EPISTEMOLOGI *TAFSÎR BI AL-RA'Y*

Fathurrosyid

Institut Ilmu Keislaman Annuqayah Prenduan, Sumenep
edwinfairus@gmail.com

Abstract: Some things that are at issue in this paper is related to the history of the emergence of *tafsîr bi al-ra'y*, controversy *tafsîr bi al-ra'y*, and limits the *tafsîr bi al-ra'y* in the category of *al-mahmûd* and *al-madhmûm*. To obtain a valid and accurate data, literature research method used descriptive-analytic approach, in addition to the historical method to get the ideal picture of the history of the emergence of *tafsîr bi al-ra'y*. The results showed that the *tafsîr bi al-ra'y* appeared in the range of the fourth century, where social change increasingly prominent and raised several issues that had never happened and questioned at the time of the Prophet Muḥammad, ṣaḥâbah, and tâbi'în, until finally sought legitimacy-justification interpretation through the use of reason after not finding answers from history-portfolio earlier. In addition, the rapid advancement of science influenced Islam's all intertwined with the emergence of diverse disciplines, as well as fanaticism schools due specialties practiced. However, the *tafsîr bi al-ra'y* accused by the pro-status quo by *tafsîr bi al-ma'thûr* as misguided interpretation, because the interpreter trying to interpret the word of God without based on science, so this interpretation is prejudice (*ẓann*)

Keywords: *Tafsîr bi al-ra'y*, *tafsîr al-mahmûd*, *tafsîr al-madhmûm*.

Pendahuluan

Dalam diskursus '*Ilm Tafsîr*',¹ pluralitas penafsiran merupakan keniscayaan sejarah, karena '*Ilm Tafsîr*' merupakan suatu disiplin ilmu yang

¹Secara etimologis, tafsir adalah penjelasan atau keterangan (*al-iḍâḥ, al-bayân, wa al-tabyîn*). Muḥammad b. Makram b. Manẓûr, *Lisân al-'Arab*, Vol. 5 (Beirut: Dâr al-Ṣadr, 1992), 55 dan Louis Ma'luf, *Al-Munjid fî al-Lughah wa al-A'lam* (Beirut: Maktabah al-Shariqah, 1996), 583. Ia juga berarti *al-kashf wa al-iẓhâr*, penyingkapan atau penampakan makna. Abû Bakr b. 'Abd al-Raḥmân b. Muḥammad al-Jurjânî, *Kitâb al-Ta'rîfât* (Beirut: Dâr al-

berupaya mengungkap dan menyingkap makna ayat-ayat suci al-Qur'an, sehingga tidak mengherankan jika kemudian memunculkan kelompok penafsir² sesuai dengan latar belakang (*back ground*) dan kultural masing-masing yang dilakukan mereka dengan metode dan pendekatan tertentu.

Dalam fase-fase perkembangan tafsir yang mengalami pasang surut, pada fase kelima – menurut pembagian al-Dhahabî – dialektika tafsir mulai berkembang lebih luas. Kondisi semacam ini ditandai dengan bertambahnya bentuk tafsir dari yang memberikan peran lebih pada periwayatan (*bi al-ma'thûr*) menjadi bentuk tafsir yang memberikan peran lebih pada akal (*bi al-ra'y*).³

Perubahan bentuk tafsir setelah fase transisional⁴ ini dapat dilihat lebih lanjut lagi dari bertambahnya otonomi yang diperoleh para mufasir di dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, sehingga fungsi periwayatan pada tafsir *bi al-ma'thûr* yang pada awal kemunculannya sebagai dasar pijakan dan subyek penafsiran, pada tafsir *bi al-ra'y* fungsi periwayatan justeru hanya sebagai *legitimate* untuk mendukung penafsiran.⁵

Namun kendati demikian, diskursus tersebut terus berpolemik untuk mempertahankan argumentasi masing-masing, bahkan tidak jarang antara yang satu dengan yang lain memunculkan *truth claim* bahwa penafsiran dirilah yang paling benar, sementara yang lain salah. Munculnya tafsir *bi al-ra'y* dalam dunia tafsir, merupakan sumbangan yang positif untuk perkembangan metode tafsir selanjutnya, karena

Kutub al-'Ilmiyah, 1998), 63. Sedangkan secara terminologis, tafsir adalah upaya menyingkap atau menjelaskan suatu masalah *mushkil* sesuai dengan yang dimaksudkan. Muḥammad Farīd Wajdī, *Dā'irah Ma'ārif al-Qam al-'Isbrīn*, Vol. 7 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 286. Jika dihubungkan dengan ilmu penafsiran al-Qur'an, tafsir adalah ilmu yang berupaya memahami al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muḥammad dengan menjelaskan makna-maknanya yang tersirat serta mengeluarkan hukum-hukum dan mutiara-mutiara hikmah yang dikandung. Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Zarkashī, *al-Burbān fī 'Ulūm al-Qur'an*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1972), 13.

²Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: antara Teks, Kontek, dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2002), 5-6.

³Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Vol. 1 (Kairo: Maktabah Wahbah, 1985), 147 dan 246.

⁴Fase Transisional adalah fase keempat. Pada fase ini ciri *bi al-ma'thûr* mulai menghilang. Ibid., 146.

⁵Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 4.

mufasir dituntut untuk lebih kreatif dalam menggunakan potensi yang dimilikinya untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dan didukung pula oleh luasnya pengetahuan yang dimilikinya. Hanya saja banyaknya corak penafsiran seperti ini sering disalahgunakan para mufasir demi kepentingan mazhabnya ataupun kelompoknya, sehingga menimbulkan persepsi yang negatif terhadap corak penafsiran ini sendiri.

Tinjauan Umum *Tafsîr bi al-Ra'y*

Secara etimologis, kata *ra'y* berasal dari Bahasa Arab *ra'ya* yang berarti keyakinan (*i'tiqâd*), analogi (*qiyâs*), dan ijtihad.⁶ Ijtihad dalam konteks ini merupakan penafsiran dengan mengguakan rasio, sedangkan orang-orang yang sering mempergunakan *qiyâs* disebut *shâhib al-ra'y*, yaitu orang-orang yang suka menggunakan analogi dalam berdalil ketika tidak menemukan dalil, serta tidak menemukan *naş* (*hadîth* atau *athar*).

