



Mendiskusikan Konstruksi Kritik Tafsir; Sejarah, Bentuk, Landasan Hukum, Prinsip dan Parameternya

(Discussing the Construction of Interpretation Criticism; History, Form, Legal Basis, Principles and Parameters)

Muhammad Ulinnuha

Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta

maznuha@iiq.ac.id

DOI: 10.33511/alfanar.v6n1.83-106

Submitted: 2022-12-20, Revised: 2023-01-20, Accepted: 2023-01-31

Abstract

This paper attempts to address the discourse of interpretive criticism; starting from the definition, history, legal basis to the principles and parameters of criticism. To get a clear description, a historical approach with descriptive-philosophical methods is used. This study comes to the conclusion that critique of interpretation is scientific and systematic steps to carry out analysis, and evaluation of the interpretation of the Qur'an. Normatively, the legal basis of interpretation criticism can be traced in the Qur'an, the Sunnah of the Prophet, the opinion of friends and scientific principles. As for the principles and parameters of interpretive criticism that need to be guided by being fair and proportionate, being moderate, knowing aspects of qat'iyāt, not violating ijma' (consensus), paying attention to customary norms (al-'urf), paying attention to context (siyāq), consider the benefits, dan use logic (mantiq).

Keywords: *Interpretation Criticism, Forms of Criticism, Critical Parameters.*

Abstrak

Tulisan ini berusaha menengahkan diskursus kritik tafsir; mulai dari definisi, sejarah, landasan hukum hingga prinsip dan parameter kritiknya. Untuk mendapat gambaran yang jelas, digunakan pendekatan historis dengan metode deskriptif-filosofis. Studi ini sampai pada kesimpulan bahwa kritik tafsir merupakan langkah-langkah ilmiah dan sistematis untuk melakukan analisis, evaluasi dan penilaian terhadap tafsir Al-Qur'an. Secara normatif, landasan hukum kritisisme penafsiran dapat dilacak dalam Al-Qur'an, Sunnah Nabi, pendapat sahabat dan kaidah-kaidah ilmiah. Adapun prinsip dan parameter kritik tafsir yang perlu dipedomani adalah bersikap adil dan proporsional, bersikap moderat, mengetahui aspek qat'iyāt, tidak melanggar ijma' (konsensus), memperhatikan norma adat (al-'urf), memperhatikan konteks (siyāq), mempertimbangkan maslahat, dan menggunakan ilmu logika (mantiq).

Kata Kunci: *Kritik Tafsir, Bentuk Kritik, Parameter Kritik.*

Pendahuluan

Tradisi kritik tafsir tidak setua kritik hadis. Setidaknya sejak abad ketiga hijriah, telah dikenal tradisi kritik sanad dan kemudian disusul kritik matan. Sementara dalam disiplin ilmu tafsir, hal yang sama belum ditemukan. Kritisisme penafsiran baru mulai dilakukan sejak akhir abad ke-18 Masehi seiring dengan maraknya kajian Al-Qur'an di Barat.

Tafsir perlu dikritik karena tafsir adalah produk manusia yang kebenarannya bersifat relatif dan tentatif. Kebenaran Al-Qur'an itu absolut, sementara tidak dengan tafsir. Kebenaran tafsir tidak bersifat absolut. Karena itu, ia berpotensi untuk salah dan bahkan disalahgunakan. Faktor intelektualitas penafsir, kepentingan ideologis dan politis juga kerap menyelinap dalam proses kerja penafsiran. Sehingga banyak karya tafsir yang tidak steril dari infiltrasi subjektif-ideologis mufasirnya. Karena itu, pada titik inilah kritisisme penafsiran penting dilakukan. Agar pesan luhur dan universalitas Al-Qur'an dapat dinikmati secara objektif oleh banyak orang.

Kajian ini akan berusaha untuk mengungkap isu mendasar tentang diskursus kritik tafsir tersebut, mulai dari definisi, sejarah, landasan hukum hingga prinsip dan parameter kritiknya. Penelitian ini termasuk jenis kualitatif *library research*. Data-data dikumpulkan secara dokumentatif kemudian dianalisa secara deskriptif-filosofis. Pendekatan historis juga digunakan untuk mendapat gambaran hasil yang jelas dan komprehensif.

Pengertian Kritik Tafsir

Terma “kritik tafsir” terdiri dari dua suku kata yaitu kritik dan tafsir. Untuk mendapatkan pemahaman yang jelas tentang maksud istilah tersebut, terlebih dulu akan diuraikan maknanya satu persatu. Secara etimologis, kata “kritik” berasal dari bahasa Yunani kuno *krites* yang berarti hakim. Bentuk aktif *krites* adalah *krinein* yang berarti menghakimi.¹ Berdasarkan makna ini, maka dalam proses penghakiman diperlukan syarat-syarat untuk menghakimi sebuah karya. Ini berarti sebuah karya tafsir dapat dikatakan memenuhi standar sebagai sebuah karya ilmiah, ketika ia berdasarkan kriteria tersebut.

Dalam bahasa Inggris, istilah *critic* kadang diperuntukkan kepada orangnya. Sementara Poerwadarminta (1904-1968), kritik berarti kemelut; keadaan genting. Kritik juga berarti kecaman, celaan, gugatan.² Sedangkan menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, kritik adalah kecaman, kadang-kadang disertai uraian dan pertimbangan baik buruk terhadap suatu hasil karya atau pendapat. Orang yang ahli dalam memberikan pertimbangan (pembahasan) tentang baik dan buruknya sesuatu disebut kritikus.³

Sementara bahasa Arab menyebut kata kritik dengan *al-naqd* (النقد). Kata *al-naqd* sendiri mempunyai makna yang beragam. Di antara makna *al-naqd* menurut bahasa adalah pembayaran kontan, membedakan, memberikan kritikan, memukul dengan

¹ Lihat Andre Hardjana, *Kritik Sastra: Sebuah Pengantar*, (Jakarta: Gramedia, 1981), 3; bandingkan dengan M. Ater Semi, *Materi Sastra*, (Padang: Sridarma, 1984), 5.

² W. J. S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2003), 293.

³ Tim Penulis, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Kemendikbud, 2008), 820.

jari tangan untuk mengetes, mematuk, mengintai atau mencuri pandang, menimbang, menyengat dan menggigit.⁴

Meskipun dari sisi etimologi mempunyai banyak makna, namun secara umum kata *naqd* berputar pada dua makna sentral. *Pertama*, bermakna مادي (bersifat materi), karena itu kata *naqd* bisa berarti uang tunai atau pembayaran kontan, atau berarti emas dan perak pada kata النقدان. *Kedua*, bermakna التمييز (membedakan), artinya membedakan antara yang bagus dengan yang jelek.⁵

Sementara secara terminologis, kata kritik didefinisikan beragam oleh para ahli. C. Hugh Holman (1992), seorang ahli sastra asal Amerika, misalnya, mengartikan kritik sebagai “one who estimates and passes judgment on the value and quality of literary or artistic work”,⁶ seseorang yang mengestimasi dan menjustifikasi nilai dan kualitas suatu karya sastra atau seni. Jika masalah penilaian terhadap karya sastra adalah masalah benar salah, maka sastra sebagai seni kata tidak ubahnya dengan pernyataan yang lugas dalam sebuah pengadilan. Pernyataan benar salah yang berdasarkan kriteria tertentu dengan verifikasi sebagai validitas utama.

Jauss (1983) justru memahami kritik sebagai upaya untuk menilai karya, bukan sebagai sebuah penghakiman tapi justru sebagai upaya penilaian dari segi estetis, yaitu segi indah dan buruknya karya.⁷ Berdasarkan pemahaman ini, maka kendatipun karya tafsir tersusun dari bahasa sebagai bentuk norma yang dapat dinilai dengan benar dan salah, namun demikian karya tafsir tidak hanya dapat dinilai atau diresepsikan dari sisi benar dan salah, tapi juga dapat dinilai dari sisi estetikanya (keindahan/keburukan), karena tafsir mengandung kekhasan tersendiri. st

Sementara ‘Abd al-Salām berpendapat bahwa kegiatan kritik (*naqd*) itu berkuat

⁴ Secara lughawi kata *naqd* bermakna: (1) memberikan dengan segera (kontan) sebagai lawan dari penangguhan pembayaran; (2) memilih atau membedakan sesuatu, seperti memilih dirham (mata uang) yang baik dari yang buruk; (3) mencoba atau mengetes sesuatu untuk mengetahui keadaannya, seperti memukul buah pala dengan telunjuk untuk mengetahui kualitasnya; (4) mencuri pandang ke arah sesuatu untuk memastikan atau mengetahui keadaan atau ukurannya; (5) menampakkan aib dan kejelekan seperti ular yang menggigit. Lihat Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab* (Kairo: Dār Ihyā’ al-Turāth, t.th.), 347; Abū usain Ahmad ibn Fāris al-Rāzī (selanjutnya disebut Ibn Fāris), *Mu‘jam Maqāyis al-Lughah*, tahqiq Muh}ammad Mur‘ib, (Bayrūt: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1422 H), 1006; bandingkan dengan Abū Qāsim Maḥmūd ibn ‘Umar al-Zamakhsharī, *Asās al-Balāghah* (Bayrūt: Dār Sādir, 1399 H), 650.

⁵ Aḥmad Amīn, *al-Naqd al-Adabī* (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyah, 1963), 1.

⁶ C. Hugh Holman, *A Handbook to Literature* (New York: Macmillan Publishing Company, 1980), Edisi IV, 106.

⁷ Landasan ini yang mendorong Hans Robert Jauss (1983) membedakan karya sastra sebagai bahasa khusus (poetik) dan bahasa komunikasi sebagai bahasa praktis. Apresiasi terhadap bahasa khusus yang disebut dengan karya sastra disebut dengan *aesthetic*. Kata *aesthetic* (Jerman) dalam bahasa Indonesia bisa berarti *estetika*. Dengan pemahaman semacam ini, maka kritik berarti upaya menilai karya (baik sastra maupun tafsir) untuk mengeksploitasi keindahan di dalamnya. Lihat selengkapnya pada Hans Robert Jauss, *Toward an Aesthetic Reception* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), 5-14; lalu bandingkan dengan Wolfgang Iser, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response* (London: The Johns Hopkins University Press, 1987), 30-35; dan Rachmat Djoko Pradopo, *Kritik Sastra Indonesia Modern* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), 93-101. Ada juga yang mengartikan kritik sebagai studi yang mengarah pada pendefinisian, klasifikasi, analisis dan evaluasi sebuah karya. Diantara tokoh yang mendefinisikan demikian adalah Abrams dan Holman. Ketika kritik dipahami sebagai evaluasi dan klasifikasi, maka Abrams kemudian membagi kritik kepada kritik teoritis (*theoretical criticism*) dan kritik praktis atau terapan (*practical criticism*). Sementara Holman lebih menitikberatkan pada studi dan evaluasi karya, sebagaimana juga memformulasikan metodologi yang bersifat umum atau prinsip-prinsip *estetika* karya tersebut. Lihat M. H. Abrams, *A Glossary of Literary Terms* (Boston: Wadsworth Cengage Learning, 2012), Cet. ke-10, 112; C. Hugh Holman, *A Handbook to Literature*, 106.

pada tiga hal utama yakni: (1) kegiatan yang dilakukan untuk membedakan, menguak, memverifikasi dan menguji sesuatu. Dalam bahasa Arab, kegiatan yang dilakukan untuk menyeleksi kualitas uang logam (dirham) disebut dengan istilah *naqd al-darāhīm*. Juga kegiatan untuk memverifikasi dan menilai perkataan yang baik dan buruk, benar dan salah disebut dengan *naqd al-kalām*;⁸ (2) memberikan predikat baik dan menyenangkan kepada sesuatu, seperti pernyataan *dirhamu naqdin*, untuk menyatakan/menilai dirham yang bagus/berkualitas; dan (3) memberikan penilaian buruk dan tidak menyenangkan terhadap sesuatu. Karena itu, dalam bahasa Arab, orang dungu disebut dengan *naqd al-nās*, dan kambing yang kakinya kecil dan buruk rupa disebut dengan *naqadu al-ghanam* (نَقَدَ الغنم).⁹

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa secara terminologis, kritisisme bermuara pada dua fungsi utama yaitu; *pertama*, *al-ḥukm* (*judgment*) yang berarti memberi penilaian terhadap sesuatu dengan nilai baik dan buruk atau bagus dan jelek. *Kedua* adalah interpretasi (*al-tafsīr*) atau analisis (*al-tahlīl*). Berdasarkan fungsi kedua ini maka kritik adalah menganalisis dan mengklasifikasi teks untuk mengetahui seluk beluknya dan menyelami kedalaman kandungannya.¹⁰ Dengan demikian, kritik dapat diartikan sebagai tanggapan objektif dari seseorang terhadap suatu karya orang lain dengan menguraikan secara rinci baik buruknya sebuah karya berdasarkan argumentasi (*dalīl*) dan parameter (*dawābiṭ*) yang ilmiah.

