

**IKHTILĀF AL-MUFASSIRĪN: MEMAHAMI SEBAB-SEBAB PERBEDAAN
ULAMA DALAM PENAFSIRAN ALQURAN**

*Ikhtilāf Al-Mufassirīn : Understanding The Differences Of Ulama In The
Interpretation Of The Quran*

Eko Zulfikar

Institut Agama Islam Negeri Tulungagung
ekozulfikar2020@gmail.com

Ahmad Zainal Abidin

Institut Agama Islam Negeri Tulungagung
ahmadzainal7474@gmail.com

DOI: 10.32505/tibyan.v4i2.859

Submitted: 12-03-2019	Revised: 04-09-2019	Accepted: 04-12-2019
-----------------------	---------------------	----------------------

Abstract

All Muslims agree that the Qur'an is the first source of Islamic law. However, in understanding this holy book there is no guarantee of the same pattern of interpretation, given the many factors that create a space of difference in the interpretation of the Qur'an. The problems examined in this paper are: how do the causes and forms of *ikhtilāf* occur among the commentators. With descriptive methods, this paper explain the causes and forms of *ikhtilāf al-mufassirīn*, accompanied by comprehensive examples. This paper found that there are at least two causes and two forms of *ikhtilāf*: (1) common causes, such as the occurrence of *ikhtilāf* in the case of *qirā'at*, *i'rāb*, *musytarak*, *ḥakākat-mājaz*, *'ām-khās*, *mutlaq-muqayyad*, *mujmal-mubayyan*, *amr-nahī*, *nāsikh-mansūkh*, and *ikhtilāf* in positioning reason as the source of shari'a law; (2) special causes, such as *ikhtilāf* in criticism of *sanad* and *matan*, *ikhtilāf* in taking a source of law, and *ikhtilāf* in the case of *aqidah* and *madhhab*. While the forms of *ikhtilāf al-mufassirīn* are: (1) *ikhtilāf tanawwu'*, ie dissent of opinion which is all aimed at the same intention; (2) *ikhtilāf taḍḍād*, that is, differences of opinion which is conflicting and can not be united.

Keywords: *ikhtilāf*, mufassir, Common cause, Special cause

Abstrak

Seluruh umat Islam sepakat bahwa al-Qur'an merupakan sumber hukum Islam yang pertama. Kendati demikian, dalam memahami kitab suci ini tidak ada

jaminan adanya pola penafsiran yang sama, mengingat banyak faktor yang menciptakan ruang perbedaan dalam penafsiran al-Qur'an. Masalah yang dikaji dalam tulisan ini adalah bagaimana sebab dan bentuk *ikhtilāf* di kalangan ahli tafsir. Dengan metode deskriptif, tulisan ini akan menjelaskan sebab dan bentuk *ikhtilāf al-mufasssīrīn* yang ada dan sebab-sebabnya disertai contoh-contohnya secara komprehensif. Tulisan ini menemukan bahwa sebab-sebab *ikhtilāf al-mufasssīrīn* paling tidak kembali kepada dua hal: (1) sebab yang umum, seperti terjadinya *ikhtilāf* dalam hal *qirā'at*, *i'rāb*, *musytarak*, *ḥakikat-majāz*, *'ām-khāṣ*, *mutlaq-muqayyad*, *mujmal-mubayyan*, *amr-nahī*, *nāsikh-mansūkh*, serta *ikhtilāf* dalam memosisikan akal sebagai sumber hukum syariat; (2) sebab yang khusus, seperti *ikhtilāf* dalam melakukan kritik sanad dan matan, *ikhtilāf* dalam mengambil suatu sumber hukum, dan *ikhtilāf* dalam hal aqidah maupun madzhab. Sementara bentuk-bentuk *ikhtilāf al-mufasssīrīn* ada dua: (1) *ikhtilāf tanawwu'*, yakni perbedaan pendapat yang semuanya tertuju kepada maksud yang sama; (2) *ikhtilāf taḍḍād*, yakni perbedaan pendapat yang saling bertentangan dan tidak bisa disatukan.

Kata Kunci: *ikhtilāf*, mufasssīr, Sebab umum, Sebab khusus

Pendahuluan

Pada masa generasi awal Islam, para sahabat merupakan suatu generasi yang dianggap paling memahami isi kandungan al-Qur'an. Selain mayoritas dari mereka adalah orang Arab tulen yang terbiasa dengan asal-usul dan dialek Arab, mereka juga dikenal sebagai masyarakat yang berkesempatan untuk bertanya kepada Nabi Saw ketika muncul problematika yang belum bisa dipahami dari ajaran Islam. Mereka hampir tidak pernah berselisih dalam memahami al-Qur'an dan tafsirnya, dan meskipun terdapat perselisihan, sifatnya hanya sebatas *tanawwu'* bukan *taḍḍād* (pertentangan).¹

Minimnya perselisihan yang terjadi tentang pemahaman agama ini, paling tidak disebabkan tiga faktor: *pertama*, keberadaan Nabi di tengah-tengah sahabat mempermudah mereka bertanya secara langsung ketika terjadi perselisihan, kemudian Nabi menjadi penengah sekaligus menjelaskan perselisihan tersebut dengan sangat gamblang; *kedua*, pengetahuan para sahabat akan bahasa Arab dari semua *uslub*-nya itu memudahkan untuk memahami isi kandungan al-Qur'an yang diturunkan dalam bahasa Arab; *ketiga*, para sahabat di samping mereka senantiasa berpegang teguh pada apa yang telah diajarkan oleh Nabi, mereka juga merasa cukup dengan apa yang mereka dapatkan dari Nabi, karena penjelasan dari Nabi dianggap yang paling otoritatif.² Bahkan dalam beberapa hal, para sahabat merasa cukup dengan apa yang ada dan tidak mau berijtihad lebih jauh demi menghindarkan diri dari dosa karena berijtihad di luar contoh yang ada pada diri Nabi Saw.

¹ Masā'id Nāṣir al-Ṭayyār, *Syarḥ Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsīr li Ibn Taimiyah*, (Kairo: Dār Ibn al-Jauzī, 2005), Cet. II, h. 59.

² Fahd 'Abd al-Rahman bin Sulaimān al-Rūmī, *Buhūts fi Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu*, (Riyād: Maktabah al-Taubah, 1999), Cet. IV, h. 72.

Namun seiring dengan berjalannya waktu, muncul generasi-generasi setelah sahabat yang hadir dengan begitu banyak upaya dan faktor yang mendorong untuk menafsirkan al-Qur'an. Dari banyaknya penafsiran ini, muncul embrio mazhab penafsiran dengan metode, kecenderungan dan hasil pemahaman yang berbeda. Lalu apakah yang menyebabkan munculnya begitu banyak macam model tafsir, padahal al-Qur'an yang ditafsirkan adalah al-Qur'an yang sama? Tulisan ini akan mengupas tentang bentuk-bentuk *ikhtilāf al-mufasssīrīn* dan sebab-sebabnya dalam penafsiran al-Qur'an.