Sementara secara terminologis, para ulama berbeda pendapat dalam mendefinisikan *tafsîr bi al-ra'y* sesuai dengan kultur dan disiplin keilmuan masing-masing. Muḥammad 'Alî al-Şâbûnî menyatakan bahwa *tafsîr bi al-ra'y* adalah ijtihad yang didasarkan kepada dasar-dasar yang *şahîh*, kaidah yang murni dan tepat, biasa diikuti dan sewajarnya diambil oleh orang yang hendak mendalami tafsir al-Qur'an atau mendalami pengertiannya, dan bukan berarti menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan kata hati atau kehendak sendiri.⁷ Sementara Mannâ' Khalîl al-Qaţţân mengartikan sebagai metode penafsiran yang dipakai oleh mufasir dalam menerangkan makna yang hanya berlandaskan kepada pemahamannya yang khusus dan mengambilnya hanya berdasarkan pada akal saja, dan keterangan tersebut tidak didapat dari pemahaman yang berjiwa *şbarî'ah* dan yang berdasarkan kepada *naş-naş*-nya.⁸

Dari kedua pendapat pakar '*Ulûm al-Qur'ân*' ini, tampak terlihat perbedaan persepsi mengenai definisi *tafsîr bi al-ra'y* itu sendiri, di mana pendapat pertama memberikan kesan positif terhadap *tafsîr bi al-ra'y* dan menerangkan bahwa *tafsîr bi al-ra'y* tidak hanya sekedar buah pikir mufasir

⁶al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, 255. Lihat juga Basuni Faudah, *Tafsîr-tafsîr al-Qur'an* (Bandung: Pustaka, 1987), 62.

⁷Muḥammad 'Alî al-Şâbûnî, *al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, 2003), 155.

⁸Mannâ' Khalîl al-Qaţţân, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Surabaya: Al-Hidayah, 1983), 351.

itu sendiri tetapi juga berdasarkan kriteria-kriteria lain yang harus dipenuhi, sementara pendapat kedua memberikan pengertian yang sempit terhadap *tafsîr bi al-ra'y* yang memberikan *stressing* hanya pada pemakaian akal *an-sich* tanpa memberikan kriteria yang lain.

Bila diteliti lebih jauh, dapat difahami bahwa secara terminologis *tafsîr bi al-ra'y* adalah suatu aktivitas menafsirkan al-Qur'an berdasarkan ijtihad, setelah mereka mengetahui terlebih dahulu aspek-aspek perkataan orang Arab, aspek linguistik Bahasa Arab, syair-syair Jâhiliyah, *asbâb al-nuzûl*, *nasikh-mansûkh*, serta seperangkat alat-alat yang dibutuhkan dalam kegiatan penafsiran,⁹ sehingga dalam kegiatan tersebut bisa dipastikan bahwa dominasi posisi dan peran akal dalam tafsir ini hanya sebagai alat justifikasi. Ini tentunya memberikan penegasan sekaligus perbedaan mendasar dengan *tafsîr bi al-ma'thûr* yang menjadikan posisi akal bersifat partisipatif saja.

Sejarah Munculnya *Tafsîr bi al-Ra'y*

Pasca wafatnya Rasulullah, diskursus dan wacana penafsiran untuk menangkap ideal moral al-Qur'an sebagai kitab petunjuk¹⁰ terus dikembangkan oleh para sahabat, seperti 'Alî b. Abî Tâlib, Ibn 'Abbâs, Ubay b. Ka'b, 'Abd Allâh b. Mas'ûd, dan lainnya dengan cara melakukan langkah-langkah dialogis, khususnya sejarah para nabi-nabi atau kisah-kisah yang tercantum dalam al-Qur'an pada tokoh-tokoh *Ahl al-Kitâb* yang telah memeluk agama Islam.¹¹

Pada periode selanjutnya, yakni abad III Hijriyah setelah para mufasir di kalangan para sahabat wafat, sementara belum seluruh ayat-ayat al-Qur'an tuntas dijelaskan, maka para *tâbi'in* pun (generasi kedua kaum muslimin) mulai menafsirkan al-Qur'an. Generasi ini akhirnya membuat madrasah-madrasah¹² tersendiri sesuai dengan tempat di mana

⁹al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, 255.

¹⁰Selain sebagai petunjuk, inisiatif para sahabat untuk menafsirkan al-Qur'an lantaran banyaknya para mu'allaf non-Arab yang tidak mengerti bahasa Arab. Montgomery Watt, *Pengantar Studi al-Qur'an* (Jakarta: Rajawali Press, 1995), 264.

¹¹Kondisi semacam ini disinyalir oleh Quraish Shihab sebagai embrio lahirnya Isrâ'iliyât dalam penafsiran. Lihat Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Memfungsikan Wahyu dalam Kehidupan* (Bandung: Mizan, 1995), 71.

¹²Di Makkah, ada Sa'id b. Jubair, Mujâhid b. Jabar yang berkiblat pada penafsiran Ibn 'Abbâs. Di Madinah, Muḥammad b. Ka'ab dan Zayd b. Aslam yang berguru pada Ubay

mereka tinggal, sebagai bentuk transmisi ilmu yang diperoleh dari para sahabat. Pada masa ini, bentuk *tafsîr bi al-ma'thûr* masih mendominasi penafsiran *tâbi'în*, karena mereka meriwayatkan tafsir dari para sahabat, sebagaimana juga mereka sendiri saling meriwayatkan satu sama lain. Hanya saja, meskipun peran akal sudah muncul dalam menafsirkan al-Qur'an, tetap saja unsur riwayat lebih dominan dari pada *ra'y*. Kondisi semacam ini terus berkembang hingga masa *tâbi' al-tâbi'în* (generasi ketiga kaum muslimin).

Selanjutnya, pada abad IV atau periode pertengahan,¹³ hadis-hadis telah beredar sedemikian pesatnya dan muncullah hadis-hadis palsu dan lemah di tengah-tengah masyarakat. Sementara itu perubahan sosial semakin menonjol dan timbullah beberapa persoalan yang belum pernah terjadi atau dipersoalkan pada masa Nabi Muḥammad, para sahabat, dan *tâbi'în*,¹⁴ hingga akhirnya mereka mencari legitimasi-justifikasi penafsirannya melalui penggunaan akal setelah tidak menemukan jawaban dari riwayat-riwayat sebelumnya.

Pada mulanya, usaha penafsiran ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan ijtihad masih sangat terbatas dan terikat dengan kaidah-kaidah bahasa serta arti-arti yang dikandung oleh satu kosakata. Namun sejalan dengan lajunya perkembangan masyarakat, maka berkembang dan bertambah besar pula porsi peranan akal atau ijtihad dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur'an. Dalam kondisi yang demikian, tidak aneh jika berbagai kitab atau penafsiran yang beraneka ragam coraknya terus bermunculan,¹⁵ sehingga pada masa ini berkembanglah disiplin tafsir yang bercorak *tafsîr bi al-ra'y*.¹⁶

b. Ka'ab, sementara al-Ḥasan al-Baṣrî dan Amir al-Sha'bî mengikuti gaya penafsiran gurunya yang bernama 'Abd Allâh b. Mas'ûd yang berlokasi di Irak. Lihat selengkapnya al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, 99-100.

