Ijmā’ fī al-Tafsīr*, (t.t: Dar al-Wathn li al-Nashr, t.th) hlm. 6-7.

mufasssir yang menguasai ihwal *ulum al-Qur'an* (ilmu-ilmu al-Qur'an), tetapi atas dasar hawa nafsu atau ideologi mazhabnya, sehingga menyomot al-Qur'an dengan tafsiran yang dikehendaknya sendiri, tanpa mengindahkan *ijma'* yang telah disepakati. Sebagai contoh dalam QS. Al-Baqarah [2]: 54:

فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ

“*Bunuhlah dirimu.*”

Para ulama salaf bersepakat bahwa makna frasa ayat tersebut adalah “*sebagian membunuh sebagian yang lainnya*”.³⁸ Jadi, bukan perintah membunuh dirinya sendiri. Demikian salah satu contoh *ijma'* dalam tafsir. Setidaknya dengan cara ini ada batasan yang diperhatikan dari diri sang *mufasssir* agar tidak menyalahi aturan. Cara yang kedua, penulis menyetujui argumentasi yang diterangkan al-Suyuthi, dalam kitabnya ia mengatakan:³⁹

من عدل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم الى ما يخالف ذلك كان مخطئاً ذلك، بل مبتدعاً؟ لأنهم كانوا أعلم بتفسيره ومعانيه، كما أنهم أعلم بالحق الذي بعث الله به رسوله.

Titik tekan cara yang kedua ini ialah, bagaimana seorang *mufasssir* tidak mengabaikan atau meninggalkan pendapat-pendapat para sahabat, tabi'in dan penafsiran mereka. Jika itu terjadi, maka usaha penafsiran orang tersebut sudah bisa dikatakan salah, bahkan bid'ah. Dalam skala yang lebih besar, *mufasssir* bisa tergelincir akibat tidak mematuhi aturan yang berlaku lainnya. Seperti yang telah disinggung di muka, al-Qur'an dalam konteks ini dijadikan pengikut bagi akidah sebagian kelompok Islam, bukan sebaliknya—meminjam istilah al-Qardhawi, *al-Qur'an matbū'un la tābi'un* (al-Qur'an harus diikuti, bukan menjadi pengikut). Oleh karena itu, para ulama telah memberikan beberapa indikator penyebab adanya kekeliruan maupun kesalahan dalam tafsir sebagai berikut:

Pertama, M. Quraish Shihab. Ia memberikan beberapa faktor yang mengakibatkan kekeliruan dalam penafsiran antara lain adalah:

1. Subjetivitas *mufasssir*;
2. Kekeliruan dalam menerapkan metode atau kaidah;
3. Kedangkalan dalam ilmu-ilmu alat;
4. Kedangkalan pengetahuan tentang materi uraian (pembicaraan) ayat;
5. Tidak memperhatikan konteks, baik *asbab al-nuzul*, hubungan antar ayat, maupun kondisi sosial masyarakat; (

³⁸ Muhammad 'Abd al-'Aziz ibn Ahmad al-Khudhairi, *al-Ijmā' fi al-Tafsīr*, hlm.169.

³⁹ Jalāl al-Dīn al-Suyūthi, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz II, hlm. 355.

6. Tidak memperhatikan siapa pembicara dan terhadap siapa pembicaraan ditujukan.⁴⁰

Kedua, Husein al-Dzahabi membeberkan beberapa hal yang wajib dijaui bagi seorang *mufassir* dalam penafsirannya:⁴¹

1. Menangkap (*tahajum*) maksud kalam Allah tanpa mengetahui kaidah-kaidah bahasa dan dasar-dasar syari'at (*ushūl al-syari'ah*).
2. Mendalami maksud ayat yang dirahasiakan oleh Allah, seperti ayat-ayat *mutasyabihat* yang sejatinya hanya Allah sajalah—yang mengetahui dibalik maknanya.
3. Melakukan upaya penafsiran dengan menggunakan hawa nafsu dan dugaan-dugaan.
4. Penafsiran yang ditundukkan oleh mazhab yang rusak (*mazhab al-fasid*). Menjadikan mazhab sebagai pokok, sementara tafsir sebagai pengikut. Dalam hal ini seorang mufassir mengusahakan pena'wilan hingga maknanya sesuai dengan akidahnya, dan menghendaki penafsiran sesuai dengan mazhabnya.
5. Menyomot penafsiran secara parsial (potong-potong) dengan mengatakan maksud yang dikehendaki Allah seperti ini dan seperti ini tanpa adanya dalil. Hal ini dicegah berdasarkan syariat. Karena Allah Swt. berfirman:

... وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٦٩﴾

“Dan mengatakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui.” (QS. Al-Baqarah [2]: 169).

