

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Penelitian

Dalam tradisi Islam, al-Qur`an adalah firman (*kalam*) Allah Swt yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw sebagai wahyu,¹ yang mempunyai sekian banyak fungsi, di antaranya adalah menjadi mukjizat dan hidayah.² Sebagai mukjizat, al-Qur`an menjadi bukti kebenaran Nabi Muhammad Saw³ dan kebenaran serta keluarbiasaan al-Qur`an itu sendiri, dari segi *uslūb* (susunan kata), *balāghah* (sastra), dan mengabarkan masalah-masalah yang gaib.⁴ Adapun sebagai hidayah, ini merupakan fungsi utama dari al-Qur`an, yaitu petunjuk untuk seluruh umat manusia. Petunjuk yang dimaksud adalah petunjuk agama,⁵ yang meliputi tiga hal pokok: *pertama*, petunjuk akidah dan kepercayaan yang harus dianut oleh manusia yang tersimpul dalam keimanan kepada keesaan Tuhan (tauhid); *kedua*, petunjuk mengenai akhlak yang murni dengan jalan menerangkan norma-norma keagamaan dan susila yang harus diikuti oleh manusia, baik secara individual atau kolektif; dan *ketiga*, petunjuk mengenai syariat dan hukum dengan jalan menerangkan dasar-dasar hukum yang harus diikuti oleh manusia dalam hubungannya dengan Tuhan dan sesamanya.⁶

Pada saat al-Qur`an diturunkan, para Sahabat mendapat penjelasan secara langsung dari Nabi Saw dalam menanamkan dan menegaskan makna-maknanya, atau ketika ada Sahabat yang bertanya kepada beliau Saw tentang bagian yang

¹ Mannā' Khalīl al-Qathān, *Mabāḥiṣ fi 'Ulūm al-Qur`ān* (Riyāḍ: Maktabah al-Ma'ārif, cet. 3, 2000), 17; Nūriddin 'Itr, *'Ulūm al-Qur`ān al-Karīm*, (Damaskus: Mathba'ah ash-Shabāh, 1993), 10.

² Al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur`ān*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, cet. 1, 1995), Jilid 1, 25.

³ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur`ān: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. (Bandung: Mizan, 1994), 27.

⁴ Al-Suyūfī, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur`ān* (Kairo: Al-Hai'ah al-Mishrīah al-Āmah lil Kitāb, 1974), Jilid 4, 3;

⁵ Shihab, *Membumikan Al-Qur`ān*, 27.

⁶ Shihab, *Membumikan Al-Qur`ān*, 40.

tidak dimengerti olehnya.⁷ Dalam konteks ini Nabi Saw adalah *the first interpreter of the Qur`an*⁸ karena menjadi pemberi penjelasan (*mubayyin*) kepada para Sahabat yang menjadi umat pertama yang menerima al-Qur`an, dan keadaan ini berlangsung sampai Nabi Saw wafat. Sekalipun demikian, penjelasan-penjelasan Nabi Saw tersebut tidak diketahui semuanya, karena tidak sampainya riwayat-riwayat tentangnya atau karena memang Nabi Saw tidak menjelaskan semua kandungan al-Qur`an.⁹

Peran Nabi Saw sebagai *mubayyin* disebutkan langsung dalam al-Qur`an, seperti dalam al-Qiyāmah [75]: 19 dan an-Nahl [16]: 44. Penjelasan Nabi Saw tentang al-Qur`an kepada Sahabat berkisar kepada tiga motif atau tujuan, yaitu: *pertama, al-irsyādī* (memberi pengarahan); *kedua, al-taṭbīqī* (petunjuk pelaksanaan); dan *ketiga, al-taṣḥīhī* (koreksi).¹⁰

Menurut penulis, terdapat dua catatan yang perlu diangkat dan dielaborasi terkait penafsiran al-Quran masa Nabi Saw untuk konteks masa kininya, *pertama*, tidak semua ayat ditafsirkan oleh Nabi Saw, atau setidaknya jumlah riwayat-riwayat tentang penafsiran Nabi Saw terhadap al-Qur`an menunjukkan tidak semua ayat ditafsirkan.¹¹ *Kedua*, belum digunakannya atau tidak disinggunya dalam riwayat-riwayat penggunaan istilah tafsir untuk menjadi istilah teknis dari upaya penjelasan terhadap al-Qur`an. Selain dengan menggunakan istilah *bayān*, istilah lain yang digunakan pada masa itu adalah *ta`wīl*, seperti dalam doa Nabi Saw kepada Ibnu ‘Abbās dengan ungkapan,

⁷ Musā'id Al-Ṭayyār, *al-Tahrīr fi Uṣūl al-Tafsīr* (Jeddah: Ma'had al-Imām al-Syāṭibī, cet. 2, 2017), 65.

⁸ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur`an: Studi Aliran-Aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan, hingga Modern-Kontemporer* (Yogyakarta: Adab Press, 2014), 41.

⁹ Shihab, *Membumikan Al-Qur`an*, 71.

¹⁰ Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir*, 43-46.

¹¹ Untuk mengkonfirmasinya dapat merujuk kepada riwayat-riwayat tafsir dalam kitab-kitab hadits seperti *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim* atau *Sunan al-Tirmizī*, dll. yang menulis pembahasan khusus dalam satu bab tentang tafsir al-Qur`an, tetapi hadits-hadits tentangnya tidak mencakup seluruh ayat dalam al-Qur`an. Lihat, al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār Tūq an-Najāh, 1422 H), jilid 6, 16-181; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turās al-'Arabī, t.t.), jilid 4, 2312-2323; Al-Tirmizī, *Sunan al-Tirmizī* (Beirut: Dār al-Taṣīl, cet. 2, 2016), jilid 4, 56-313.