¹³Abdul Mustaqim yang membagi periode tafsir menjadi periode klasik, pertengahan dan kontemporer. Abdul Mustaqim, *Laporan Pembuatan Buku Daras Madzhabut Tafsir* (Yogyakarta: Fak. Ushuluddin, 2001).

¹⁴Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, 72.

¹⁵Ibid.

¹⁶Nashruddin Baidan, *Rekonstruksi Ilmu Tafsir* (Surakarta: STAIN Surakarta, 1999), 45. Buku ini merupakan pidato pengukuhan Guru Besar yang sudah diterbitkan oleh Pustaka Pelajar Jogjakarta dengan judul *Metodologi Penafsiran al-Qur'an* pada tahun 2000.

Di antara penyebab yang memicu kemuculan *tafsir bi al-ra'y* adalah semakin majunya ilmu-ilmu ke-Islam-an pada abad pertengahan¹⁷ yang diwarnai dengan kemunculan ragam disiplin ilmu, karya-karya para ulama, aneka warna metode penafsiran, dan pakar-pakar di bidangnya masing-masing yang pada akhirnya kegiatan penafsiran yang dilakukan secara eksplisit lebih mewarnai keahlian dan disiplin keilmuan yang dikuasainya.¹⁸ Hal ini sebagai konsekuensi logis dari pengaruh dinamika kehidupan di mana tafsir juga akan mengalami hal yang sama.¹⁹ Oleh karena itu, jika kegiatan penafsiran dilihat dari optik filsafat ilmu sebagai suatu bentuk cerminan produk pemikiran, maka pergulatan keilmuan itu selalu mengalami proses yang – meminjam terminologi Amin Abdullah – disebut *shifting paradigm*,²⁰ yaitu pergeseran gugusan pemikiran keilmuan. Dengan begitu, sangat dimungkinkan adanya perubahan serta reformulasi, bahkan kontribusi pemikiran corak penafsiran, tidak hanya pada masanya, tetapi jauh melampaui generasi sesudahnya.

Adanya disiplin keilmuan itu akhirnya memberikan warna tersendiri dalam penafsiran al-Qur'an. Di antara mereka ada yang lebih menekankan telaah *balaghah* seperti al-Zamakhsharî, telaah hukum seperti al-Qurtubî, telaah keistimewaan bahasa seperti Abû al-Su'ûd, telaah *qir'ah* seperti al-Naysâbûrî dan al-Nasafî, telaah mazhab-mazhab teologis dan filsafat seperti al-Râzî atau telaah lainnya. Hal ini tampaknya dapat dipahami, sebab di samping sebagai mufasir, seseorang dapat saja ahli dalam bidang fikih, bahasa, filsafat, astronomi, kedokteran, atau teologi. Tatkala ada al-Qur'an yang berkaitan dengan disiplin ilmu yang dikuasainya, maka tidak heran jika kemudian mereka mengeluarkan suatu

¹⁷Abad ini terjadi pada masa pemerintahan Bani 'Abbâsiyah di mana telah terjadi asimilasi antara bangsa Arab dengan bangsa lain, serta mega proyek terjemahan buku-buku Yunani, baik pada masa Khalifah al-Manşûr, Harun al-Rashîd, dan al-Ma'mûn. Lihat Muḥammad Khuḍarî Bek, *Muḥâḍarat Târikh al-Umam al-Islâmîyah* (Mesir: al-Maktabah al-Tijârîyah al-Kubrâ, 1970), 134. Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), 55-56. Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007), 40-41.

¹⁸Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabî, *al-Ittijâbat al-Munḥarîfah fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* (Jakarta: Rajawali, 1986), 9.

¹⁹Aḥmad al-Shirbasî, *Qisṣat al-Tafsîr* (Mesir: Dâr al-Qalam, 1962), 109.

²⁰Amin Abdullah, "Aspek Epistemologis Filsafat Islam", dalam *Seri Filsafat Islam* (Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam, 1992), 102.

pengetahuan tentangnya, sampai-sampai terkadang mereka lupa akan ideal moral atau *world view* ayat yang bersangkutan.

Berkembangnya disiplin keilmuan tertentu di kalangan umat Islam pada saat itu, tentu saja tidak luput dari dukungan resmi dari pemerintahan, dalam hal ini Daulah ‘Abbâsiyah. Kepedulian serius yang ditampakkan pemerintahan terhadap perkembangan peradaban manusia, baik melalui delegasi insruksi kedinasan maupun dengan dibukanya forum-forum perdebatan ilmiah²¹ sesuai dengan spesialisasi bidang masing-masing pada akhirnya memunculkan fantisme mazhab di kalangan mereka. Semua ini juga menjadi faktor pemicu dan pemacu latarbelakang lahirnya *tafsîr bi al-ra’y*.²²

Selain itu pula, hasil interaksi umat Islam dengan peradaban Yunani yang banyak menggunakan akal turut memicu dan memacu timbulnya *tafsîr bi al-ra’y*. Oleh karena itu, dalam corak tafsir ini ditemukan peranan dan posisi akal yang sangat dominan dalam produk penafsiran. Dari sana, munculah madrasah-madrasah tafsir yang beragam sebagaimana yang kita lihat saat ini.²³

Di antara kitab-kitab *tafsîr bi al-ra’y* yang terproduksi adalah *Mafâtih al-Ghayb* karya Fakhr al-Râzî, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta’wîl* Karya al-Bayḍâwî, *Madârik at-Tanzîl wa Haqâ’iq at-Ta’wîl* karya al-Nasafi, *Lubâb al-Ta’wîl fî Ma’ân al-Tanzîl* karya al-Khâzin, *al-Baḥr al-Muḥîṭ* karya Abû Ḥayyân, *Gharâ’ib al-Qur’ân wa Raghâ’ib al-Furqân* karya al-Naysâbûrî, *Tafsîr al-Jalâlayn* karya Jalâl al-Dîn al-Maḥallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyûṭî, *al-Sirâj al-Munîr* karya Khâṭib al-Sharbinî, *Irshâd al-‘Aql al-Salîm* karya Abû Su’ûd, dan *Râḥ al-Ma’ânî* karya al-Alûsî.

Peta Kronologis Kontroversi *Tafsîr bi al-Ra’y*

Dalam diskursus ilmu tafsir, penggunaan posisi akal dalam menafsirkan al-Qur’an mengalami kontroversi. Setidaknya yang mencuat ke permukaan terdapat pendapat yang pro dan kontra dalam menyikapi tafsir ini, terkait dengan peran dan posisi akal dalam menafsirkan al-

²¹Mustaqim, *Laporan Pembuatan Buku Daras Madzâhibut Tafsîr*, 53.

²²al-Dhahabî, *al-Ittijâhât al-Munḥarifâh*, 9.

²³Rosihon Anwar, *Ilmu Tafsîr* (Bandung: Pustaka Setia, 2005), 152.

