

KRITIK HUSEIN AL-DZAHABI TERHADAP TAFSIR AL-KASYSYAF

Udi Mufradi Mawardi¹ dan Tajudin²

Abstrak

Al-Dzahabi mengkonseptualisasikan kritik dalam tafsir apabila mufassir cenderung menyakini kebenaran satu makna dalam menafsirkan suatu ayat tanpa melihat petunjuk dan penjelasan yang terkandung dalam lafadz al-Qur'an. Beberapa dari kalangan Syi'ah, Khawarij, Sufi dan pembaharu yang melakukan hal itu. Sehingga menimbulkan kesan untuk membela mazhabnya dengan berdasarkan nash-nash al-Qur'an. Mufassir dianggap melakukan pembelaan terhadap mazhabnya dengan menggunakan "perangkat rasionalnya", sehingga ayat yang tidak berkaitan dalam masalah tertentu terkesan "dipaksakan", seperti penafsiran yang dilakukan Zamakhsyari. Kritik al-Dzahabi yang ditujukan atas hasil penafsiran Zamakhsyari dalam al-Kasyshaf adalah bahwa Zamakhsyari menafsirkan al-Qur'an karena kepentingan dan pembelaan terhadap mazhabnya.

Kata Kunci: Kritik, Tafsir, al-Kyasyaf, al-Dzahabi

A. Pendahuluan

Husein berpendapat secara toelgis maupun praktis merumuskan didasarkan perbedaan metode penafsiran dalam kutub tafsir al-Qur'an (*al-Kasyfu al-Bayan al-Ma'ruf bi Tafsir al-Tsa'labi, Tafsir Al-Kasyshaf an Haqa'iq at Tanzil wa Uyuni al-Aqawil fi Wujud al-Ta'wil*). Ibn Abbas menceritakan bahwa sahabat Umar ibn Khatthab mengeluh dan bertanya pada Ibn Abbas.

¹ Dosen Fakultas Ushuluddin, Dakwah dan Adab IAIN SMH Banten

² Alumni mahasiswa Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin, Dakwah dan Adab IAIN SMH Banten

Umar bertanya, “Mengapa umat Islam bisa berbeda pendapat?, padahal nabi mereka sama, kiblat mereka pun sama”. Ibn Abbas menjawab, “Al-Qur’an turun pada kita, kita membacanya dan mengetahui perihalnya turunnya. Nanti, akan ada generasi setelah kita yang membaca Al-Qur’an, tetapi mereka tidak mengetahui masalah turunnya al-Qur’an. Masing-masing berpedoman pada pendapatnya tentang masalah tersebut. Sehingga timbul perbedaan yang berakhir dengan konflik dan cecok memperlumaskan hal tersebut.”³

Upaya menafsirkan al-Qur’an adalah untuk mendapatkan kebenaran. Hal didasarkan pada penggunaan kata *tafsir* dalam *Surah al-Furqan: 33*.

(وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا (الفرقان:)

“Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya.”(QS. *Al-Furqan: 33*).⁴

Ayat di atas dengan jelas menjelaskan bahwa kegiatan menafsirkan al-Qur’an adalah dalam rangka mencari kebenaran, penjelasan hal itu harus dilakukan dengan cara metodologi yang baik yang diakui oleh ahli tafsir.

Dalam keyakinan kaum muslim, al-Qur’an adalah wahyu Tuhan yang tak perlu diragukan lagi, yang dipandang para ulama memiliki kebenaran yang mutlak.⁵ Al-Qur’an adalah kitab suci bagi umat Islam yang memberi petunjuk kepada jalan yang benar. Kata al-Qur’an berfungsi untuk

³Muhammad Salman Ghanim, *Kritik Ortodoksi Tafsir Ayat Ibadah, Politik dan Feminisme*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 1

⁴T.M. Hasbi As-Shiddiqy, *et.al., Al-Qur’an dan Terjemahnya*, (Jakarta : Depag RI, 1992), h. 564

⁵J.M.S. Baljon, *Tafsir Qur’an Muslim Modern*, pent A. Ni’amullah Mu’iz, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), h. 1.

meluruskan dan memberikan kejelasan dan ketepatan petunjuk bagi manusia, individu maupun kelompok.⁶ Hal ini yang menjadikannya memiliki nilai-nilai yang bersifat universal, dimana setiap mufasir memiliki segi pandang tersebut.

AlQur'an secara teks memang tidak berubah, tetapi penafsiran atasnya, selalu berubah sesuai dengan konteks ruang dan waktu dimana setiap mufasir berada. Oleh sebab itu, ia selalu membuka diri untuk dianalisis, dipersepsi dan diinterpretasi dengan berbagai segi pandang, metode dan pendekatan untuk menguak isi kandungan al-Qura'n. Beberapa metode dan tafsir diajukan sebagai jalan untuk membedah makna terdalam dari alQur'an.⁷

Secara historis, usaha-usaha untuk menginterpretasi Al-Qur'an telah ada sejak masa Nabi, hal ini ditandai dengan adanya beberapa sahabat yang bertanya kepada Nabi tentang beberapa lafadz dan makna dalam ayat al-Qur'an yang tidak di mengerti, mengingat Nabi adalah sosok *centre* yang menjadi rujukan umat,⁸ dengan kata lain beliau adalah seorang Nabi sekaligus mufassir utama al-Qur'an, sebagaimana firman Allah swt. Surah al-Nahl: 44

وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَلَ اِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (النحل:)

“Dan Kami turunkan kepadamu Al Qur'an, agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan”. (QS. Al-Nahl: 44).⁹

⁶M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1995), h. 172.

⁷ Umar Shihab, MA, *Kontekstualitas Al-Qur'an, kajian tematik atas ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an*, (Jakarta: Penamadani, 2003), h. 3.

⁸ Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssinun*, (Dar al-Hadis, Kairo, 2005), h. 4647.

⁹T.M. Hasbi As-Shiddiqy, *op. cit.*, h. 408

Tidak dapat dipungkiri, perkembangan ilmu tafsir sejak 14 abad silam telah banyak menghasilkan berbagai macam kitab-kitab tafsir yang ditulis baik ulama klasik maupun kontemporer. Kenyataan ini tentunya harus diakui sebagai kekayaan khazanah ilmiah yang begitu berharga. Ratusan atau bahkan ribuan kitab tafsir membahas serta mencoba untuk mengupas tuntas kandungan dan makna yang terkandung dalam al-Qur'an.

Keragaman dan heterogenitas penafsiran menjadi sebuah fenomena yang lumrah, tetapi perbedaan tersebut dalam kenyataan seringkali dijadikan sebagai ajang untuk saling menjatuhkan serta memperoleh legitimasi kebenaran tafsir, sehingga pada akhirnya, pihak-pihak mayoritas serta yang dekat dan mendapat dukungan atau legitimasi dari sebuah pemerintahan akan memenangkan persaingan tersebut, oleh sebab itu objektivitas kebenaran sebuah penafsiran ditentukan oleh sejauh mana ia memberikan dukungan kepada rezim, sebaliknya penafsiran-penafsiran yang jauh serta cenderung bertentangan dengan kemauan penguasa dianggap sebagai sebuah kritik penafsiran.