Ketiga, jauh sebelum al-Dzahabi dan Quraish Shihab, Imam al-Ghazali juga menyuarakan pendapat yang serupa tentang hal demikian. Ia mengutarakan ada dua model penafsiran yang menyebabkan kesalahan.⁴²

1. Pendapat (*ra'y*) seseorang atas sesuatu yang condong dengan perangai dan hawa nafsu, kemudian ia menakwilkan al-Qur'an berdasarkan apa yang sesuai dengan pendapat dan hawa nafsunya. Hal ini dilakukan semata-mata karena ia butuh untuk membenarkan tujuannya. Jika seseorang tidak menjadikan pendapat dan hawa nafsunya untuk tujuan tersebut, maka niscaya orang itu tidak akan

⁴⁰ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, hlm. 79.

⁴¹ Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Juz I, hlm. 196.

⁴² Imām al-Ghazālī, *Ihyā 'Ulūm al-Dīn*, (Indonesia: Haramain, 2015) Juz I, hlm. 292.

mereduksi makna dari al-Qur'an. Kadang kala disertai dengan ilmu, seperti orang yang membutuhkan sebagian ayat-ayat al-Qur'an dalam rangka membenarkan kebid'ahannya. Dia sebetulnya mengerti bahwa penafsirannya bukanlah sesuatu yang dimaksud dari ayat tersebut.

2. Mempercepat penafsiran al-Qur'an dengan makna lahiriah bahasa Arab tanpa mengambil penjelasan *bi al-sima'* (mendengar dari Nabi) maupun dari dalil *naqli*. Sedangkan dalam al-Qur'an, ada yang maknanya *gharib* (asing), ada yang lafadh-lafadahnya disamakan dan diganti (*alfādz al-mubhamah wa al-mubdalah*), ada peringkasan dan pembuangan (*ikhtisar wa al-hadzf*). Barang siapa yang tidak menghukumi dengan sisi ekstoris tafsir dan mempercepat untuk menyimpulkan makna semata-mata paham bahasa Arab, maka orang tersebut telah melakukan banyak kekeliruan (*ghalat*). Dalil naqli dan *al-sima'* harus diprioritaskan ketika dihadapkan dengan lahiriah tafsir agar terhindar dari kesalahan di berbagai tempat. Setelah mengadopsi kedua dalil tersebut, pemahaman dan pengambilan terhadap suatu makna akan menjadi *jembar*.

Keempat, Thahir Mahmud Muhammad Ya'kub menulis persoalan ini lebih detail *ketimbang* sebelum-sebelumnya. Ia menulis sebuah kitab *Asbāb al-Khatā' fi al-Tafsīr*. Dalam kitab ini diterangkan secara rinci beberapa kesalahan yang dimaksud, antara lain:

1. Berijtihad melakukan penafsiran terhadap suatu ayat, sementara pada sisi lain sudah ada nash baik al-Qur'an maupun hadits yang sudah menjelaskannya.

Tidak dapat diragukan bahwa penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an, penafsiran al-Qur'an dengan riwayat-riwayat yang sahih merupakan metode penafsiran yang lebih sah dan lebih baik, dan menyelamatkannya dari perubahan dan pembengkokan.⁴³ Contoh dalam hal ini adalah penafsiran nabi tentang kata *al-zulm* dalam QS. Al-An'am [06]: 82. Nabi menjelaskan bahwa kata *al-zulm* dalam kata tersebut ditafsirkan dengan QS. Lukman [3]: 13, yakni sirik kepada Allah.⁴⁴ Para sahabat dan

⁴³ Thahir Mahmud Muhammad Ya'kub, *Asbāb al-Khatā' fi al-Tafsīr*, hlm. 91.

⁴⁴ Thahir Mahmud Muhammad Ya'kub, *Asbāb al-Khatā' fi al-Tafsīr*, , hlm. 100.

tabi'in tidak ada yang bertentangan dalam memahami kata *al-zulm*.⁴⁵

2. Berpegang pada hadits *dha'if* dan *maudhu'*

Metode yang paling baik dalam menafsirkan al-Qur'an yang dipegang oleh para ulama salaf adalah dengan mengabaikan hadits-hadits *dha'if*.⁴⁶ Hal demikian berdasarkan QS. Al-Nisa [04]: 87.

... وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا ۚ

“Dan siapakah orang yang lebih benar perkataan(nya) dari pada Allah?”

Banyak dari pendapat ulama yang dikutip oleh Ya'kub. Salah satunya adalah Ibnu Taimiyyah. Menurut Ibnu Taimiyyah sebagaimana dikutip oleh Muhammad Ya'kub:⁴⁷

“Dalam persoalan syariat tidak diperbolehkan berpegang kepada hadits-hadits *dha'if* yang mana hadits itu sama sekali tidak ada kebenaran, juga tidak dengan kebaikan.”