Qur'an. Mereka menggunakan berbagai argumentasi untuk mempertahankan pendapatnya.

a. Argumentasi kontra *tafsîr bi al-ra'y*

Bagi mereka yang kontra dengan *tafsîr bi al-ra'y* mendasarkan pendapatnya pada tiga hal;²⁴ *Pertama*, menafsirkan dengan akal berarti berbicara dengan Allah tanpa disertai dengan ilmu. Oleh karena itu, tafsir ini hanya bersifat *ẓannî* yang berarti berbicara dengan Allah tanpa dasar keilmuan dan itu bertentangan dengan ayat yang berbunyi; “Dan janganlah kamu mengikuti apa-apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya” (QS. al-Isrâ’ [17]: 36).

Kedua, Rasulullah diutus oleh Allah untuk menjelaskan semua makna dan kandungan al-Qur’an tanpa ada suatu ayat pun yang tertinggal. Hal ini didasarkan pada ayat; “Dan telah Kami turunkan kepadamu al-Qur’an agar kamu menjelaskan pada manusia apa yang telah diturunkan” (QS. al-Nahl [16]: 44).

Ketiga, adanya teks hadis yang melarang berbicara tentang al-Qur’an dengan menggunakan akal. Hadis yang diriwayatkan oleh Ibn ‘Abbâs melalui jalur al-Tirmidhî; “Barangsiapa menafsirkan al-Qur’an dengan akal, maka hendaklah ia menyiapkan tempat duduknya di neraka”,²⁵ serta hadis yang diriwayatkan oleh Jundub melalui jalur Abû Dâwud; “Barangsiapa menafsirkan al-Qur’an dengan akalnya, kendatipun ijthadnya benar, tetap saja dipandang salah”.²⁶

b. Argumentasi pro *tafsîr bi al-ra'y*

Dari ketiga argumentasi yang dikemukakan oleh kalangan yang kontra tersebut, kelompok yang pro *tafsîr bi al-ra'y* juga tidak ketinggalan melancarkan aksi argumentasinya sebagai berikut;²⁷ *Pertama*, *ẓann* adalah sebagian dari ilmu, dan *ẓann* sendiri adalah pengetahuan yang didasarkan pada yang lebih unggul. *Zann* yang terlarang adalah jika dimungkinkan sampai pada teks yang *qaṭ’î*. Artinya, jika tidak ada teks yang *qaṭ’î*, maka

²⁴al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, 256-258.

²⁵Muḥammad b. ‘Isâ b. Sawrah b. Mâsâ b. al-Ḍaḥḥâk al-Tirmidhî. *Sunan al-Tirmidhî*, Vol. 5 (Mesir: Muṣṭafâ al-Bâbî al-Ḥalabî, 1975), 199.

²⁶Sulaymân b. al-Ash’ath b. Ishâq b. Bashîr al-Sijistânî, *Sunan Abî Dâwud*, Vol. 3 (Beirut: al-Maktabah al-Miṣriyah, t.th), 320.

²⁷al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, 256-258.

posisi *ẓann* adalah sangat mungkin untuk digunakan, sebagaimana firman Allah; “Allah tidak akan membebani suatu jiwa kecuali sesuai dengan kemampuannya” (QS. al-Baqarah [2]: 286). Selain itu, Nabi juga pernah meligitimasi peranan ijtihad Mu’adh b. Jabâl sewaktu ia diinstruksikan untuk menyelesaikan persoalan hukum di Yaman.

Kedua, Nabi Muḥammad sudah wafat. Lantas bagaimana dengan ayat yang belum dijelaskan oleh Nabi. Karena itu, tugas mufasir selanjutnya adalah menggerakkan segala kemampuannya dengan berijtihad untuk menafsirkan al-Qur’an yang belum dijelaskan oleh Nabi. Fenomena ini, sebenarnya bagian dari bentuk merealisasikan seruan-seruan al-Qur’an untuk menggunakan akal dan fikiran.

Ketiga, maksud larangan menafsirkan al-Qur’an dengan akal atau rasio adalah sesuai dengan hawa nafsu untuk interes pribadi dan kelompok, larangan yang ditujukan kepada orang yang menafsirkan ayat yang *mushkil* dan *mutashâbihât*, serta larangan ini hanya ditujukan pada orang yang tidak punya kapabilitas kualifikasi melakukan kegiatan penafsiran yang tidak di dukung dengan dalil yang kuat.

Demikianlah paparan peta kronologis kontroversi posisi akal dalam melakukan kegiatan penafsiran, di mana antara yang satu dengan yang lain saling mempertahankan argumentasi pribadi masing-masing sesuai dengan keyakinannya. Namun kontroversi itu masih bergerak dalam tataran material saja, belum masuk pada persoalan esensial atau ideal moral dari teks al-Qur’an maupun hadis yang mereka gunakan sebagai alat justifikasi dan legitimasi pendapatnya, misalnya apakah benar Nabi Muḥammad telah menjelaskan seluruh isi kandungan al-Qur’an, sebagaimana pendapat kelompok yang kontra?

Nabi Muḥammad sebagai person yang diutus Allah untuk menjelaskan kandungan al-Qur’an. Kendati begitu, Nabi berinteraksi dengan al-Qur’an hanya dalam kurun waktu yang relatif singkat sejak diangkat menjadi Rasul hingga wafat. Karena itu, ayat al-Qur’an yang berjumlah 666 ayat tersebut rasanya tidak mungkin dijelaskan seluruhnya, di samping mengingat tugas-tugas multifungsional Nabi Muḥammad yang tidak hanya sebagai utusan Allah (*rasûl Allâh*) saja²⁸ tetapi juga

²⁸Tugas multifungsional Nabi ini berupa; (1) Rasul, (2) Mufti, (3) Hakim (4) Kepala Negara (5) Pribadi/manusia biasa, di mana tiap posisi itu mempunyai implikasi dan

berperan sebagai kepala Negara, cukup menyita tenaga dan waktu untuk menciptakan negara berperadaban.