“*allāhumma faqihhu fi al-dīn wa ‘alimhu al-ta`wīl*”.¹² Penggunaan tafsir setidaknya mulai populer digunakan setelahnya, yaitu periode yang dikenal dengan sebutan masa kalangan *salaf* atau *mutaqaddimīn*, dan itu pun tidak dibedakan antara tafsir dengan ta`wil, sehingga keduanya semakna dan sama saja. Pembedaan keduanya baru terjadi pada masa setelahnya, yaitu masa kalangan *muta`akhirīn*.¹³

Terkait dengan catatan yang kedua, persoalan ini seperti halnya sebuah ‘gunung es’, merupakan persoalan yang tampak pertama di permukaan, dan setelah itu akan tampak yang lainnya dalam skala yang lebih besar ketika dilihat semakin ke dalam. Persoalan lain yang dimaksud itu adalah penggunaan *musthalahāt* (istilah-istilah) dalam bidang ilmu tafsir.

Kendati istilah tafsir telah mafhum digunakan untuk merujuk kepada interpretasi terhadap al-Qur`ān, tetapi para pakar atau ulama sampai saat ini masih berbeda-beda dalam batasan definisinya. Menurut penelusuran Khālid bin ‘Uṣmān al-Sabt, setidaknya terdapat tiga belas *ta`rīf* (definisi) yang beragam dan berbeda mengenai istilah tafsir, dengan masing-masing ada yang mendekati batasan yang sesuai dengan kaidah *ta`rīf*, dan ada juga yang jauh dari kaidah tersebut.¹⁴

Persoalan batasan definisi istilah tafsir ini nampaknya tidak banyak menjadi fokus penelitian yang menarik perhatian para pakar untuk ditelaah lebih mendalam dan menyeluruh, dengan indikasi bahwa keragaman dan perbedaan konsepsi dan definisi ini masih bertebaran dalam karya-karya pengkaji tafsir sampai saat ini,¹⁵ seperti ada anggapan bahwa persoalan ini bukan masalah krusial atau sudah cukup terjawab dengan mengikuti pandangan atau kesimpulan umum yang telah ada dan yang beredar luas, sehingga persoalan ini dibiarkan menguap

¹² Aḥmad bin Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, taḥqīq: Syu`aib al-Arna`uṭ, dkk. (Beirut: Mu`assasah al-Risālah, cet. 1, 2001), jilid 4, 225, no. 2397; jilid 5, 65, no. 2879.

¹³ Muhammad Ḥusain al-Ḍahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn* (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2012), jilid 1, 20-21.

¹⁴ Khālid bin ‘Uṣmān al-Sabt, *Qawā`id al-Tafsīr: Jam`an wa Dirāsatan* (Riyadh: Dār Ibn al-Qayyim, 2005), jilid 1, 29.

¹⁵ Untuk membuktikan asumsi ini, dapat dilihat kepada karya-karya di bidang ilmu tafsir pada bagian definisi tafsir. Karena terlalu banyaknya karya-karya itu penulis tidak dapat menyebutkan semuanya satu persatu.

begitu saja. Padahal konsekuensi dari ketidak tuntasannya dalam menjelaskan batasan definisi dari istilah ini akan berdampak terhadap konsepsi terhadap istilah ini, lalu kerangka berpikir serta teori yang dibangun di atasnya dan lebih jauh dalam pengaplikasiannya.

Jika merujuk tradisi awal tafsir seperti yang sudah disinggung sebelumnya, fungsi tafsir untuk menjelaskan al-Qur`an, baik itu dalam konteks *irsyādī*, *taṭbīqī* dan *taṣḥīḥī* yang dirujuk dari praktik tafsir pada masa awal (baca: *bayān* atau *ta`wīl*) yang terjadi di masa Nabi Saw. Tetapi karena konsepsi dan kesimpulan yang beragam dan tidak tegas mengenai batasan istilah tafsir, maka di antaranya bermunculan penafsiran yang kontraproduktif atau menjauh dari tujuan awal serta fungsi utamanya tersebut. Seperti tafsir yang dilandasi motif atau tujuan tertentu yang dibawa oleh para mufasir dalam kitab-kitab tafsir mereka, semisal tafsir yang ditulis atas kepentingan mazḥab tertentu (sektarian) untuk menguatkan pengaruhnya atau sebagai alat legitimasi kelompok. Hal seperti ini oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zayd disebut dengan *talwīn*, yaitu pembacaan atau penafsiran tendensius yang selalu dalam kerangka ideologis atau politis terhadap makna teks (al-Qur`an).¹⁶ Demikian halnya dengan tafsir dalam artian yang terdapat pada kitab-kitab tafsir yang dipenuhi dengan *istiṭrādāt* (penjabaran panjang lebar) dari suatu bidang ilmu tertentu, yang biasanya dilatar belakangi oleh disiplin keilmuan atau horizon si mufassir, sebagaimana diungkap oleh al-Kūmī setelah menjelaskan beragamnya warna tafsīr di kalangan mufasir dalam karya mereka, ia berkomentar bahwa setiap mufassir tidak terlepas dari jejak-jejak bidang keahlian (*fann*) serta keilmuan (*ṣaqāfah*) yang dikuasainya, yang kemudian hal itu tampak mendominasi dalam kitab tafsīrnya.¹⁷ Sebagai contohnya, ada tafsīr yang didominasi pembahasan fiqh seperti tafsir karya al-Qurthūbī, pembahasan nahwu seperti tafsir karya Abū Ḥayyān, kaidah-kaidah balaghāh seperti karya al-Zamakhsyarī, taṣawwuf seperti tafsir karya Ibnu `Arabī, atau mazḥab kalām seperti tafsir karya al-Rāzī.¹⁸ Al-Ṭabāṭabā`ī (1903-1981 M)

¹⁶ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (Kairo: Sina, Cet. 2, 1994), 178.