Nasr Hamid Abu Zaid menambahkan, bahwa dalam era sekarang, pemikiran keagamaan tunduk pada nafsu penguasa, peran ahli fiqh berubah dari mementingkan kepentingan umum menjadi peran melegitimasi dan memperhatikan kepentingan kelas-kelas penguasa.¹⁰ Selain menafsirkan al-Qur'an untuk mendapat petunjuk Tuhan, tidak jarang orang atau sekte dalam Islam menafsirkan ayat Tuhan guna mendapat legalitas atas sikap dan perilaku yang mereka kerjakan.¹¹

Merupakan hal yang wajar, ketika umat beragama meyakini, sesungguhnya ajaran yang tertulis dalam kitab sucinya adalah kebenaran yang bersifat *absolute* dan diyakini secara utuh. Namun hal tersebut –keyakinan,

¹⁰Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nash Dirasah fi Ulum al-Qur'an*, pent Khoiran Nahdliyyin, (Yogyakarta: PT LKiS Pelangi Aksara, 2005), h. 304.

¹¹Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS, 2011), h. 33.

kebenaran terhadap penafsiran kitab- menjadi masalah tatkala suatu penafsiran terhadap kitab suci dikatakan menyimpang dan keluar dari koridor ketentuan. Bahkan banyak pengkaji yang secara despotik melakukan kritik atas penafsiran yang sudah kanonik, tanpa mengetahui kaidah ilmu tafsir. Inilah yang kemudian mendorong justifikasi-justifikasi yang bersifat parsial.

Dalam teori sosiologi, kritik didefinisikan sebagai tindakan yang tidak sesuai atau berlainan dari norma-norma sosial. Melalui norma-norma sosial masyarakat mendefinisikan kritik, dan karenanya kritik muncul dari perspektif masyarakat. Akan tetapi keliru pula untuk melihat kritik semata-mata sebagai ketidakpatuhan terhadap norma-norma. Boleh jadi, orang yang dikatakan sebagai menyimpang adalah mereka yang memilih standar bagi dirinya sendiri yang berbeda dengan standar orang lain.¹²

Jika ditarik dalam wilayah penafsiran, kritik tafsir adalah sebuah upaya penafsiran terhadap nash al-Qur'an yang tidak sesuai atau berlainan dari norma-norma penafsiran para mufassir pada umumnya. Namun kritik -kritik yang dituduhkan kepada seorang mufassir tertentu tidak menentukan ia (mufassir) tersebut menyimpang bagi dirinya sendiri atau bahkan orang lain.

Seorang pakar bidang tafsir, M. Husain al-Dzahabi memaparkan bahwa dengan berbagai sistem, orientasi dan berbagai metode, terdapat banyak distorsi dalam memahami nash-nash Qur'an. Juga banyak deviasi makna yang bukan saja dengan bahasa (Arab) yang benar, tetapi juga menghilangkan keindahan al-Qur'an itu sendiri, bahkan ada yang bertentangan dengan ajaran pokok Islam.¹³ Dalam hal ini penulis berusaha

¹²Yusran Razak, *Sosiologi Sebuah Pengantar, Tinjauan Pemikiran Sosiologi Perspektif Islam*, (Jakarta: Laboratorium Sosiologi Agama), h. 204-205.

¹³Muhammad Husain al-Dzahabi, *Al-Ittijah al-Munharifah fi tafsir al-Qur'an al-Karim. Dawafi'uha wa Daf'uha*, Pent Hamim Ilyas-Machnun Husain. (Jakarta: PT Raja Grafindo, 1993), h. ix.

mengidentifikasi hal-hal yang menyebabkan al-Dzahabi mengeluarkan *statement* yang demikian.

Ulasan mengenai kategorisasi kritik penafsiran hanya penulis batasi pada kritikpenafsiran dalam tafsir al-Kasysyaf. Penulis menggunakan dua kitab tafsir tersebut untuk membaca kritik penafsiran menurut al-Dzahabi. Ketertarikan penulis untuk memilih dan mengkaji tafsir al-Kasysyaf adalah, meskipun ia merupakan karya tafsir ulama Mu'tazilah, namun menjadi rujukan utama bagi mufassir setelahnya dari kalangan Sunni. Sementara pengutipan riwayat tersebut masih menjadi perdebatan kalangan ahli tafsir, ada yang membolehkan dan sebaliknya.

Penulis melihat bahwa kategorisasi kritik yang ditujukan kepada beberapa mufassir dapat memberi efek pemikiran yang berkembang di masyarakat. Dampak yang ditimbulkan adalah orang semakin mudah memberi klaim sesat terhadap orang atau kelompok lain, atau bahkan mengkafirkan. Hal ini akan menjadi ironi ketika beberapa perbedaan pendapat kerap berawal dari penafsiran teks-teks keagamaan.

Perumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, maka perumusan masalah yang diambil oleh penulis adalah sebagai berikut :

1. Bagaimana al-Dzahabi mengkonseptualisasikan kritik dalam tafsir ?
2. Apa kritik al-Dzahabi terhadap penafsiran dalam tafsir al-Kasysyaf ?

Tujuan Penelitian

Dengan bertitik tolak pada perumusan masalah di atas, maka tujuan yang ingin dicapai dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui konseptualisasi kritik dalam tafsir menurut al-Dzahabi.

2. Untuk mengetahui kritik al-Dzahabi terhadap penafsiran dalam tafsir al-Kasasyaf.

Kerangka Pemikiran

Kajian yang mengulas masalah kritik penafsiran di bahas oleh Khalid Abdurrahman al-'Ak dalam karyanya yang berjudul *Ushul al-Tafsir wa Qawaiduhu*, ia mengulas dalam bab tertentu mengenai orientasi kritik penafsiran. Thameem Ushama dalam sub-bab bukunya berjudul *Methodologies of the Qur'anic Exegesis* (buku ini diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul *Metodologi Tafsir al-Qur'an: Kajian Kritis, Obyektif dan Komprehensif*).¹⁴ Selain itu, terdapat pula penulis yang menulis di situs internet,¹⁵ tetapi tulisan-tulisan tersebut hanya kutipan ulang teori ktitik yang dilakukan oleh Dzahabi tanpa memberikan anasilis baru terhadapnya.

Dilihat dari obyeknya, penelitian ini bukan sesuatu yang baru. Hal ini merupakan problem ortodoksi dan heterodoksi tafsir serta otoritas dalam penafsiran. Penulis belum mendapatkan hasil penelitian yang secara spesifik membahas kritik dalam tafsir al-Qur'an. Namun ada beberapa hasil penelitian yang mempunyai korelasi dan menjadi sumber rujukan dengan yang penulis bahas dalam penelitian ini. Yakni, kajian tentang posisi riwayat israiliyat dalam tafsir, bias teologi Mu'tazilah (tafsir al-Kasasyaf karya Zamakhsyari), penggunaan akal (*ra'yu*).

Titik perbedaan penelitian ini dengan yang tersebut diatas adalah, para peneliti sebelumnya yang membahas masalah kritik penafsiran sebagaimana yang dikategorikan oleh al-Dzahabi tidak menampilkan hasil penafsiran

¹⁴Thameem Ushama, *Methodologies of the Qur'anic Exegesis Metodologi Tafsir AlQur'an, Kajian Kritis Objektif & Komprehensif*, pent Hasan Basri-Amroeni, (Jakarta: Riora Cipta, 2000), h. 41-51.

¹⁵<http://mangzaka.blogspot.com/2009/02/penyimpangan-penyimpangan-dalam.html>. diunduh pada 16 Juli 2012

mufassir lain dengan penafsiran yang telah dianggap menyimpang olehnya (mengkomparasikan).