Selain itu, otoritas Nabi sebagai penafsir al-Qur'an hanya dalam batas-batas ayat tertentu,²⁹ kecuali Nabi Muhammad menerima penjelasan dari Allah, seperti potongan ayat *Yâ-sîn, Alif-lâm-mîm*, dan ayat-ayat yang hanya diketahui secara umum artinya, atau sesuai dengan bentuk luar redaksinya, tetapi tidak dapat dijangkau kedalaman maksudnya, seperti masalah-masalah metafisika, perincian ibadah *an-sich*, dan lainnya yang tidak termasuk dalam wilayah pemikiran atau jangkauan daya nalar manusia.³⁰

Adapun yang terkait dengan hadis yang menyatakan larangan menafsirkan dengan akal, setelah dilakukan kritik *sanad* dan *matn* (*naqd sanad wa matn*), ternyata dapat ditarik benang merah bahwa hadis dari Jundub tentang larangan menafsirkan al-Qur'an dengan akal dinilai *da'if* dalam *sanad* (*ḥadīth gharīb muṭlaq*), tetapi *matn*-nya *ṣahīḥ*.³¹ Kelemahan dalam *sanad* ini lantaran terdapat rawi hadis pada tingkatan *tābi'īn* yang bernama Suhayl b. Maḥram dinilai oleh para ulama sebagai rawi yang banyak meriwayatkan hadis *munkar*.³² Sedangkan hadis riwayat Ibn 'Abbās melalui jalur al-Tirmidhī status *sanad*-nya dihukumi bersambung (*muttaṣil*), tetapi *matn*-nya terdapat kecacatan dan kejanggalan.³³

Dari analisa ini, sejatinya peran dan posisi akal dalam menafsirkan al-Qur'an bukan dilihat dari boleh dan tidaknya, tetapi lebih jauh bagaimana cara dan etika penggunaan akal itu sendiri. Oleh karena itu,

konsekuensi hukum yang berbeda. 'Abd al-Wahhab Khalaf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Qalam, 1978), 43-44.

²⁹Di sini Ibn 'Abbās membagi tafsir dalam tiga bagian; *Pertama*, tafsir yang dapat dimengerti secara umum oleh orang-orang Arab berdasarkan pengetahuan bahasa mereka. *Kedua*, tafsir yang tidak ada alasan bagi seseorang untuk tidak mengetahuinya. *Ketiga*, tafsir yang tidak diketahui kecuali oleh ulama. *Keempat*, tafsir yang tidak diketahui kecuali oleh Allah. al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm*, Vol. 2I, 164.

³⁰Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, 78.

³¹Lihat penelitian hadis tentang riwayat Jundub selengkapnya dalam Beni Ahmad Saebani, "Posisi Akal dalam Menafsirkan al-Qur'an", dalam *Jurnal Risalah*, ed. April 1994, 49.

³²al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrīn*, 258.

³³Saebani, "Posisi Akal", 49.

mayoritas ulama telah memberikan garis batas syarat-syarat dalam menafsirkan dengan akal.

Syarat-syarat Kualifikasi *Mufassir bi al-Ra'y*

Perlu dijelaskan bahwa meskipun para mufasir *bi al-ra'y* ini melakukan penafsiran berdasarkan pemikiran, namun bukan berarti mereka hanya mengandalkan kemampuan rasio semata, malah mereka dituntut untuk tidak sekedar memahami nilai-nilai yang dikandung al-Qur'an dan Sunnah, tetapi juga harus memiliki kualifikasi tersendiri agar tafsir yang mereka kemukakan bisa diterima autentisitas, kapabilitas, dan kredibilitasnya. Tidak heran jika kemudian para ulama memberikan persyaratan-persyaratan ketat dalam menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan akal, antara lain:

- a. Pengetahuan tentang Bahasa Arab dalam berbagai bidangnya.
- b. Pengetahuan ilmu-ilmu al-Qur'an, sejarah turunnya, *nasikh-mansûkh*, *qirâ'at*, hadis-hadis Nabi, dan *Uşûl al-Fiqh*.
- c. Pengetahuan tentang prinsip-prinsip pokok keagamaan.³⁴
- d. Pengetahuan tentang disiplin ilmu yang menjadi materi bahasan ayat.³⁵

Sementara itu, 'Ali Hasan al-'Arid menambahkan mengenai enam hal yang harus dihindari oleh mufasir *bi al-ra'y* yaitu:

- a. Memaksakan diri mengetahui makna yang dikehendaki oleh Allah pada suatu ayat, sedangkan ia tidak memenuhi syarat untuk itu.
- b. Mencoba menafsirkan ayat-ayat yang maknanya hanya diketahui oleh Allah (otoritas Allah semata).
- c. Menafsirkan disertai hawa nafsu dan sikap *istihsân* (menilai bahwa sesuatu itu baik semata-mata berdasarkan persepsinya).
- d. Menafsirkan ayat-ayat dengan makna-makna yang tidak dikandungnya.
- e. Menafsirkan ayat-ayat untuk mendukung suatu mazhab, dengan cara menjadikan faham mazhab sebagai dasar, sedangkan penafsiran mengikuti paham mazhab tersebut.
- f. Menafsirkan dengan disertai memastikan, bahwa makna yang dikehendaki Allah adalah demikian, tanpa didukung oleh dalil.³⁶

³⁴Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Mesir: al-Azhar, t.th.), 5.

³⁵Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, 79.

Dari beberapa persyaratan kualifikasi mufasir *bi al-ra'y* di atas, tentunya penafsiran mereka yang menggunakan akal dihukumi sah-sah saja, tetapi tetap dengan catatan bahwa inisiatif penafsirannya senantiasa dibarengi dengan niat tulus tanpa ada interes pribadi.

Di samping persyaratan di atas, *tafsir bi al-ra'y* juga harus sesuai dengan tujuan syariat, jauh dari kesesatan dan kebodohan, serta bersandar pada sesuatu yang wajib dijadikan sandaran, sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Suyûfi bahwa sandaran yang harus dipedomi tersebut yaitu; *Pertama*, berpegang pada hadis-hadis yang bersumber dari Rasulullah dengan ketentuan ia harus waspada terhadap riwayat yang *da'if* dan *maudû'*.

Kedua, berpegang pada ucapan sahabat nabi, karena yang mereka ucapkan menurut peristilahan hadis, hukumnya mutlak *marfû'* (*sahîh* atau *hasan*), khususnya yang berkaitan dengan *asbâb al-nuzûl* dan hal-hal lain yang tidak dapat dicampuri oleh *ra'yu*. *Ketiga*, berpegang pada kaidah bahasa Arab dan harus senantiasa berhati-hati untuk tidak menafsirkan ayat-ayat yang menyimpang dari makna kata yang semestinya.³⁷

Dari sini terlihat jelas kompleksitas kualifikasi yang harus dimiliki oleh para mufasir *bi al-ra'y*, sehingga dengan persyaratan tersebut mereka harus memiliki nilai lebih dari mufasir biasa, karena selain harus memiliki keahlian dibidang ilmu tafsir mereka juga dituntut harus memiliki daya nalar yang tinggi.

Epistemologi *Tafsir bi al-Ra'y*

Sebenarnya perjalanan teori-teori dan sumber-sumber ilmu yang digunakan oleh mufasir *bi al-ra'y* dalam terminologi filsafat ilmu disebut epistemologi,³⁸ yang secara garis besar ada dua aliran pokok. *Pertama*, rasionalisme. Bagi mereka, sumber ilmu pengetahuan adalah akal (*idea*) yang dipelopori oleh Plato. Dalam aliran ini, peran panca indera

³⁶Ali Hasan al-'Arid, *Târikh al-'Ilm al-Tafsîr wa Manâbij al-Mufasssîrîn*, terj. Ahmad Akrom (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), 75.