¹⁷ Ahmad Sayyid al-Kūmī & Muhammad Ahmad Yūsuf al-Qāsim, *al-Tafsīr al-Mawḍū`ī lil Qur`ān al-Karīm* (1982), 14-15

¹⁸ Al-Kūmī, *al-Tafsīr al-Mawḍū`ī*, 11.

mengkritik penafsiran al-Qur`an yang bernuansa dan berbasis keilmuan dari mufasir tersebut. Baginya, penafsiran semacam itu telah menjurus kepada penilaian yang terlalu tinggi atas disiplin ilmu tertentu. Sehingga yang sering terjadi, mufasir membawa ayat agar sejalan dengan pemahaman dan disiplin keilmuannya, padahal konteks ayat tidak berbicara tentang persoalan tersebut. Produk dari penafsiran semacam ini disebut olehnya sebagai *taṭbīq* (implementasi) bukan tafsīr (penjelasan).¹⁹

Belum lagi persoalan infiltrasi (*al-dakhīl*) dalam tafsir yang memasukkan sumber-sumber dengan unsur-unsur *isrā`īliyāt*, dan riwayat-riwayat yang lemah, bahkan hasil rekayasa (*maudū`*), yang bertebaran dalam kitab-kitab tafsir tanpa penjelasan dan klarifikasi perihal statusnya, yang membuat tafsir dan produknya semakin problematis.

Temuan adanya masalah tersebut, mengantarkan beberapa ilmuwan al-Qur`an dan tafsir untuk mengambil tindakan sebagai upaya penanganan terkait tafsir-tafsir yang terindikasi problematis tersebut dengan menyusun kategori dan batasan-batasan yang dapat menentukan bahwa suatu tafsir telah menyimpang atau keliru dan tercela. Oleh karena itulah, muncul kajian yang dikembangkan tentang kritisisme atau kritik tafsir terhadap sumber dan produk tafsir yang problematis tersebut.

Di antara tokoh yang namanya mencuat dalam kajian ini adalah ‘Abd al-Wahhāb Fāyed dengan konsep tentang *al-dakhīl fi al-tafsir*. Kritik yang diangkat adalah pada tataran epistemologis tafsir, yaitu sumber penafsiran, dengan upaya untuk mengetahui *al-ashālah* (yang autentik) dan *al-dakhīlah* (yang terinfiltrasi) dalam tafsir al-Qur`an.²⁰ Kritik *ad-dakhīl* diterapkan antara lain terhadap: 1) tafsir dengan sumber *isrā`īliyāt*; 2) tafsir yang bersumber dari hadits *maudlū`*; 3) tafsir linguistik; 4) tafsir Bāthiniyah; 5) tafsir Sufistik; 6) tafsir Bahā`iyah; dan 7) tafsir Qadyāniyah.²¹

¹⁹ Al-Ṭabāṭabā`ī, *al-Mīzān fi Tafsīr al-Qur`ān* (Beirut: Maṣṣūrah Mu`asasah al-‘Alam li al-Maṭbū`āt, 1997), juz 1, 6 & 11.

²⁰ Muhammad Ulinuha, *Metode Kritik Ad-Dakīl fit-Tafsīr: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur`an* (Jakarta: QAF, cet. 1, 2019), 46.

²¹ Ulinuha, *Metode Kritik Ad-Dakhīl*, 131-186.

Kemudian kritik tafsir dari aspek aksiologis, dalam konteks ini ‘Abdurrahmân bin Shâlih bin Sulaimân al-Dahsy menyoroti kritik tafsir pada tataran produk penafsiran, dengan mengulas tujuh faktor yang menyebabkan penyimpangan dalam hasil/produk penafsiran, yaitu: 1) sebab yang berhubungan dengan meninggalkan *thuruq* tafsir yang *mu’tabar*, seperti tidak mempertimbangkan tafsir yang interpretasinya ada dalam al-Qur`an itu sendiri (*qur`ân bi al-qur`ân*), atau tafsir dengan sunnah *tsabitah*, atau menggunakan hadits-hadits *dla’if* dalam penafsiran; 2) sebab yang berhubungan dengan seluk beluk *nadzham* al-Qur`an (rangkaiian bahasa al-Qur`an), misalnya interpretasi yang hanya menggunakan dalil bahasa, mufassir *‘ajamî* (non-Arab) yang tidak menguasai seluk-beluk bahasa Arab, membawa pengertian ayat kepada pengertian dalam bahasa Arab yang jarang dipergunakan, cenderung mengacu kepada makna majâz, dll; 3) sebab yang berhubungan dengan *asbâb al-nuzûl*; 4) sebab yang berhubungan dengan akidah dan madzhab, seperti fanatisme madzhab fiqh atau kalam; 5) sebab yang berhubungan dengan meninggalkan kaidah-kaidah umum dalam ilmu ushûl, seperti membawa makna umum kepada yang khusus atau men-*taqyîd* yang *muthlaq* tanpa dalil, perkara *naskh*, dan menyalahi *ijmâ’*; 6) sebab yang berhubungan dengan *qarînah-qarînah*, seperti *dilâlah siyâq*, *al-wujûh wa al-nadzihâ’ir*, dll; dan 7) faktor karena atensi yang intens terhadap hal-hal yang tidak terjangkau dan dapat dipastikan, seperti perkara yang gaib, *mubhamât*, *mustatsniyât*, dan *isrâ`îliyât*.²²

Selanjutnya, Ihsân al-Amîn yang merumuskan kritik tafsir dalam sebuah metode, yang dipetakan kepada lima aspek, yaitu: 1) aspek bahasa Arab (asâs al-lughah); 2) aspek *qirâ`ât*; 3) aspek mendasar al-Qur`an, misalnya *muhkam-mutasyâbih*, *naskh*, *dilâlah siyâq*, *maqâshid al-syarî`ah*, dll; 4) aspek sunnah, misalnya tafsir nabawî, tafsir bi al-ma`tsûr dari sahabat, kritik riwayat tafsir, *kehujjah-an* khabar âhâd, dll; dan 5) aspek teologis dan sektarian (*al-kalâmî wa al-madzhabî*).²³

²² ‘Abdurrahmân bin Shâlih bin Sulaimân al-Dahsy, *Al-Aqwâl al-Syâdzdzah fi al-Tafsîr: Nasy`atuhâ wa Asbâbuhâ wa Âtsruhâ*, (Madinah: Silsilah Ishdârât al-Hikmah, cet.1, 2004), 12-14.