Penelitian ini menggunakan pendekatan teori mengenai variable permasalahan yang akan diteliti, yaitu teori yang memiliki keterkaitan dengan ilmu tafsir serta kritik penafsiran.

Menurut al-Zarqani, tafsir secara bahasa sesuatu yang menerangkan dan menjelaskan. Sedangkan menurut istilah tafsir adalah ilmu untuk memahami al-Qur'an dengan menjelaskan makna-maknanya dan mengeluarkan hukum dan hikmahnya.¹⁶ Sedangkan menurut Abu Hayyan sebagaimana dikutip Manna al-Qaththan, tafsir adalah ilmu yang membahas cara pengucapan lafaz al-Qur'an, petunjuk-petunjuknya, hukum-hukumnya baik ketika berdiri maupun tersusun dan makna yang dimungkinkan baginya ketika tersusun serta hal lain yang melengkapinya.¹⁷

() مِنْ الدِّينِ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلِّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ

Yaitu orang-orang yang memecah-belah agama mereka dan mereka menjadi beberapa golongan. tiap-tiap golongan merasa bangga dengan apa yang ada pada golongan mereka. (Q.S. Ar-Rum:32).¹⁸

Dalam konteks kritik penafsiran, al-Dzahabi mencermati bahwa kritik yang dilakukan seorang mufassir karena, pertama kecenderungan mufassir terhadap makna yang diyakininya tanpa melihat petunjuk dan penjelasan yang terkandung dalam lafadz-lafadz al-Qur'an tersebut. Kedua, kecenderungan mufassir untuk semata-mata memperhatikan lafadz dan maknanya yang bisa dipahami oleh penutur bahasa Arab, tanpa

¹⁶Abdul Azhim al-Zarqani, *Manahil al-Irfan fi Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Maktabah al-Arabiyah, 1995), vol 2, h. 6.

¹⁷Manna al-Khallil al-Qaththan, *Mabahis fi Ulum al-Qur'an*, pent Muzakris AS. (Bogor: Lintera AntarNusa, 1992), h. 452.

¹⁸T.M. Hasbi As-Shiddiqy, *op. cit.*, h. 646

memperhatikan apa yang sebenarnya dikehendaki oleh yang berbicara dengan al-Qur'an tersebut, yang dibicarakan olehnya dan siyak (konteks) kalimatnya.¹⁹

Jadi, apa yang dimaksud kerangka teori dari penelitian ini adalah mengulas berbagai kritik penafsiran menurut al-Dzahabi. Sedangkan ulasan kritik dibatasi hanya padakritik tafsir dalam tafsir al-Kasysyaf, hal ini penulis sesuaikan dengan batasan dan rumusan masalah di atas. Kategorisasi kritik al-Dzahabi tersebut akan ditinjau ulang dengan mengkomparasikan penafsiran dalam al-Kasysyaf dengan penafsiran mufassir lainnya.

Metode Penelitian

1. Pengumpulan Data

Dalam penulisan penelitian ini, penulis menggunakan tehnik pengumpulan data *library research* (penelitian kepustakaan) yaitu tehnik pengumpulan data melalui penelitian serta analisa-analisa bacaan yang memiliki hubungan dan kaitan dengan pokok pembahasan penulis, dengan tujuan memperoleh data-data sub-primer dan sekunder, menggunakan sumber-sumber bacaan yang meliputi buku-buku ilmu tafsir karya Muhammad Husain al-Dzahabi, kitab-kitab tafsir, literatur ilmu tafsir, artikel ataupun sumber-sumber lainnya yang memiliki keterkaitan dengan pokok permasalahan.

2. Analisis Data

Analisa pembahasan penelitian ini bersifat kualitatif. Penulis menganalisa dari sumber data terkumpul: 1). Buku *Al-Ittijah al-Munharifah fi tafsir al-Qur'an al-Karim. Dawafi'uha wa Daf'uha*. 2). Kitab tafsir yang dianggap terdapat kritikoleh Dzahabi (*al-Kasyfu wa al-Bayan an Tafsir al-Qur'an, Tafsir Al-Kasysyaf an Haqa'iq at Tanzil wa Uyuni al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*). 3). Data ini

¹⁹Al-Dzahabi, *op. cit.*, h. 14.

akan dianalisis dengan menggunakan metode deskriptif-analitis. Deskriptif diaplikasikan untuk menguraikan atau menjelaskan kritik tafsir menurut al-Dzahabi serta diskursus perbedaan antara tafsir dan ta'wil. Sedangkan analitis digunakan untuk memotret kesenjangan kategorisasi kritik dalam tafsir menurut al-Dzahabi dengan mengkomparasikan hasil penafsiran beberapa mufassir lain.

Pembahasan

Kritik Husein al-Dzahabi terhadap Tafsir al-Kasysyaf

A. Garis Kebebasan dan Pembatasan Penafsiran

Segala sesuatu (amal perbuatan) yang diperintahkan Allah, seluruhnya terkandung dalam al-Qur'an. Jika diperhatikan serta dihayati, al-Qur'an memerintahkan umat manusia untuk merenungkan dan berpikir terhadap ayat-ayat Allah. Serta melarang sekedar mengikuti tradisi lama tanpa dasar. Inilah barangkali yang mendorong setiap manusia untuk berpikir, menggunakan akal pikiran untuk memahami sebuah realitas dan ayat-ayat Allah (al-Qur'an).

Setiap hasil perenungan dan pemikiran seseorang tidak hanya dipengaruhi dari kecerdasannya saja, tetapi juga disiplin ilmu yang ia tekuni dan keadaan sosial-politik yang terjadi. Maka pemikiran seseorang akan berbeda antara satu dengan yang lain, sesuai dengan ilmu yang menjadi bidang keahlian dan keadaan yang mengitarinya. Setiap Muslim yang membaca al-Qur'an pasti ingin mendapatkan makna yang terkandung didalamnya. Dan cara yang efektif adalah dengan membaca serta memahami kitab-kitab tafsir. Pembacaan dan pemahaman tersebut tentulah berbeda-beda, karena masing-masing kitab tafsir tersebut memiliki metode dan corak yang berbeda. Dari sini, seseorang tidak ada yang menghalangi untuk membaca dan kemudian memahami al-Qur'an. Karena itu sudah

diperintahkan al-Qur'an sendiri. Ini merupakan konsekuensi logis dari perintah di atas. Sehingga perbedaan pendapat atas pemahaman dan penafsiran pun harus kita terima selama itu masih dilakukan dengan penuh tanggung jawab.²⁰

Menurut Ibn Abbas sebagaimana diriwayatkan al-Tsauri, ia menyatakan bahwa tafsir terdiri dari empat bagian, pertama, yang dapat dimengerti secara umum oleh orang Arab berdasarkan pengetahuan bahasa mereka. Kedua, yang dapat dimengerti oleh semua orang. Ketiga, yang dimengerti oleh orang tertentu saja (ulama). Keempat, hanya Allah yang mengetahui.²¹

Apa yang dinyatakan oleh Ibn Abbas di atas mengandaikan bahwa di tengah-tengah kebebasan yang penuh tanggung jawab, setiap Muslim yang memahami atau bahkan menafsiri al-Qur'an juga ada batasan-batasannya. Atas dasar ini, para ulama menetapkan persyaratan bagi mufassir, diantaranya adalah, memiliki akidah yang benar; bersih dari hawa nafsu; terlebih dahulu menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an, jika tidak didapati maka menafsirkan dengan hadis, kemudian dengan penjelasan sahabat dan tabi'in; memiliki pengetahuan bahasa Arab; memiliki pengetahuan ilmu-ilmu al-Qur'an; dan memiliki pemahaman yang cermat.²²