Sementara kata “tafsir” secara bahasa tersusun dari huruf *fā’-sīn-rā’* yang berarti *al-kashf* (membuka), *al-īdāh* (menjelaskan) dan *al-bayān* (menerangkan).¹¹ Para ulama berbeda pendapat mengenai genealogi kata tafsir; apakah ia berasal dari kata *safara* (سفر) atau *fasara* (فسر). Terlepas dari perbedaan asal usul kata tersebut, yang jelas kata-kata yang tersusun dari huruf *fā’-sīn-rā’* secara etimologis bermuara pada tiga makna di atas. Oleh karena itu, orang yang bepergian disebut dengan istilah *musāfir* karena ia membuka jalan yang dilewatinya, dan orang yang mengungkapkan makna sebuah kata disebut *mufassir* karena ia membuka sesuatu yang sebelumnya tertutup.¹²

Secara terminologi, kata tafsir didefinisikan tidak jauh dari makna etimologisnya, yakni membuka, menjelaskan dan menerangkan makna-makna kalam Allah Swt (Al-Qur’an). Penjelasan ulama bermuara pada definisi di atas, kendati secara redaksional mereka mengungkapkannya dengan beragam. Al-Zarkashī (745-794 H/1344-1392 M) misalnya, mengatakan, tafsir adalah ilmu tentang *nuzūl al-āyat* dan surat Al-Qur’an, kisah-kisah dan isyarat-isyarat yang dikandungnya, urutan makki dan madaniya,

⁸ Lihat Isma’il ibn Hammād al-Jauharī (selanjutnya ditulis al-Jauharī), *Tāj al-Lughah wa Ṣiḥḥah al-‘Arabīyah* (Bayrūt: Dār Ṣādir, t.th.), Juz 2, 545; juga Ibrahim Anīs dkk., *al-Mu’jam al-Wasīṭ* (Kairo: Majma‘ al-Lughah al-‘Arabīyah, 2000), 944.

⁹ Abd al-Salām ibn Ṣālih ibn Sulaymān al-Jārullāh, *Naqd al-Ṣaḥābah wa al-Tābi‘īn li al-Tafsīr* (Riyāḍ: Dār al-Tadmuriyah dan Dār Ibn Hazm, 2008), 15.

¹⁰ ‘Alī Jawwad al-Tāhir, *Muqaddimah fī al-Naqd al-Adabī* (Bayrūt: al-Mu’assasah al-‘Arabīyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 1979), Cet. ke-1, 339.

¹¹ Ibn Fāris, *Mu’jam Maqāyis al-Lughah*, 462.

¹² Lihat Ibn Fāris, *Mu’jam Maqāyis al-Lughah*, 462; al-Jauharī, *Tāj al-Lughah wa Ṣiḥḥah al-‘Arabīyah*, Juz 2, 686; Abū Bakar Muḥammad ibn Hasan ibn Durayd, *Jamharat al-Lughah* (taḥqīq) Ramzī Munīr Ba‘labakkī, (Bayrūt: Dār al-‘Ilmi li al-Malāyīn, 1987), Juz 2, 718; Abū Mansūr Muḥammad ibn Aḥmad al-Azharī, (taḥqīq) ‘Abd al-Salām Hārūn, dkk., *Tahdhīb al-Lughah* (Kairo: al-Dār al-Misriyah li al-Ta’līf wa al-Tarjamah, 1384 H), Juz 12, 400-402.

muḥkam dan *mutashābih*-nya, *nāsikh* dan *mansukh*-nya, *khaṣ* dan *‘ām*-nya, *muṭlaq* dan *muqayyad*-nya, *mujmal* dan *mufassar*-nya dan lain-lain yang berkaitan dengan Al-Qur’an.¹³

Sementara al-Zarqānī (w. 1367 H/1948 M) mendefinisikan tafsir sebagai ilmu yang membahas tentang Al-Qur’an baik dari segi *dilālah* atau yang lainnya untuk menangkap ‘maksud’ (*murād*) Allah, sesuai dengan batas kemampuan manusia.¹⁴ Hal senada disampaikan Khālid ibn Uthmān al-Thabt bahwa tafsir adalah ilmu yang membahas tentang keadaan Al-Qur’an dari segi *dilālah*-nya berdasarkan maksud yang dikehendaki oleh Allah sesuai dengan kemampuan manusia.¹⁵

Dari pengertian tafsir ini dapat ditarik beberapa unsur pokok yang harus diperhatikan dalam memahami pengertian sekaligus kerja tafsir, yaitu: (1) pada hakekatnya, tafsir adalah menjelaskan maksud ayat Al-Qur’an yang sebagian besar masih global; (2) Tujuannya untuk memperjelas apa yang sulit dimengerti dari ayat-ayat Al-Qur’an, sehingga ia dapat dipahami dan dihayati; (3) Sasarannya agar fungsi Al-Qur’an sebagai pedoman hidup (*way of life*) dan petunjuk (*guiden*) benar-benar termanifestasi dalam kehidupan manusia; (4) Sarana pendukung penafsiran meliputi beberapa ilmu yang berhubungan dengan Al-Qur’an; (5) produk penafsiran tidak dapat diklaim sebagai sebuah kebenaran final dan mutlak. Namun, produk penafsiran itu hanyalah kesan¹⁶ atau perspektif yang didapatkan mufasir menurut kadar kemampuan penafsir dengan segala keterbatasannya.¹⁷

Kendatipun demikian, penafsiran terhadap Al-Qur’an harus dilakukan dengan sungguh-sungguh sehingga keberadaannya sebagai petunjuk dan pedoman dapat dirasakan oleh umat manusia. Upaya yang sungguh-sungguh itu juga meniscayakan adanya metode, dasar, sistem, tuntunan dan perangkat keilmuan yang jelas. Jika seorang mufasir dalam kerja penafsirannya selalu berpijak pada metode, dasar, sistem, tuntunan dan perangkat keilmuan yang benar, maka ketersesatan, penyelewengan dan kesalahan dalam penafsiran akan tereliminir, atau setidaknya terminimalisir.

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa kritik tafsir adalah langkah-langkah ilmiah dan sistematis untuk melakukan analisis, evaluasi dan penilaian terhadap tafsir Al-Qur’an. Dengan demikian, wilayah kerja kritik tafsir adalah menganalisis, mengavaluasi dan menilai tafsir, sehingga endingnya dapat diketahui mana tafsir yang sesuai koredor ilmiah dan mana yang tidak, mana tafsir yang kuat dan yang lemah,

¹³ Badr al-Dīn al-Zarkashy, (selanjutnya disebut al-Zarkashy), *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Bayrūt: Dār al-Ma‘rifah, 1415 H), Juz 2, 284.

¹⁴ Muhammad ‘Abd al-Azhīm al-Zarqānī (selanjutnya ditulis al-Zarqānī), *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Bayrūt: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, 1995), Cet. I, Juz II, 334.

¹⁵ Khālid ibn Uthmān al-Thabt (selanjutnya ditulis al-Thabt), *Qawā‘id al-Tafsīr Jam‘an wa Dirāsatan* (Riyad: Dār ibn ‘Affān, 1997), Jilid I, Cet. I, 29.

¹⁶ Produk penafsiran disebut “kesan” karena ia adalah hasil pemahaman manusia yang sifatnya subjektif. Karena itu, M. Qurash Shihab, menjadikan kata “kesan” sebagai anak judul tafsirnya. Hal senada juga diungkapkan al-Sha’rawī (1911-1998 M), ia menyebutkan produk penafsirannya dengan istilah khawatir (selintas ide/hasil perenungan/kesan) terhadap ayat-ayat yang sedang ditafsirkannya. Lihat pada M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*: Kesan, Pesan dan Keserasian Al-Qur’an (Jakarta: Lentera Hati, 2000); Muhammad Mutawalli al-Sha’rawī, *Khawāṭirī Haula al-Qur’ān al-Karīm* (Tafsīr al-Sha’rāwī) (Kairo: Dār Akhbār al-Yawm, 1991).

¹⁷ Lihat Rif‘at Shauqī Nawawi dan M. Ali Hasan, *Pengantar Ilmu Tafsir* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), Cet. II, 140-143.

mana yang *mustaqīm* dan yang *munḥarif*, mana yang terpuji (*maḥmūd*) dan yang tercela (*madhmūm*).

Historisitas Kritisisme

Jika ditarik ke belakang, tradisi kritisisme sejatinya sudah ada sejak sebelum manusia diciptakan. Dialog antara Tuhan dengan malaikat yang direkam dalam QS. Al-Baqarah [2]:30 dapat dipahami sebagai bentuk kritisisme paling awal. Malaikat mengkritisi penciptaan dan penunjukan Adam (manusia) sebagai khalifah di muka bumi. Kritisisme malaikat itu didasari anggapan mereka, bahwa manusia adalah makhluk yang suka berbuat kerusakan di bumi. Terlepas dari bahwa penunjukan manusia sebagai khalifah merupakan hak prerogatif Tuhan,¹⁸ yang jelas, itulah dialog kritis malaikat yang terekam dalam kitab suci Al-Qur'an.

Sikap kritis tidak hanya terjadi pada malaikat, tapi juga terjadi pada umat manusia. Kritisisme pada manusia adalah sesuatu yang niscaya, sebab tabiat dasar manusia selalu menginginkan perubahan, dan salah satu aspek terpenting untuk melakukan perubahan adalah sikap kritis. Diantara sikap kritis yang paling fenomenal yang direkam Al-Qur'an adalah adegan kritis yang dipertontonkan Ibrahim. Sikap kritis Ibrahim¹⁹ terhadap kebiasaan buruk sang ayah, Azar, dan umatnya dalam hal pemujaan berhala mampu mengantarkan Ibrahim menjadi satu-satunya rasul yang mendapat predikat *khalīl* (kekasih) Allah.²⁰

Dalam konteks penafsiran Al-Qur'an, sejatinya kritisisme itu juga sudah ada, bahkan dilakukan sendiri oleh Rasulullah Saw. Beliau adalah manusia pertama yang melakukan kritik terhadap pemahaman sahabat atas Al-Qur'an. Kritisisme Nabi Saw ini ditujukan untuk mengevaluasi atau meluruskan metodologi, pendapat, dan perbuatan yang dilakukan sahabat berdasarkan pemahaman yang kurang tepat terhadap Al-Qur'an.²¹

Dalam banyak riwayat disebutkan, misalnya, Rasul pernah mengkritisi pemahaman literal seorang sahabat atas QS. Al-Furqān [25]:34. Sahabat itu ragu bila di hari kiamat kelak, orang kafir akan dibangkitkan dan berjalan menghadap Tuhan dengan alas wajah, bukan kaki mereka. Kemudian dia bertanya kepada Nabi: "*Wahai Nabi, bagaimana mungkin orang kafir pada hari kebangkitan (kiamat) nanti bisa berjalan dengan (menggunakan) wajahnya?*" Nabi Saw menjawab: "*Bukankah Dzat yang mampu menjalankan (manusia) dengan kedua kaki di dunia juga mampu menjalankan mereka dengan wajah mereka di hari kiamat?*" Qatadah menjawab: "*Ya tentu, Maha Agung Allah, Tuhan kami*" (HR.

¹⁸ Dalam dialog panjang antara Tuhan dan malaikat diketahui bahwa dialog kritis tersebut berlangsung santun dan penuh khidmat. Setelah Tuhan mengatakan bahwa penunjukan Adam (manusia) sebagai khalifah di muka bumi adalah hak prerogatif-Nya, maka Dia mengajarkan Adam tentang al-asmā' (nama-nama benda/ilmu pengetahuan). Setelah itu, Tuhan meminta malaikat menyebutkan nama-nama benda tapi mereka tidak mampu manjawabnya. Dari peristiwa itulah, malaikat memahami bahwa kelayakan tidak bisa didapatkan hanya dengan beribadah dan bertasbih kepada Allah. Tetapi, ilmu dan pengetahuanlah yang menjadi dasar kelayakan. Oleh karena itu, mereka meminta maaf kepada Allah seraya berkata, "Maha Suci Engkau, tidak ada yang kami ketahui selain dari apa yang telah Engkau ajarkan kepada kami; sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana." Dialog kritis ini dapat dilihat pada Surat Al-Baqarah [2]: 30-32.

¹⁹ Sikap kritis Ibrahim itu terekam antara lain dalam firman Allah surat al-An'ām [6] ayat 74-79.

²⁰ Lihat firman Allah Swt: "Dan Allah mengambil Ibrahim menjadi kekasih-Nya." (QS. Al-Nisā' [4]:125)

²¹ Al-Jārullāh, *Naqd al-Ṣaḥābah wa al-Tābi'in li al-Tafsīr*, 26.