3. Merujuk pada praduga dan hikayat-hikayat

Yang dimaksud dengan praduga dan hikayat ini adalah berita-berita (*akhbar*), kisah-kisah (*al-Qasas*), serta dongeng-dongeng (*asatir*) yang tidak dirujuk dari sunnah yang shahih atau kesepakatan ummat dan tidak ada sanad yang shahih yang menceritakannya.⁴⁸ Menurut Ya'kub, hikayat yang dimaksud di sini adalah yang tidak dasarnya dalam syariat seperti mimpi-mimpi dan khayalan-khayalan seorang manusia.⁴⁹ Karena itu untuk menghindari kesalahan dalam penafsiran agar tidak terjebak dalam dugaan-dugaan. Tidak bolehnya mengambil dugaan ini secara teologis berangkat dari QS. Yunus [10]: 36:

وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ

“Dan kebanyakan mereka tidak mengikuti kecuali persangkaan saja.”

⁴⁵Thahir Mahmud Muhammad Ya'kub, *Asbāb al-Khaṭā fī al-Tafsīr*, , hlm. 101.

⁴⁶Thahir Mahmud Muhammad Ya'kub, *Asbāb al-Khaṭā fī al-Tafsīr*, , hlm. 124.

⁴⁷Thahir Mahmud Muhammad Ya'kub, *Asbāb al-Khaṭā fī al-Tafsīr*, , hlm. 126.

⁴⁸Thahir Mahmud Muhammad Ya'kub, *Asbāb al-Khaṭā fī al-Tafsīr*, , hlm. 194.

⁴⁹Thahir Mahmud Muhammad Ya'kub, *Asbāb al-Khaṭā fī al-Tafsīr*, , hlm. 194.

Sesungguhnya persangkaan itu tidak sedikitpun berguna untuk mencapai kebenaran.”

D. Identifikasi Penafsiran Ideologis

Pada bagian ini, penulis berusaha memetakan penafsiran yang disebut sebagai *al-khatā' fi al-tafsīr*. Penafsiran yang diteliti tidak dalam pengertian yang terdapat dalam kitab tafsir secara utuh, melainkan—sebagaimana yang diutarakan Mustaqim, tafsir adalah upaya *mufassir* untuk menjelaskan firman Tuhan yang termuat dalam teks suci (al-Qur'an), meskipun *mufassir* tersebut tidak menafsirkan ayat al-Qur'an secara keseluruhan, dari surat al-Fatihah hingga surat al-Nas.⁵⁰ Karena proses penafsiran sering melibatkan akal pikiran, tentu wajar jika seorang *mufassir* sedikit banyak terpengaruh oleh latar belakang kehidupannya, seperti ideologi maupun metodologi (*manhaj*) yang digunakan. Senada dengan ini, ada benarnya jika kita mengutip pendapatnya Amina Wadud sebagai berikut:⁵¹

“No method of Qur'anic exegesis is fully objective. Each exegete makes some subjective choices. Some details of their interpretations reflect their subjective choices and not necessarily the intent of the text.”

Dengan demikian, metode yang dikembangkan oleh para *mufassir* klasik hingga sekarang—di samping diterima sebagai khazanah keilmuan, ia juga tetap terbuka untuk dikritisi baik yang berbasis riwayat ataupun ijtihad-akal. Jika keduanya didudukkan secara sejajar, boleh jadi tafsir *bi al-ra'y* belum tentu mampu menjawab persoalan zaman melalui ijtihadnya. Alih-alih ingin memberikan kebutuhan penafsiran yang lebih adaptif, akomodatif, dan kontekstual (*muqtadha al-hal*), malahan tetap terjebak dalam subjektivitas yang berlebihan dan cenderung memapankan ideologinya.

Dalam sorotan sejarah Islam masa lalu hingga era sekarang, sedikit banyak hasil penafsiran yang berbasis akal-ijtihad ini malah membuahkan anomali; tunduk pada kecenderungan-kecenderungan pribadi (*ikhdha'uhu limuyulin syakhsiyyah*) dan mazhab-mazhab keagamaan.⁵² Al-Qur'an yang mulia nan suci kerap kali dipelintir dan dipolitisasi oleh sejumlah kalangan

⁵⁰ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, hlm. 10-11.

⁵¹ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, (New York: Oxford University Press, 1999) hlm. 1.

⁵² Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Ittijahātu al-Munharifah fi al-Qur'ān al-Karīm: Dawāfi'uha wa Daf'uha*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 1986) Cet. III, hlm. 19.

berdasarkan pemikiran atau ideologinya masing-masing. Untuk memaparkan lebih jauh, pada tulisan ini penulis hendak meneliti dua kasus penafsiran ideologis⁵³ dengan dua kecenderungan yang hampir tidak bisa dipisahkan, yaitupolitik-teologi dan mazhab.