Para ulama klasik telah banyak membicarakan tentang ilmu-ilmu yang menjadi perangkat untuk menafsirkan al-Qur'an, yaitu: ilmu Bahasa, *ilm Nahwu*, *ilm Sharaf*, *ilm Balagha* yang mencakup *ma'ani*, *bayan*, *badi'*, *ilm Qir'at*, *ilm Ushuluddin*, *ilm Ushul al-fiqh*, *ilm Asbâb al-Nuzul*, *ilm Naskh wa*

²⁰ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 76

²¹ Badruddin Muhammad ibn Abdullah al-Zarkasy, *al-Burhân Fi Ulûm al-Qur'ân*, (Kairo: Dar al-Hadis, 2006), h. 426-427

²² Manna al-Khallil al-Qaththan, *Mabâhis fi Ulûm al-Qur'ân*, pent Muzakris AS, (Bogor: Lintera AntarNusa, 1992), h. 457

Mansûkh dan *ilm Mauhabah*.²³Singkatnya, seseorang yang ingin menafsirkan al-Qur'an harus memiliki pengetahuan serta menguasai kaidah-kaidah *ulum al-Qur'an*. Disamping itu, ada beberapa hal yang perlu diperhatikan menyangkut penafsiran yang dilakukan para mufassir, khususnya dalam tiga bidang yaitu perubahan sosial, perkembangan ilmu pengetahuan dan bahasa.²⁴

Seorang penafsir al-Qur'an memiliki tugas yang amat berat. Karena yang ia tafsirkan bukanlah kata atau kalimat-kalimat manusia, melainkan *Kalamullah*. Maka, bagi seorang yang hendak menafsirkan al-Qur'an untuk menguasai dengan baik kaidah tersebut di atas. Karena tidak bisa dibayangkan jika setiap orang mencoba menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an tanpa pengetahuan yang baik, maka yang terjadi adalah kerancuan-kerancuan.²⁵

B. Fenomena Perbedaan dan Penyimpangan Tafsir al-Qur'an

al-Qur'an adalah kitab suci umat Islam. Namun apa yang terkandung didalamnya juga menjadi petunjuk bagi seluruh manusia. Hal ini terbukti dengan ayat-ayat al-Qur'an yang menyeru pada sekalian manusia "Wahai manusia". Menurut penulis, kalimat ini mengandaikan bahwa setiap orang (seluruh manusia) akan senantiasa mendapat petunjuk, peringatan, pengetahuan yang kesemuanya bersumber dari al-Qur'an. Petunjuk, peringatan dan juga pengetahuan itu akan didapati dengan membaca dan merenungkannya isi al-Qur'an. Hasil pembacaan dan perenungan atas al-Qur'an dari sekian banyak manusia ini tentu tidaklah sama. Pesan yang ditangkap dari al-Qur'an berbeda-beda. Tidak hanya agama lain yang memandang perbedaan, namun antara umat Islam sendiri juga terdapat banyak perbedaan-perbedaan dari pembacaan yang kemudian menjadi pemahaman.

²³ Ahmad al-Syirbashi, *Sejarah Tafsir Qur'an*, (Pustaka Firdaus, 1994), h. 25

²⁴ M. Quraish Shihab, *op. Cit.*, h. 80

²⁵ Ahmad al-Syirbashi, *op. Cit.*, h. 23-30

Perbedaan menafsirkan al-Qur'an sudah muncul sejak awal perkembangan Islam (abad pertama, kedua dan ketiga). Kitab-kitab tafsir yang muncul pada waktu itu mengacu pada inti kandungan al-Qur'an. Tidak ada perhatian khusus tentang ilmu *Nahwu*, *I'rab* dan tidak ada pula kajian mengenai lafazh, susunan kalimat, *majaz*, *itnab*. Apa yang dilakukan para mufassir pada masa itu adalah tidak lepas dari perkembangan ilmiah tentang tafsir pada masa itu. Kemudian kondisi yang demikian berubah pada masa-masa berikutnya. Semakin bertambah dan meluasnya interaksi umat Islam dengan non Muslim (perluasan daerah), maka para mufassir memerlukan ilmu tentang bahasa yang telah dibukukan sebagai perangkat bantu dalam menafsirkan al-Qur'an.²⁶

Kitab-kitab tafsir dengan berbagai ilmu penopangnya -cabang ilmu interdisipliner yang menjadi perangkat dalam tafsir- akan terus berkembang sejalan dengan berkembangnya ilmu ilmu pengetahuan modern dan perkembangan kualitas keilmuan para mufassir.

Perbedaan-perbedaan penafsiran sejak awal perkembangan Islam hingga sekarang harus dipahami sebagai usaha positif para mufassir dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an. Namun pada kenyataannya, banyak kalangan Muslim yang memberikan klaim-klaim benar atau salah terhadap kitab-kitab tafsir. Sebagian kelompok mengatakan bahwa "tafsir fulan" adalah benar, sedangkan yang lain salah dan menyimpang. Atau dalam bahasa yang "ekstrem" mereka mengatakan "tafsir sesat".

Adalah sebuah kewajiban bagi umat Islam meyakini sesungguhnya ajaran yang tertulis dalam kitab sucinya adalah kebenaran yang bersifat *absolute* dan harus diyakini secara utuh. Namun hal tersebut menjadi sebuah masalah tatkala suatu penafsiran terhadap kitab suci dikatakan menyimpang dan keluar dari koridor ketentuan. Bahkan banyak pengkaji yang secara

²⁶Ali Hasan al-Aridl, *Tarikh Ilm Tafsir wa Manahij al-Mufassirin*, pent Ahmad Arkom, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), h. 23

despotik melakukan kritik atas penafsiran yang sudah kanonik, tanpa mengetahui kaidah ilmu tafsir. Inilah yang kemudian mendorong justifikasi-justifikasi yang bersifat parsial.

Dalam teori sosiologi, penyimpangan dapat didefinisikan sebagai tindakan yang tidak sesuai atau berlainan dari norma-norma sosial. Melalui norma-norma sosial masyarakat mendefinisikan penyimpangan, dan karenanya penyimpangan muncul dari perspektif masyarakat. Akan tetapi keliru pula untuk melihat penyimpangan semata-mata sebagai ketidakpatuhan terhadap norma-norma. Boleh jadi, orang yang dikatakan sebagai penyimpang adalah mereka yang memilih standar bagi dirinya sendiri yang berbeda dengan standar orang lain.²⁷

Jika kita tarik dalam wilayah penafsiran, penyimpangan tafsir adalah sebuah upaya penafsiran terhadap nash al-Qur'an yang tidak sesuai atau berlainan dari norma-norma penafsiran para mufassir pada umumnya. Namun penyimpangan-penyimpangan yang dituduhkan kepada seorang mufassir tertentu tidak menentukan ia (mufassir) tersebut menyimpang bagi dirinya sendiri atau bahkan orang lain.