Sebagai studi kepustakaan (*library research*), penulis akan mendiskripsi dan melakukan upaya simplifikasi kompleksitas dalam melacak bentuk dan sebab kemunculan *ikhtilāf al-mufasssīrīn* disertai contoh-contohnya berdasarkan telaah beberapa referensi primer. Dari tulisan ini diharapkan menjadi patokan awal dalam memahami faktor-faktor yang memunculkan adanya perbedaan ulama dalam menafsirkan al-Qur'an.

Definisi *Ikhtilāf al-Mufasssīrīn*

Secara etimologis, kata *ikhtilāf* berasal dari kata *ikhtalafa* yang berarti berselisih atau tidak sepaham.³ Dalam *Miṣbāḥ al-Munīr*, kata ini disebutkan dengan arti menyelisih suatu kaum dan tidak sependapat dengan mereka, atau seseorang menyelisih pendapat yang lainnya (tidak sepemahaman).⁴ Sedangkan kata *al-mufasssīrīn* adalah bentuk jama' dari kata *al-mufasssīr* yang berarti orang yang menafsirkan atau memberikan tafsir.⁵

Sementara kata *tafsīr* secara bahasa adalah *al-īdāḥ wa al-tabyīn*, yakni penjelasan dan keterangan.⁶ Menurut Mannā al-Qaṭṭān, kata *tafsīr* secara bahasa mengikuti wazan *tafīl* berasal dari kata *al-fasr* yang berarti menjelaskan, menyingkap dan menampakkan atau menerangkan makna yang abstrak. Kata kerjanya berbentuk *fasara-yafsiru-fasran* yang berarti menjelaskan.⁷ Dalam *Lisān al-'Arab* dinyatakan bahwa kata *al-fasr* berarti menyingkap sesuatu yang tertutup, sedang kata *al-tafsīr* berarti menyingkap maksud suatu lafal yang muskil, pelik dalam al-Qur'an.⁸

³ Ahmad Warson Munawir, *Kamus Arab-Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 2002), Cet. XXV, h. 362.

⁴ Ahmad al-Fayyūmī, *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Syarḥ al-Kabīr*, (Beirut: Maktabah al-'Ilmiyah, t.t), h. 179. Lihat Juga, Rajab 'Abd al-Jawād, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt al-Islāmiyah fī al-Miṣbāḥ al-Munīr*, (Kairo: Dār Afāq al-'Arabiyah, 2002), Ct. I, h. 74.

⁵ Munawir, *Kamus Arab-Indonesia*, h. 1055.

⁶ Ismā'īl bin Ḥammād al-Jauharī, *al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-'Arabiyah*, ed. Aḥmad 'Abd al-Ghafūr 'Aṭṭār, Juz II, (Beirut: Dār al-'Ilm al-Malayīn, 1979), Cet. II, h. 781. Lihat juga, Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Karātsyī: Maktabah al-Busyrā, 2011), Cet. II, h. 89.

⁷ Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Kairo: Maktabah Wahbah, t.t), h. 316. Lihat juga, Abū al-Qāsim al-Rāghib al-Aṣfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t), h. 380.

⁸ Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Makram Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Juz V, (Beirut: Dār Ṣādir, t.t), h. 55.

Sedangkan secara istilah, para ulama—di antaranya al-Zarkasyī—mendefinisikan *al-tafsīr* sebagai berikut:

التفسير علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه مُحَمَّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه.⁹

Terjemah: “Ilmu yang berfungsi untuk mengetahui kandungan al-Qur’an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw dengan cara mengambil penjelasan maknanya, hukumnya, serta hikmahnya yang terkandung dalam al-Qur’an.”

Sementara al-Zarqānī mendefinisikannya sebagai berikut:

التفسير علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية.¹⁰

Terjemah: “Ilmu yang membahas tentang al-Qur’an dari segi dilalah-nya berdasarkan maksud yang dikehendaki oleh Allah sebabatas kemampuan manusia.”

Sedangkan menurut Abū Ḥayyan, sebagaimana dikutip oleh al-Suyūṭī dan beberapa ulama lainnya mendefinisikan tafsir sebagai berikut:

التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الافرادية والتركيبية ومعانيها.¹¹

Terjemah: “Ilmu yang membahas tentang cara pengucapan lafal-lafal al-Qur’an serta cara mengungkapkan petunjuk, kandungan-kandungan hukum, dan makna yang terkandung di dalamnya.”

Dari ketiga definisi tersebut, sejatinya tafsir dapat disepakati ketika dikontekskan sebagai ‘ilmu’ yang instrumental dalam membahas al-Qur’an. Sedangkan selebihnya dihubungkan dengan ‘orientasi’ detail dan general kajiannya. Dengan demikian, tafsir dapat dirumuskan kembali definisinya dengan dua rumusan paradigma yang berbeda. *Pertama*, tafsir sebagai ilmu dengan definisi yang merumuskan aspek-aspek terkait, seperti *asbāb al-nuzūl*, *munāsabah*, *makkiyah-madaniyah*, *muḥkam-mutasyābih*, *nāsikh-mansūkh*, *‘amm-khās*, dan lain sebagainya yang berhubungan dengan persoalan instrumental. *Kedua*, tafsir sebagai metode dengan merumuskan aspek-aspek terkait, seperti petunjuk-petunjuk, hukum-hukum, perintah-larangan, halal-haram, janji-ancaman, makna-makna, dan lain sebagainya yang berhubungan dengan produktifitas.

⁹ Badr al-Dīn Muḥammad bin ‘Abd Allāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, ed. Muḥammad Abū Faḍl Ibrāhīm, Juz II, (Kairo: Maktabah Dār al-Turāts, 1984), Cet. III h. 149. Lihat juga, ‘Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, h. 89. Khālīd ‘Abd ar-Raḥman al-‘Akk, *Uṣūl at-Tafsīr wa Qawā’iduhu*, (Beirut: Dār an-Nafā’is, 1986), Cet. II, h. 40. Muḥammad Ḥusain al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Juz I, (Kuwait: Dār al-Nawādir, 2010), h. 13. Muḥammad Ḥusain al-Dzahabī, *‘Ilmu al-Tafsīr*, (Kairo: Dār al-Ma’ārif, t.t), h. 6.

¹⁰ Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Juz II, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1995), h. 6. Lihat juga, ‘Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, h. 89.

¹¹ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’an*, ed. Muḥammad Abū Faḍl Ibrāhīm, Juz IV, (Kairo: Maktabah al-‘Arabiyah, t.t), h. 169. Lihat juga, Mannā’ al-Qaṭṭān, *Mabāhits fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, h. 317. Lihat juga, al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Juz I, h. 13.