1. Politik-Teologi

Penafsiran model ini, terekam dalam sejarah Khulafah al-Rasyidun—tepatnya ketika terjadi arbitrase (*tahkim*) dalam perang Siffin yang dilakukan antara sahabat ‘Ali dan Muawiyah. Yang menjadi sorotan utama pada kasus ini bukanlah dua sahabat tadi, tetapi munculnya sekelompok yang secara terang-terangan mendeklarasikan keluar dari barisan ‘Ali dan yang mendukung ‘Ali. Kelompok yang keluar itu disebut sebagai Khawarij, sedangkan para pengikut setia ‘Ali dikenal dengan kelompok Syi’ah. Baik Syi’ah maupun Khawarij muncul dalam waktu yang bersamaan.⁵⁴ Bagi kelompok yang kontra, yakni kaum Khawarij, mereka tidak setuju terhadap keputusan ‘Ali yang menyetujui jalan rekonsiliasi yang ditawarkan Muawiyah. Karena bagi mereka, ‘Ali tidak memutuskan perkara tanpa merujuk kepada al-Qur’an.

Bertolak dari kekecewaan mereka terhadap jalan arbitrase tadi, akhirnya mereka mengeluarkan fatwa berupa penafsiran ideologis, politis, dan literal yang didasarkan pada QS. Al-Maidah [5]: 44.

“Barangsiapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir.”

Padahal jika ditinjau dari segi keilmuan, mereka memiliki identitas yang dominan, yakni melakukan penipuan dengan hanya menguasai ilmu yang sangat sedikit. Kelompok mereka tidak ada yang bergelut dalam ranah keilmuan dan bahkan tak ada yang mendalaminya.⁵⁵ Dari sisi keyakinan, mereka tidak berpegang pada hadits yang sahih, kecuali hadits yang mereka pandang senada dengan hawa nafsu mereka. Mereka juga mengkafirkan sebagian sahabat, ‘Ali bin Abi Thalib—diwakili Abu Musa

⁵³ Ideologi dapat dilihat sebagai sistem pemikiran, sistem keyakinan atau sistem simbol yang berhubungan dengan tindakan sosial dan praktik politik. Menurut Thompson, konsep ideologi dapat digunakan untuk merujuk cara-cara bagaimana makna digunakan, dalam hal tertentu, untuk membangun dan mempertahankan relasi kekuasaan yang secara sistematis bersifat asimetris. Diskusi lebih lengkap mengenai hal ini, lihat John B. Thompson, *Kritik Ideologi Global*, terj. Haqqul Yaqin, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2015) hlm. 15-16.

⁵⁴ Nasir bin Abdul Karim, *al-Khawārij: Awwalu al-Firaq fi Tārikh al-Islām*, (Riyadh: Dar Ishbiliyya, 1998) hlm. 12.

⁵⁵ Nasir bin Abdul Karim, *al-Khawārij: Awwalu al-Firaq fi Tārikh al-Islām*, hlm. 13.

Telaah Asbāb Al-Khatā fī Al-Tafsīr... | 35

al-Ash'ary—dan Muawiyah bin Abi Sufyan—diwakili 'Amr bin 'As⁵⁶—dansiapun yang menerima arbitrase dinilai sebagai kafir, berdasarkan QS. Al-Maidah [5]: 44. Oleh karena itu, posisi al-Qur'an di dalam internal Khawarijnya dijadikan legitimasi demi mendukung keperluan pemahaman kelompok mereka (*muqtadha fahmihim*).⁵⁷

Sebagaimana yang dilansir Amin, Khawarij pada awal titahnya beraroma politik murni, kemudian pada masa Abdul Malik bin Marwan mencampuradukkan keilmuan politik mereka dengan pembahasan ketuhanan (*lahutiyyah*).⁵⁸ Dengan demikian, penafsiran yang digalakkan oleh Khawarij pada mulanya cenderung politis, seiring waktu lalu bertendensi pada aspek teologis. Salah satu paham teologis kaum Khawarij yang ekstrem adalah pemberian predikat kafir kepada orang yang telah melakukan dosa besar. Pandangan ini sangat eksekutif dan pada gilirannya berimplikasi pada pengingkaran mereka terkait adanya syafaat bagi golongan tertentu. Untuk memperkuat argumentasinya, mereka menyomot beberapa ayat al-Qur'an sebagai berikut:

يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ أَرَادَ وَيُحْضَرُونَ

مَنْ خَشِيَ اللَّهَ مُشْفِقُونَ

“Allah mengetahui segala sesuatu yang dihadapan mereka (malaikat) dan yang di belakang mereka, dan mereka tiada memberi syafa'at melainkan kepada orang yang diridhai Allah, dan mereka itu selalu berhati-hati karena takut kepada-Nya.” (QS. Al-Anbiya [21]: 28).

Menurut kaum Khawarij, ayat itu sangat jelas di dalam membatasi syafaat yang berlaku hanya bagi orang yang diridhai Allah. Dan, orang yang melakukan dosa besar bukanlah orang yang diridhai di sisi Allah.⁵⁹ Ringkasnya, pelaku dosa tidak akan diberi syafaat kelak di akhirat. Selanjutnya:

⁵⁶ Nurul H. Maarif, “Pembacaan Al-Qur'an Berbasis Kepentingan Politik,” *Tashwirul Afkar* Edisi No. 34 (Tahun 2014) hlm. 97. Lihat juga Nasir bin Abdul Karim, *al-Khawarij: Awwalu al-Firqah fi Tarikh al-Islam*, , hlm. 13.