M. Anwar Syarifuddin, dosen *Ulum al-Qur'an* Fakultas Ushuluddin UIN Jakarta menjelaskan bahwa kata “penyimpangan” pada hakekatnya cenderung provokatif, mengandaikan pembacanya untuk menjadi seorang juri yang memiliki otoritas dalam menetapkan sebagian tafsir sebagai objek “yang benar” dan sebaliknya. Kenyataan ini didasarkan pada realita, bahwa paham keagamaan yang diikuti kelompok mayoritas dalam hal ini “*ahlu sunnah*” diposisikan sebagai pemegang otoritas “kebenaran” atas nama jumbuh ulama yang mempunyai kesamaan pendapat. Dari sinilah, jumbuh ulama diberikan hak untuk menetapkan prinsip-prinsip standar yang menjadi

²⁷ Yusran Razak, MA, *Sosiologi Sebuah Pengantar, tinjauan pemikiran sosiologi perspektif Islam*, (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta: Laboratorium Sosiologi Agama), h. 204-5

ukuran “ortodoksi”, akibatnya, pandangan yang tidak sesuai dengan standar yang ditetapkan oleh mereka dianggap sebagai bentuk “penyimpangan”.²⁸

Sebagaimana yang penulis singgung di atas, bahwa perbedaan atas penafsiran tidak dapat terelakkan. Ini tidak lepas dari konteks pada masa sekarang. Ketika banyak hal yang tidak terjadi pada masa Nabi, dan hal itu terjadi pada masa sekarang, maka perlu menafsiri ulang kitab-kitab tafsir yang telah ada.

Husain al-Dzahabi, melalui karyanya *Al-Ittijâhu al-Munharifah fi tafsîr al-Qur’ân al-Karîm: Dawâfi’uha wa Daf’uhâ*, memaparkan beberapa kekeliruan dan penyimpangan para mufassir. Hal ini terkesan menghakimi, karena beberapa kitab tafsir (*Tafsîr al-Lubab al-Ta’wîl fi Ma’ani al-Tanzîl*, *Tafsîr al-Kasysyaf* dan *Tafsîr al-Kasyfu wal Bayân an Tafsîr Qur’ân*) ia anggap menyimpang. Namun kitab-kitab tafsir tersebut banyak menjadi rujukan para mufassir sesudahnya,²⁹ dan sudah semestinya jika kitab tafsir itu dianggapnya menyimpang dan menyesatkan maka ia tidak layak berada di rak-rak perpustakaan karena nantinya dapat membahayakan pada pembacanya. Namun, kitab-kitab tersebut masih terdapat di beberapa perpustakaan pesantren, perguruan tinggi dan perpustakaan umum.

Ada beberapa poin yang ingin penulis garis bawahi mengenai penjelasan buku *Al-Ittijâhu al-Munharifah fi tafsîr al-Qur’ân* tentang penyimpangan. Dimana pada bab penyimpangan tafsir kalangan pembaharu,³⁰ Dzahabi memaparkan beberapa penyimpangan yang dilakukan kalangan pembaharu mengenai ayat hukum potong tangan bagi pencuri dalam Q.s al-Maidah: 39

²⁸<http://muslihfatnyhoni.blogspot.com/2009/12/penyimpangan-dalam-tafsir.html>. diunduh pada 22 Desember 2010

²⁹Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîn*, (Dâr al-Hadis, Kairo, 2005), h. 46-7

³⁰Muhammad Husain al-Dzahabi, *Al-Ittijâhu al-Munharifah fi tafsîr al-Qur’ân al-Karîm. Dawâfi’uha wa Daf’uhâ*, h. 125

وَالسَّارِقِ وَالسَّارِقَةِ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءَ بِمَا كَسَبَا تَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana”.

Barangkali penulis juga sepakat atas sanggahan Dzahabi terhadap sebuah artikel berjudul *al-Tasyri al-Misri wa Silatuhi bi al-Fiqh al-Islami*,³¹ dimana penulis artikel tersebut menyebutkan bahwa kata (فَاقْطَعُوا) *fi'il amar* (kata kerja perintah) yang terdapat pada ayat hukum potong tangan dipahami dan diartikan sebagai sebuah kebolehan. Hal ini akan menjadi keganjalan.

Dalam menyikapi masalah hukum potong tangan ini, penulis mengacu pada kitab-kitab tafsir kontemporer dan beberapa riwayat. Sebagaimana menurut Wahbah Zuhaili, bahwa hukum potong tangan mesti ditegakkan demi tercapainya kemaslahatan. Namun perlu diperhatikan juga kadar barang yang dicuri, sehingga kapan seorang pencuri layak mendapat hukum potong tangan sebagaimana yang diperintahkan Allah pada surat di atas. Karena banyak hadis yang menyebutkan batasan/kadar barang yang dicuri, sehingga si pencuri harus dihukum potong tangan.³² Sebagaimana hadis yang diriwayatkan Bukhari-Muslim

عن أبي هريرة قال قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده

Hadis di atas menyebutkan bahwa sedikit atau banyak barang yang dicuri, hukum potong tangan harus ditegakkan. Sedangkan dalam riwayat

³¹Artikel mingguan *al-Siyasah* yang terbit pada 20 Februari 1937, halaman 6. Namun Dzahabi tidak menyebutkan nama penulis artikel tersebut

³²Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir, Fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj* (Beirut-Libanon: Dâr al-Fikri, dan Damaskus-Suriah: Dâr al-Fikr, 1991 M/1411 H) Juz 6, h 177-182

yang lain menyebutkan hukum potong tangan berlaku bagi pencuri yang telah mencuri pada batasan seperempat dinar atau tiga dirham.

عن عائشة قالت كان رسول الله يقطع السارق في ربع دينار فصاعدا

Sementara menurut Quraish Shihab, perlu memahami dulu kata *السارق as-sâriq/pencuri*, kata tersebut memberi kesan bahwa yang bersangkutan telah berulang-ulang kali mencuri, sehingga wajar dinamai pencuri. Jika dipahami demikian, maka seseorang yang baru sekali atau dua kali mencuri belum wajar dimanai pencuri, dan dengan demikian ia belum atau tidak dikenai sanksi yang disebut pada ayat ini. Lebih lanjut Quraish menjelaskan bahwa perlu dilihat juga keadaan si pencuri pada saat melakukan pencurian. Jika ia dalam keadaan terdesak seperti keadaan pada musim-musim paceklik, maka hukuman potong tangan dapat diganti dengan hukuman yang lebih ringan. Karena apa yang dijelaskan ayat ini dipahami sebagian ulama sebagai hukuman yang paling tinggi. Sahabat Umar juga tidak pernah menghukum orang pencuri dengan hukum potong tangan ketika dalam keadaan paceklik atau pada masa krisis.³³ Dan perlu penulis tegaskan bahwa bukan hukuman atas pencuri yang dihilangkan, melainkan adanya keringanan.

Selain penafsiran dikalangan pembaharu yang dianggap oleh Dzahabi menunjukkan banyak penyimpangan, penafsiran kalangan sejarahwan pun juga demikian. Ia menilai bahwa kisah-kisah israiliyat yang dikutip oleh Abu Ishaq Ahmad ibn Muhammad ibn Ibrahim al-Tsa'labi dalam bukunya *al-Kasyfu wal Bayân an Tafsîr Qur'ân* banyak terdapat penyimpangan. Yang demikian juga terdapat dalam *Tafsîr al-Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzîl* karya Alaudin Abdul Hasan Ali ibn Muhammad ibn Umar ibn Khalil al-Syaihi al-Baghdadi atau yang terkenal dengan sebutan al-Khazin.