²³ Ihsân al-Amîn, *Manhaj an-Naqd fi al-Tafsîr*, (Beirut: Dâr al-Hâdî, cet. 1, 2007), 117-438.

Tetapi, kembali bahwa persoalan itu bukan satu-satunya yang membutuhkan studi kritik, karena istilah-istilah yang terdapat dalam bidang ilmu tafsir juga ternyata problematis, bukan hanya dalam sumber atau produk penafsiran saja. Seperti diungkap Eni Zulaiha, bahwa terjadi beberapa tumpang tindih penggunaan istilah teknis di dalam ilmu tafsir. Misalnya, pembatasan definisi tentang sumber tafsir yang tercampur dengan batasan definisi corak tafsir, atau istilah metode tafsir yang dikenal dengan istilah *ṭarīqah fi al-tafsīr* dengan *manhaj*, atau istilah bahasa Arab untuk corak tafsir yang menggunakan istilah *ittijāh*, *naz'ah*, *laun*, *tayyār*, atau *rawāfid*.²⁴

Suatu istilah atau terminologi ilmiah seperti diungkap oleh Musā'id al-Ṭayyār, semestinya akurat serta koheren dalam hakikat definisinya (*jāmi' wa māni'*) dan konsekuensi atau turunannya (*fi zātihā wa natā'ijahā*), sebab jika tidak demikian, maka akan terdapat banyak celah dan kekurangan di dalamnya.²⁵ Selain itu, ketidakakuratan tersebut dapat menimbulkan salah kaprah terhadap suatu istilah atau antara satu istilah dengan istilah yang lainnya. Seperti disinggung oleh Fahd al-Rūmī bahwa, “*Muṣṭalahāt* (terminologi-terminologi) tafsir seperti *ittijāh*, *manhaj*, *uslūb*, dan *ṭarīqah* adalah sesuatu yang baru, hampir tidak ditemukan atau digunakan oleh pengkaji al-Qur'an terdahulu, bahkan para pengkaji al-Qur'an sekarang pun tidak bersepakat dalam satu pengertian tentang itu. Oleh karenanya, mereka terkadang mengungkapkan untuk sebuah konsep dengan suatu istilah dan di lain kesempatan dengan istilah lain, atau ada yang mengungkapkan sebuah pengertian dengan versinya, dan yang lain dengan versi yang lain lagi.”²⁶

Pentingnya memperhatikan batasan definisi terhadap suatu istilah, khususnya terkait istilah-istilah dalam ilmu tafsir, menurut Eni Zulaiha setidaknya akan memberikan tiga manfaat: *pertama*, mempertegas konstruksi ilmu tafsir; *kedua*, memudahkan bagi para penstudinya mengenali karakteristik setiap tafsir

²⁴ Eni Zulaiha, “Penyatuan Istilah dalam Studi Ilmu Tafsir (Eksplorasi Keragaman Istilah Metodologi dalam Tafsir)”, *Al-Quds: Jurnal Studi Alquran dan Hadis*, 7, 3, (2023), 450.

²⁵ Musā'id Al-Ṭayyār, *Maqālāt fi 'Ulūm al-Qur`ān wa Uṣūl al-Tafsīr* (Riyadh: Dār al-Muḥaddiṣ, cet. 1, 1425 H), 250.

²⁶ Fahd al-Rūmī, *Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuh* (Riyadh: Fahrasah Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah Aṣnā`al-Nasyr, cet. 3, 2017), 69.

dari klasik hingga kontemporer; *ketiga*, mendorong para penstudi ilmu lain yang bersinggungan dengan ilmu tafsir dapat memahami konstruksi metodologi yang digunakan pada tiap kurun waktu bahkan pada tiap kitab tafsir yang lahir tiap kurun waktu dan dibelahan bumi manapun.²⁷

Dari pengetahuan tentang urgensi di atas, maka konsekuensi dari persoalan tumpang tindih penggunaan istilah ini, dapat menimbulkan kerancuan dalam memahami konstruksi ilmu tafsir, bahkan menimbulkan salah kaprah terhadap suatu konsep dan turunannya, sehingga menghasilkan kekeliruan konseptual atau dalam teorisasi konsep, lantaran adanya ketidak akuratan dalam batasan definisi yang terjadi di awal kajian.

Sebagai contoh, *ḥadd ta'rīf* atau batasan definisi tentang istilah tafsir bi al-ma`ṣūr, yang didefinisikan sebagai tafsir *al-qur`ān bi al-qur`ān*, *al-qur`ān bi al-sunnah*, dan *al-qur`ān bi qaul al-ṣaḥābah*; ada juga yang menambahkan *al-qur`ān bi qaul al-tābi`īn*,²⁸ yang mana tambahan ini menjadi perbincangan karena adanya perbedaan pendapat hingga sekarang. Lalu bagaimana istilah ini akan digunakan, sedangkan secara definitif masih belum tuntas. Persoalan lainnya, yang masih berhubungan dengan istilah ini, yaitu dimasukkannya tafsir *al-qur`ān bi al-qur`ān* sebagai bagian dari tafsir bi al-ma`ṣūr tanpa batasan yang jelas. Karena mengetahui tafsir *al-qur`ān bi al-qur`ān* itu menurut siapa? atau mengutip (menukil) kepada siapa? karena jika menurut pendapat si mufassir, maka artinya itu adalah ijtihad, dan bukan tafsir *bi al-ma`ṣūr* tapi *bi al-ra`yi*. Begitu juga tafsir *al-qur`ān bi al-sunnah*, jika Nabi Saw yang menafsirkan suatu ayat, maka tentunya itu adalah tafsir *bi al-ma`ṣūr* dari Nabi Saw. Tapi jika suatu hadits atau sunnah dikaitkan untuk menjelaskan suatu ayat berdasarkan hemat si mufassir, maka itu adalah *bi al-ra`yi*, karena itu adalah ijtihad dari si mufassir sendiri. Maka akan lebih tepat jika menggunakan istilah tafsir nabawi untuk poin atau bagian yang kedua ini, sebagai tafsir *bi al-ma`ṣūr*. Demikian juga pada bagian selanjutnya, yaitu tafsir *al-Qur`ān bi qaul al-ṣaḥābah*, maupun *bi qaul al-tābi`īn*, jika penafsiran itu diperoleh atau disandarkan sahabat dari Nabi Saw, maka itu

²⁷ Zulaiha, *Penyatuan Istilah*, 450.