⁵⁷ Nasir bin Abdul Karim, *al-Khawarij: Awwalu al-Firqah fi Tarikh al-Islam*, 18.

⁵⁸ Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, hlm. 280.

⁵⁹ Sulaiman bin Salih, *al-Khawarij: Nash'atuhum, Firquhum, Sifatuhum, al-Radd 'ala Abrazi 'Aqā'idihim*, (Riyadh: Dar Kunuz Ishbiliyya, 2009) hlm. 152.

وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْأَزْفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَظْمِينَ^{٦٠} مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ

حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴿١٨﴾

“Berilah mereka peringatan dengan hari yang dekat (hari kiamat yaitu) ketika hati (menyesak) sampai di kerongkongan dengan menahan kesedihan. Orang-orang yang zalim tidak mempunyai teman setia seorangpun dan tidak (pula) mempunyai seorang pemberi syafaat yang diterima syafa’atnya.”

Menurut Khawarij, ayat ini menafikan adanya syafaat bagi orang yang berlaku dzalim. Dzalim di sini baik penyebutan yang ditujukan pada orang yang berbuat zalim pada dirinya sendiri maupun pada orang lain.⁶⁰ Dan ayat-ayat yang berkaitan dengan penafian syafaat lainnya. Dengan demikian, kaum Khawarij menyandarkan pemahamannya dengan melakukan upaya penafsiran pada satu sisi, dan menyomot ayat al-Qur’an yang sejalan dengan ide dan akidahnya secara parsial (potong-potong) pada sisi yang lain. Hal ini yang menurut al-Dzahabi harus dijaui dari si penafsir.

2. Kepentingan Mazhab

Di samping politik-teologis, tendensi pada kepentingan mazhab dalam penafsiran sangat rentan sekali terjadi. Salah satu kelompok yang dimaksud di sini adalah Mu’tazilah. Awal kemunculan Mu’tazilah dideskripsikan dalam kitab *Milal wa Nihal*.⁶¹

“Ketika itu datang seorang yang bertanya mengenai pendapat Hasan al-Bashri tentang orang yang berdosa besar. Ketika Hasan al-Basri masih berpikir, tiba-tiba Wasil bin ‘Atha mengemukakan pendapatnya: “Saya berpendapat bahwa orang yang berbuat dosa besar bukanlah mukmin dan bukan pula kafir, tetapi berada pada posisi di antara keduanya, tidak mukmin dan tidak kafir”. Kemudian dia menjauhkan diri dari Hasan al-Basri dan pergi ke tempat lain yang berada di pojok Masjid. Di sana Washil mengurangi pendapatnya di hadapan para pengikutnya. Hasan al-Basri berkata:

⁶⁰ Sulaiman bin Salih, *al-Khawārij: Nash’atuhum, Firquhum, Sifatuhum, al-Radd ‘ala Abrazi ‘Aqā’idihim*, hlm. 152.

⁶¹ Ahmad al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), hlm. 47-48.

Telaah Asbāb Al-Khatā fī Al-Tafsīr... | 37

“Washil menjauh diri dari kita (*‘i’tazala ‘anna*)”. Menurut al-Shahrastani, kelompok yang memisahkan diri ini kemudian dikenal kaum Mu’tazilah.”

Sudah maklum diketahui, Mu’tazilah mempunyai lima dasar pemikiran tentang ketuhanan, atau dikenal dengan doktrin *ushūl al-khamsah*, yakni antara lain: *al-tauhid* (pengesahan tuhan), *al-‘adl* (keadilan tuhan), *al-wa’du wa al-wa’id* (janji dan ancaman tuhan), *al-manzilah baina al-manzilatain* (posisi di antara dua posisi), dan *al-amru bi al-ma’ruf wa al-nahyu ‘an al-munkar* (menyerukan pada kebaikan dan mencegah kemungkaran). Di antara kelima prinsip tadi, menurut Amin, pemahaman tentang tauhid merupakan prinsip terpenting kelompok Mu’tazilah.⁶²

Munculnya doktrin *ushūl al-khamsah* adalah respons terhadap realitas sosial di mana pembicaraan soal teologi menyeruak dengan nada yang sangat sensitif. Pada mulanya ini diprakarsai oleh kelompok Khawarij—seperti yang telah dibahas, mengeluarkan statemen-statemennya yang ekstrem. Ironisnya, baik Mu’tazilah maupun Khawarij sama-sama meletakkan al-Qur’an di bawah kepentingan kelompoknya. Tentu saja, pemahaman keduanya soal teologi yang didasarkan pada al-Qur’an memiliki perbedaan yang sangat signifikan.