Bukhari dari Anas ibn Malik).²²

Di lain waktu, Rasul mengkritisi pemahaman seorang shabat yang kurang tepat terhadap QS. Ali ‘Imrān [3]:133. Menurut pemahamannya, bahwa ketika luas surga itu sama dengan luas langit dan bumi –sebagaimana informasi ayat tersebut-, maka tidak ada *space* untuk neraka. Lalu dia bertanya kepada Nabi Saw: “Wahai Muhammad, bukankah luas surga itu seluas langit dan bumi, lantas dimanakah letak neraka?” Rasul menjawab dengan sebuah pertanyaan: “Tidakkah kamu melihat ketika malam tiba semua tertutup gulita, maka dimanakah posisi siang?” Lelaki itu menjawab: “Hanya Tuhan yang tahu.” Rasul berkata: “Demikian juga dengan letak nereka, Tuhan Maha Kuasa untuk melakukan yang Dia kehendaki” (HR. Ibn Ḥibbān dari Abū Hurairah).²³

Rasul juga pernah mengkritisi pemahaman Siti ‘Aishah yang kurang tepat atas QS. Al-Mu’minūn [23] ayat 60. ‘Aishah bertanya kepada Rasul: “Apakah yang dimaksud dari firman Allah tersebut adalah orang-orang yang minum khamr dan mencuri?” Rasul menjawab: “Tidak wahai putri Abu Bakar al-Ṣiddīq, tapi yang dimaksud ayat itu adalah orang-orang yang rajin berpuasa, rajin shalat dan bersedekah, namun mereka khawatir tidak diterima oleh Allah, mereka itulah orang-orang yang bersegera melakukan kebaikan dan berlomba-lomba meraihnya (QS. Al-Mu’minūn [23]:61).” (HR. Tirmidhī, Ibn Mājah dan Ahmad dari ‘Aishah)

Dari jawaban Nabi Saw di atas, dapat diketahui bahwa yang dimaksud dengan firman Allah “*wa al-ladhīna yu’tūna mā ātaw wa qulūbuhum wajilah*” (QS. Al-Mu’minūn [23]: 60) bukanlah perbuatan maksiat seperti minum khamr dan mencuri –sebagaimana dipahami ‘Aishah-, tapi yang dimaksud adalah orang-orang yang taat melakukan perbuatan baik seperti shalat, puasa, zakat dan sedekah. Hal ini sesuai dengan penjelasan ayat 61 yang mengatakan bahwa mereka itulah orang-orang yang bersegera dalam kebaikan dan berlomba-lomba untuk melakukannya (*ulā’ika yusāri’ūna fī al-khairāt wa hum lahā sābiqūn*).²⁴

Sepeninggal Rasulullah, tradisi kritis semacam ini terus berlanjut hingga masa sahabat, tabi’in, tabi’tabi’in dan era pertengahan hingga era modern sekarang. Hanya saja kritisisme yang dilakukan oleh generasi awal dan pertengahan itu belum tersusun secara sistematis dalam sebuah metodologi kritik yang praktis dan terstruktur, sebagaimana halnya dalam disiplin ilmu hadis. Karenanya kritisisme yang ditemukan masih bersifat sporadis dan belum ada metode baku yang dapat digunakan bagi para pengkaji tafsir untuk melakukan kerja kritisisme penafsiran.

Baru pada era modern inilah muncul beberapa tokoh yang mencoba untuk melakukan tawaran metodologi kritik tafsir. Contohnya adalah Fazlur Raḥmān (1919-1988 M) dengan metode kritik *double movement*-nya, Ḥasan Ḥanafi (l. 1935 M) dengan metode kritik hermeneutiknya, Amīn al-Khūlī (1895-1966 M) dengan teori kritik sastranya, Muḥammad H{usayn al-Dhahabī (1915-1977 M) dengan teori kritik *inhiraḥ*-nya, Muhammad Abū Shahbah (1914-1983 M) dengan metode kritik *isrāīlīyat*-nya, dan ‘Abd

²² Lihat Imam al-Bukharī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, bab tafsir firman Allah QS. Al-Furqān [25]: 34*, (Kairo: Maṭba’ah al-Bāb al-Halabī, t.th.), Juz 6, 14

²³ ‘Ala’ al-Dīn ‘Alī ibn Balbān al-Fāsī, *al-Iḥsān bi Tartīb Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān* (ditaḥqīq oleh Kamāl Yūsuf al-Ḥūt), (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1407 H), Juz 1, 158.

²⁴ Lihat Ibn Kathir, *Tafsīr Al-Qur’ān al-‘Aẓīm* (Kairo: Dār al-Manār, 2000), Juz 5, 474.

al-Wahhāb Fāyed (1936-1999 M) dengan metode kritik *al-dakhīl*-nya. Kendati juga harus diakui bahwa teori atau metode kritik penafsiran yang mereka usung belumlah final dan masih terserak dalam beberapa karya. Oleh karena itu, berbagai metode yang masih tersebar dan berserakan itu perlu dikumpulkan, disusun dan direkonstruksi ulang secara ilmiah dan sistematis, sehingga bangunan metodologi kritik tafsir itu dapat menemukan bentuknya yang utuh.

Di Yunani, tradisi kritis juga sudah terlihat sejak abad ke-14 Sebelum Masehi, sebelum kelahiran Kristus. Di sana sudah dikenal kata *krites* yang berarti hakim, atau *krinein* yang berarti menghakimi. Menurut sejarahnya, seorang bernama Pilatus dari pulau Kos yang pada tahun 305 Sebelum Masehi didatangkan ke Alexandria untuk menjadi guru raja Ptolomeus II dan dianugerahi julukan penyair dan *kriticos* sekaligus.²⁵

Pada abad pertengahan di Eropa, istilah kritik hanya muncul dalam bidang kedokteran dengan pengertian yang menyatakan suatu keadaan penyakit yang kritis atau sangat membahayakan jiwa penderitanya. Selanjutnya pada masa Renaissans arti kata tersebut kembali kepada pengertian lama dan seorang yang bernama Poliziano (w. 1494 M) pada tahun 1492 mempergunakan istilah-istilah tersebut untuk membedakannya dengan filosof. Pada waktu itu, istilah *criticus* dan *gramaticus* dipergunakan untuk menunjuk orang-orang yang menekuni pustaka sastra lama. Sementara itu seorang pujangga bernama Erasmus (1466–1536 M) mempergunakan istilah *art critic* untuk Al-Kitab sebagai alat atau sarana dalam pelayanan hidup. Beberapa waktu kemudian, di kalangan penganut Humanisme berlaku pengertian yang terbatas pada penyuntingan dan pembetulan teks-teks kuno. Pergeseran arti kritik sehingga mencakup pembetulan edisi, pernyataan pengarang, sensor dan penghakiman berlaku pada sekitar tahun 1600.²⁶

Kemudian pada abad ke-17, mulai muncul tradisi kritik Bible (*biblical criticism*), dan terus dikembangkan secara terstruktur dan massif pada abad ke-19 dengan menggunakan berbagai macam metode dan pendekatan. Dalam konteks ini, lahir lah misalnya, *historical criticism* (kritik sejarah), *source criticism* (kritik sumber), *form criticism* (kritik bentuk), *tradition criticism* (kritik tradisi), *philological study* (studi filologi), *textual criticism* (kritik teks) dan *redaction criticism* (kritik redaksi).²⁷

Sementara dalam khazanah sastra Arab, kritik sudah ada semenjak dahulu. Karena itu, *naqd* sebenarnya adalah istilah kuno yang masih tetap eksis sampai sekarang. Kata ini sudah dikenal lebih dari dua abad sebelum al-Zamakhsharī (w. 538 H/1143 M). Qudāmah ibn Ja'far al-Baghdādī (w. 337 H/948 M) menulis buku yang berjudul *Naqd al-Syi'r*.²⁸ Abū al-Qāsim al-Āmidī al-Baṣrī (w. 370 H/987 M) menyebutkan kata *al-naqd* dan *al-nuqqād* di dalam karyanya *al-Muwāzanah*.²⁹ Sementara Ibn Rashīq (w. 456

²⁵ Andre Hardjana, *Kritik Sastra: Sebuah Pengantar* (Jakarta: Gramedia, 1981), 54.

²⁶ Rene Wellek, *Concept of Criticism* (New Haven: Yale UP, 1971), 67-68.

²⁷ Lihat Edgar Krentz, *The Historical-Critical Method*, 48-54; Lalu bandingkan dengan Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an*, 44 & 46; Edwin D. Freed, *The New Testament: A Critical Introduction* (California: Wadsworth Publishing Company, 1991), Edisi II, 78; Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration* (Oxford: University Press, 1968), 96-106; Edgar Krentz, *The Historical-Critical Method* (Philadelphia: Fortress Press, 1975), 49; Ricahrd N. Soulen dan R. Kendal Soulen, *Handbook of Biblical Criticism* (London: Westminster John Knox Press, 2001), 178-179.

²⁸ Lihat Qudāmah ibn Ja'far ibn Qudāmah ibn Ziyād al-Baghdādī, *Naqd al-Shi'r*; ditahqiq Muhammad 'Abd al-Mun'im al-Khaffājī, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.)

²⁹ Lihat Abū al-Qāsim al-Ḥasan Ibn Bashār al-Āmidī, *al-Muwāzanah Bayna al-Ṭāyīn*, ditahqiq Aḥmad Ṣaqr, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1994), Jilid I, 57.

H/1070 M) memberi judul bukunya dengan *al-'Umdah fī Šinā'ah al-Shi'r wa Naqdih*.³⁰

Uraian di atas mengantarkan kepada kesimpulan bahwa secara historis, kritisisme sejatinya sudah sangat tua, setua manusia itu sendiri, atau bahkan jauh lebih tua dari manusia. Sebab sebelum Adam diciptakan, malaikat –melalui informasi QS. Al-Baqarah [2]:30- sudah melakukan kerja kritis itu. Kemudian kritisisme itu terus tumbuh dan berkembang seiring dengan detak nadi zaman hingga saat ini dan yang akan datang.

Bentuk Dan Tujuan Kritik

Berfikir kritis selalu mengandaikan sesuatu yang ideal. Dalam konteks kritisisme penafsiran Al-Qur'an, posisi ideal yang hendak dituju dari paradigma ini adalah agar fungsi Al-Qur'an sebagai petunjuk (*hudan*) dan rahmat bagi semesta alam (*rahmatan li al-'ālamīn*) dapat terejawantah dalam kehidupan. Pada titik inilah mungkin benar yang dikatakan Abu Suud bahwa fungsi pemeluk agama bukanlah semata-mata memperbanyak jumlah umatnya, tapi yang jauh lebih penting adalah penyebarluasan kesejahteraan dan perdamaian (*rahmatan li al-'ālamīn*).³¹ Kesejahteraan dan rahmat ini juga yang menjadi tujuan utama penurunan Al-Qur'an.

Dengan demikian, Al-Qur'an yang *rahmatan lil alamin* adalah model ideal yang dituju. Maka, segala hal yang menghambat tercapainya model ideal tersebut harus dikritisi. Apakah penghambat itu datang dari dirinya sendiri atau dari luar dirinya. Jika melihat perkembangan penafsiran Al-Qur'an, tradisi kritis ini belum begitu marak dilakukan, padahal paradigma kritis justru sangat berguna bagi penempatan Al-Qur'an di tempat ideal. Sebab paradigma kritis ingin melihat ke dalam diri tafsir mengenai kekurangan dan kelebihan yang ada padanya. Harapan yang diinginkan dari paradigma kritis adalah bagaimana mewujudkan tafsir yang ideal; sebuah tafsir yang mampu merealisasikan fungsi Al-Qur'an sebagai petunjuk dan rahmat bagi semesta alam.

Dari paradigma berfikir di atas, maka kritik tafsir dibagi menjadi beberapa bentuk. Secara garis besar, ada dua bentuk kritik yaitu kritik membangun (konstruktif) dan kritik melemahkan/menghancurkan (destruktif).³² Kritik membangun adalah kritik yang bertujuan untuk mengevaluasi sebuah objek tertentu dengan tujuan agar ia dapat berubah menjadi lebih baik dari apa yang ada. Sementara kritik melemahkan/menghancurkan adalah kritik yang bertujuan untuk mencari cacat dan kesalahan semata agar objek yang dikritik hancur.

Karena itu, William Henry Hudson (1841-1922) membagi tujuan kritik menjadi dua yaitu: kritik yang bertujuan untuk memuji dan mencari kebaikan dan kritik yang bertujuan mencari cacat dan kesalahan.³³ Sementara menurut Gayley dan Scoot (1970), kritik adalah mencari kesalahan (*faul-finding*), memuji (*to praise*), menilai (*to judge*),

³⁰ Lihat Abū 'Ali Hasan ibn Rashīq al-Qayruwānī, *al-'Umdah fī Šinā'ah al-Shi'r wa Naqdihi* (Kairo: Maktabah al-Hilāl, 1996)

³¹ Abu Suud, *Berapung-Apung dalam Keberuntungan* (Semarang: Badan Penerbit Universitas Diponegoro, 2008), 216.