²⁸ Al-Žahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 1, 137; al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān*, 2, 12.

dihukumi sebagai tafsir *bi al-ma`šūr* atau disebut juga menduduki status hadits *marfū'*. Akan tetapi jika penafsiran itu berdasar ijihad sahabat, bukankah itu berarti tafsir *bi al-ra`yi* yang dilakukan oleh shabat? Lantas apa yang dimaksud dengan tafsir *bi al-ma`šūr* sebenarnya? karena istilah ini dengan definisinya tersebut menjadi tumpang tindih dengan tafsir yang satunya lagi yaitu, tafsir *bi al-ra`yi*.

Persoalan kedua ini, mengindikasikan diperlukannya juga kajian kritik dalam wilayah kerja ini, yaitu kritik tafsir dalam aspek-aspek yang berhubungan dengan istilah-istilah teknis atau terminologi-terminologi yang masih tumpang tindih dalam bidang ilmu tafsir. Salah satu tokoh yang menaruh perhatian pada persoalan yang kedua ini adalah Musā'id bin Sulaimān al-Ṭayyār,²⁹ yang telah melakukan upaya kritik (*al-naqd*) dan penyuntingan istilah-istilah (*tahrīr al-muṣṭalahāt*) yang digunakan dalam bidang ilmu tafsir di dalam berbagai tulisannya. Adapun tujuan yang menjadi dasar Musā'id al-Ṭayyār melakukan kritik dan penyuntingan istilah itu, sebagaimana diungkap sendiri olehnya, bahwa tujuannya itu ada tiga, yaitu: "1) menjelaskan suatu istilah secara apa adanya (objektif); 2) mengeluarkan bagian yang tidak masuk dalam batasan pengertian suatu istilah; dan 3) membedakan dan memisahkan antara istilah-istilah yang dianggap sinonim padahal tidak."³⁰

Dalam kasus definisi tafsir misalnya, Musā'id al-Ṭayyār mendefinisikan istilah tafsir sebagai *bayān al-qur`ān al-karīm* (penjelasan terhadap al-Qur`an al-karim) atau *bayān ma`ānī al-qur`ān al-karīm* (penjelasan terhadap makna-makna al-Qur`an al-karim).³¹ Bertolak dari definisi ini, ia mengeluarkan berbagai bagian-bagian yang tidak termasuk atau tercakup dalam *ḥadd* definisi ini, yang banyak terdapat dalam kitab-kitab tafsir al-Qur`an yang seringkali diidentifikasi sebagai tafsir, semisal *ma'lūmāt* fiqh, nahwu, balaghah, mubhamāt al-Qur`an, *mulah*,

²⁹ Selanjutnya ditulis Musā'id al-Ṭayyār.

³⁰ Musā'id al-Ṭayyār, *Maḥmūm al-Tafsīr wa al-Ta`wīl wa al-Tadabbur wa al-Istinbāt wa al-Mufasssīr* (Riyādh: Dār Ibn al-Jauzī, cet. 2, 1427 H), 14.

³¹ Lihat, al-Ṭayyār, *Maḥmūm al-Tafsīr*, 53, 64; al-Ṭayyār, *Maqālāt*, 233; Musā'id al-Ṭayyār, *Al-Tafsīr al-Lughawī li al-Qur`ān al-Karīm* (Riyadl: Dār Ibn al-Jauzī, cet.1, 1422 H), 32.

laṭā`if, dsb.³² Tidak berhenti sampai di sana, ia kemudian menyuguhkan konsep (*mafḥūm*) “*al-istinbāṭ min al-qur`ān*” atau *istinbāṭ*, untuk mengidentifikasi berbagai keterangan dalam kitab-kitab tafsir yang bukan termasuk sebagai tafsir, yang itu bisa berupa pendapat pribadi atau kesimpulan si mufassir, *mulaḥ wa laṭā`if* (fakta menarik dan detail al-Qur`an), *fawā`id*, hikmah-hikmah dsb., yang mana ada atau tidaknya hal-hal itu tidak berpengaruh (*la yu`assir*) kepada pemahaman terhadap makna al-Qur`an.³³ Lebih jauhnya, penerapan dari kritiknya tersebut, membawa kepada kesimpulan-kesimpulan yang berbeda dengan yang selama ini disajikan. Seperti kesimpulannya terkait istilah tafsir *bi al-isyārī* atau tafsir *ṣūfī*, “apa yang mereka sebut sebagai tafsir bukanlah tafsir, melainkan *istinbāṭ*.”³⁴ Demikian juga kesimpulannya tentang tafsir *mauḍū`ī*, yang menurutnya produk dari istilah atau konsep ini bukanlah tafsir, melainkan *istinbāṭ*.³⁵

Gagasan dan konsep yang disajikan oleh Musā`id al-Ṭayyār ini, masih belum dieksplorasi dalam ruang lingkup penelitian tafsir, khususnya di Indonesia. Apa yang ditawarkannya tersebut, menjadi salah satu langkah awal dalam kajian kritik tafsir pada wilayah terminologis. Namun sayangnya, kritik tafsir Musā`id al-Ṭayyār ini tersebar dan berserakan dalam berbagai karya tulisnya. Karena ia tidak atau belum menuliskannya di dalam sebuah karya khusus. Oleh karena itu, untuk mengetahui kritik-kritik yang ia suguhkan, pembaca atau pengkaji harus merujuk kepada berbagai karyanya. Atas pertimbangan ini, penulis tergerak untuk mengumpulkan dan mengelaborasi kritik tafsir Musā`id al-Ṭayyār tersebut, dengan mengangkatnya menjadi sebuah penelitian dalam tesis yang berjudul, “Konstruksi Model Kritik Tafsir Musā`id bin Sulaimān Al-Thayyār”.