Dari uraian singkat di atas, setidaknya dapat memberi pemahaman bahwa *ikhtilāf al-mufasssīrīn* adalah perselisihan yang terjadi di antara para mufasssīr, yakni seseorang yang melakukan kegiatan penafsiran terhadap al-Qur'an untuk menyingkap makna-maknanya serta menjelaskan maksud dari lafal yang *musykil* maupun yang *zahir* sesuai dengan kemampuan manusia, sehingga dari penafsiran ini didapatkan petunjuk-petunjuk dari al-Qur'an, hukum-hukumnya, dan makna yang terkandung di dalamnya.

Bentuk-bentuk *Ikhtilāf al-Mufasssīrīn*

Aḥmad al-Syarqāwī memaparkan setidaknya ada dua bentuk *ikhtilāf* dalam penafsiran al-Qur'an.¹² Penjelasan serupa juga disampaikan oleh Muḥammad al-Syāyī' dalam karyanya yang berjudul *Asbāb ikhtilāf al-Mufasssīrīn*.¹³ Mereka menguraikan bentuk-bentuk *ikhtilāf* dalam tafsir menjadi dua bentuk, *ikhtilāf tanawwu'* dan *ikhtilāf taḍḍād*.

Ikhtilāf Tanawwu'

Ikhtilāf tanawwu' adalah suatu istilah mengenai beragam pendapat namun semuanya tertuju kepada maksud yang sama, di mana salah satu pendapat tidak bisa dikatakan bertentangan dengan yang lainnya.¹⁴ Ibn Taimiyah menjelaskan terkait definisi *ikhtilāf tanawwu'* ini dengan membagi menjadi tiga macam. *Pertama*, sebuah kondisi di mana memungkinkan penerapan makna-makna yang berbeda ke dalam ayat yang dimaksud, dan ini hanya berlaku bagi makna-makna yang tergolong sah; *kedua*, makna-makna yang berbeda itu sebenarnya semakna satu sama lain, namun diungkapkan dengan cara yang berbeda; *ketiga*, terkadang makna-makna itu berbeda, namun tidak saling menafikan; keduanya memiliki makna yang sah.¹⁵

Contoh representatif dalam konteks ini bisa dijumpai ketika para mufasssīr menafsirkan ayat keenam—*ihdinā al-ṣirāṭ al-mustaqīm*—dalam QS. al-Fātiḥah [1]. Terkait ayat ini, Muḥammad al-Syāyī' mengutip penjelasan dari al-Aṣḥānī dalam *Muqaddimah Jāmi' al-Tafāsir*, bahwa maksud ayat tersebut adalah:

وعلي هذا فسرت الآية: فليل الصراط المستقيم: القرآن، وقيل الإسلام، وقيل: سنة النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا كل إشارة الى شيء واحد وإن اختلفت العبارات.

Dengan demikian, ayat *ihdinā al-ṣirāṭ al-mustaqīm* memiliki makna yang beragam. Ada yang menafsirkannya dengan al-Qur'an, Islam, dan sunnah Nabi. Semua

¹² Aḥmad Muḥammad al-Syarqāwī, *Ikhtilāf al-Mufasssīrīn Asbābuhu wa Dawābiḥu*, dalam Jāmi'ah al-Azhar; Kulliyah Uṣūl al-Dīn wa al-Da'wah, 2004, h. 6.

¹³ Muḥammad bin 'Abd al-Raḥman bin Ṣāliḥ al-Syāyī', *Asbāb Ikhtilāf al-Mufasssīrīn*, (Riyād: Maktabah al-Ubaikān, 1995), Cet. I, h. 16-26.

¹⁴ Muḥammad al-Syāyī', *Asbāb Ikhtilāf al-Mufasssīrīn*, h. 18.

¹⁵ Aḥmad ibn 'Abd al-Halim ibn Taimiyyah, *Iqtidā' al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm li Mukhalafah Aṣḥāb al-Jahīm*, ed. Nāṣir ibn 'Abd al-Karīm, Juz I, (Riyād: Maktabah al-Rusyd, 1984), Cet. I, h. 129.

penafsiran ini sejatinya menunjukkan adanya satu hal dan tidak saling bertentangan satu sama lain.¹⁶

Ikhtilāf Taḍḍād

Ikhtilāf taḍḍād merupakan suatu ungkapan tentang pendapat-pendapat yang bertentangan, di mana masing-masing pendapat yang berselisih itu saling berlawanan dengan yang lainnya.¹⁷ Dengan kata lain, pendapat-pendapat tersebut tidak mungkin diterapkan secara bersamaan. Bila satu pendapat digunakan, maka yang lain harus ditinggalkan.¹⁸ Contoh dalam hal ini bisa dilihat ketika kaum Mu'tazilah berbeda pendapat dengan Ahlussunnah tentang penafsiran QS. al-Qiyāmah [75]: 22-23

﴿وَجُوهٌ يُّؤَمِّدُونَ نَاضِرَةٌ﴾ (22) ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (23)

Terjemah: “Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri, kepada Tuhannya mereka melihat.”¹⁹

Pada ayat ini, kaum Mu'tazilah tampak menolak ketika ayat tersebut ditafsirkan dengan arti melihat secara nyata. Mereka berdalih dengan memberikan penjelasan bahwa maksud ayat tersebut bermakna sangat dekat namun tidak sampai melihat dengan nyata. Sebab dalam prinsip mereka, Allah tidak bisa dilihat dengan mata kepala, dan itu mustahil dan tidak boleh terjadi pada Allah.²⁰ Penafsiran kaum Mu'tazilah ini berbeda dengan penafsiran Ahlussunnah yang menjelaskan bahwa maksud ayat tersebut adalah kemungkinan melihat Allah ketika di akhirat yang merupakan salah satu nikmat tertinggi yang Allah janjikan kepada hamba-Nya kelak di surga.²¹

Sebab-sebab Kemunculan *Ikhtilāf al-Mufasssīrīn*

Para ulama memberikan analisa tentang beberapa faktor yang menyebabkan terjadinya perbedaan mufasssīr dalam menafsirkan al-Qur'an. Mereka menjelaskan pembahasan tentang sebab munculnya perbedaan tersebut ke dalam satu pembahasan yang panjang. Menurut pengamatan Ahmad al-Syarqāwī, sebab-sebab terjadinya *ikhtilāf al-mufasssīrīn* ini terdapat dalam enam belas sebab pembahasan.²² Sedangkan Muḥammad al-Syāyī' membahas sebab-sebab terjadinya *ikhtilāf al-Mufasssīrīn* dengan membagi pada dua puluh sebab.²³

¹⁶ Fahd al-Rūmī, *Buhūts fī Uṣūl al-Tafsīr.*, h. 42

¹⁷ Muḥammad al-Syarqāwī, *Ikhtilāf al-Mufasssīrīn.*, h. 6.