³² Pembagian di atas sejalan dengan apa yang diungkapkan Jurji Zaedan. Menurutnya, kegiatan kritik berorientasi untuk mengungkap sisi-sisi kelebihan dan kekurangan dengan titik tekan yang sama. Kritik bukan sekadar untuk mengungkapkan kekurangan dan keburukan semata. Diskusi selengkapnya dapat dibaca pada Jurji Zaedan, *al-Intiqād wa al-Taqrīd* (Kairo: Majalah al-Hilal, 1995), 83.

³³ W.H. Hudson, *Far Away and Long Ago* (London: J.M. Dent & Sons, 1990), 214.

membandingkan (*to compare*), dan menikmati (*to appreciate*).³⁴

Dari penjelasan di atas, maka yang dimaksud dengan ‘kritik’ adalah kritik konstruktif. Karena itu, kerja kritik tafsir yang konstruktif harus berlandaskan kepada hal-hal berikut: (1) bersifat objektif dan ilmiah; (2) bertujuan untuk membangun (memperbaiki) karya tafsir yang dikritik; dan (3) menjadi bahan acuan untuk meningkatkan kreatifitas penafsir.

Landasan Hukum Kritisisme Penafsiran

Landasan hukum kritisisme penafsiran dapat dilacak dalam Al-Qur’an, Sunnah Nabi, pendapat sahabat dan kaidah-kaidah ilmiah. Beberapa ayat yang mendasari antara lain, firman Allah Swt: “*Ini adalah sebuah kitab yang Kami turunkan kepadamu, penuh dengan berkah supaya mereka memperhatikan ayat-ayat-Nya dan supaya mendapat pelajaran orang-orang yang mempunyai pikiran.*” (QS. Šād [38]:29) atau dalam ayat lain: “*Yang mendengarkan perkataan lalu mengikuti apa yang paling baik di antaranya. Mereka itulah orang-orang yang telah diberi Allah petunjuk dan mereka itulah orang-orang yang mempunyai akal.*” (QS. al-Zumar [39]:18)

Berdasarkan informasi ayat di atas, maka mengikuti perkataan yang terbaik (*ittiba’ al-ahsan*) harus didahului dengan proses pendengaran yang sadar dan kritis agar dapat membedakan mana yang baik dan tidak. Seseorang dapat memilah antara yang baik dan tidak jika dia terlebih dulu melakukan kajian dan analisa. Dan itulah cara kerja kritik.

Dalam ayat lain juga disebutkan: “*Allah menganugerahkan al-hikmah (kefahaman yang dalam tentang Al-Qur’an dan Sunnah) kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Dan barangsiapa yang dianugerahi hikmah, ia benar-benar telah dianugerahi karunia yang banyak. Dan hanya orang-orang yang ber-akal-lah yang dapat mengambil pelajaran (dari firman Allah).*” (QS. Al-Baqarah [2]:269)

Jika manusia mampu memahami Al-Qur’an dan Sunnah Nabi dengan baik, maka ia akan menemukan sekian banyak ayat dan hadis yang mengajak untuk bersikap kritis. Berbagai model aktifitas yang bertentangan dengan fitrah dan tabiat dasar manusia, dikritik habis oleh Al-Qur’an; mulai dari kezaliman hingga pada perbuatan menyekutukan Tuhan. Belum lagi ayat-ayat yang menceritakan proses dakwah para nabi dan rasul; mulai dari Adam, Nuh, Ibrahim, Musa, Isa dan Muhammad Saw, semuanya melakukan kritisisme terhadap perilaku umat yang tidak sesuai dengan ajaran Allah Swt.

Tidak hanya Al-Qur’an, sunnah Nabi juga kerap menyitir pentingnya kritik. Salah satunya adalah kritik Nabi terhadap bacaan imam s}alat yang terlalu panjang sehingga membuat sebagian makmumnya tidak khushu’. Nabi Saw bersabda: “*Wahai umat manusia, sesungguhnya diantara kalian ada orang yang terburu-buru (karena ada urusan lain), maka barangsiapa menjadi imam (shalat) hendaklah mempersingkat (bacaannya), sebab diantara makmum itu ada orang yang lemah, ada orang tua, dan ada orang yang punya hajat.*” (HR. Bukhari)³⁵

Dalam konteks penafsiran, menurut Syuaib (2007), setidaknya ada empat

³⁴ Charles Mills Gayley dan Fred Newton Scott, *The Nature and Function of Literary Criticism* (California: Kessinger Publishing, 2012), 13; lihat juga Pangeran Paita Yunus, *Kritik Seni; Sebuah Pengantar* (Makassar: Universitas Negeri Makassar Press, 2009), 38.

³⁵ Imam Bukharī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 2, 254.

pemahaman/penafsiran yang pernah dikritik Rasul Saw.³⁶ Antara lain adalah penafsiran ‘Abd Allāh ibn al-Zab‘arī terhadap QS. Al-Anbiyā’ [21] ayat 98-100. Atas dasar kebencian dan pengingkaran terhadap wahyu Tuhan, Ibn al-Zab‘arī datang kepada Rasul Saw seraya berakata: “Anda mengklaim bahwa Anda menerima wahyu (*Sungguh, kamu [orang kafir] dan apa yang kamu sembah selain Allah, adalah bahan bakar Jahannam. Kamu [pasti] masuk ke dalamnya*)? Ia bertanya lagi: ‘Matahari, bulan, malaikat, ‘Uzayr, ‘Īsā ibn Maryam juga disembah. Apakah semua objek sesembahan ini akan masuk neraka bersama tuhan-tuhan kami?’ Lalu turunlah kepada Nabi Saw QS. Al-Zukhruf [43]: 57-58 dan QS. Al-Anbiyā’ [21]: 101 *mencounter* pemahaman Ibn al-Zab‘arī.”³⁷ Turunnya ayat ini menegaskan bahwa Malaikat, ‘Īsā dan ‘Uzair tidak termasuk bahan bakar Jahannam –sebagaimana pemahaman Ibn al-Zab‘arī-, sebab mereka adalah hamba Allah yang saleh. Namun yang menjadi bahan bakar Jahannam adalah berhala sekaligus kaum kafir yang menyembahnya.³⁸

Sementara dalam buku-buku sejarah banyak dilansir riwayat mengenai sikap kritis sahabat, baik dalam konteks penafsiran maupun dalam konteks amaliah lainnya. Salah satu sikap kritis itu ditunjukkan misalnya oleh khalifah Abū Bakar al-Ṣiddīq (572-634 M) sesaat setelah dinobatkan menjadi khalifah. Ia berpidato di depan khalayak: “*Wahai umat manusia, aku telah dinobatkan menjadi pemimpin kalian, padahal aku bukanlah orang yang terbaik di antara kalian. Karena itu, jika aku berbuat baik, maka dukung dan bantulah aku. Tapi jika aku berbuat salah, maka koreksi dan luruskanlah...*”³⁹ Pidato kenegaraan ini merupakan pesan penting seorang Abu Bakar dalam konteks kritisisme. Kritisisme dimaksud tidak saja kritis terhadap gaya kepemimpinan dan kebijakan politik Abū Bakar, tapi juga kritis terhadap penafsiran Al-Qur’an.

Sikap kritis paling fenomenal adalah apa yang pernah ditunjukkan ‘Umar pada kasus kodifikasi Al-Qur’an. Betapa tidak, di saat semua sahabat -termasuk Abū Bakar yang memegang tampuk kekhalifahan saat itu- terlena dengan aktifitas mereka, sikap kritis ‘Umar berhasil menggugah kesadaran khalifah Abu Bakar sehingga proses kodifikasi itupun dilaksanakan, kendati belum pernah dicontohkan oleh Rasul Saw.⁴⁰ Di satu sisi, kritisisme terkadang terasa menyakitkan bagi sekelompok orang, namun di sisi lain ia

³⁶ Keempat kesalahan penafsiran tersebut adalah penafsiran ‘Abd Allāh ibn al-Zab‘ari terhadap QS. Al-Anbiyā’ [21]:98-100; penafsiran ‘Adī ibn Hātim terhadap QS. Al-Baqarah [2]:187; pemahaman sebagian sahabat atas makna zulm pada QS. Al-An‘ām [6]:82; penafsiran literal Siti ‘Aishah terhadap frase yuhāsabu hisāban yasiran dalam QS. Al-Inshiqāq [84]:8. Lihat Ibrahim Syuaib Z, *Realitas al-Dakhīl dalam Al-Qur’an dan Tafsirnya Departemen Agama RI Edisi 2004*, Disertasi SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, tahun 2007, tidak diterbitkan, 113-133; Ibrahīm ‘Abd al-Rahmān Muḥammad Khalīfah, (selanjutnya ditulis Ibrahīm Khalīfah), *al-Dakhīl fī al-Tafsīr* (Kairo: Universitas Al-Azhar, 1996), 42-47.

³⁷ Hadis ini diriwayatkan oleh al-Ḥafīz Abū ‘Abd Allāh dalam kitabnya, *al-Aḥādīth al-Mukhtārah*, sebagaimana dikutip Ibn Kathīr dalam tafsirnya. Lihat Ibn Kathīr, *Tafsīr Al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, (Kairo: Dār al-Manār, 2000), Juz 3, 193.

³⁸ Kesalahan penafsiran Ibn al-Zab‘ari, selain karena kebencian terhadap ajaran Muhammad, juga terletak pada kesalahan dalam mamahami kata mā dalam frase وما تعبدون. Dia memahami mā secara umum, sehingga masuk di dalamnya makhluk yang berakal dan tidak berakal. Padahal menurut kaidah bahasa Arab dan sebab nuzul ayat di atas, kata mā dalam kotenks ayat ini dimaksudkan hanya untuk sesuatu yang tidak berakal (غير عاقل), yakni berhala yang disembah kaum kafir Quraish, bukan ‘Uzayr, Musa ibn Maryam atau Malaikat. Lihat keterangan selengkapnya pada, misalnya, Fakhruddin al-Rāzi, *Mafāṭīh al-Ghayb* (Kairo: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1999), Jilid 11, 208-209.

³⁹ Ibn Kathīr, *al-Sīrah al-Nabawīyah* (ditaḥqīq Mustafā ‘Abd al-Wāhid), (Bayrūt: Dār al-Ma‘rifah, 1971), Juz 4, 492.

⁴⁰ Imam al-Bukhari, *Jāmi’ al-Ṣaḥīh* (Bayrūt: Dār Ṣādir, t.th.), Juz 4, 317. Lihat juga Teungku Muhammad Hasbi al-Siddieqy, *Membumikan Al-Qur’an* (Semarang: PT. Puṣṭaka Rizky Putra 1982), 109; dan Kahar Mansyur, *Pokok-Pokok Ulumul Quran* (Jakarta: Anggota IKADI 1992), 86.

acapkali menghadirkan kemaslahatan yang begitu besar bagi umat dan semesta alam. Kasus ‘Umar adalah contoh riil tentang sikap kritis yang membawa kemaslahatan itu.

Adapun diantara kaidah ilmiah yang dapat dijadikan landasan kritisisme penafsiran⁴¹ adalah: (1) *tajwīz al-khaṭa’ ‘alā al-mujtahidīn*⁴² (kemungkinan terjadinya kesalahan pada ide para mujtahid); (2) *binā’ al-aḥkām ‘alā al-ẓann aw nisbīyat al-ḥaqīqah*⁴³ (dasar penetapan hukum adalah *ẓann* atau relativitas kebenaran); (3) *al-amr bi al-ma’rūf wa al-naḥy ‘an al-munkar*⁴⁴ (amar makruf nahi munkar); (4) *mashrū’iyat al-shūrā*⁴⁵ (legalitas musyawarah).

Prinsip Dan Parameter Kritik Tafsir

Sebagaimana dijelaskan di atas, kritik tafsir bukan berarti mendestruksi semua penafsiran ulama klasik, tapi kritik tafsir adalah usaha untuk mengungkap sisi-sisi yang positif dan negatif dari sebuah penafsiran. Karena itu, dalam proses pelaksanaannya harus dilandasi dengan prinsip dan parameter yang jelas dan akademis, sehingga kritikus tidak jatuh dalam kesalahan dan subjektivitas yang berlebihan. Di antara prinsip dan parameter kritik tafsir adalah:

1. Bersikap Adil dan Proporsional

Adil adalah meletakkan sesuatu pada tempatnya. Adil dalam pengertian ini berarti bersinonim dengan proporsional, artinya meletakkan sesuatu sesuai dengan proporsi dan posisinya.⁴⁶ Terkait dengan prinsip ini, banyak ayat atau hadis yang menyerukannya. Bahkan prinsip keadilan menjadi dasar bagi keberlangsungan hidup dan kehidupan. Salah satu tujuan diturunkannya Al-Qur’an adalah sebagai instrumen untuk menegakkan keadilan di muka bumi (QS. Al-Ḥadīd [57]:25). Hukum menjadi tegak ketika prinsip keadilan dijalankan dengan sebaik-baiknya (QS. Al-Mā’idah [5]:42).