³³ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Misbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati), h. 92-94

Penyimpangan kedua mufassir tersebut didasarkan pada jumlah kisah israiliyat sangat banyak yang mereka kutip, sehingga berpengaruh amat jelek terhadap tafsir. Dzahabi juga memaparkan bahwa terdapat disorientasi dalam pengutipan kisah-kisah israiliyat, hal ini tidak seperti apa yang dilakukan para sahabat ketika mengutip kisah-kisah tersebut. Yakni para sahabat senantiasa memperhatikan batas kebolehan yang ditentukan Nabi.³⁴

Setidaknya dalam menyikapi kisah israiliyat agar tidak mempercayai sepenuhnya dan menganggapnya bohong belaka. Sebagaimana sabda Nabi “Jangan kamu percaya sepenuhnya informasi dari ahli kitab, dan jangan pula menyalahkan mereka. Tetapi katakanlah kami beriman kepada Allah dan apa yang diwahyukan kepada kami.”³⁵ Dalam penjelasan akhirnya, Dzahabi menginginkan adanya kitab tafsir yang benar-benar bersih dari kisah israiliyat yang mengandung kebohongan. Pernyataan Dzahabi barangkali perlu dikaji ulang, yakni tentang status kisah israiliyat dalam penafsiran al-Qur’an. Bahwa tidak semua kisah-kisah israiliyat adalah kebohongan begitu juga sebaliknya. Apa yang tertera dalam kitab-kitab sebelum al-Qur’an (injil dan taurat) juga terdapat dalam al-Qur’an. Karenanya, al-Qur’an disebut kitab yang menyempurnakan kitab-kitab sebelumnya.

C. Kritik dalam Penafsiran Bias Teologi

Kritik al-Dzahabi ditujukan atas penafsiran Zamakhsyari antara lain ketika ia menafsirkan Surah al-Qiyamah: 22-23.

وَجْوهَ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ (القيامة: -)

³⁴ Muhammad Husain al-Dzahabi, *Al-Ittijāhu al-Munharifāh fi tafsīr al-Qur’ān al-Karīm. Dawāfi’uha wa Daf’uhā*, h 21-37

³⁵ Thameem Ushama, *Methodologies of the Qur’anic Exegesis*, pent Hasan Basri-Amroeni, (Jakarta: Riora Cipta, 2000), h. 36. Lihat *Sahih Bukhari, bab Ma Yajuzu min Tafsir al-Taurat wa Ghairaha*. No 7103

“Wajah-wajah orang-orang mu’min pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhanya mereka melihat”. (QS. *al-Qiyamah*: 22-23).³⁶

Sebagaimana diketahui, bahwa kelompok Mu’tazilah sangat mengedepankan akal, mereka menafsirkan ayat ini dari perspektif mereka. Mereka mengingkari bahwa kelak akan melihat Tuhan. Mereka berkata: “Ketahuilah, bahwa saudara-saudara kami dengan tegas menyangkal apa yang diduga oleh orang-orang yang meyakini kemungkinan melihat Allah didasarkan firman tersebut”. Mereka menjelaskan bahwa memandang (*nadhar*) tidak berarti melihat; dan melihat tidak merupakan salah satu makna dari *nadhar*. *Nadhar* itu bermacam artinya, antara lain, mengerakkan biji mata ke arah suatu benda untuk melihat, menunggu, simpati, memikirkan dan merenung.

Lebih lanjut kelompok Mu’tazilah berkata:

“Bila *ru’yat* itu tidak merupakan bagian salah satu bagian dari *nadhar*, maka pendapat yang mempersamakan *nadhar* dan *ru’yat* dalam ayat tersebut tidak relevan. Oleh karena itu kami semua berpendapat perlu dicari ta’wil ayat dengan arti selain *ru’yat*. Sebagian diantara kami memberi pena’wilan dengan ‘menunggu pahala’, meski pahala yang ditunggu tidak disebutkan dalam ayat tersebut”.³⁷

Zamakhsyari berpendapat bahwa “*Nadhar* dalam ayat diatas berarti mengharap, seperti perkataan orang yang berarti ‘Aku mengharap si Fulan melakukan sesuatu untuk ku’. *Nadhar* yang berarti mengharap juga terdapat dalam sebuah syair:

³⁶T.M. Hasbi As-Shiddiqy, *et.al., Al-Qur’an dan Terjemahnya*, (Jakarta : Depag RI, 1992), h. 999

³⁷al-Dzahabi, *op. cit*, h. 56

وَإِذَا نَظَرْتَ إِلَيْكَ مِنْ مَلِكٍ * وَالْبَحْرَ دُونَكَ زِدْتَنِي نِعَمًا

Yang artinya: Jika aku mengharap pemberianmu, sedangkan lautan tergelar dibawahmu. Tentu kau akan melimpahkan karunia kepadaku”.Menurut al-Dzahabi penafsiran ini berbeda dengan mayoritas ahlusunnah.Mereka meyakini adanya *ru'yat* dengan Allah di akhirat.Pendapat mereka dikuatkan dengan hadis-hadis.³⁸

Al-Dzahabi memaparkan bahwa Zamakhsyari seringkali menafsirkan ayat guna menguatkan faham Mu'tazilah yang menolak makna lahiriah ayat. Penafsiran tersebut terlihat ketika ia menafsirkan Surah al-Baqarah: 255

وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ (البقرة:)

“Kursi Allah meliputi langit dan bumi. Dan Allah tidak merasa berat memelihara keduanya, dan Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar” (QS. *al-Baqarah*: 255).³⁹

Zamakhsyari menyebut empat makna kata “kursi” pada ayat di atas, bahwa kursi Allah sangat luas meliputi langit dan bumi itu tidak lain gambaran keagungan Tuhan dan pengandaian semata, bukan arti kursi yang sebenarnya. Bahwa disana tidak terdapat kursi dan duduk. Penafsiran ini sama halnya dengan yang terdapat dalam Surah al-Zumar: 67

³⁸Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'An Haqaiqi Ghamami al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, (Riyadh: Maktabah 'Abikan, 1998), vol. 6, h. 269.

³⁹T.M. Hasbi As-Shiddiqy, *op. cit.*, h. 63

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضَ جَمِيعًا قَبْضَتَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ
بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ (الزمر:)

“Dan mereka tidak mengagungkan Allah dengan pengagungan yang semestinya padahal bumi seluruhnya dalam genggaman-Nya pada hari kiamat dan langit digulung dengan tangan kanan-Nya. Maha Suci Tuhan dan Maha Tinggi Dia dari apa yang mereka persekutukan.”(QS. *al-Zumar*: 67).⁴⁰

Zamakhsyari berpendapat bahwa ayat ini bukan menyebut genggaman Allah, juga bukan tentang “tangan kanan”, melainkan tamsil yang menggambarkan keagungan Allah.⁴¹

Dalam pandangan Mu’tazilah, baik dan buruk ditentukan menurut akal (*ra’yi*). Berkenaan dengan itu, Zamakhsyari menafsirkan ayat al-Qur’an untuk melegitimasi pendapat fahamnya.