¹⁸ Ibn Taimiyyah, *Iqtidā' al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm.*, h.130.

¹⁹ Departemen Agama RI, *al-Qur'an Terjemahan*, (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), h. 989.

²⁰ Abū al-Qāsim Maḥmūd bin Umar al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-Kassyāf*, Juz IV, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), h. 192.

²¹ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, *Tafsīr Jalālain*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), Cet. II, h. 630.

²² Muḥammad al-Syarqāwī, *Ikhtilāf al-Mufasssīrīn.*, h. 11-46.

²³ Muḥammad al-Syāyī', *Asbāb Ikhtilāf al-Mufasssīrīn.*, h. 36-124.

Fahd Sulaimān al-Rūmī juga ikut andil dalam membahas sebab-sebab yang melatarbelakangi terjadinya *ikhtilāf al-mufasssīrīn* dan menjelaskan setidaknya ada sembilan sebab.²⁴ Demikian pula Su'ūd al-Fanīsān yang menjelaskan dengan panjang lebar tentang hal ini dalam karyanya *Ikhtilāf al-Mufasssīrīn: Asbābuhu wa Ātsāruhu*.²⁵ Dengan demikian, penulis berusaha memberikan upaya simplifikasi kompleksitas dalam persoalan-persoalan *ikhtilāf al-mufasssīrīn* yang terdapat pada beberapa referensi di atas. Simplifikasi diberikan untuk tujuan memudahkan istilah namun tetap menjaga substansinya. Adapun garis besar dari sebab-sebab munculnya *ikhtilāf al-mufasssīrīn* adalah sebagai berikut:

Sebab-sebab Umum

Perbedaan dalam menafsirkan al-Qur'an dengan sebab umum ini, para ulama membagi menjadi empat bagian, yaitu:

Ikhtilāf al-Qirā'āt

Ikhtilāf al-qirā'āt menjadi sebuah sebab yang umum manakala satu ayat dalam al-Qur'an memiliki *qirā'at* yang berbeda. Perbedaan penafsiran dan penjelasan sangat mungkin terjadi. Hal ini karena setiap mufasssīr memberikan tafsir sesuai dengan *qirā'at* yang ia gunakan. Dalam QS. al-Hijr [15]: 15, misalnya, bisa dijumpai contoh perbedaan *qirā'at* sebagai berikut:

لَقَالُوا إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَسْحُورُونَ ﴿١٥﴾

Terjemah: “Tentulah mereka berkata: “Sesungguhnya pandangan kamilah yang dikaburkan, bahkan kami adalah orang-orang yang kena sihir.”²⁶

Pada ayat ini, makna dari lafal *sukkirat* selain dapat dibaca tasydid pada huruf *kaf*, ia juga bisa dibaca tanpa *tasydid* – *sukirat*. Bila dibaca dengan *tasydid* sebagaimana bacaan ahli Madinah dan Irak, maka maknanya menjadi ‘terhalangi dan tertutupi’, namun bila dibaca dengan tanpa *tasydid* maka maknanya menjadi ‘ringan, lemah’.²⁷ Dalam konteks ini pula, perbedaan *qirā'at* terjadi antara Ibn ‘Abbās dengan Qatādah, Ibnu ‘Abbās menjelaskan bahwa makna *sukirat* tanpa *tasydid* adalah menjadi ‘tersihir’, sementara penjelasan dari Qatādah bahwa barang siapa yang membaca dengan *tasydid* – *sukkirat*, maka maknanya menjadi ‘pengahalang’. Dengan demikian, kedua makna ini sebenarnya tidak jauh berbeda, karena keduanya memiliki ‘hubungan-

²⁴ Fahd al-Rūmī, *Buhūts fī Uṣūl al-Tafsīr*, h. 41-54.

²⁵ Su'ūd ‘Abd Allāh al-Fanīsān, *Ikhtilāf al-Mufasssīrīn: Asbābuhu wa Ātsāruhu*, (Riyāḍ: Markaz al-Dirāsāt wa al-A'lām, 1997) Cet. I.

²⁶ Departemen, *al-Qur'an Terjemahan*, h. 383.

²⁷ Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jamī' al-Bayān ‘An Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, ed. ‘Abd al-Muḥsīn al-Turkī, Juz XIV, (Kairo: Dār Hijr, 2001), h. 25-26.

dampak'; seseorang yang tersihir akan tertutupi pandangannya untuk melihat yang sebenarnya.²⁸

Al-Mabāhīs al-Lugawiyah

I'rāb

Dalam memahami bahasa Arab, sering kali terjadi perbedaan dalam memahami *i'rāb* yang akhirnya menimbulkan pemahaman yang berbeda. Contoh terkait pemahaman *i'rāb* ini dapat dilihat dalam QS. Āli 'Imrān [3]: 7, sebagai berikut:

﴿7﴾ ... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ﴿7﴾

Terjemah: “Padahal tidak ada yang mengetahui ta’wilnya melainkan Allah, dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: “Kami beriman kepada ayat-ayat yang *mutasyābihāt*, semuanya itu dari sisi Tuhan kami”.²⁹

Pada ayat ini, penafsiran pada lafal *al-rāsikhūn* dapat menghasilkan makna yang berbeda ketika seseorang memahaminya dengan *i'rāb* yang berbeda. Makna dari lafal tersebut tidak akan menghasilkan makna yang relevan ketika disebut sebagai *‘aṭaf* dari lafal *Allāh*, dan dianggap sebagai hubungan dari *mubtada’-khabar* pada lafal selanjutnya, yaitu *yaqūlun āmannā bih*.³⁰

Lafaz Musytarak

Musytarak adalah suatu lafal yang mengandung lebih dari satu makna. Dengan kata lain, satu lafal memiliki dua makna yang berbeda atau lebih, kemudian oleh salah seorang ulama ditafsiri dengan salah satu makna yang ada, dan ulama yang lainnya menafsiri dengan makna yang lainnya. Contoh representatif akan hal ini adalah lafal *nikāh* yang terdapat pada QS. al-Aḥzāb [33]: 49

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَقِيتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا ﴿49﴾

Terjemah: “Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu menikahi perempuan-perempuan yang beriman, Kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurnya, maka sekali-sekali tidak wajib atas mereka ‘iddah bagimu yang kamu minta menyempurnakannya”.³¹

Pada ayat ini, lafal *nikāh* di samping mempunyai makna *al-‘aqd* yaitu akad dalam pernikahan, ia juga mempunyai makna lain, yaitu *al-waṭi’* yang bermakna

²⁸ Fahd al-Rūmī, *Buhūts fī Uṣūl al-Tafsīr*, h. 41-54.

²⁹ Departemen, *al-Qur’an Terjemahan*, h. 72.