Salah satu tafsir yang banyak mendukung pemahaman Mu’tazilah adalah *Tafsir al-Kasysyāf ‘an Haqāiq Ghawāmidl al-Tanzīl wa ‘Uyūn Aqāwil fi Wujūh al-Ta’wīl* yang ditulis oleh Abu Qasim Mahmud Zamakhsyari. *Tafsir al-Kasysyāf* adalah sebuah kitab tafsir yang ditulis oleh Zamakhsyari yang dikenal sangat mendukung paham Mu’tazilah dalam penafsirannya. Karenanya, sebagian ulama mengkritisi dan menganggap tafsir ini tercela dan sesat, dan sebagian lagi mengagumi kehebatan bahasa dalam tafsir tersebut.⁶³

⁶² Ahmad Amin, *Dhuha al-Islam*, (t.tp: Maktabah al-Usrah, 1999), hlm. 22.

⁶³ Bustami Saladin, “Pro dan Kontra Penafsiran Zamakhsyari Tentang Teologi Mu’tazilah dalam *Tafsir al-Kasysyāf*,” *al-Ihkam* Vol. V, No. 1 (Juni 2010) hlm. 4. Misalnya, al-Suyuthi mengatakan tafsir Zamakhsyari dalam QS. Al-Isra ayat 71, sebagai penafsiran yang bid’ah. Jalāl al-Dīn al-Suyūthi, *al-Itqān fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, Juz II, 359. Di samping itu, al-Dzahabi memberi apresiasi terhadap tafsir *al-Kasysyāf* dari segi aspek balaghah al-Qur’an, seperti *uslub* (gaya susunan), *ijaz* (menyampaikan tujuan yang dikehendaki dengan suatu ungkapan yang kurang, serta ungkapan itu sudah menepati pada tujuan), *ithnab* (menyampaikan tujuan yang dikehendaki dengan suatu ungkapan yang panjang, serta adanya faidah), *i’tiradh* (penyisipan lafadz antara bagian-bagian satu jumlah atau antara dua jumlah yang masih berkaitan, dikarenakan adanya sebuah tujuan), *tadzyil* (mengiringi suatu jumlah

38 | *Muhamad Turmuzi dan Wely Dozan*

Contoh kasus penafsiran Zamakhsyari yang bertendensi pada mazhab Mu'tazilah tertera dalam QS. Al-Baqarah [2]: 272: “*Bukanlah kewajibanmu menjadikan mereka mendapat petunjuk, akan tetapi Allah-lah yang memberi petunjuk (memberi taufiq) siapa yang dikehendaki-Nya.*” Dalam menafsirkan ayat ini, Zamakhsyari berpendapat bahwa *huda* (petunjuk) bukanlah Allah yang menciptakannya, akan tetapi hamba sendiri yang menciptakannya untuk dirinya sendiri. Ia memberi maksud dari kata *huda* dengan arti *luthf* (kelembutan), sehingga redaksi yang terdapat dalam *al-Kasysyāf* ditafsirkan menjadi, “*walakinna Allah yalthafu bi man ya'lamu anna al-lathfa yanfa'u fih*”.⁶⁴

Persoalan petunjuk (*huda*) dan kelembutan (*al-luthf*) tadi masuk dalam konsep keadilan (*al-'adlu*) yang terdapat dalam *ushul al-khamsah*. Keadilan merupakan sebagian dari sifat-sifat Allah. Sedangkan kezaliman dan ketidakadilan dua hal yang dikecualikan dariNya.⁶⁵ Pandangan ini berdasarkan QS. Al-Nahl [16]: 118, QS. Al-Fussilat [41]: 46.

Dengan demikian, penafsiran QS. Al-Baqarah [2]: 272 tadi dimaknai bahwa hamba yang menciptakan petunjuk untuk dirinya sendiri. Cara yang dilakukan mereka seperti itu setidaknya terdapat tiga alasan: *pertama*, Allah swt. memudahkan makhluk untuk menuju suatu tujuan, yakni Allah menghendaki kebaikan bagi makhlukNya. *Kedua*, Allah tidak menghendaki keburukan, terlebih memerintahkan hal tersebut. *Ketiga*, Allah tidak menciptakan perbuatan hamba tidak baik maupun jelek.

Karena manusia menghendaki kebebasan, dan manusia sendirilah yang menciptakan perbuatannya.⁶⁶

Penafsiran al-Zamakhsyari lain yang serupa adalah ketika ia menafsirkan QS. Al-Nisa [4]: 164: *وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا* “*dan kepada Musa, Allah berfirman langsung*”. Ihwal ayat ini, Zamakhsyari menyebutkan penafsiran dari sebagian mazhabnya yang mengatakan bahwa *كَلَّمَ* di sini tidak ditafsirkan dengan “bicara”, melainkan *جرح* (*melukai*). Bahkan, tidak berhenti sampai disitu, menurutnya, termasuk sebagian darihal yang bid'ah ketika menafsirkan

dengan jumlah yang lain yang mengandung pada maknanya dengan tujuan menguatkannya). Selebihnya lihat Muhammad Husein al-Dzahabi, *Tafsir wa al-Mufasssirun*, hlm. 298.