³⁷al-Suyûfi, *al-Itqân fî 'Ulûm*, 6.

³⁸Epistemologi berasal dari bahasa Yunani *epistime* yang berarti pengetahuan. Ia adalah cabang filsafat yang membahas teori ilmu pengetahuan. Amin Abdullah, "Aspek Epistemologis Filsafat Islam", dalam *Seri Filsafat Islam* (Jogjakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam, 1992), 28.

diinferioritaskan. *Kedua*, empirisisme, yaitu sebuah aliran teori ilmu yang menekankan bahwa indera sebagai sumber sekaligus alat untuk memperoleh pengetahuan. Di sini peran akal akan diinferioritaskan.³⁹

Berangkat dari pisau bedah ini, persoalan yang mengemuka adalah bagaimana perjalanan epistemologi *tafsîr bi al-ra'y*, sehingga bisa dikategorikan *tafsîr al-mahmûd* yang tidak menginterpretasikan sesuai dengan interes dan golongan. *Pertama*, sumber penafsiran *tafsîr bi al-ra'y* adalah teks dan akal. Keduanya dijadikan landasan pacu oleh mufasir untuk menemukan ideal moral atau pesan-pesan al-Qur'an, sebagaimana pernyataan Muḥammad 'Abduh yang menyatakan bahwa *tafsîr bi al-ra'y* dapat ditolerir, sebab antara akal dan wahyu tidak mungkin bertentangan, penggunaan akal secara bebas dalam menafsirkan al-Qur'an dimungkinkan sepanjang tidak membawa *maḍarat* dan sesuai dengan syariat. Fakh al-Dîn al-Râzî juga menafsirkan al-Qur'an dengan *al-ra'y* dalam kitab tafsirnya.⁴⁰

Kedua, metode yang digunakan dalam penafsiran ini adalah metode analisis bahasa dan *istidlâl* atau *istinbât*. Hal ini justeru berbeda dengan *tafsîr bi al-ma'thûr* di mana metode yang digunakan adalah berdasarkan pada riwayat saja yang terkadang atau malah selalu tidak ditelusuri otentisitas validitas *sanad* dan *matn* riwayatnya, sehingga tidak heran jika kemudian term *inkâr al-sunnah* seringkali dituduhkan pada orang yang tidak percaya hadis lantaran telah banyaknya beredar hadis palsu.

Ketiga, peran dan posisi akal dalam *tafsîr bi al-ra'y* ini adalah untuk menjustifikasi segala temuan yang ada di teks atau ayat al-Qur'an. Sedangkan dalam *tafsîr bi al-ma'thûr*, peran dan posisi akal hanya bersifat partisipatif yang kadangkala seakan-akan mufasir *bi al-ma'thûr* ini ibarat anak kecil yang tidak mempunyai kekuatan apa-apa ketika berhadapan dengan teks yang tidak relevan dengan konteks. *Keempat*, pendekatan yang digunakan dalam kegiatan menginterpretasikan teks adalah meminjam bantuan ilmu *asbâb al-nuzûl*, *nasikh-mansûkh*, *munâsabab*, dan filsafat bahasa. Berbeda dengan mufasir *bi al-ma'thûr* yang lebih mengandalkan pada ilmu hadis-hadis saja.

³⁹Harold H. Titus, dkk., *Persoalan-persoalan Filsafat* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 187-188.

⁴⁰Umar Sihab, *Kontekstualitas al-Qur'an: Kajian Tematik atas Ayat Hukum dalam al-Qur'an* (Jakarta: Penamadani, 2003), 260.

Kelima, alat analisis (*tool of analysis*) untuk memahami ayat al-Qur'an adalah pada tataran lafal, makna, dan *maghza* (spirit). Penafsiran semacam ini tentu sangat diperlukan karena dapat melampaui keterbatasan-keterbatasan metode yang ada dalam *tafsir bi al-ma'thûr*, sebab proses turunnya al-Qur'an mengalami tiga tahapan,⁴¹ di mana antara yang satu dengan yang lain dalam kondisi kompleks sesuai dengan historisitas masing-masing. Selain itu, metode ini dimaksudkan untuk mengantisipasi dan mengikuti perkembangan peradaban manusia, sehingga analisa terhadap teks, makna, dan ideal moral yang dikandungnya menjadi keniscayaan, sebab jika hanya mengandalkan *tafsir bi al-ma'thûr* berarti membatasi ruang lingkup makna ayat dengan catatan tetap bersandar pada *tafsir bi al-ma'thûr*.⁴²

Keenam, untuk membuktikan validitas dan autentisitas penafsiran, mufasir menggunakan alat verifikasi berupa konsistensi filosofis dan proposisi yang dibangun sebelumnya dan isyarat bahasa, sementara mufasir *bi al-ma'thûr* hanya mengandalkan dan berkuat pada kriteria hadis *sahîh*, *hasan*, dan *da'îf*. *Ketujuh*, asumsi dasar dalam menafsirkan ayat al-Qur'an adalah bahwa semua penafsiran yang telah ada sebelumnya belum final.

Karena itu, butuh rekonstruksi dan dekonstruksi sekaligus terhadap kerak-kerak ideologis pemikiran yang terjadi pada masa lampau, sebab al-Qur'an harus selalu ditafsirkan sesuai dengan tuntutan era kontemporer yang dihadapi umat,⁴³ belum lagi apa yang disampaikan oleh Quraish Shihab ketika ia mengutip pendapat 'Abd Allâh Darrâz dalam *al-Naba' al-'Azîm* bahwa ayat-ayat al-Qur'an bagaikan intan yang memancarkan sinar dari sudut yang berbeda,⁴⁴ sehingga dengan begitu tidak akan ada penafsiran yang final sampai kapan pun.

⁴¹Menurut Muḥammad Arkûn, proses (1) tahap pembicara-pengarang, (2) utusan-penyampai, (3) penerima-kolektif. Lihat Waryono Abdul Ghafur, "Al-Qur'an dan Tafsirnya dalam Perspektif Arkoun", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (eds.), *Studi al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 183.

⁴²Muḥammad al-Ghazâlî, *Kayf Nata'ammal ma' al-Qur'ân* (Amerika: al-Ma'had al-'Ilm li al-Fikr al-Islâmî, t.th.), 196.

⁴³Muḥammad Shahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ab Mu'âsirah* (Damaskus: Aḥâlî li al-Nashr wa al-Tawzi', 1992), 33.