³⁰ Abū ‘Amr al-Dānī, *al-Muktafā fī al-Waqaf wa al-Ibtidā’*, ed. Jamāl al-Dīn Muḥammad Syaraf (Beirut: Dār al-Ṣaḥābah li al-Turaṭs, 2006), h. 54.

³¹ Departemen, *al-Qur’an Terjemahan*, h. 665.

jima'.³² Lafal *nikāḥ* ini telah disebut berulang-ulang dalam al-Qur'an, sehingga boleh jadi makna yang satu tepat di suatu tempat, sementara makna yang lain tepat pada tempat lain. Manakala para ulama memaknai kata *nikāḥ* dengan makna yang berbeda, kemungkinan besar terjadinya perbedaan pemahaman akan terealisasi dalam pemahaman suatu ayat secara keseluruhan.

Hakikat-Majāz

Hakikat-majāz merupakan suatu perbedaan dalam memposisikan sebuah kata dalam al-Qur'an, apakah lafal tersebut termasuk *hakikat* ataukah *majāz*. Salah satu contohnya terdapat pada QS. al-Masad [111]: 4

﴿وَأَمْرَأْتُهُ حَمَّالَةَ الْخَطَبِ﴾ (4)

Terjemah: “Dan (begitu pula) istrinya, pembawa kayu bakar”.³³

Pada ayat *ḥammālat al-ḥaṭab*, Ibn ‘Abbās menafsirkan dengan arti “benar-benar membawa kayu bakar berduri yang dilemparkan di depan rumah Nabi”. Makna ini digunakan untuk menunjuk makna orang yang membawa kayu bakar yang di kehidupan akherat akan menyalakan api neraka buat dirinya. Berbeda dengan Ibn ‘Abbās, al-Ḥasan dan al-Suddī menafsirkannya dengan “menyebarkan adu domba di kalangan keramaian”.³⁴

Penjelasan ini juga disampaikan oleh al-Qurṭubī dalam kitab tafsirnya, di samping al-Qurṭubī menggunakan riwayat yang bersumber dari Ibn ‘Abbās, Mujāhid dan Qatādah, ia juga mengutip sebuah syair yang menjelaskan maksud dari ayat tersebut. Penafsiran al-Qurṭubī ini sejalan dengan Ibn ‘Abbās bahwa maksud ayat tersebut adalah menyebarkan adu domba di kalangan keramaian. Istilah ini dalam pepatah Arab biasa disebut dengan perilaku yang mengibaratkan membawa kayu bakar karena dampak yang sama dari fitnah, yaitu membakar hati manusia.³⁵

‘Āmm-Khāṣ

‘Āmm-khāṣ merupakan suatu perbedaan dalam memandang keumuman sebuah lafal dalam al-Qur'an, apakah lafal tersebut mengandung arti umum ataukah khusus, sebagaimana dalam ungkapan QS. al-Baqarah [2]: 221 sebagai berikut:

﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ...﴾ (221)

Terjemah: “Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman”.³⁶

³² Su'ūd al-Fanīsān, *Ikhtilāf al-Mufasssīrīn.*, h. 99. Lihat juga, Fahd al-Rūmī, *Buhūts fī Uṣūl al-Tafsīr.*, h. 46-47.

³³ Departemen, *al-Qur'an Terjemahan.*, h. 1091.

³⁴ Muḥammad al-Syāyī, *Asbāb Ikhtilāf al-Mufasssīrīn.*, h. 62-63.

³⁵ Muḥammad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Juz XXII, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2006), Cet. I, h. 552-555.

³⁶ Departemen, *al-Qur'an Terjemahan.*, h. 49.

Pada ayat ini, disebutkan bahwa lafal *musyrikāt* mengandung arti umum mencakup semua orang musyrik termasuk ahli kitab, namun ayat tersebut dikhususkan kemumumannya oleh ayat berikut:³⁷

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَاللَّعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَاللَّعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ (5)

Terjemah: “Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik, makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi al-Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka, (dan dihalalkan mangawini) wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi al-Kitab sebelum kamu.” (QS. al-Māidah [5]: 5).³⁸

Ayat ini menerangkan bahwa di samping memakan sembelihan ahli kitab halal bagi kaum Muslim, begitu juga halal untuk menikahi wanita-wanita ahli kitab yang menjaga kehormatannya. Dengan demikian, tampak jelas bahwa ayat ini memberi penjelasan tentang kekhususan dari QS. al-Baqarah [2]: 221 di atas.

Muṭlaq-Muqayyad

Muṭlaq-muqayyad merupakan suatu perbedaan dalam memahami sebuah lafal yang mengandung arti *muṭlaq* dan *muqayyad*, sebagaimana terdapat pada QS. al-Māidah [5]: 3

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَالْحَنْزِيرُ وَمَا أُهْلِيَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ... (3)

Terjemah: “Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, (daging hewan) yang disembelih atas nama selain Allah”.³⁹

Ayat ini menerangkan adanya darah yang diharamkan secara *muṭlaq*, yang berarti darah dengan jenis apapun, namun keterangan darah pada ayat tersebut kemudian di *muqayyad*-kan dengan ayat berikut ini:

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ ذِمَّةٍ يُطَعَّمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ حَنْزِيرٍ... (145)

Terjemah: “Katakanlah: “Tiadalah Aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi”. (QS. al-An’ām [6]: 145).⁴⁰

³⁷ Fahd al-Rūmī, *Buhūts fī Uṣūl al-Tafsīr*, h. 49-50.

³⁸ Departemen, *al-Qur’an Terjemahan*, h. 154.

³⁹ Departemen, *al-Qur’an Terjemahan*, h. 153.

⁴⁰ Departemen, *al-Qur’an Terjemahan*, h. 208.

Ayat ini memberi keterangan bahwa yang dimaksud dengan darah adalah *dam masfūhā*, yakni darah yang mengalir. Dengan demikian para ulama sepakat mengartikan makna darah pada QS. al-Māidah [5]: 3 di atas dengan arti *dam masfūhā*, karena adanya penjelasan dari ayat berikutnya.⁴¹

Mujmal-Mubayyan

Ikhtilāf yang disebabkan oleh lafal yang *mujmal* sangat mungkin terjadi sebelum didapati keterangan yang menjelaskan maksud lafal tersebut. Oleh karenanya, setiap lafal yang *mujmal* seharusnya dicari lebih dulu penjelasan akan lafal tersebut pada redaksi yang lain dari ayat al-Qur'an maupun hadis Nabi. *Ikhtilāf* yang disebabkan dari bentuk ini sangat banyak, di antaranya terdapat pada QS. al-An'am [6]: 141 sebagai berikut:

كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴿141﴾

Terjemah: “Makanlah dari buahnya (yang bermacam-macam itu) bila dia berbuah, dan tunaikanlah haknya di hari memetik hasilnya (dengan disedekahkan kepada fakir miskin); dan janganlah kamu berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang yang berlebih-lebihan”.⁴²

Lafal *haqqah* pada ayat ini memberi pemahaman paling tidak tiga makna di kalangan mufasssīr. *Pertama*, makna dari *haqqah* adalah zakat wajib yang telah ditentukan persentasenya dari hasil panen. *Kedua*, bermakna bukan zakat wajib, dan *ketiga*, ada yang berpendapat maknanya adalah zakat yang harus dikeluarkan sebelum adanya zakat wajib, namun hukum ini telah di-*nasakh*. Pendapat terakhir ini diungkapkan oleh Ibn ‘Abbās, Sa’īd bin Jubair, dan al-Nakhā’ī.⁴³

Dalam karya tafsirnya, al-Ṭabarī juga menjelaskan tentang hal ini dengan panjang lebar. Ia mencantumkan beberapa pendapat yang berbeda disertai dengan dalil yang menjadi alasan masing-masing. Riwayat terkait hal ini dalam tafsir al-Ṭabarī adalah:

حَدَّثَنَا عَمْرُو، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ دِرْهَمٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ، يَقُولُ:
{وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ} قَالَ: الزَّكَاةُ الْمَفْرُوضَةُ.

حَدَّثَنَا ابْنُ وَكَيْعٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا جَرِيرٌ، عَنْ لَيْثٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ: {وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ} قَالَ: سَوَى
الْقَرِيضَةِ.

حَدَّثَنَا ابْنُ وَكَيْعٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَيْسَى بْنُ يُونُسَ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ، عَنْ عَطَاءٍ: {وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ}
قَالَ: لَيْسَ بِالزَّكَاةِ، وَلَكِنْ يُطْعِمُ مَنْ حَضَرَهُ سَاعَتَهُ حَصَدَهُ.⁴⁴

⁴¹ Su’ūd al-Fanīsān, *Ikhtilāf al-Mufasssīrīn.*, h. 121-122.

⁴² Departemen, *al-Qur’an Terjemahan.*, h. 189.

⁴³ Muḥammad al-Syāyī’, *Asbāb Ikhtilāf al-Mufasssīrīn.*, h. 68-69. Lihat juga, Su’ūd al-Fanīsān, *Ikhtilāf al-Mufasssīrīn.*, h. 126-127.

⁴⁴ Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jamī’ al-Bayān.*, Juz IX, h. 595-614.

Amr–Nahī

Ikhtilāf selanjutnya adalah perbedaan yang disebabkan karena ketetapan yang berbeda akan hukum dari *amr* dan *nahī*. Juhur ulama sepakat akan ketetapan hukum asal dari perintah adalah wajib, dan hukum asal dari larangan adalah haram, sebagaimana yang telah ditegaskan oleh Ibn Ḥazm. Namun ternyata dalam memahami sebuah perintah, terkadang para ulama berselisih menentukan hukumnya apakah hal tersebut wajib sesuai hukum asalnya ataukah berubah dengan adanya sebab-sebab tertentu, sebagaimana perintah untuk menulis perjanjian hutang pada QS. al-Baqarah [2]: 282, sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْب
 كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ
 كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمْلَئَ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ
 مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ... ﴿282﴾

Terjemah: “Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya. dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar. dan janganlah penulis enggan menuliskannya sebagaimana Allah mengajarkannya, meka hendaklah ia menulis, dan hendaklah orang yang berhutang itu mengimlakkan (apa yang akan ditulis itu), dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya, dan janganlah ia mengurangi sedikitpun daripada hutangnya. jika yang berhutang itu orang yang lemah akalnya atau lemah (keadaannya) atau dia sendiri tidak mampu mengimlakkan, maka hendaklah walinya mengimlakkan dengan jujur, dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu), jika tak ada dua orang lelaki, Maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai”.⁴⁵

Lafal-lafal seperti *faktubūh*, *wa al-yaktub*, dan *istasyhidū* pada ayat ini merupakan bentuk perintah yang seharusnya menunjukkan pada hukum wajib, kecuali adanya *qarīnah* (petunjuk) lain yang memalingkan hukum tersebut. Ibn Ḥazm, misalnya, menjadikan ayat tersebut sebagai dasar wajibnya menulis dan mencari saksi ketika hendak diadakan akat hutang piutang, dan ia meyakini bahwa itulah jalan yang ditempuh oleh para ulama terdahulu. Demikian ia mengutip perkataan Abū Sulaimān al-Zāhīrī dan para pengikut mazhab al-Zāhīriyah.⁴⁶

⁴⁵ Departemen, *al-Qur'an Terjemahan.*, h. 66-67.

⁴⁶ Abū Muḥammad Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, Juz VIII, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), h. 80.

Namun mayoritas ulama ketika memahami ayat di atas berbeda pendapat dengan pengikut mazhab al-Zāhiri yang cenderung menyatakan bahwa perintah pada ayat di atas menunjukkan hukum sunnah berdasarkan dua alasan: *pertama*, para sahabat Nabi dan para tabi'in merupakan orang yang juga pernah melakukan hutang piutang, namun mereka tidak pernah didapati menuliskan hutang piutang dan juga mendatangkan saksi untuk hal tersebut. Hal ini menjadi petunjuk adanya perbuatan yang mereka lakukan sebagai ijma' dikalangan mereka pada masa itu, di samping juga untuk membantah adanya perintah di atas – bukan perintah suatu kewajiban.

Kedua, jika perintah tersebut sebuah kewajiban, maka dapat memberatkan kaum Muslimin, sedangkan Islam sendiri merupakan agama yang penuh toleransi dan mudah, sebagaimana firman Allah dalam QS. al-Baqarah (2): 185: “Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu”. Di dalam hadis juga disebutkan bahwa Rasulullah Saw bersabda;

حَدَّثَنَا عَبْدُ السَّلَامِ بْنُ مُطَهَّرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ مَعْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْغِفَارِيِّ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ الدَّيْنَ يُسْتَرُّ وَلَنْ يُشَادَّ الدَّيْنَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا وَاسْتَعِينُوا بِالْعَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ الدُّجَةِ.⁴⁷

Terjemah: “Sesungguhnya agama itu mudah, dan tidaklah seseorang mempersulit agama kecuali dia akan dikalahkan. Maka berlakulah lurus kalian, mendekatlah kepada yang benar dan berilah kabar gembira dan minta tolonglah dengan *al-Ghadwah* (berangkat di awal pagi) dan *al-Rauḥah* (berangkat setelah zhuhur) dan sesuatu dari *al-Duljah* (berangkat di waktu malam)”.