⁶⁴ Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyāf 'an Haqāiq Ghawāmidh al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwil fi Wujūh al-Ta'wīl*, (Riyadh: Maktabah al-'Ubaikan, 1998) Juz I, hlm. 502.

⁶⁵ Ahmad Amin, *Dhuha al-Islām*, hlm. 44.

⁶⁶ Ahmad Amin, *Dhuha al-Islām*, hlm. 45.

kata كَلَّمَ dengan bicara.⁶⁷ Di sini terlihat jelas sekali bagaimana fanatisme mazhab ditampakkan oleh Zamakhsyari dalam menafsirkan al-Qur'an. Sebab, mazhab Mu'tazilah tidak meyakini adanya sifat-sifat bagi Allah (*nafyu al-Sifat*). Atas dasar itu, kemudian si penafsir memalingkan makna asal kata *kallama* (berbicara menjadi *jarraha* (melukai)).⁶⁸

<i>Asbāb al-Khatā' fi al-Tafsīr</i>	Kasus Penafsiran Ideologis	Hasil & Analisis
Subjektif, menonjolkan perangai dan hawa nafsu, tidak memperhatikan konteks dan kaidah bahasa, mendukung kepentingan mazhab, menyomot ayat al-Qur'an tanpa merujuk dalil naqli (al-Qur'an dan hadits).	Khawarij: Ayat-ayat tentang <i>syafaat</i> ; QS. Al-Maidah [5]: 44 berkaitan hukum Allah.	Penafsiran mereka jelas keliru dan salah. Karena mengabaikan kaidah bahasa dan penafsiran. Terlebih bertendensi ideologis.
	Mu'tazilah: QS. Al-Nisa [4]: 164, kata <i>kallama</i> diartikan dengan melukai. Sebab, tuhan tidak memiliki sifat. Dan QS. Al-Baqarah [2]: 272. Kata <i>huda</i> diartikan dengan kelembutan. Sebab, manusia yang menciptakan perbuatan sendiri.	Al-Zamakhsyari sebagai penafsir, menonjolkan subjektivitasnya yang berlebihan atau dalam bahasa Gadamer, subjektivitas negatif. Bahkan, secara transparan penafsirannya bernuansa Mu'tazilah. Maka dari itu, penafsiran yang demikian dinilai salah.

Dengan menggunakan parameter *asbāb al-khatā' fi al-tafsīr* (sebab-sebab kesalahan dalam tafsir) seperti yang sudah ditunjukkan oleh para ulama al-Qur'an sebelumnya, maka pada bagan berikut penulis bermaksud mengidentifikasi kesalahan penafsiran yang dilakukan oleh kelompok Khawarij dan Mu'tazilah melalui penafsiran al-Zamakhsyari dalam kitab *al-Kasysyāf*.

E. Kesimpulan

Tulisan ini disadari oleh penulis belum mampu memaparkan permasalahan *asbāb al-khatā' fi al-tafsīr* secara mendalam. Terlepas adanya

⁶⁷ Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyāf 'an Haqāiq Ghawāmidh al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwil fi Wujūh al-Ta'wīl*, (Riyadh: Maktabah al-'Ubaikan, 1998), Juz II, hlm. 279.

⁶⁸ Muhammad Ulinuha, *Metode Kritik Ad-Dakhil fit-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, (Jakarta: Qaf, 2019), hlm. 155.

kekeliruan maupun kesalahan, penulis mencatat ada beberapa hal penting yang ditemukan:

Pertama, pembahasan *asbāb al-khatā' fī al-tafsīr* sejatinya sudah ada sejak masa klasik—tepatnya ketika para ulama mulai memfokuskan untuk menggeluti al-Qur'an, baik disajikan dalam kitab *ulum al-Qur'an* maupun kitab lain yang memuat persoalan tersebut. Dalam hal ini bisa diambil contoh, misalnya Imam al-Suyuthi dan Imam al-Ghazali. Keduanya, sama-sama memberikan batasan yang ketat pada si penafsir agar tidak terjebak pada kesalahan, terutama dalam menyoroti penafsiran yang cenderung berwajah ideologi.