B. Rumusan Masalah

Berdasar pada latar belakang masalah yang sudah dipaparkan sebelumnya, penelitian ini akan menjelaskan tentang kritik tafsir dari perspektif

³² Lihat, al-Ṭayyār, *Mafḥūm al-Tafsīr*, 72; al-Ṭayyār, *al-Tafsīr al-Lughawī*, 29, 32; al-Ṭayyār, *Maqālāt*, 233.

³³ Lihat, Musā`id al-Ṭayyār, “al-Istifādah min al-Tafsīr al-Isyārī fi Tadabbur al-Qur`ān”, *Multaqā Ahl al-Tafsīr*, Maret 2007, 4; al-Ṭayyār, *Mafḥūm al-Tafsīr*, 56; al-Ṭayyār, *Maqālāt*, 234.

³⁴ Al-Ṭayyār, *al-Istifādah*, 4.

³⁵ Al-Ṭayyār, *Maqālāt*, 242.

Musā'id al-Ṭayyār yang tersaji dalam karya-karyanya, tetapi di berbagai tempat secara berserakan, sehingga dalam penelitian ini, kritik-kritik tersebut akan dirangkai dalam satu tempat secara sistematis. Oleh karena itu, untuk membatasi luasnya penelitian, penulis menyusun dua rumusan masalah, yaitu:

1. Apa landasan kritik tafsir dari Musā'id al-Ṭayyār?
2. Bagaimana formulasi kritik tafsir Musā'id al-Ṭayyār?
3. Bagaimana aplikasi kritik tafsir Musā'id al-Ṭayyār?

C. Tujuan Penelitian

Dalam penelitian ini, tujuan yang hendak dicapai yaitu:

1. Mengetahui landasan kritik tafsir dari Musā'id al-Ṭayyār
2. Mengetahui formulasi kritik tafsir Musā'id al-Ṭayyār
3. Mengetahui aplikasi kritik tafsir Musā'id al-Ṭayyār.

D. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat penelitian ini adalah untuk memperkaya khazanah intelektual dan kajian islam khususnya dalam studi Al-Qur'an dan tafsir kontemporer, serta mengetahui perkembangan dan kebaruannya. Adapun secara khusus penelitian ini mempunyai dua kegunaan, antara lain:

1. Manfaat Teoritis
 - a. Menyajikan data dan fakta mengenai aspek metodologi tafsir dari penelitian model studi tokoh yang berfokus kepada metode kritik tafsir.
 - b. Mengungkap model kritik tafsir dari Musā'id al-Ṭayyār
2. Manfaat Praktis
 - a. Memenuhi syarat untuk memperoleh gelar Magister dalam bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir di Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung.
 - b. Menambah khazanah literasi tentang studi tokoh dalam bidang Al-Qur'an dan tafsir bagi referensi di perpustakaan UIN Sunan Gunung Djati Bandung, terutama program Pascasarjana pada prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.

- c. Sebagai referensi tentang kritik tafsir dan studi tokoh tentang Musā'id al-Ṭayyār

E. Kerangka Berpikir

Dalam penelitian ini, terdapat dua variabel yang diteliti, yaitu model kritik tafsir dan studi terhadap tokoh Musā'id al-Ṭayyār. Peneliti menggunakan pendekatan analisis-deskriptif (*deskriptive analysis*) untuk mendekati kedua variabel tersebut, yaitu pemaparan apa adanya terhadap apa yang maksud oleh suatu teks.³⁶ Adapun hubungan kedua variabel yang diteliti adalah formulasi atau konstruksi model kritik tafsir yang dilakukan oleh tokoh Musā'id al-Ṭayyār.

Kerangka teori yang digunakan sebagai acuan dasar untuk mengklasifikasikan dan mengkonstruksi model kritik tafsir Musā'id al-Ṭayyār adalah teori kritik tafsir Iḥsān al-Amīn yang memfungsikan kritik dalam wilayah tafsir selain dari penilaian (*al-ḥukm*) terhadap produk penafsiran, juga sebagai analisis dan interpretasi (*al-tahlīl wa al-tafsīr*) terhadap pengklasifikasian teks dalam mengetahui seluk beluk dan kedalaman kandungannya. Dengan pendekatan ini, menurut hemat peneliti, selain objek produk penafsiran, objek lain dalam bidang tafsir yang terdapat persoalan di dalamnya, dapat dipertimbangkan menjadi objek yang diteliti dalam wilayah kerja diskursus kritik tafsir. Dengan demikian, kritik tafsir tidak sebatas dilakukan terhadap sumber dan produk penafsiran yang problematis, melainkan terhadap wilayah selainnya yang masih relevan. Dalam penelitian ini, wilayah yang lain itu adalah problematika tafsir atau persoalan-persoalan dalam ilmu tafsir, yang di antaranya meliputi persoalan istilah teknis atau terminologi dalam ilmu tafsir.

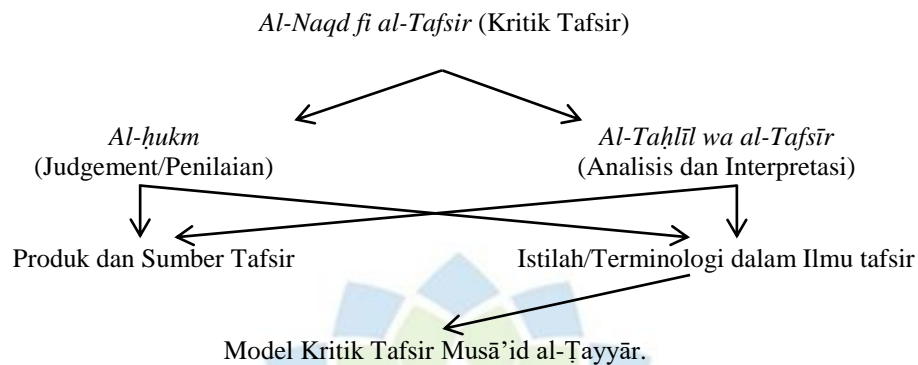
Dari kerangka pemikiran di atas, peneliti menurunkannya kepada tiga tahapan kerangka penelitian, yaitu:

Tahap pertama, studi tokoh, yaitu mengemukakan riwayat hidup dan latar belakang tokoh Musā'id al-Ṭayyār.