رَسُولًا مَبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرِّسَالِ وَكَانَ اللَّهُ
عَزِيزًا حَكِيمًا (النساء:)

“(Mereka Kami utus) selaku rasul-rasul pembawa berita gembira dan pemberi peringatan agar supaya tidak ada alasan bagi manusia membantah Allah sesudah diutusnya rasul-rasul itu. Dan adalah Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana”.(QS. *Nisa*: 165).⁴²

⁴⁰T.M. Hasbi As-Shiddiqy, *op. cit.*, h. 755

⁴¹al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf ‘An Haqaiqi Ghamami al-Tanzil wa ‘Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta’wil*, vol. 5, h. 320.

⁴²T.M. Hasbi As-Shiddiqy, *op. cit.*, h. 151

Zamakhshari menjelaskan ayat tersebut dengan memulai sebuah pertanyaan dan pemberi jawaban. Ia berkata:

“Bagaimana manusia bisa tidak beralasan sebelum diutusnya para rasul, bukankah mereka telah diberi akal yang dengannya mereka mengenal baik, dan para rasul pun tidak akan pernah mengenal kebaikan, kecuali dengan cara memikirkan dalil-dalil yang mereka bawa? Mereka tidak mengetahui bahwa mereka adalah utusan Allah kecuali setelah mereka mempelajari dengan akalnya.” Lalu ia menjawab pertanyaannya ini, “Para rasul mengingatkan kita dari kelalaian dan mendorong untuk menggunakan akal, sebagaimana paham ulama penganut keadilan dan tauhid, disertai penyampaian perkara agama secara detail, dan keadaan taklif (pembebanan) serta pengajaran syari’at yang mereka bawa. Jadi, diutusnya mereka adalah untuk menghilangkan alasan dan untuk menyempurnakan keharusan supaya mereka tidak berkata: ‘tidaklah diutus kepada kami rasul untuk mengingatkan kami dari kelalaian’.”⁴³

Mengenai faham tentang baik dan buruk menurut akal, Zamakhshari juga menafsirkan Surah al-Isra’: 15

(وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا (الاسراء:))

“Dan Kami tidak akan meng’azab sebelum Kami mengutus seorang rasul.”(QS. *al-Isra*: 15).⁴⁴

Menurut al-Dzahabi, berkenaan dengan ayat di atas, Zamakhshari menyatakan: “Beralasan adalah tetap harus, sekalipun sebelum diutusnya para rasul mereka dianugrahi akal, yang dengannya dapat mengenal Allah.”

⁴³ al-Zamakhshari, *al-Kasysyaf ‘An Haqaiqi Ghamami al-Tanzil wa ‘Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta’wil*, vol. 2, h. 179.

⁴⁴ T.M. Hasbi As-Shiddiqy, *op. cit.*, h. 426

Lebih lanjut ia mengatakan bahwa diutusnya rasul adalah untuk peringatan agar menggunakan akal dan bengkit dari kelalaian. Agar tidak berkata: “Kami lalai, alangkah baik jika rasul diutus untuk mengingatkan kami dengan menggunakan akal”.⁴⁵

Kelompok Mu'tazilah juga mempunyai pandangan tidak mengakui adanya sihir, demikian juga Zamakhsyari. Ini terlihat pada penafsirannya terhadap dalam Surah al-Falaq: 4

(وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ (الفلق):)

“Dan dari kejahatan wanita-wanita tukang sihir yang menghembus pada buhul-buhul”.(QS. *al-Falaq*: 4).⁴⁶

Zamakhsyari menjelaskan “النَّفَّاثَاتِ” adalah wanita-wanita atau kelompok penyihir yang mengikat buhul-buhul lalu meniupnya dengan mantra-mantra. Perbuatan tersebut tidak memberi pengaruh kecuali berupa makanan yang berbahaya. Tetapi Allah melakukan hal seperti itu untuk menguji hambaNya dan mengetahui siapa yang teguh di jalan yang *haq* dan yang tidak. Lebih lanjut Zamakhsyari menyatakan: “Jika engkau bertanya tentang apa makna *isti'adzah* (memohon pertolongan) dari kejahatan wanita-wanita penyihir itu. Jawabnya ada tiga perkara: *pertama*, berlindung dari perbuatan sihir dan dosanya. *Kedua*, berlindung dari fitnah yang ditimbulkan oleh sihir dan tipu daya mereka dan *ketiga* berlindung dari kejahatan yang ditimpakan oleh Allah saat wanita-wanita tersebut menuip buhul-buhul.”

Wanita yang dimaksud di atas adalah wanita yang memperdaya sebagaimana firman Allah Surah Yusuf: 28

(:) ..إِنْ كَيْدَ كُنْ عَظِيمٍ

⁴⁵al-Zamakhsyari, *op. cit.*, h. 499.

⁴⁶T.M. Hasbi As-Shiddiqy, *op. cit.*, h. 1120

“...Sesungguhnya (kejadian) itu adalah diantara tipu daya kamu, sesungguhnya tipu daya kamu adalah besar”. (QS. *Yusuf*: 28).⁴⁷

Menurut al-Dzahabi, sebagaimana yang dikutip dari Zamakhsyari, ini serupa dengan tipu daya sihir dan peniupan buhul-buhul, yaitu wanita-wanita yang memperdayai pria dengan perilaku dan kecantikan yang ia tampilkan, sehingga seakan-akan menyihirnya.⁴⁸

Al-Dzahabi mengkonseptualisasikan penyimpangan penafsiran (Surah al-Qiyamah: 22-23), bahwa Zamakhsyari telah melakukan kesalahan dengan menerapkan kata/lafaz yang sebenarnya mempunyai banyak makna, namun penerapannya tidak tepat jika digunakan dan diartikan dalam ayat tersebut. Lebih lanjut, al-Dzahabi juga memberikan *argument* kalangan *Sunni* yang menyebut banyak hadis yang membenarkan adanya *ru'yat* (melihat Tuhan).

Penulis melihat betapa al-Dzahabi “mengecam” penafsiran Zamakhsyari tersebut. Penulis membandingkan penafsiran tersebut dengan al-Thabari, ia mengemukakan berbagai perbedaan ahli tafsir terhadap ayat tersebut. Selain mengutip menafsiran yang mengartikannya dengan “Melihat Allah”, ia juga mengutip beberapa pendapat yang mengartikan “Menunggu pahala Allah”.⁴⁹

Al-Suyuti –dalam *Dur al-Mansur fi Tafsir bi al-Ma'tsur*– dengan mengutip pendapat Ibn Syaibah dan Ibn Jarir juga menyebut makna (إلى ربِّها) (ناظرة) dengan menunggu nikmat Allah.⁵⁰ Penulis mengamati dalam penafsiran ini terlihat bahwa Zamakhsyari menggunakan konsep *ta'wil*, yakni

⁴⁷*Ibid.*, h. 352

⁴⁸al-Zamakhsyari, *op. cit.* h. 465-466.

⁴⁹al-Thabari, *op. cit.* h. 191-193.

⁵⁰al-Suyuti, *op. cit.* h. 133.

memalingkan makna lafaz yang kuat kepada makna yang lemah karena ada dalil yang menyertainya.

Jika melihat kembali sejarah perkembangan penafsiran dengan berbagai perbedaan dalam mendefinisikan tafsir itu sendiri, maka perbedaan itupun sangat sulit dihindari. Jika kita “mengamini” bahwa tafsir merupakan bagian dari usaha menjelaskan tentang arti dan makna dari firman Allah sesuai dengan kadar kemampuan manusia (mufassir), maka barangkali Zamakhsyari telah melakukan hal yang demikian. Usaha keduanya dalam menafsirkan al-Qur’an sepatutnya kita hargai sebagai bagian dari khazanah ilmu dalam bidang tafsir. Karena pada kenyataannya, banyak dari mufassir sesudahnya yang menukil pemikiran-pemikirannya.