Perbedaan dalam Memposisikan *Nāsikh-Mansūkh*

Sebab *Ikhtilāf* yang umum lainnya adalah perbedaan yang disebabkan karena kemungkinan ada dan diberlakukannya *nāsikh-mansūkh* terhadap ayat. Meskipun para mufassir berusaha semaksimal mungkin dalam melakukan penelitian dan upaya untuk mensinkronkan maksud ayat, namun sering kali muncul perbedaan apakah hukum pada ayat tersebut masih berlaku ataukah sudah digantikan hukumnya. Sebagian dari mereka tetap menggunakan dan sebagian yang lainnya menganggap sudah di-*mansūkh* dengan penjelasan tertentu. Contohnya sebagaimana terdapat pada QS. al-Baqarah [2]: 219, sebagai berikut;

وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿219﴾

Terjemah: “Dan mereka bertanya kepadamu apa yang mereka nafkahkan. Katakanlah: “yang lebih dari keperluan.” Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu supaya kamu berfikir”.⁴⁸

⁴⁷Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ism’āil al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz I, (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), h. 15.

⁴⁸Departemen, *al-Qur’an Terjemahan*, h. 49.

Terkait dengan ayat ini, al-Kalabī memberi penjelasan bahwa ketika ayat ini turun, seorang laki-laki pada masa itu yang kebetulan memiliki emas dan perak atau hasil tanaman, senantiasa bersedekah dengan hartanya tersebut, kemudian turunlah ayat tentang kewajiban zakat yang me-*nasakh* ayat di atas.⁴⁹ Demikian juga al-Suddī memaparkan hal yang sama, yakni makna ayat tersebut sudah di-*nasakh* dengan ayat zakat. Sementara maksud ayat *al-‘afw* pada ayat tersebut oleh Mujāhid ditafsirkan dengan arti zakat yang telah ditetapkan hukumnya. Berbeda dengan Mujāhid, Ṭāwūs bin Kīsan memaknainya dengan arti memberikan kemudahan terhadap semua urusan.⁵⁰

Perbedaan Dalam Memposisikan Akal sebagai Sumber Hukum

Kedudukan akal sebagai salah satu sumber hukum, seringkali sangat mempengaruhi terhadap munculnya perbedaan dalam penafsiran. Seorang mufasssīr dari kalangan Ahlussunnah tentu akan sangat berbeda dengan cara penafsiran yang muncul dari kalangan Mu’tazilah. Secara prinsip kaum Mu’tazilah akan lebih mendahulukan akal sebagai instrumen awal dalam memahami ayat-ayat al-Qur’an, sedangkan kaum Ahlussunnah menempatkan akal sebagai alternatif kedua setelah ketentuan syariat ketika muncul perselisihan.⁵¹

Sebab-Sebab Khusus

Perbedaan dalam menafsirkan al-Qur’an dengan sebab khusus, para ulama membagi menjadi lima bagian, antara lain:

Perbedaan Kritik Sanad

Penilaian terhadap kualitas sanad pada sebuah riwayat sangat sering menjadikan munculnya perbedaan yang akan memicu sebuah kontradiktif. Dalam konteks hal ini, seorang perawi yang meriwayatkan sebuah hadis atau riwayat, kemungkinan besar akan berbeda dengan perawi yang lain manakala riwayat yang mendukung sebuah penafsiran muncul berbagai jalur sanad yang berbeda-beda, atau mungkin riwayatnya satu jalur namun terdapat pemahaman yang berbeda pula, misalnya;

- 1) Riwayat atau hadis dalam suatu masalah tidak sampai kepada seorang mufasssīr tersebut.
- 2) Riwayatnya telah sampai kepada seorang mufasssīr, namun ia kurang percaya atau ragu. Sebagaimana contoh imam fulan mengatakan riwayat ini sahih, sedangkan imam yang lain berpandangan riwayat tersebut daif.
- 3) Perbedaan akan adanya riwayat yang tersembunyi, sebagaimana sebuah riwayat yang sudah di-*nasakh* telah sampai kepada seseorang, namun ia tidak mengetahui dalil yang me-*nasakh*-nya.

⁴⁹ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, Juz III, h. 448.

⁵⁰ Aḥmad al-Syarqāwī, *Ikhtilāf al-Mufasssīrīn.*, h. 22-23.

⁵¹ Su’ūd al-Fanīsān, *Ikhtilāf al-Mufasssīrīn.*, h. 148.

- 4) Perbedaan pendapat dalam memahami sebuah riwayat.
- 5) Pengingkaran seorang guru terhadap muridnya, seperti karena lupa.⁵²

Dalam kasus yang terakhir, penulis mengambil contoh sebuah riwayat yang terdapat dalam *Sunan Abū Dāwud*,⁵³ *Sunan al-Tirmidzī*,⁵⁴ dan *Sunan Ibn Mājah*,⁵⁵ dengan rangkaian riwayat sebagai berikut:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ أَبُو مُصْعَبٍ الزُّهْرِيُّ عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِيهِ
عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَضَى بِالْيَمِينِ مَعَ الشَّاهِدِ. قَالَ أَبُو دَاوُدَ وَزَادَنِي الرَّبِيعُ بْنُ
سُلَيْمَانَ الْمُؤَدِّدُ فِي هَذَا الْحَدِيثِ قَالَ أَحْبَبَنِي الشَّافِعِيُّ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ قَالَ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِسُهَيْلٍ فَقَالَ
أَحْبَبَنِي رَبِيعَةُ - وَهُوَ عِنْدِي ثِقَةٌ - أَيْ حَدَّثْتُهُ إِيَّاهُ وَلَا أَحْفَظُهُ. قَالَ عَبْدُ الْعَزِيزِ وَقَدْ كَانَ أَصَابَتْ سُهَيْلًا
عِلَّةٌ أَذْهَبَتْ بَعْضَ عَقْلِهِ وَنَسِيَ بَعْضَ حَدِيثِهِ فَكَانَ سُهَيْلٌ بَعْدَ يُحَدِّثُهُ عَنْ رَبِيعَةَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ
بْنُ دَاوُدَ الْإِسْكَندَرَانِيُّ حَدَّثَنَا زِيَادٌ - يَعْنِي ابْنَ يُونُسَ - حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ عَنْ رَبِيعَةَ بِإِسْنَادِ أَبِي
مُصْعَبٍ وَمَعْنَاهُ. قَالَ سُلَيْمَانٌ فَلَقِيْتُ سُهَيْلًا فَسَأَلْتُهُ عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ فَقَالَ مَا أَعْرِفُهُ. فَقُلْتُ لَهُ إِنَّ رَبِيعَةَ
أَحْبَبَنِي بِهِ عَنْكَ. قَالَ فَإِنْ كَانَ رَبِيعَةُ أَحْبَبَكَ عَنِّي فَحَدِّثْ بِهِ عَنْ رَبِيعَةَ عَنِّي.⁵⁶