³⁶ Sahiron Syamsuddin, "Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir" Sebuah Overview", *Suhuf*, 12, 1 (Juni, 2019), 140.

Tahap kedua, telaah kritik tafsir, yang meliputi penghimpunan aspek-aspek dalam tafsir yang dikritik oleh Musā'id al-Ṭayyār.

Tahap ketiga, formulasi atau konstruksi kritik tafsir, yang meliputi analisis dan elaborasi kritik tafsir, dari segi konsep serta teori kritik yang dilakukan oleh Musā'id al-Ṭayyār.



F. Hasil Penelitian Terdahulu

Sebagaimana disebutkan sebelumnya, dalam penelitian ini terdapat dua variabel, yaitu kritik tafsir dan tokoh Musā'id al-Ṭayyār. Untuk menghindari repetisi dan plagiasi penelitian, maka penelusuran tentang data penelitian terdahulu penting untuk ditampilkan. Untuk variabel pertama, tentang kritik tafsir, terdapat beberapa buku dan penelitian terkait topik ini, *pertama*, Iḥsān al-Amīn, yang menulis *Manhaj al-Naqd fi al-Tafsīr* (2007). Di dalamnya al-Amīn memetakan objek kritik tafsir yang terbagi kepada lima wilayah, yaitu: 1) aspek bahasa Arab (*asās al-lughah*); 2) aspek *qirā'āt*; 3) aspek mendasar al-Qur'an, misalnya *muhkam-mustasyābih*, *nasakh*, *dilālah siyāq*, *maqāshid al-syarī'ah*, dll; 4) aspek sunnah, misalnya tafsir nabawi, tafsir bil ma'sūr dari sahabat, kritik riwayat tafsir, kehujjahan khabar āḥād, dll; dan 5) aspek teologis dan sektarian (*al-kalamī wa al-mazhabī*).³⁷

Kedua, Muhammad Ulinnuha, yang menulis disertasi berjudul *Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir: Studi Buku al-Dakhīl Karya Fāyed (1936-1999)* (2015), di dalamnya Ulinnuha, mengkonsentrasikan penelitiannya untuk merekonstruksi dan menstrukturisasi metodologi kritik *al-dakhīl fi at-tafsir* 'Abd

³⁷ Iḥsān al-Amīn, *Manhaj an-Naqd fi al-Tafsīr* (Beirut: Dār al-Hādī, cet. 1, 2007), 117-438.

al-Wahhāb Fāyed, dan mengelaborasinya dengan pendekatan teori-teori modern, seperti kritik hadits, kritik sastra, kritik historis, psikologis, dan hermeneutika objektif.³⁸

Terdapat juga beberapa penelitian dalam artikel jurnal tentang kritik tafsir yang ditulis oleh Muhammad Ulinnuha dengan judul *Mendiskusikan Konstruksi Kritik Tafsir: Sejarah, Bentuk, Landasan Hukum, Prinsip dan Parameternya* (2023), di dalamnya Ulinnuha mengetengahkan diskursus kritik tafsir, mulai dari definisi, sejarah, landasan hukum, hingga prinsip dan parameter kritik tafsir dengan pendekatan historis. Ia berkesimpulan bahwa kritik tafsir merupakan langkah-langkah ilmiah dan sistematis untuk melakukan analisis, evaluasi, dan penilaian terhadap tafsir al-Qur`an, yang landasan hukumnya dapat dilacak dalam al-Qur`an, Sunnah Nabi, pendapat sahabat, dan kaidah-kaidah ilmiah. Adapun prinsip dan parameternya adalah bersikap adil dan prosorsional, bersikap moderat, mengetahui aspek qat`iyāt, tidak melanggar ijmā' (konsensus), memperhatikan norma adat (*urf*), memperhatikan konteks (*siyāq*), mempertimbangkan maslahat, dan menggunakan ilmu logika (*mantiq*).³⁹ Kemudian ada juga artikel yang ditulis oleh MK. Ridwan yang berjudul *Tradisi Kritik Tafsir: Diskursus Kritisisme Penafsiran dalam Wacana Qur`anic Studies*. Dalam tulisannya, Ridwan menyinggung bahwa kritik tafsir dalam wacana *qur`anic studies* merupakan wiayah garapan baru, karena belum banyak diminati oleh kalangan sarjana al-Qur`an. Di samping karena terdapat kecenderungan untuk mengabsolutkan sebuah penafsiran dan anggapan “tabu” jika sebuah penafsiran dikritik, juga minimnya metode baku yang dapat digunakan dalam melaksanakan kerja kritik tafsir. Lebih lanjut menurutnya, agenda kritisisme penafsiran al-Qur`an harus dipandang sebagai usaha yang positif dan konstruktif yang mengarah kepada seorang mufassir tidak boleh sewenang-wenang dalam melakukan penafsiran al-Qur`an.⁴⁰

³⁸ Muhammad Ulinnuha, *Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir: Studi Buku al-Dakhīl Karya Fāyed (1936-1999)*, disertasi, (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2015), 14.

³⁹ Muhammad Ulinnuha, “Mendiskusikan Konstruksi Kritik Tafsir: Sejarah, Bentuk, Landasan Hukum, Prinsip dan Parameternya”, *Al-Fanar: Jurnal Ilmu AL-Qur`an dan Tafsir*, 6, 1, 2023, 102-103.