Kedua, *asbāb al-khatā' fī al-tafsīr* tidak terbatas pada si penafsir yang memiliki kitab tafsir, melainkan juga tertuju pada suatu pemikiran sekelompok yang mengadopsi dan menafsirkan al-Qur'an kendati tanpa dihadangkan dengan sebuah kitab tafsir. Misalnya kelompok Khawarij dan Mu'tazilah melalui pena Zamakhsyari. Khawarij memfonis kufur bagi orang yang melakukan dosa besar, sehingga ia tidak berhak mendapatkan syafaat kecuali orang yang diridhoi Allah. Pandangan ini didasarkan Q.S. Al-Anbiya [21]; 28. Adapun Zamakhsyari, ia terlihat jelas mewakili kelompoknya, Mu'tazilah, dalam menafsirkan kata *kallama* Q.S. Al-Nisa [4]: 164. Dengan demikian, dengan memakai ukuran *asbāb al-khatā' fī al-tafsīr*, maka kedua penafsiran tadi dianggap menyimpang karena telah mengotori teks al-Qur'an demi hawa nafsu kelompoknya masing-masing.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Bukhāri, Imām. *Matn al-Bukhāri*. Juz III. Surabaya: Dar al-‘Ilmi, t.th.
- Al-Dzahabi, Muhammad Husein. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Juz I. Cairo: Dar al-Hadits, 2012.
- , *al-Ittijahātu al-Munharifah fī al-Qur’ān al-Karīm: Dawāfi’uha wa Daf’uha*. Cairo: Maktabah Wahbah, 1986.
- Al-Ghazālī, Imām. *Ihyā ‘Ulūm al-Dīn*. Juz I. Indonesia: Haramain, 2015.
- Al-Khudhairi, Muhammad ‘Abd al-‘Aziz ibn Ahmad. *al-Ijmā’ fī al-Tafsīr*. t.t: Dar al-Wathn li al-Nasyr, t.th.
- Amin, Ahmad. *Fajr al-Islām*. Cairo: Hindawi, 2011.
- , *Dhuha al-Islām*. t.tp: Maktabah al-Usrah, 1999.
- Al-Qattān, Mannā’. *Mabāhits fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Cairo: Maktabah Wahbah, t.th.
- Al-Qardawi, Yusuf. *Kaifa Nata’ammal ma’a al-Qur’ān al-‘Adzīm*. Mesir: Dar al-Syuruq, 2000.
- Al-Rahman, Khalid ‘Abd. *Ushūl al-Tafsīr wa Qawā’iduhu*. Beirut: Dar al-Nafais, 1986.
- Al-Rumi, Fahd ibn ‘Abd al-Rahman bin Sulaiman. *Buhūtsu fī Ushūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu*. t.tp: Maktabah al-Taubah, t.th.
- Al-Shabuni, Muhammad ‘Alī. *al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Tehran: Dar Ihsan, 2003.
- Al-Suyūthi, Jalāl al-Dīn. *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Juz II. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006.
- Al-Zamakhshari, *al-Kasysyāf ‘an Haqāiq Ghawāmidh al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwil fī Wujūh al-Ta’wīl*. Juz I. Riyadh: Maktabah al-‘Ubaikan, 1998.
- , *al-Kasysyāf ‘an Haqāiq Ghawāmidh al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwil fī Wujūh al-Ta’wīl*. Juz II. Riyadh: Maktabah al-‘Ubaikan, 1998.
- Esack, Farid. *The Qur’an: A User’s Guide*. England: Oneworld Publications, 2007.
- Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsir: Dari Klasik Hingga Modern*, Terj. M. Alaika Salamullah, Saifuddin Zuhri Qudsy, Badrus Syamsul Fata. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006.
- Halim, Abd. “Sebab-sebab Kesalahan dalam Tafsir,” *Jurnal Syhadah* Vol. 2, No. 1 (April 2014): 70-86.
- Kamal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah Al-Quran*. Ciputat: Alvabet, 2013.
- Karim, Nasir bin Abdul. *al-Khawārij: Awwalu al-Firaq fī Tārikh al-Islām*. Riyadh: Dar Ishbiliyya, 1998.
- Maarif, Nurul H. “Pembacaan Al-Qur’an Berbasis Kepentingan Politik,” *Tashwirul Afkar* Edisi No. 34 (Tahun 2014).
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS,
-
- 42 | *Muhamad Turmuzi dan Wely Dozan*

2012.

- Saladin, Bustami. "Pro dan Kontra Penafsiran Zamakhsyari Tentang Teologi Mu'tazilah dalam *Tafsir al-Kasysyaf*," *al-Ihkam* Vol. V, No. 1 (Juni 2010).
- Salih, Sulaiman bin. *al-Khawārij: Nash'atuhum, Firquhum, Sifatuhum, al-Radd 'ala Abrāzi 'Aqā'idihim*. Riyadh: Dar Kunuz Ishbiliyya, 2009.
- Sardar, Ziauddin. *Ngaji Quran di Zaman Edan: Sebuah Tafsir untuk Menjawab Persoalan Mutakhir*, Terj. Zainul Am, Hilmi Akmal, Satria Wahono. Jakarta: Serambi, 2014.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1992.
- , *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*. Ciputat: Lentera Hati, 2013.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017.
- Taimiyyah, Ibnu. *Muqaddimah fi Ushūl al-Tafsīr, tahqiq* Dr. Adnan Zarzur. t.tp: t.p, 1972.
- Thompson, John B. *Kritik Ideologi Global*, terj. Haqqul Yaqin. Yogyakarta: IRCiSoD, 2015.
- Ulinnuha, Muhammad. *Metode Kritik Ad-Dakhil fit-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, Jakarta: Qaf, 2019.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Ya'kub, Thahir Mahmud Muhammad. *Asbāb al-Khaṭā fi al-Tafsīr*. Juz I. Beirut: Dar Ibn al-Jawzī, 2004.