⁴⁴Arti teks lengkapnya adalah apabila Anda membaca al-Qur'an, maknanya akan jelas di hadapan Anda. Tetapi bila Anda membacanya sekali lagi, akan Anda temukan pula

Pembagian *Tafsîr bi al-Ra'y*

Berangkat dari kompleksitas dan kontroversial eksistensi *tafsîr bi al-ra'y*, ulama memberikan batasan bahwa tafsir jenis ini mempunyai dua kriteria;⁴⁵ *Pertama, tafsîr bi al-ra'y al-mahmûd*, yaitu suatu penafsiran yang berdasar dari al-Qur'an dan dari Sunnah Nabi, sedang pelakunya (*mufasssîr*) adalah seorang pakar dalam bahasa Arab, baik gaya bahasanya, maupun kaidah-kaidah hukum dan ushulnya. Tafsir semacam ini, dilegalkan menurut kesepakatan para ulama tafsir.

Kedua, tafsîr bi al-ra'y al-mazmûm, yaitu jenis penafsiran dengan tidak disertai akal, tetapi justeru lebih didominasi oleh hawa nafsu, menganut paham-paham yang sesat, tidak menggunakan jalur periwayatan yang benar, serta kental dengan interes pribadi maupun kelompok tertentu, sehingga penafsirannya diseret pada pemikiran yang kosong dan berdasar hawa nafsu.

Dengan demikian, *tafsîr bi al-ra'y* yang bisa dikategorikan sebagai tafsir yang baik adalah apabila cara dan metode yang digunakan dalam interpretasinya sesuai dengan syariat, tidak dilandasi interes pribadi, sejalan dengan kaidah bahasa Arab serta mengikuti kaidah-kaidah penafsiran⁴⁶ yang telah dibakukan oleh mayoritas ulama tafsir, sebagaimana paparan di atas.

Sedangkan kriteria yang bisa dikategorikan sebagai *tafsîr bi al-ra'y al-mazmûm* adalah ketika seorang mufasssîr melakukan interpretasi terhadap teks al-Qur'an yang tidak sesuai dengan syariat, serta kontradiksi dengan kaidah bahasa Arab. Hal ini dilakukan dengan cara mengungkapkan subyektifitas pendapat tanpa pertimbangan lain yang lebih obyektif⁴⁷

makna-makna lain yang berbeda dengan makna sebelumnya, sampai-sampai Anda (dapat) menemukan kalimat atau kata yang mempunyai arti bermacam-macam, semuanya benar atau mungkin benar. Ayat-ayat al-Qur'an bagaikan intan, setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut lain dan tidak mustahil, jika Anda mempersilahkan orang lain yang memandangnya, maka ia akan juga melihat lebih banyak dari pada apa yang Anda lihat. Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, 16.

⁴⁵Fahd b. 'Abd al-Rahmân al-Rûmî, *Dirâsat fî 'Ulûm al-Qur'an*, terj. Amirul Hasan (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997), 209-210.

⁴⁶Shihab, *Kontekstualitas al-Qur'an*, 259.

⁴⁷Ibid.

yang dalam terminologi al-Dhahabî didefinisikan sebagai penafsiran yang hanya mengikuti akal dan hawa nafsu belaka.⁴⁸

Ḥusayn al-Dhahabî⁴⁹ lebih jauh mengemukakan bahwa beberapa kriteria yang bisa dikategorikan pada *tafsîr bi al-ra'y al-mahmûd* adalah sebagai berikut; *Pertama*, benar-benar menguasai bahasa Arab dengan segala bentuknya.⁵⁰ *Kedua*, mengetahui *asbâb al-nuzûl*, *nasikh-mansûkh*, ilmu *qirâ'at*, dan syarat-syarat keilmuan lainnya. *Ketiga*, tidak menafsirkan ayat berdasarkan hawa nafsu dan interes pribadi. *Keempat*, tidak menginterpretasikan hal-hal yang merupakan otoritas Allah untuk mengetahuinya. *Kelima*, tidak menafsirkan ayat berdasarkan aliran atau paham yang jelas batil dengan maksud untuk menjustifikasi terhadap paham tersebut.⁵¹ *Keenam*, tidak menganggap bahwa hasil penafsirannya yang paling benar (*truth claim*), tanpa argumentasi yang pasti.

Adapun argumentasi mengapa bentuk *tafsîr bi al-ra'y al-mazmûm* ini ditolak karena bercirikan antara lain;⁵² *Pertama*, menyimpang dari ayat-ayat Allah. *Kedua*, merubah *naş-naş* shari'ah, mengingkarinya serta mengalihkannya dari pemahaman *ẓâbir*. *Ketiga*, memaksakan mengeluarkan makna dari *naş*. *Keempat*, memaksakan menggunakan pemahaman bahasa dan *nahw* tanpa menggunakan kaidah-kaidah yang baku. *Kelima*, menafsirkan tanpa melengkapi diri dengan ilmu-ilmu yang dibutuhkan serta ilmu-ilmu pendukung. *Keenam*, memaksakan menyesuaikan *naş* al-Qur'an dengan kasus-kasus yang muncul.

⁴⁸al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, 275

⁴⁹Ibid.

⁵⁰Salah-satu contoh penyimpangan penafsiran semacam ini adalah penafsiran tentang kata *bi imamihim* dalam QS. 17:71 yang dianggap kata plural dari kata *umm*. Lihat al-Şâbûnî, *Al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, 157.

⁵¹Bentuk interpretasi yang hanya melegitimasi dan menjustifikasi subyektifitas mazhabnya adalah penafsiran atas kata *nâẓirah* dalam QS. 75: 22-23 di mana al-Zamakhsharî dalam *al-Kashshâf* mengartikan kata tersebut berarti “menunggu” bukan “melihat” dengan cara manipulasi ayat demi legalitas pemikiran pahamnya. al-Dhahabî, *al-Ittijâhât al-Mumharifah*, 54-56.

⁵²Jamâl Muşţafâ 'Abd al-Hamis 'Abd al-Wahab al-Najjâr, *Uşûl al-Dakhîl fî Tafsîr Âyi al-Tanzîl* (t.tp.: t.p, t.th.), 28.

Kesimpulan

Tafsîr bi al-ra'y sebagai salah satu bentuk metode dalam menafsirkan al-Qur'an muncul pada kisaran abad IV atau periode pertengahan, di mana hadis-hadis telah beredar sedemikian pesatnya dan muncullah hadis-hadis palsu dan lemah di tengah-tengah masyarakat. Sementara itu perubahan sosial semakin menonjol dan timbul beberapa persoalan yang belum pernah terjadi atau dipersoalkan pada masa Nabi Muhammad, para sahabat, dan para tabi'in, hingga akhirnya mereka mencari legitimasi-justifikasi penafsirannya melalui penggunaan akal setelah tidak menemukan jawaban dari riwayat-riwayat sebelumnya. Selain itu, kemunculan *tafsîr bi al-ra'y* dipengaruhi oleh semakin majunya ilmu-ilmu ke-Islam-an yang diwarnai dengan munculnya ragam disiplin ilmu, serta fanatisme mazhab akibat spesialisasi yang ditekukninya.