⁴⁰ MK. Ridwan, “Tradisi Kritik Tafsir: Diskursus Kritisisme Penafsiran dalam Wacana Qur`anic Studies”, *Jurnal THEOLOGIA*, 28, 1, (Juni 2017), 72.

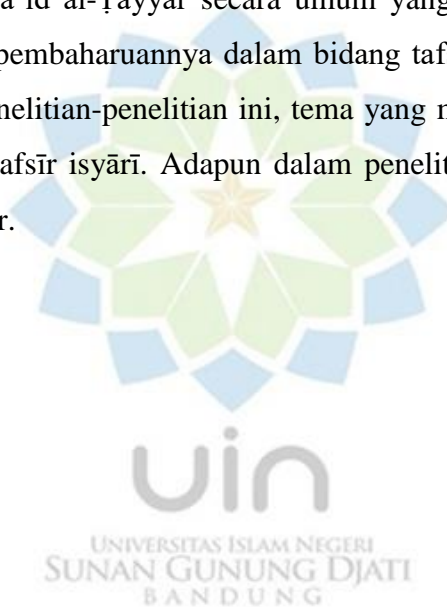
Adapun dalam teori kritik tafsir yang dipaparkan, Ridwan mengikuti konstruksi yang dirumuskan oleh Muhammad Ulinnuha. Kemudian artikel yang ditulis oleh Eni Zulaiha, yang berjudul *Penyatuan Istilah dalam Studi Ilmu Tafsir: Eksplorasi Keragaman Istilah Metodologi dalam Tafsir*, (2023). Dalam penelitiannya, ditemukan bahwa di dalam kajian ilmu tafsir terdapat perbedaan penggunaan istilah yang berasal dari pembatasan definisi yang berbeda pada pembahasan sumber, metode dan corak tafsir. Sumber tafsir memiliki sandaran yang digunakan ketika mufassir menafsirkan al-Quran, yang terbagi menjadi dua, *pertama* sumber tafsir primer, sumber ini merupakan sumber utama yang tidak boleh ditinggalkan dalam menafsirkan al-Quran yakni, al-Quran, Sunnah Rasulullah Saw, perkataan (*qaul*) sahabat, *qaul* tābi'īn dan kaidah bahasa arab. *Kedua*, sumber tafsir sekunder berbentuk referensi yang dikutip oleh mufassir dalam karyanya. Adapun untuk metode tafsir, terbagi kepada dua, yaitu metode umum (tafsir ijmālī, tahlīlī, maudū'ī dan muqāran), lalu metode khusus yaitu tehnik khusus yang digunakan mufassir saat menafsirkan al-Qu'an. Kemudian aspek ketiga, yaitu corak tafsir, yang merupakan kecenderungan karya tafsir yang dihasilkan dari tujuan pembuatan karyanya juga keahlian keilmuan yang dimiliki mufassirnya, yang mana kedua hal ini diduga keras dapat mempengaruhi kecenderungan karya-karya mereka.⁴¹

Untuk variabel kedua, yaitu tentang Musā'id al-Ṭayyār, sejauh penelusuran penulis terhadap sumber kepustakaan baik berbentuk media cetak maupun digital pada ruang lingkup penelitian tesis S2 dan disertasi doktoral S3, yang berbahasa Indonesia tidak penulis dapati penelitian tentang objek ini. Adapun yang berbahasa Arab terdapat sebuah tesis karya Muhammad al-Ṭayyib al-Asyraf berjudul *Al-Ustāz al-Duktur Musā'id bin Sulaimān al-Ṭayyār wa Juhūduh fi Tajdīd Uṣūl al-Tafsīr* dari Université Echahid Hamma Lakhdar d'El Oued, AlJazair, tahun 2019-2020. Dalam tesis ini, ada dua pembahasan pokok yang dikaji, *pertama*, kontribusi Musā'id al-Ṭayyār dalam studi ushūl tafsīr dalam empat karyanya, yaitu: 1) *Fuṣūl fi Uṣūl al-Tafsīr*, 2) *Maqālāt fi 'Ulūm al-Qur'an wa Uṣūl al-Tafsīr*, 3) *Syarḥ Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsīr li Ibn Taimiyah* dan 4)

⁴¹ Zulaiha, *Penyatuan Istilah*, 449.

Al-Taḥrīr fī Uṣūl al-Tafsīr. Kedua, beberapa topik tentang pembaharuan dalam uṣūl tafsīr, seperti segi relevansi dengan perkembangan zaman, istilah-istilah tafsīriyyah uṣūliyyah, dan topik maṣādir tafsīr.⁴²

Selain tesis, terdapat artikel yang ditulis oleh Muhammad Yahyā Jādū berjudul, *Al-Taṣṭīl al-Mu'āṣir li al-Tafsīr al-Isyārī: Qirā'ah Washfīyyah Naqdīyyah Ta'ṣīlāt al-Duktur Musā'id al-Ṭayyār Namūzajan* (2020), yang menjelaskan kritik dan tawaran Musā'id al-Ṭayyār terhadap tafsīr isyārī. Lalu artikel lain berjudul, *Min Juhūdi al-Syaikh Dr. Musā'id al-Ṭayyār fī Majāl al-Dirāsāt al-Qur'āniyyah*, ditulis oleh 'Amr al-Syarqāwī (2014), yang memaparkan tentang kontribusi Musā'id al-Ṭayyār secara umum yang tertuang dalam karya-karyanya dan gagasan pembaharuannya dalam bidang tafsīr dan ulūm al-Qur'ān, terutama uṣūl tafsīr. Penelitian-penelitian ini, tema yang menjadi objek utamanya adalah uṣūl tafsīr dan tafsīr isyārī. Adapun dalam penelitian ini objek utamanya adalah aspek kritik tafsīr.



⁴² Muhammad al-Thayyib al-Asyraf, *Al-Ustādz ad-Duktur Musā'id bin Sulaimān Al-Ṭayyār wa Juhūduh fī Tajdīd Ushūl al-Tafsīr*, Tesis, AlJazair: Université Echahid Hamma Lakhdar d'El Oued, 2019-2020, 6-7.