⁴¹ Abū Umāmah Nawwār ibn al-Shalī, *Nazarīyat al-Naqd al-Fiqhī; Ma’ālim li Nazarīyah Jadīdah Mu’āsīrah* (Kairo: Dār al-Salām, 2010), 25.

⁴² Kaidah ini berdasarkan hadis Nabi Saw: “Jika seorang hakim berijtihad untuk memutuskan sebuah hukum, lalu ijtihadnya itu benar maka dia mendapatkan dua pahala, tapi jika ijtihadnya salah maka dia mendapatkan satu pahala.” (HR. Bukhārī, Muslim, Tirmidhī, Abū Dāud, Nasā’i dan Ibn Mājah)

⁴³ Menurut mayoritas ulama, dalam konteks penetapan hukum maupun penafsiran, boleh berdasarkan pada logika asuntif (*al-ma’qūl al-zannī*) sebab sangat sulit –untuk tidak mengatakan tidak mungkin– mencapai kebenaran mutlak dalam pemaknaan ayat Al-Qur’an atau pemaſtīan hukum Islam. al-Shāṭibī (538-590 H) misalnya, mengatakan bahwa menghukumi (suatu perkara) berdasarkan kebenaran logika asuntif (*zann*) adalah asal/landasan (penetapan) sebuah hukum. Hanya saja, daya tangkap logika asuntif yang digunakan para fuqaha itu berbeda-beda; ada yang sangat kuat dan ada yang lemah. Daya tangkap inilah yang mempengaruhi hasil akhir/kesimpulannya; yang kuat menghasilkan keyakinan (*al-’ilm*), dan yang lemah menghasilkan keraguan (*al-shak*). Demikian juga halnya dengan penafsiran Al-Qur’an. Karena tafsir adalah hasil kerja kreatif seorang mufasir dalam memahami dan mengeluarkan makna-makna Al-Qur’an, maka kerja kreatif tersebut, betapapun dilakukan dengan usaha yang sangat maksimal, tentu masih bersifat asuntif (*zannī*), belum sampai pada taraf kebenaran sejati (*ḥaq al-yaqīn*). Lihat Aḥmad al-Raysūnī, *Nazarīyat al-Taqrīb wa al-Taghlīb wa Taṭbīqātuhā fī al-’Ulūm al-Islāmīyah* (Miknas-Maroko: Maṭba’ah Muṣ’ab, 1994), 87; al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī’ah* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-’Ilmīyah, t.th.), Juz 4, 156; al-Zarqānī, *Manāhil al-’Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Juz II, 334.

⁴⁴ Banyak ayat menggambarkan urgensi visi ini. Di antaranya firman Allah dalam QS. Ali-’Imrān [3]: 110 dan QS. Al-Taubah [9]:71.

⁴⁵ Tawfiq al-Shāwī, *Fiqh al-Shūrā wa al-’Iṣṭihārah* (Manṣūrah: Dār al-Wafā’, 1992), 79.

⁴⁶ Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata adil diartikan dengan: sama berat, tidak berat sebelah, tidak memihak, sepatunya dan tidak sewenang-wenang. Lihat Tim Penulis, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 12.

Dalam konteks ini, Ibn Taymīyah (w.728 H/1328 M) pernah menulis, ketika kita berbicara mengenai generasi pasca sahabat, seperti raja-raja yang berselisih dalam masalah kebijakan, ulama atau ilmuwan yang berbeda pendapat dalam persoalan ilmu keagamaan, maka kita harus melihatnya secara ilmiah dan adil, tidak secara zalim dan membabi buta. Sesungguhnya menilai seseorang secara adil (proporsional) adalah kewajiban bagi setiap orang, dimana dan kapan saja. Sebaliknya, kezaliman adalah bentuk kejahatan yang diharamkan bagi setiap orang, kapan dan dimana saja. Hal ini berdasarkan firman Allah Swt QS. Al-Ma'idah [5]:8. Ayat ini turun karena kebencian sahabat kepada kaum kafir. Tentu kebencian terhadap orang kafir adalah perbuatan yang diperintahkan. Hanya saja, kebencian itu tidak boleh menyeret seseorang kepada kezaliman. Jika berbuat zalim kepada kaum kafir saja tidak diizinkan, apalagi kepada orang mukmin. Karena itu, wajib bagi kita untuk berbuat adil.⁴⁷

Salah satu aplikasi dari perintah menegakkan keadilan itu adalah dengan menjadikannya sebagai prinsip utama dalam kritisisme penafsiran. Adil dalam kritik tafsir berarti tidak menjelekkkan mufasir yang sedang menjadi objek kritik, tidak memanipulasi data dan fakta penafsiran, tidak menghiperbolis kesalahan, tidak memalsukan data dan bersikap objektif dalam semua proses kerja kritiknya.

Agar dapat bersikap adil, seorang kritikus disarankan agar menjaga jarak dengan objek yang dikritisi, baik secara ideologis, biologis maupun metodologis. Juga penting untuk melepaskan diri dari paradigma madzhab yang dianutnya agar tidak terkungkung oleh prakonsepsi ideologis. Sehingga standar yang digunakan untuk kritisisme tidak berupa perasaan subjektif sang kritikus, tapi metodologi dan indikator akademik yang objektif-ilmiah.

2. Bersikap Moderat

Moderatisme (*wasatīyah*)⁴⁸ adalah sifat dasar umat Islam. Allah menyebut dan menjadikan umat Islam sebagai *ummatan wasat* (umat moderat); tidak terlalu materialistik sebagaimana kaum Yahudi, juga tidak fatalis sebagaimana Nasrani.⁴⁹ Sikap moderat ini disarikan dari firman Allah Swt, antara lain, surat Al-Baqarah ayat 143.

Kata "*wasat*" pada ayat tersebut, jika merujuk kepada tafsir klasik seperti al-Ṭabarī (w. 923 M) dan al-Rāzī (w. 1209 M) misalnya, mempunyai tiga kemungkinan pengertian, yakni: umat yang adil, tengah-tengah, atau terbaik. Ketiga pengertian itu, pada dasarnya, saling berkaitan. Yang menarik, konsep *wasat* dalam ayat itu dikaitkan dengan konsep lain, yaitu "*shahādah*" (konsep kesaksian). Jika merujuk ke beberapa tafsir klasik, apa yang dimaksud dengan kesaksian di sini adalah tugas yang dipikul umat Islam untuk meluruskan sikap-sikap ekstrim yang ada pada dua kelompok agama

⁴⁷ Ibn Taymīyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawīyah* (Cordova: Mu'assasah Qurtubah, 1406 H), Juz 5, 126.

⁴⁸ Dalam bahasa Arab, moderat adalah al-tawassuṭ. Ia berasal dari kata wasaṭa yang berarti tengah-tengah, moderat. Kata al-tawassuṭ mengandaikan sikap moderat, sikap tengah-tengah, sedang-sedang dan tidak ekstrim kiri maupun kanan. Lihat Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia* (Yogyakarta: PP. Krapyak, 1989), 537; lihat juga Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Bayrūt: Dār Ṣādir, 1997), 232.

⁴⁹ Abū Umāmah Nawwār ibn al-Shilī, *Fiqh al-Tawassuṭ Muqārabah li Taq'īd wa Ḍabṭ al-Wasaṭīyah* (Qatar: Markaz al-Buḥūth wa al-Dirāsāt, 1430 H), 5.

pada zaman ketika Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Saw, yaitu golongan Yahudi dan Nasrani.⁵⁰

Moderatisme adalah cara sekaligus sikap yang dipraktekkan oleh Rasul Saw dalam segala aspek kehidupannya, termasuk dalam persoalan ritual keagamaan. Dalam salah satu riwayat dari Jābir ibn Samurah, ia mengatakan: “*Saya salat bersama Rasul Saw dan s}alat beliau sedang-sedang, khutbah beliau juga sedang-sedang saja.*” (HR. Aḥmad)

Sikap moderat ini terus dipraktekkan oleh generasi awal Islam sebagai identitas utama umat. Tidak berlebihan bila Ḥasan al-Baṣrī (642-728 M) misalnya, mengatakan bahwa ketika sesuatu keluar dari batasnya, ia akan berdampak pada kesengsaraan; keberanian yang tidak terkendali akan berubah menjadi tindakan membabi buta, kedermawanan yang tidak diatur juga akan berubah menjadi sikap berlebih-lebihan (*al-isrāf*). Maka sebaik-baik perkara adalah yang tengah-tengah (*khayr al-umūr ausāṭuhā*).⁵¹

Oleh karena itu, moderatisme adalah identitas muslim yang harus diejawantahkan ke dalam seluruh sendi kehidupan, termasuk dalam konteks kritisisme penafsiran. Prinsip ini menjadi salah satu kunci keberhasilan kritisisme penafsiran. Tanpa sikap ini, hasil kritik tidak akan mengarah pada kebaikan, justru sebaliknya, akan melahirkan perbedaan dan permusuhan.

Sikap moderat dalam kritik tafsir meniscayakan pengetahuan yang mendalam dan komprehensif tentang ilmu Al-Qur'an, tafsir dan objek yang dikritisi. Sebab tidak mungkin seorang kritikus dapat bersikap moderat jika pengetahuannya terbatas hanya satu versi madzhab tafsir saja misalnya. Karena itu, dalam kerja kritik penafsiran seorang kritikus harus menguasai *fiqh al-wāqī'* (realitas), *fiqh al-muwāzanah* (pertimbangan yang matang), *fiqh al-awlawīyāt* (prioritas) dan *fiqh al-ma'ālāt* (akibat/dampak).

3. Mengetahui Aspek *Qaṭ'īyāt*

Dalam Al-Qur'an ada yang bersifat *qaṭ'ī* dan ada yang *ẓannī*. Secara bahasa, *qaṭ'ī* adalah putus, pasti, atau diam. Sedangkan *ẓannī* adalah perkiraan, sangkaan (antara benar dan salah).⁵² Secara istilah, 'Abd al-Wahhāb Khallāf (w. 1955 M) mengatakan, *qaṭ'ī* adalah sesuatu yang menunjukkan kepada makna tertentu yang harus dipahami dari teks (ayat atau hadis). *Qaṭ'ī* tidak mengandung kemungkinan takwil serta tidak ada tempat atau peluang untuk memahami makna selain makna yang ditunjukkan teks.⁵³ Sedangkan al-Zarkashī (745-794 H/1344-1392 M), mengatakan bahwa *qaṭ'ī* adalah sesuatu yang menunjukkan kepada hukum dan tidak mengandung kemungkinan makna lain.⁵⁴ Adapun *ẓannī* menurut mayoritas ulama adalah dalil (ayat atau hadis) yang menunjuk kepada suatu makna yang mengandung pengertian lain (mengandung lebih dari satu makna).⁵⁵

Ada beberapa bentuk *qaṭ'īyāt* yaitu: (1) *al-qaṭ' al-'aqlī* (kepastian menurut hukum

⁵⁰ Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jamī' al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Qur'ān* (Bayrūt: Dār Sādir, 1999), 58; lihat pula Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb* (Kairo: Dār al-Manār, 2000), 69; Muḥammad 'Abduh dan Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār* (Kairo: Dār Iḥyā' al-Turāth, 2002), 54.

⁵¹ 'Abd al-Mun'im al-Idrīsī, *Ṣīfat al-Wasaṭīyah* (Kairo: Dār al-Manār, 2009), 4.

⁵² Muḥammad Abū Zahrah, *Ushul Fiqh* (Jakarta: PT. Puṣṭaka Firdaus, 1994), Cet. II, 30.

⁵³ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Ilmu Uṣūl al-Fiqh* (Terj.) Halimuddin, (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1995), Cet. III, 35.

⁵⁴ Al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh* (Bayrūt: Dār al-Ṣafwat, t.th.), Jilid VI, 227.

⁵⁵ Lihat Qatab Muṣṭafā, *al-Inkār fī Masā'il al-Ijtihād* (Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm, 2006), 20-21.

logika). Yang termasuk dalam kategori ini adalah hukum aksiomatik, seperti satu adalah separuh dua, jamak lebih banyak daripada tunggal, dua hal yang berbeda pasti tidak sama. (2) *qat' al-shar'ī* (kepastian berdasarkan hukum syariat). Ini dibagi menjadi dua, ada yang bersifat *qat'īyat al-thubūt* seperti Al-Qur'an dan sunnah ṣaḥīḥah; dan ada yang *qat'īyat al-dilālāh* yaitu kata-kata yang maknanya tunggal dan tidak menerima takwil, contohnya seperti bilangan angka yang disebutkan dalam firman-Nya: *faṣiyāmu thalāthata ayyām fi al-ḥajj wa sab'atīn idhā raja 'tum* (maka berpuasa tiga hari di waktu haji dan tujuh hari ketika sudah kembali pulang) (QS. Al-Baqarah [2]:196).⁵⁶

Berdasarkan prinsip ini, maka seorang kritikus harus memahami betul teori *qat'īyat* dan *ẓannīyat*, baik yang terkait dengan ayat Al-Qur'an maupun hadis Nabi Saw. Dengan memahami dan menggunakan teori tersebut secara baik dan konsisten, kritikus tafsir akan mampu mengkritisi penafsiran dengan baik. Terhadap tafsiran ayat-ayat yang *qat'ī* kritikus akan mengkritisnya dengan hati-hati, namun tegas dan pasti. Sementara terhadap penafsiran ayat-ayat yang *ẓannī*, ia dapat bersifat fleksibel dan kontekstual, asal tidak bertentangan dengan hukum *qat'ī* yang disepakati.