Dalam teori sosiologi, apa yang dikatakan menyimpang adalah sesuatu berbeda dari norma sosial “mayoritas masyarakat” atau keluar dari *mainstream*. Melalui norma masyarakat itulah, muncul istilah penyimpangan. Akan tetapi keliru pula untuk melihat penyimpangan semata-mata sebagai ketidakpatuhan terhadap norma-norma. Boleh jadi, orang yang dikatakan sebagai penyimpang adalah mereka yang memilih standar bagi dirinya sendiri yang berbeda dengan standar orang lain.⁵¹ Hal yang demikian mungkin terjadi dalam konteks penafsiran. Penafsiran al-Tsa’labi dan Zamakhsyari yang berbeda dari mayoritas mufassir, kemudian dianggap keluar dari *mainstream*.

M. Anwar Syarifuddin, salah seorang dosen *ulum al-Qur’an* memaparkan bahwa istilah “penyimpangan tafsir” pada hakekatnya cenderung provokatif. Mengandaikan pembacanya sebagai orang yang memiliki otoritas dalam menilai tafsir tersebut benar atau sebaliknya. Terkadang hal ini dilakukan oleh kelompok mayoritas yang dengan mudah memberi label “menyimpang” bagi kelompok minoritas.⁵²

⁵¹ Yusran Razak, MA, *Sosiologi Sebuah Pengantar, tinjauan pemikiran sosiologi perspektif Islam*, (Jakarta: Laboratorium Sosiologi Agama), h. 204-205.

⁵²<http://anwarsy.wordpress.com/2009/11/03/penyimpangan-dalam-tafsir/>.
diunduh pada 21 Juni 2011

Ulasan pada bab ini mengantarkan pembaca pada berbagai disorientasi penafsiran (Zamakhsyari) yang dipaparkan al-Dzahabi. Dapat dipahami, bahwa sejak permulaan kegiatan penafsiran dan perjalanannya dalam sejarah, tumbuh berkembang dalam berbagai perbedaan. Perbedaan tersebut kerap kali diawali dari mazhab aliran mereka yang beragam. Satu dengan yang lain mencari dalil dari al-Qur'an yang dijadikan legitimasi pendapat alirannya. Disamping itu pro-kontra mengenai penggunaan *ratio* dan penukilan riwayat *israiliyyat* juga salah satu faktornya.

Hemat penulis, secara kategoris, penggunaan istilah penyimpangan penafsiran agaknya kurang tepat jika ditujukan kepada hasil penafsiran tertentu jika tidak melihat penafsiran mufassir lain. Jika kita mengartikan tafsir sebagai upaya yang terus-menerus yang dilakukan untuk mendialogkan teks al-Qur'an dengan realita nyata, tidak menutup kemungkinan akan ada penafsiran-penafsiran yang tidak pernah berhenti. Dan hal ini meniscayakan adanya diskursus tafsir. Lalu pertanyaannya adalah sampai kapankah kita akan mengatakan tafsir itu menyimpang?. Sehingga sikap saling menghargai patut kita kedepankan.

Namun demikian, penulis melihat keinginan al-Dzahabi untuk terciptanya sebuah karya tafsir yang mampu diterima disemua kalangan. Tafsir yang mewakili semua pemikiran golongan mazhab. Sehingga perbedaan itu terakomodir dalam "kitab tafsir akbar" tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Azhim al-Zarqani, *Manahil al-Irfan fi Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Maktabah al-Arabiyyah, 1995)
- Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS, 2011)
- Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'An Haqiqi Ghamami al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujud al-Ta'wil*, (Riyadh: Maktabah 'Abikan, 1998)
- Abu Hamid al-Ghazali, *Jawahir al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Ihya al-'Ulum, 1990)
- Ahmad al-Syirbashi, *Sejarah Tafsir Qur'an*, (Pustaka Firdaus, 1994)
- Ali Akhmadi, *Pemikiran Kalam Zamakhsyari dalam al-Kasysyaf*, (Jakarta, 2009)
- Ali Hasan al-Aridl, *Tarikh Ilm Tafsir wa Manahij al-Mufasssirin*, pent Ahmad Arkom, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994)
- Artikel mingguan *al-Siyasah* yang terbit pada 20 Februari 1937, halaman 6. Namun Dzahabi tidak menyebutkan nama penulis artikel tersebut
- Badruddin Muhammad ibn Abdullah al-Zarkasy, *al-Burhân Fi Ulûm al-Qur'ân*, (Kairo: Dar al-Hadis, 2006)
- Firdaus Hulwani, *Telaah Sanad Hadis dalam Kitab al-Kasysyaf: Studi tentang kualitas hadis pada ayat tahlil*, (Jakarta, 2007)
- <http://anwarsy.wordpress.com/2009/11/03/penyimpangan-dalam-tafsir/>.
diunduh pada 21 Juni 2011

<http://mangzaka.blogspot.com/2009/02/penyimpangan-penyimpangan-dalam.html>. diunduh pada 16 Juli 2012

<http://muslihfatnyhoni.blogspot.com/2009/12/penyimpangan-dalam-tafsir.html>. diunduh pada 22 Desember 2010

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

M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1995)

M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati)

Machasin, *al-Qadi Abd Jabbar, Mutasyabih al-Qur'an dan Dalil Rasionalitas*, (Yogyakarta: LKiS, 2000)

Manna al-Khallil al-Qaththan, *Mabahis fi Ulum al-Qur'an*, pent Muzakris AS. (Bogor: Lintera AntarNusa, 1992)

Muhammad Husain al-Dzahabi, *Al-Ittijah al-Munharifah fi tafsir al-Qur'an al-Karim. Dawafi'uha wa Dafu'ha*, Pent Hamim Ilyas-Machnun Husain. (Jakarta: PT Raja Grafindo, 1993)

Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, (Dar al-Hadis, Kairo, 2005)

Muhammad Salman Ghanim, *Kritik Ortodoksi Tafsir Ayat Ibadah, Politik dan Feminisme*, (Yogyakarta: LKiS, 2004)

Musthafa al-Shawi al-Juwaini, *Manhaj al-Zamakhshari fi Tafsir al-Qur'an wa Bayan I'jaz*, (Kairo: Dar al-Ma'arif)

- Nasr Hamid Abu Zaid, *Maḥmū al-Nash Dirasah fi Ulum al-Qur'an*, pent Khoiran Nahdliyyin, (Yogyakarta: PT LKiS Pelangi Aksara, 2005)
- Saiful Amin Ghafur, *Profil Mufassir al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008)
- Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal: Aliran-aliran Teologi dan Sejarah Umat Manusia*, (Surabaya: PT Bina Ilmu)
- T.M. Hasbi As-Shiddiqy, *et.al., Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta : Depag RI, 1992)
- Tanthawi Jauhari, *Jawahir fi Tafsir*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt)
- Thameem Ushama, *Methodologies of the Qur'anic Exegesis Metodologi Tafsir Al-Qur'an, Kajian Kritis Objektif & Komprehensif*, pent Hasan Basri-Amroeni, (Jakarta: Riora Cipta, 2000)
- Thameem Ushama, *Methodologies of the Qur'anic Exegesis*, pent Hasan Basri-Amroeni, (Jakarta: Riora Cipta, 2000)