Kontroversi *tafsîr bi al-ra'y* seperti yang dituduhkan kelompok yang pro status quo *tafsîr bi al-ma'thûr* berkisar tentang interpretasi firman Allah yang tanpa disertai ilmu. Karena itu, tafsir ini bersifat *ẓann*. Sedangkan otoritas sebagai mufasir hanya Rasulullah *an-sich*, bukan orang lain (*abl al-ra'y*) dan rasio bukan sumber ilmu sejati.

Sementara kelompok yang pro terhadap *tafsîr bi al-ra'y* menetapkan batasan-batasan yang harus dipenuhi oleh penafsir yang ingin mengeksplorasi makna yang terkandung dalam teks al-Qur'an, yaitu; *Pertama*, benar-benar menguasai bahasa Arab dengan segala bentuknya. *Kedua*, mengetahui *asbâb al-nuzûl*, *nasikh-mansûkh*, ilmu *qir'at*, dan syarat-syarat keilmuan lainnya. *Ketiga*, tidak menafsirkan ayat berdasarkan hawa nafsu dan interes pribadi. *Keempat*, tidak menginterpretasikan hal-hal yang merupakan otoritas Allah untuk mengetahuinya. *Kelima*, tidak menafsirkan ayat berdasarkan aliran atau paham yang jelas batil dengan maksud untuk menjustifikasi terhadap paham tersebut. *Keenam*, tidak menganggap bahwa hasil penafsirannya yang paling benar (*truth claim*), tanpa argumentasi yang pasti.

Daftar Rujukan

- 'Arid (al), 'Alî Hasan. *Târikh al-'Ilm al-Tafsîr wa Manâbij al-Mufasssîrîn*, terj. Ahmad Akrom. Jakarta, Raja Grafindo Persada, 1994.
- Abdullah, Amin. "Aspek Epistemologis Filsafat Islam", dalam *Seri Filsafat Islam*. Jogjakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam, 1992.

- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- _____. *Rekonstruksi Ilmu Tafsir*. Surakarta: STAIN Surakarta, 1999.
- Bakhtiar, Amsal. *Filsafat Ilmu*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007.
- Bek, Muhammad Khudârî. *Muhâdarat Târikh al-Umam al-Islâmîyah*. Mesir: al-Maktabah al-Tijârîyah al-Kubrâ, 1970.
- Bekker, Anton dan Zubair, Achmad Charis. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 199
- Dhahabî (al), Muḥammad Ḥusayn. *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 1. Kairo: Maktabah Wahbah, 1985.
- _____. *al-Ittijâbât al-Munḥarifah fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*. Jakarta: Rajawali, 1986.
- Faiz, Fakhruddin. *Hermeneutika Qur'ani: antara Teks, Kontek, dan Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2002.
- Faudah, Basumi. *Tafsîr-tafsîr al-Qur'an*. Bandung: Pustaka, 1987.
- Ghafur, Waryono Abdul. "Al-Qur'an dan Tafsirnya dalam Perspektif Arkoun", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (eds.), *Studi al-Qur'an Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Ghazâlî (al), Muḥammad. *Kayf Nata'ammal ma' al-Qur'ân*. Amerika: al-Ma'had al-'Ilm li al-Fikr al-Islâm, t.th.
- Ibn Manẓûr, Muḥammad b. Makram. *Lisân al-'Arab*, Vol. 5. Beirut: Dâr al-Ṣadr. 1992.
- Jurjânî (al), Abû Bakr b. 'Abd al-Raḥmân b. Muḥammad. *Kitâb al-Ta'rifat*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1998.
- Khallaf, 'Abd al-Wahhab. *Ilmu Ushul al-Fiqh*. Kairo: Dâr al-Qalam, 1978.
- Ma'luf, Louis. *al-Munjid fî al-Lughah wa al-'Alam*. Beirut: Maktabah al-Shariqah, 1996.
- Mustaqim, Abdul. *Laporan Pembuatan Buku Daras Madzhabibut Tafsir*. Yogyakarta: Fak. Ushuluddin, 2001.
- Najjâr (al), Jamâl Muṣṭafâ 'Abd al-Hamis 'Abd al-Wahab. *Uṣûl al-Dakhîl fî Tafsîr 'Ayi al-Tanzîl*. t.tp: t.p, t.th.
- Qaṭṭan (al), Mannâ' Khalîl. *Mabâḥith fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Surabaya: Al-Hidayah, 1983.
- Raḥmân (al), Khalida 'Abd. *Uṣûl al-Tafsîr wa Qawâ'iduh*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1986.

- Rûmî (al), Fahd b. ‘Abd al-Rahmân. *Dirâsat fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, terj. Amirul Hasan. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997.
- Şâbûnî, Muḥammad ‘Alî. *al-Tibyân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*. Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islâmîyah, 2003.
- Saebani, Beni Ahmad. “Posisi Akal dalam Menafsirkan al-Qur’an”, dalam *Jurnal Risalah*, ed. April 1994.
- Shahrûr, Muḥammad. *al-Kitâb wa al-Qur’ân: Qirâ’ah Mu’âsirah*. Damaskus: Ahâli li al-Nashr wa al-Tawzi’, 1992.
- Shihab, Quraish. *Membumikan al-Qur’an: Memfungsikan Wahyu dalam Kehidupan*. Bandung: Mizan, 1995.
- Shirbasî (al), Aḥmad. *Qiṣṣat al-Tafsîr*. Mesir: Dâr al-Qalam, 1962.
- Sihab, Umar. *Kontekstualitas al-Qur’an: Kajian Tematik atas Ayat Hukum dalam al-Qur’an*. Jakarta: Penamadani, 2003.
- Soekanto, Soerjono. *Pengantar Penelitian Hukum*. Jakarta: UI Press, 1986.
- Sumantri, Jujun S. Suria. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1993.
- Sijistânî (al), Sulaymân b. al-Ash‘ath b. Ishâq b. Bashî *Sunan Abî Dâwud*, Vol. 3. Beirut: al-Maktabah al-Miṣrîyah, t.th.
- Tirmidhî (al). Muḥammad b. ‘Îsâ b. Sawrah b. Mâsâ b. al-Ḍaḥḥâk. *Sunan al-Tirmidhî*, Vol. 5. Mesir: Muṣṭafâ al-Bâbî al-Ḥalabî, 1975.
- Titus, Harold H. dkk. *Persoalan-persoalan Filsafat*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Wajdî, Muḥammad Farîd. *Dâ’irah Ma’ârif al-Qarn al-Isbrîn*, Vol. 7. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Watt, Montgomery. *Pengantar Studi al-Qur’an*. Jakarta: Rajawali Press, 1995.
- Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.
- Zarkashî (al), Muḥammad b. ‘Abd Allâh, *al-Burbân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Vol. 1. Beirut: Dâr al-Ma’ârifah, 1972.