4. Tidak Melanggar *Ijma'*

Parameter ketiga dalam kritisisme penafsiran adalah *ijma'*. Secara etimologi, *ijma'* adalah bentuk masdar dari *ajma'a* (أَجْمَعُ) yang memiliki dua makna, yakni: tekad yang kuat (العزم المؤكد), dan kesepakatan (الاتفاق).⁵⁷ Sedangkan secara terminologi, *ijma'* adalah kesepakatan para mujtahid setelah wafatnya Nabi Muhammad Saw pada suatu kurun waktu tertentu terhadap suatu hukum agama.⁵⁸

Mayoritas ulama menetapkan bahwa *ijma'* dapat dijadikan *hujjah* dan sumber hukum Islam dengan nilai kehujjahan yang bersifat *ẓannī*. Golongan Syi'ah memandang *ijma'* sebagai *hujjah* yang harus diamalkan. Sedangkan ulama-ulama Hanafi dapat menerima *ijma'* sebagai dasar hukum, baik *ijma' qat'ī* maupun *ẓannī*. Adapun ulama-ulama Syafi'iyah hanya mengambil *ijma' qat'ī* dalam menetapkan sebuah hukum.⁵⁹

Dalil yang mendasari *ijma'* sebagai sumber hukum Islam adalah firman Allah surat Al-Nisa [4] ayat 59 “*Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan Rasul-Nya dan Ulul Amri diantara kamu*” (QS. Al-Nisā' [4]:59). Ulama menafsirkan *ulul amri* dengan dua macam yaitu: *ulil amri fi al-dunyā*, yakni penguasa atau pemimpin dan *ulil amri fi al-dīn*, yakni mujtahid. Sebagian lainnya menakwilkan *ulil amri* dengan ulama.⁶⁰ Salah satu hadis yang dijadikan dasar kehujjahan *ijma'* adalah riwayat Imam Ahmad dari Abu Basrah al-Ghifari, bahwa Rasulullah SAW bersabda: “*Aku telah meminta kepada Allah Swt agar umatku tidak menyepakati suatu kesesatan, maka permintaanku itu Dia kabulkan.*” (HR. Ahmad)

⁵⁶ Abū Hamid al-Ghazālī, *al-Muṣtaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Bayrūt: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 1997), Juz 1, 49. Lihat juga Sāmī Muḥammad al-Ṣalāḥāt, *al-Qat' wa al-Ẓann fī al-Fikr al-Uṣūlī* (T.t.: Maktabah al-Falāḥ li al-Naṣr wa al-Tawzī', 2003), 255. Bandingkan dengan Yahyā 'Abd al-Hādī Abū Zīnah, “Manhaj al-Qat' wa al-Ẓann fī Uṣūl al-Fiqh”, Makalah ilmiah disampaikan pada Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islamiyah Gaza, Tahun 2010, 25-26.

⁵⁷ Al-Shaukānī, *Irshād al-Fuḥūl Ilā Tahqīq al-Ḥaq min 'Ilmi al-Uṣūl* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), 71.

⁵⁸ Lihat 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Ilmu Uṣūl al-Fiqh*, 98.

⁵⁹ Diskusi lebih mendalam mengenai hal ini dapat dilihat pada 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Ilmu Uṣūl al-Fiqh*, 62-64; Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl Fiqh*, (Terj.) Saefullah Ma'sum, dkk, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2005), cet. Ke 9, 75-78; dan Rachmat Syafi'i, *Ilmu Uṣūl Fiqh* (Bandung: Pustaka Setia, 2007), 73.

⁶⁰ Lihat misalnya, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Mafāṭīḥ al-Ghayb* (Bayrūt: Dār Ṣādir, t.th.), Juz 1, 357.

Oleh karena itu, dalam proses kritik penafsiran, seorang kritikus dapat menimbang mana penafsiran yang sesuai dan tidak dengan *ijma'*. Penafsiran yang sejalan dengan *ijma'* berarti ia layak digunakan, sementara yang bertentangan dengannya harus dianalisis secara kritis. Memahami *ijma'* memang tidak mudah, karena setiap *madzhab* memiliki parameternya masing-masing. Dalam konteks ini, pembacaan terhadap karya-karya yang menghimpun *ijma'* para ulama menjadi niscaya.

5. Memperhatikan Norma Adat (*al-'Urf*)

'*Urf* adalah suatu perbuatan atau perkataan di mana jiwa merasakan ketenangan dalam mengerjakannya karena sudah sejalan dengan logika dan dapat diterima oleh watak kemanusiannya.⁶¹ Karena itu, ia dapat dijadikan sebagai hujjah. Adat kebiasaan dianggap sebagai patokan hukum (hujjah) ketika sudah berlaku umum, jika menyimpang maka ia tidak bisa dijadikan sebagai salah satu patokan hukum.⁶²

Secara umum '*urf* dibagi menjadi dua macam yaitu: (1) '*urf qawli* yaitu bahasa-bahasa tertentu yang biasa digunakan oleh kelompok masyarakat dalam berinteraksi sosial, seperti kata *ghāiṭ* yang digunakan untuk menunjukkan kotoran manusia. (2) '*urf 'amalī* yaitu perbuatan atau aktifitas yang biasa dilakukan masyarakat tertentu, seperti kebiasaan makan daging kambing bagi masyarakat Arab pada hari libur atau pesta.⁶³ Kedua bentuk '*urf* tersebut kemudian dibagi lagi menjadi dua yaitu '*urf 'ām* dan '*urf khāṣ*. '*Urf 'ām* adalah adat kebiasaan yang berlaku umum lintas negara dan geografis. Sementara '*urf khāṣ* adalah adat kebiasaan yang berlaku di satu wilayah atau negara tertentu saja.⁶⁴

Ada beberapa syarat yang ditetapkan ulama untuk menjadikan '*urf* sebagai sumber hukum Islam yaitu: (1) '*urf* berlaku dalam mayoritas kasus yang terjadi di tengah-tengah masyarakat dan keberlakuannya dianut oleh mayoritas mereka, (2) '*urf* sudah ada sebelum munculnya kasus yang akan ditetapkan hukumnya, (3) '*urf* tidak bertentangan dengan yang diungkapkan secara jelas dalam suatu akad, (4) '*urf* tidak bertentangan dengan nas.⁶⁵ Jika empat syarat ini terpenuhi maka '*urf* dapat dijadikan sebagai sumber hukum.

Karena adat kebiasaan yang baik adalah sumber hukum, maka kritik juga harus memperhatikan norma-norma adat ('*urf*) yang berkembang di sebuah wilayah tertentu. Tak ayal, kritikus harus memahami betul kondisi masyarakat, baik dari sisi psikologis maupun fisik seperti ekonomi, sosial dan budaya. Perkataan dan redaksi yang disampaikannya juga harus disesuaikan dengan kondisi masyarakat setempat, agar hasil kritiknya tidak kontraproduktif.

6. Memperhatikan Konteks (*Siyāq*)

Dalam dunia penafsiran teks keagamaan, konteks sangat penting diperhatikan. Menurut Halliday dan Hasan yang dimaksudkan konteks adalah teks yang menyertai

⁶¹ Lihat Māhir Hāmid al-Hūlī, "Takḥṣīs al-'Umūm bi al-'Urf", Makalah ilmiah disampaikan pada Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islamiyah Gaza, Tahun 2010, 8-9.

⁶² Muḥammad Abū Zahrah, *Ushul Fiqh*, 84.

⁶³ Māhir Hāmid al-Hūlī, "Takḥṣīs al-'Umūm bi al-'Urf", 10-11.

⁶⁴ Musṭafā Aḥmad al-Zarqā, *al-Madkhal al-Fiqhī al-'Ām* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1998), Juz 2, 846-847.

⁶⁵ Ibrahim Abū Sulayman, *al-Fikr al-Uṣūlī* (Makkah: Dār al-Shurūq, 1982), 58; bandingkan dengan Aḥmad Ibrāhīm Beyk, *'Ilmu Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Anṣār, 1990), 71.

teks lain. Konteks yang menyertai teks itu meliputi tidak hanya yang dilisankan dan tuliskan, tetapi termasuk pula kejadian-kejadian nonverbal lainnya yang melingkupi keseluruhan lingkungan teks itu.⁶⁶

Untuk memahami dengan tepat makna sebuah teks, maka harus dipahami unsur-unsur konteks. Setidaknya ada delapan unsur konteks⁶⁷ yaitu: penutur, pendengar, topik pembicaraan, latar peristiwa, penghubung, kode, bentuk pesan, dan peristiwa tutur.⁶⁸ Selain itu, seorang kritikus juga harus mampu melihat berbagai bentuk/model yang ada dalam konteks. Menurut Halliday dan Hasan, konteks itu memiliki beberapa bantuk yaitu: konteks situasional, konteks kultural, konteks intertekstual dan intratekstual.⁶⁹ Pembagian senada juga pernah diusulkan oleh K. Ammer, sebagaimana dikutip Umar (1982),⁷⁰ bahwa konteks diklasifikasi menjadi empat macam: (a) konteks linguistik (*al-siyāq al-lughawī/linguistic context*), (b) konteks emotif (*al-siyāq al-‘aṭīfi/emotive context*), (c) konteks situasi (*siyāq al-mauqifi/situasional context*), dan (d) konteks budaya (*al-siyāq al-thaqāfi/cultural context*).

Begitu pentingnya konteks (*siyāq*) dalam memahami sebuah teks, khususnya Al-Qur’an, tidak berlebihan jika para ulama menaruh perhatian besar terhadap wacana ini. Ibn al-Qayyim al-Jauziyah (w.751 H) misalnya, secara tegas menyatakan bahwa konteks adalah parameter sekaligus instrumen terpenting dalam memahami maksud pembicara. Barangsiapa menyepelekan konteks maka ia akan salah dalam memahami teks.

Oleh karena itu, konteks harus diketahui secara baik dan komprehensif oleh kritikus agar pemotretan yang akan ia lakukan tepat sasaran. Tanpa memahami konteks di mana, kapan dan seperti apa sebuah tafsir itu lahir, kritikus akan sangat sulit –untuk tidak mengatakan tidak mampu- menghadirkan kritisisme penafsiran yang objektif dan berkualitas.

7. Mempertimbangkan Maslahat

Maslahat⁷¹ juga menjadi pertimbangan utama dalam kritisisme penafsiran. Maslahat menjadi penting karena tujuan diturunkannya ajaran Islam pada dasarnya adalah untuk menghadirkan maslahat dan menghilangkan *mafsadat* (bahaya) pada hamba. Untuk mengetahui maslahat dan mafsadat, Allah telah menurunkan Al-Qur’an sebagai rujukan utama hukum Islam. Sementara tafsir adalah bagian terpenting dalam proses memahami dan mengeluarkan hukum darinya. Agar hukum yang dihasilkan tepat guna dan sasaran, maka harus dilandasi penafsiran yang otoritatif dan otentik. Untuk

⁶⁶ M.A.K. Halliday dan R. Hasan, *Language, Contexts and Text: Aspects of Language in A Social-Semiotic Perspective* (Victoria: Deakin University Press, 1985), 5.

⁶⁷ M.A.K. Halliday dan R. Hasan, *Language, Contexts and Text*, 13-30. Lihat juga M.L. Larson, *Meaning Based Translation: A guide to Cross-Language Equivalence* (MD: University Press of America, 1984), 93-101.

⁶⁸ Dell H. Hymes, *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach* (London: Tavistock Publications, 1977), 75.

⁶⁹ M.A.K. Halliday dan R. Hasan, *Language, Contexts and Text*, 125.

⁷⁰ Ashmad Mukhtār ‘Umar, *‘Ilm al-Dilalah* (Kairo: Makatabah Dar al-‘Urwiyyah li al-Nashr wa al-Tauzi’, 1982), 68. Baca juga Akhmad Muzakki, *Kontribusi Semiotika dalam Memahami Bahasa Agama* (Malang: UIN Malang Press, 2007), 40.

⁷¹ Abū Hāmid al-Ghazālī, *al-Muṣṭashfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, (Kairo: Maktabah al-Jundīyah, 1971), 250-258; Husen Ḥamid Ḥasan, *Nazariyat al-Maṣlahat fī al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Nahḍah al-‘Arabīyah, 1971), 4; Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahmān, *al-Maṣāliḥ al-Mursalāh wa Makānatuhā fī al-Tashrī‘* (Kairo: Mat} ba‘ah al-Sa‘ādah, 1983), Cet. I, 13.

menghasilkan penafsiran yang demikian, dibutuhkan kritisisme penafsiran. Pada titik inilah, tidak berlebihan jika teori maslahat kemudian menjadi salah satu parameter utama dalam proses penentuan tingkat otoritas dan otentisitas sebuah penafsiran Al-Qur'an.

Salah satu ayat yang menerangkan bahwa ajaran Islam mengandung maslahat dan menolak mafsadat (bahaya) adalah firman Allah Swt: “*Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam*” (QS. Al-Anbiyā' [21]:107). Jika syari'at itu rahmat, maka konsekuensinya pasti ajaran Islam selalu mendatangkan maslahat dan menolak mafsadat. Oleh karena itu, menjadikan maslahat sebagai parameter kritisisme berarti menempatkan kepentingan mayoritas umat di atas kepentingan pribadi mufasir. Kepentingan mayoritas umat inilah yang dalam bahasa Al-Qur'an disebut dengan *rah}matan li al-'ālamīn*.

Perjelasan secara mendetail telah diuraikan dalam karya para ulama.⁷² Salah satunya adalah Wahbah al-Zuhailī. Dalam kitab *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, ia menjelaskan secara akademis mengenai teori maslahat; mulai dari definisi, kedudukan dan fungsi, hingga urgensi dan perbedaan pendapat di kalangan ulama dalam menyikapi pertentangan antara nas} dan kemaslahatan. Dalam menyikapi kasus terakhir ini, secara garis besar, ulama terbagi menjadi dua kelompok. Kelompok pertama berpendapat tentang pentingnya mendahulukan nas} daripada maslahat. Pelopor dari kelompok ini adalah ulama Shafi'iyah dan Hanābilah. Sementara itu, kelompok kedua –diantaranya dipelopori Najm al-Dīn al-Ṭūfī (w. 716 H/1316 M)- berpendapat sebaliknya. Menurutnya, jika nas} bertentangan dengan maslahat, maka maslahat harus didahulukan. Pendahuluan maslahat atas nas ini khusus pada wilayah muamalah (interaksi sosial) bukan dalam wilayah ibadah.⁷³

Sementara al-Ghazālī memahami maslahat sebagai semua aktifitas yang bertujuan untuk menjaga atau memelihara tujuan syara' (*maqāṣid al-sharī'ah*). Tujuan syara' yang dimaksud di sini ada lima, yakni: pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, nasab atau keturunan dan harta.⁷⁴ Dengan demikian setiap hal yang mengandung atau mencakup pemeliharaan atas lima tujuan dasar tersebut dikategorikan sebagai sebuah maslahat, sementara hal-hal yang menafikan eksistensi lima dasar tersebut termasuk *mafsadat*. Lima tujuan yang dirumuskan al-Ghazālī di atas kemudian dikenal dengan sebutan lima kebutuhan primer (*darūrīyāt al-khams*) yang harus dijaga dan dipenuhi. Disamping itu, maslahat juga harus memperhatikan kebutuhan sekunder (*hājīyāt*) dan tersier (*taḥsīnīyāt*).⁷⁵

Adapun parameter maslahat, sebagaimana diungkapkan Ramaḍan al-Būṭī (w. 2014 M), setidaknya ada empat hal: (1) sesuai dengan tujuan utama syari'at (*maqāṣid al-sharī'ah*), (2) sesuai dengan Al-Qur'an, (3) sesuai dengan sunnah Nabi Saw, (4) tidak bertentangan dengan qiyas, dan (5) tidak bersebrangan dengan maslahat yang setingkat

⁷² Lihat Imam al-Juwaini, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Dār al-Anṣār, 1400 H); Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Shifā' al-Ghalīl fī Bayān al-Shibh wa al-Mukhīl wa Masālik al-Ta'līl* (Baghdād: Maṭba'ah al-Irshād, 1971), Lihat pula dalam kitabnya, *al-Muṣṭashfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Kairo: Maktabah al-Jundiyyah, 1971); 'Izzuddin ibn 'Abd al-Salām, *Qawa'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām* (Bayrūt: Dār Ṣādir, t.th.); Abū Ishāq al-Shātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah* (Kairo: Dār al-Kutub, 2000); dan Wahbah al-Zuhayli, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986)

⁷³ Lihat Wahbah al-Zuhayli, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 801-827.

⁷⁴ Al-Ghazālī, *al-Muṣṭashfā*, Juz 1, 416.

⁷⁵ Baca misalnya Ahmad al-Raysūnī dan Muhammad Jamal Bārūt, *al-Ijtihād: al-Naṣ, al-Wāqī, al-Maṣlahah*, (Bayrūt: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 2000), 33-37.

atau masalahat yang lebih tinggi.⁷⁶

Beberapa parameter masalahat di atas tentu harus dikuasai dengan baik oleh seorang kritikus. Penguasaan secara mendalam tentang teori masalahat dan prosedur operasionalnya adalah sebuah keniscayaan agar kerja kritisnya tidak menghasilkan sesuatu yang kontraproduktif.

8. Menggunakan Ilmu Logika (*Mantiq*)

Secara etimologis, term logika berasal dari bahasa latin; “logos” yang artinya perkataan, sabda, lelucon, ibarat atau perumpamaan.⁷⁷ Akan tetapi, kata logika yang dalam bahasa latin disebut juga “logica”, inggris “logic”, Yunani “logike” atau “logikos”, secara umum diartikan sebagai apa yang termasuk ucapan yang dapat dimengerti atau akal budi yang berfungsi baik, teratur, sistematis dan dapat dimengerti.⁷⁸ Istilah lain dalam terminologi Islam disebut *mantiq*, yang diambil dari kata kerja *nataqa* yang berarti berkata, berucap atau berbicara.⁷⁹

Dalam perkembangannya, logika atau *mantiq* memiliki beberapa pengertian, diantaranya, George F. Kreller dalam buku *Logic and Language of Education* sebagaimana dikutip Mundiri menyebutkan bahwa *mantiq* adalah “penyelidikan tentang dasar-dasar dan metode-metode berfikir benar”.⁸⁰ Selanjutnya, Taib Tahir mengatakan, *mantiq* adalah ilmu untuk menggerakkan pikiran kepada jalan yang lurus dalam memperoleh kebenaran.⁸¹

Irving M. Copi, sebagaimana dikutip Mundiri, mendefinisikan logika sebagai ilmu yang mempelajari metode dan hukum-hukum yang digunakan untuk membedakan penalaran yang betul dan penalaran yang salah. Sementara itu, Ibn Khaldun (w. 1406 M) mengatakan bahwa logika berbicara tentang kaidah-kaidah yang memungkinkan seseorang mampu membedakan antara yang benar dan yang salah, dimana keduanya dalam definisi memberi informasi tentang isi sesuatu (*māhiyat*) dan dengan alasan yang bermanfaat bagi persepsi.⁸² Sungguhpun demikian, pengertian logika yang telah dirumuskan di atas tidak terlepas dari dasar logika yang digagas Aristoteles.⁸³

Ilmu logika atau *mantiq* sangat penting dijadikan sebagai salah satu parameter kritisisme penafsiran. Sebab prosedur dan aturan main dalam ilmu logika mampu menjadikan seorang kritikus berada pada posisi yang objektif dan terhindar dari kesalahan dalam pengambilan kesimpulan (*natījah*). Hal ini sebagaimana disinyalir al-Ghazali (w. 1111 M) bahwa tujuan utama penggunaan ilmu logika/*mantiq* adalah untuk memberikan panduan tentang metode berfikir sistematis dan petunjuk praktis dalam

⁷⁶ Muhammad Sa’id Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fī al-Sharī’ah al-Islāmīyah* (Bayrūt: Mu’assasah al-Risālah, 1973), 161-250.

⁷⁷ K. Prent C.M, dkk. *Kamus Latin-Indonesia* (Semarang: Yayasan Kanisius, 1969), 501.

⁷⁸ Loren Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000), 519.

⁷⁹ Lihat Ahmad Warson Munawir, *al-Munawir, Kamus Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1984), 1531. Karena itu, orang yang ahli ilmu logika disebut al-mant’iqiyūn atau al-kalāmīyūn.

⁸⁰ Mundiri, *Logika* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001), 2.

⁸¹ Taib Thahir ‘Abd Mu’in, *Ilmu Mantiq (Logika)* (Jakarta: Widjaya, 1981), 16-17. Lihat juga M. Ali Hasan, *Ilmu Mantiq Logika* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1992), 1.

⁸² Ibn Khaldūn, *Muqaddimah* (Kairo: Dār al-Kutub, 2000), 668.

⁸³ Taib Thahir ‘Abd. Mu’in, *Ilmu Mantiq*, 16; Baihaqi, A.k, *Ilmu Mantik: Teknik Dasar Berfikir Logik* (Jombang: Darul Ulum Press, 1996), 2; Muhammad Roy, *Ushul Fiqh Mazhab Aristoteles: Pelacakan Logika Aristoteles dalam Qiyas Usul Fiqh*, (Yogyakarta: Safira Insani Press, 2004), 114.

penggunaan teori *qiyās*/analogi.⁸⁴ Bahkan lebih dari itu, Ibn Ḥazm (384-456 H/994-1064 M) berpendapat bahwa ilmu logika juga dapat digunakan untuk mengungkap rahasia berbagai macam disiplin ilmu, termasuk menguak makna dan hukum yang dikandung Al-Qur'an dan hadis Nabi Saw.⁸⁵

Dengan demikian, melalui bantuan ilmu logika, seorang kritikus tafsir dapat memanasifestasikan pikirannya dengan baik sehingga mampu mempertimbangkan, merenungkan, menganalisis, menunjukkan alasan-alasan, membuktikan sesuatu objek penelitian, menggolongkan, membandingkan, menarik kesimpulan, meneliti jalan pikiran, mencari kausalitas, membahas objek penelitian secara detail dan teliti.

Penutup

Secara historis, kritisisme sejatinya sudah sangat tua, setua manusia itu sendiri, atau bahkan jauh lebih tua dari manusia. Sebab sebelum Adam diciptakan, malaikat – melalui informasi QS. Al-Baqarah [2]:30— menurut sebagian mufasir, sudah melakukan kerja kritis itu. Kemudian kritisisme berkembang seiring dengan tabiat dasar dan kebutuhan manusia hingga masuk ke dalam disiplin ilmu pengetahuan, seperti ilmu hadis, fikih dan ilmu Al-Qur'an. Dalam konteks studi Al-Qur'an, tradisi kritik tafsir dimulai dari kritik sumber penafsiran; seperti kritik terhadap hadis-hadis palsu dan lemah, kritik isra'iliyat hingga kritik *ad-dakhil* (tafsir infiltratif)⁸⁶ dan kritik personalitas mufasir.

Secara umum, kritik tafsir didefinisikan sebagai langkah-langkah ilmiah dan sistematis untuk melakukan analisis, evaluasi dan penilaian terhadap tafsir Al-Qur'an. Maka wilayah kerja kritik tafsir adalah menganalisis, mengavaluasi dan menilai tafsir secara argumentatif dengan parameter ilmiah. Ending dari kerja kritis tersebut adalah pemetaan tipologi tafsir yang sesuai koredor ilmiah dan yang tidak sesuai, tafsir yang kuat dan yang lemah, tafsir yang *mustaqīm* dan yang *munḥarif*, tafsir yang terpuji (*maḥmūd*) dan yang tercela (*madhmūm*).

Dengan demikian, kritik yang dilakukan bersifat konstruktif, bukan dekonstruktif. Untuk memastikan agar kerja kritik tafsir tersebut ke arah yang konstruktif, maka harus diperhatikan hal-hal berikut: (1) bersifat objektif dan ilmiah; (2) bertujuan untuk membangun (memperbaiki) karya tafsir yang dikritik; dan (3) menjadi bahan acuan untuk meningkatkan kreatifitas penafsir.

Secara normatif, landasan hukum kritisisme penafsiran dapat dilacak dalam Al-Qur'an seperti QS. Ṣād [38]:29; QS. al-Zumar [39]:18; dan QS. Al-Baqarah [2]:269, Sunnah Nabi, pendapat sahabat seperti pendapat Abu Bakar dan Umar serta kaidah-kaidah ilmiah seperti kaidah; *tajwīz al-khaṭa' 'alā al-mujtahidīn* (kemungkinan terjadinya kesalahan pada ide para mujtahid); *binā' al-aḥkām 'alā al-ẓann aw nisbīyah al-ḥaqīqah* (dasar penetapan hukum adalah *ẓann* atau relativitas kebenaran); *al-amr bi al-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar* (amar makruf nahi munkar); dan *mashrū'iyat al-shūrā* (legalisasi musyawarah).

Dalam proses pelaksanaannya, harus dilandasi dengan prinsip dan parameter yang

⁸⁴ Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm fi Fann al-Mantiq*, (Bayrūt: Dār Ṣādir, t.th.), 2.

⁸⁵ Ibn Ḥazm, *al-Taqrīb li Hadd al-Mantiq wa al-Madkhal Ilayh bi al-Alfāz al-'Ammīyah wa al-Amthilah al-Fiqhīyah*, taḥqīq: Iḥsān 'Abbās, (Bayrūt: Dār al-Ḥayāt, 1959), 9.

⁸⁶ Lihat Muhammad Ulinnuha, *Metode Kritik ad-Dakhil fi at-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Quran* (Jakarta: PT. Qaf Media Kreativa, 2019).

jelas dan ilmiah, sehingga kritikus tidak jatuh dalam kesalahan dan subjektivitas yang berlebihan. Di antara prinsip dan parameter kritik tafsir tersebut adalah bersikap adil dan proporsional, bersikap moderat, mengetahui aspek *qaṭ'īyāt*, tidak melanggar *ijma'* (konsensus), memperhatikan norma adat (*al-'urf*), memperhatikan konteks (*siyāq*), mempertimbangkan maslahat, menggunakan ilmu logika (*manṭiq*). Dengan berpegang teguh pada hal-hal tersebut, diharapkan kerja kritik tafsir akan menghasilkan produk penafsiran yang lebih baik, berkualitas dan bermanfaat.

Daftar Pustaka

- Abrams, M. H. *A Glossary of Literary Terms*, Boston: Wadsworth Cengage Learning, 2012.
- al-Āmidī, Abū al-Qāsim al-Ḥasan Ibn Bashār. *al-Muwāzanah Bayna al-Ṭāyīn*, ditahqiq Aḥmad Ṣaqr, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1994
- Amīn, Aḥmad. *al-Naqd al-Adabī*, Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyah, 1963.
- Anis, Ibrahim dkk., *al-Mu'jam al-Wasīt*, Kairo: Majma' al-Lughah al-'Arabīyah, 2000
- Al-Azharī, Abū Mansūr Muḥammad ibn Aḥmad (taḥqīq) 'Abd al-Salām Hārūn, dkk., Tahdhīb al-Lughah, Kairo: al-Dār al-Miṣriyah li al-Ta'līf wa al-Tarjamah, 1384 H.
- Al-Baghdādī, Qudāmah ibn Ja'far ibn Qudāmah ibn Ziyād. *Naqd al-Shi'r*, ditahqiq Muḥammad 'Abd al-Mun'im al-Khaffājī, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- Bagus, Loren. *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000.
- Baihaqi, A.k, *Ilmu Mantik: Teknik Dasar Berfikir Logik* (Jombang: Darul Ulum Press, 1996.
- Beyk, Aḥmad Ibrāhīm. 'Ilmu Uṣūl al-Fiḥ, Kairo: Dār al-Anṣār, 1990.
- Al-Fāsī, 'Ala' al-Dīn 'Alī ibn Balbān. *al-Iḥsān bi Tartīb Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān* (di-tahqiq oleh Kamāl Yūsuf al-Ḥūt), Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1407 H.
- Freed, Edwin D. *The New Testament: A Critical Introduction* (California: Wadsworth Publishing Company, 1991
- Gayley, Charles Mills dan Fred Newton Scott, *The Nature and Function of Literary Criticism* California: Kessinger Publishing, 2012. Hardjana, Andre. *Kritik Sastra: Sebuah Pengantar*, Jakarta: Gramedia, 1981
- Halliday, M.A.K. dan R. Hasan, *Language, Contexts and Text: Aspects of Language in A Social-Semiotic Perspective*, Victoria: Deakin University Press, 1985
- Hasan, M. Ali. *Ilmu Mantiq Logika*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1992
- Holman, C. Hugh. *A Handbook to Literature*, New York: Macmillan Publishing Company, 1980.
- Hudson, W.H. *Far Away and Long Ago*, (London: J.M. Dent & Sons, 1990
- al-Ḥūlī, Māhir Ḥāmid. "Takhṣīṣ al-'Umūm bi al-'Urf", Makalah ilmiah disampaikan pada Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islamiyah Gaza, Tahun 2010.
- Hymes, Dell H. *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*, London: Tavistock Publications, 1977.
- Ibn Durayd, Abū Bakar Muḥammad ibn Ḥasan. *Jamharat al-Lughah* (taḥqīq) Ramzī

- Munīr Ba‘labakkī, Bayrūt: Dār al-‘Ilmi li al-Malāyīn, 1987.
- Ibn Sulaymān, ‘Abd al-Salām ibn Šālih. *Naqd al-Šaḥābah wa al-Tābi‘īn li al-Tafsīr*, Riyāḍ: Dār al-Tadmuriyah dan Dār Ibn Hazm, 2008
- Ibn Kathīr, *al-Sīrah al-Nabawīyah* (ditahqīq Mustafā ‘Abd al-Wāhid), Bayrūt: Dār al-Ma‘rifah, 1971.
- Ibn Kathir, Tafsīr Al-Qur‘ān al-‘Azīm, Kairo: Dār al-Manār, 2000.
- Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Bayrūt: Dār Šādir, 1997.
- Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Kairo: Dār Iḥyā’ al-Turāth, t.th.
- Ibn al-Shilī, Abū Umāmah Nawwār. *Fiqh al-Tawassuṭ Muqārabah li Taq’īd wa Ḍabṭ al-Wasaṭīyah* (Qatar: Markaz al-Buḥūth wa al-Dirāsāt, 1430 H.
- Ibn al-Shalī, Abū Umāmah Nawwār. *Nazarīyat al-Naqd al-Fiqhī; Ma‘ālim li Nazariyah Jadīdah Mu‘āṣirah* (Kairo: Dār al-Salām, 2010.
- Ibn Sulaymān, ‘Abd al-Salām ibn Šālih. *Naqd al-Šaḥābah wa al-Tābi‘īn li al-Tafsīr* Riyāḍ: Dār al-Tadmuriyah dan Dār Ibn Hazm, 2008.
- Ibn Taymīyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawīyah* (Cordova: Mu‘assasah Qurt}ubah, 1406 H.
- Ibn Jarīr al-Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad. *Jamī’ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Qur‘ān*, Bayrūt: Dār Šādir, 1999
- Al-Idrīsī, ‘Abd al-Mun‘im. *Šifat al-Wasaṭīyah*, Kairo: Dār al-Manār, 2009.
- Imam al-Bukhārī, Šaḥīḥ al-Bukhārī, bab tafsir firman Allah QS. Al-Furqān [25]: 34, Kairo: Maṭba‘ah al-Bāb al-Halabī, t.th.
- Iser, Wolfgang. *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*, London: The Johns Hopkins University Press, 1987
- Al-Jauharī, Isma‘il ibn Ḥammād. *Tāj al-Lughah wa Šiḥḥāḥ al-‘Arabīyah*, Bayrūt: Dār Šādir, t.th.
- Jauss, Hans Robert. *Toward an Aesthetic Reception* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- Khalīfah, Ibrahīm ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad. *al-Dakhīl fī al-Tafsīr*, Kairo: Universitas Al-Azhar, 1996.
- Khallāf, ‘Abd al-Wahhāb, *‘Ilmu Uṣūl al-Fiqh* (Terj.) Halimuddin, Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1995.
- Krentz, Edgar. *The Historical-Critical Method*, Philadelphia: Fortress Press, 1975
- K. Prent C.M, dkk. *Kamus Latin-Indonesia*, Semarang: Yayasan Kanisius, 1969
- Larson, M.L. *Meaning Based Translation: A guide to Cross-Language Equivalence* (MD: University Press of America, 1984.
- Mansyur, Kahar. *Pokok-Pokok Ulumul Quran*, Jakarta: Anggota IKADI 1992
- M. Ater Semi, *Materi Sastra*, Padang: Sridarma, 1984.
- Metzger, Bruce M. *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration* (Oxford: University Press, 1968
- Munawir, Ahmad Warson. *al-Munawir; Kamus Arab-Indonesia* Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1984.

- Mu'in, Taib Thahir 'Abd. *Ilmu Mantiq (Logika)*, Jakarta: Widjaya, 1981
- Muzakki, Akhmad. *Kontribusi Semiotika dalam Memahami Bahasa Agama*, Malang: UIN Malang Press, 2007.
- Nawawi, Rif'at Shauqi dan M. Ali Hasan, *Pengantar Ilmu Tafsir*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992
- Pradopo, Rachmat Djoko. *Kritik Sastra Indonesia Modern* Yogyakarta: Gama Media, 2002.
- Poerwadarminta, W. J. S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2003
- Al-Qayruwami, Abū 'Ali Ḥasan ibn Rashīq. *al-'Umdah fī Ṣinā'ah al-Shi'r wa Naqdihi* Kairo: Maktabah al-Hilāl, 1996
- Al-Raysūnī, Aḥmad. *Naẓariyat al-Taqrīb wa al-Taghlīb wa Taṭbīqātuhā fī al-'Ulūm al-Islāmīyah* (Miknas-Maroko: Maṭba'ah Muṣ'ab, 1994.
- Al-Razi, Fakhrudin. *Mafātīḥ al-Ghayb*, Kairo: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1999.
- Al-Rāzī, Al-Abū Usain Aḥmad ibn Fāris (selanjutnya disebut Ibn Fāris). Mu'jam Maqāyis al-Lughah, taḥqīq Muhammad Mur'ib, Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1422 H
- Roy, Muhammad. *Ushul Fiqh Mazhab Aristoteles: Pelacakan Logika Aristoteles dalam Qiyas Usul Fiqh*, Yogyakarta: Safira Insani Press, 2004
- Al-Sha'rawī, Muhammad Mutawalli. *Khawāṭirī Ḥaula al-Qur'an al-Karīm*, Tafsīr al-Sha'rawī), Kairo: Dār Akhbār al-Yawm, 1991.
- al-Shāṭibī, al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.th.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Mishbah: Kesan, Pesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2000.
- Al-Siddieqy, Teungku Muhammad Hasbi. *Membumikan Al-Qur'an*, Semarang: PT. Pustaka Rizky Putra 1982
- Soulen, Ricahrd N. dan R. Kendal Soulen, *Handbook of Biblical Criticism* (London: Westminster John Knox Press, 2001.
- Sulayman, Ibrahim Abū. *al-Fikr al-Uṣūlī*, Makkah: Dār al-Shurūq, 1982.
- Suud, Abu. *Berapung-Apung dalam Keberuntungan*, Semarang: Badan Penerbit Universitas Diponegoro, 2008.
- Syafi'i, Rachmat. *Ilmu Usul Fiqih*, Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- Al-Shaukānī, *Irshād al-Fuḥūl Ilā Taḥqīq al-Ḥaq min 'Ilmi al-Uṣūl*, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīah, t.th.
- Tawfiq al-Shāwī, *Fiqh al-Shūrā wa al-Istishārah* (Manṣūrah: Dār al-Wafā', 1992.
- Al-Thabt, Khālīd ibn Uthmān. *Qawā'id al-Tafsīr Jam'an wa Dirāsatan*, Riyad: Dār ibn 'Affān, 1997.
- Al-Ṭāhir, 'Alī Jawwad. *Muqaddimah fī al-Naqd al-Adabī*, Bayrūt: al-Mu'assasah al-'Arabīyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 1979.
- Tim Penulis, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Kemendikbud, 2008
- Ulinuha, Muhammad. *Metode Kritik ad-Dakhīl fī-Tafsīr: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Quran* Jakarta: PT. Qaf Media Kreativa, 2019.

- Wellek, Rene. *Concept of Criticism*, New Haven: Yale UP, 1971.
- Yunus, Pangeran Paita. *Kritik Seni; Sebuah Pengantar* (Makassar: Universitas Negeri Makassar Press, 2009).
- Zaedan, Jurji. *al-Intiqād wa al-Taqrīd*, Kairo: Majalah al-Hilal, 1995
- Zahrah, Muhammad Abu. *Ushul Fiqh*, (Terj.) Saefullah Ma'sum, dkk, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2005. Z, Ibrahim Syuaib. *Realitas al-Dakhil dalam Al-Qur'an dan Tafsirnya Departemen Agama RI Edisi 2004*, Disertasi SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, tahun 2007, tidak diterbitkan.
- Al-Zamakhsharī, Abū Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar. *Asās al-Balāghah* Bayrūt: Dār Sādir, 1399 H
- Al-Zarkashy, Badr al-Dīn. *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 1415 H.
- Al-Zarqā, Musṭafā Aḥmad. *al-Madkhal al-Fiqhī al-'Ām*, Damaskus: Dār al-Qalam, 1998.