Terjemah: “Telah menceritakan kepada kami Ahmad bin Abū Bakr Abū Muṣ’ab al-Zuhrī dari Rabī’ah bin Abū ‘Abd al-Raḥman dari Suhail bin Abū Ṣāliḥ dari ayahnya dari Abū Hurairah, bahwa Nabi memberikan putusan dengan adanya sumpah dengan satu orang saksi. Abu Dāwud berkata: “al-Rabī’ bin Sulaimān al-Muadzīn dalam hadisinya menambahkan kepadaku, ia berkata; telah mengkhabarkan kepadaku al-Syāfi’ī dari ‘Abd al-‘Azīz ia berkata, “Hal itu kemudian aku ceritakan kepada Suhail, ia pun berkata; telah mengabarkan kepadaku Rabī’ah (dan ia menurutku adalah orang yang *tsiqah*) bahwa aku telah menceritakan hal tersebut kepadanya dan aku sudah tidak menghafalnya. ‘Abd al-‘Azīz berkata; Suhail telah terkena suatu penyakit yang menghilangkan sebagian ingatannya, hingga ia lupa sebagian hadisinya. Setelah itu ia menceritakan kepadanya dari Rabī’ah dari ayahnya.” Telah menceritakan kepada kami Muḥammad bin Dāwud al-Iskandarānī, telah menceritakan kepada kami Ziyād bin Yūnus, telah menceritakan kepadaku Sulaimān bin Bilāl dari Rabī’ah dengan sanad Abū Muṣ’ab dan dengan maknanya. Sulaimān berkata, “Kemudian aku bertemu dengan Suhail dan bertanya kepadanya mengenai hadis ini, lalu ia berkata, “Aku tidak mengetahuinya.” Lalu aku katakan kepadanya, Sesungguhnya Rabī’ah telah mengabarkannya kepadaku darimu.” Kemudian Ia berkata,

⁵² Su’ūd al-Fanīsān, *Ikhtilāf al-Mufasssīrīn*, h. 176.

⁵³ Abū Dāwud al-Sujastanī, *Sunan Abu Dāwud*, Juz II, (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), h. 173.

⁵⁴ Muḥammad bin Abū ‘Isā al-Tirmidzī, *Sunan al-Tirmidzī*, Juz III, (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), h. 68-69.

⁵⁵ Abū ‘Abd Allāh bin Yazīd Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, (Riyād: Maktabah al-Ma’ārif li al-Naṣr wa al-Tauzi’, t.t), Cet. I, h. 405.

⁵⁶ Riwayat ini menggunakan lafal dari Abū Dāwud. Lihat Abū Dāwud, *Sunan Abū Dāwud*, Juz II, hadis no. 3610, h. 173.

“jika Rabī’ah pernah mengabarkan kepadamu dariku, maka ceritakan (riwayat) dari Rabī’ah dariku”.

Berdasarkan riwayat di atas, jumhur ulama dari pengikut imam Mālikī, imam al-Syāfi’ī dan imam Aḥmad menjelaskan bahwa saksi itu cukup dengan satu orang dan dibarengi sumpah. Hal ini karena berdasarkan penjelasan ayat berikut;

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى ... {282}

Terjemah: “Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). jika tak ada dua orang lelaki, Maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa maka ada seorang mengingatkannya”. (QS. al-Baqarah [2]: 282).⁵⁷

Namun Abū Ḥanīfah dan para pengikutnya tampak menolak adanya seorang saksi meskipun dibarengi dengan sumpah, karena lafal ayat tersebut menunjukkan harus adanya dua orang saksi. Dengan demikian satu saksi saja belum cukup, dan menurutnya hadis di atas tergolong *mardūd* dan tidak bisa dijadikan hujjah, karena adanya pengingkaran dari salah seorang perawinya.⁵⁸

Perbedaan Kritik *Matan*

Sebuah teks seringkali menjadi objek dalam pengungkapan makna yang berbeda manakala dipahami oleh mufasssīr yang berbeda latar belakang sosial budaya. Perbedaan tersebut biasa dikaitkan dengan adanya *qarīnah-qarīnah* yang menjadi landasan sebuah pemahaman yang dimiliki oleh seorang mufasssīr sebelum membaca teks tersebut. Contoh dalam konteks ini adalah perbedaan pemahaman tentang hukum bacaan seorang Ma’mum yang shalat dibelakang imam dengan bacaan *jahr*, apakah ia harus membaca lagi al-Fātihah dan surah ataukah mencukupkan dengan apa yang di baca oleh Imam. Perbedaan ini tentunya bukanlah perbedaan yang muncul begitu saja. Akan tetapi masing-masing pemahaman ini didasari dengan dalil-dalil tertentu sebagai penguat argumentasi mereka. Ada dalil Qur’an, hadis dan logika yang bias dijadikan argument. Ada perbedaan menilai kualitas dalil dan argumen pendukung lain. Dengan demikian, setidaknya ada tiga kemungkinan yang menyebabkan munculnya perbedaan tersebut, antara lain; (1) perbedaan dalam memahami isi matan; (2) perbedaan ketika munculnya *ta’arud al-adilah* dan (3) penggunaan hadits daif sebagai dasar hukum syariat.⁵⁹

Perbedaan dalam Menetapkan Sumber Hukum

⁵⁷ Departemen, *al-Qur’an Terjemahan.*, h. 66.

⁵⁸ Su’ūd al-Fanīsān, *Ikhtilāf al-Mufasssīrīn.*, h. 182.

⁵⁹ Su’ūd al-Fanīsān, *Ikhtilāf al-Mufasssīrīn.*, h. 192-200.

Sebagaimana telah diketahui bersama, bahwa sumber hukum Islam terdapat pada dua hal yang disepakati, yaitu al-Qur'an dan hadis Nabi, di samping juga terdapat ijma' ulama yang dianggap memiliki otoritas bersama dengan kedua sumber tersebut yang disebabkan oleh penggunaan hasil yang pasti setelah ulama melakukan kajian hukum yang di luar namun bisa dikaitkan dengan keduanya. Namun demikian, muncul beberapa hal yang menjadi perdebatan dikalangan para ulama ketika ingin menetapkan suatu hukum, dan ini juga sering dijadikan sebagai sumber hukum, antara lain seperti *qiyās*, *maṣlahah al-mursalāh*, *istiḥsān*, *istiṣḥāb*, *syar'u man qablanā*, berdalil dengan *mafhūm mukhālafah*, *saddu al-ẓarāi'*, dan lain sebagainya.⁶⁰

Contoh representatif dalam konteks ini adalah mengenai perbedaan dalam mengambil sumber hukum dengan *istiṣḥāb*, yakni persoalan yang muncul dari penafsiran QS. al-Māidah [5]: 4, sebagai berikut:

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ ... (4)

Terjemah: “Mereka menanyakan kepadamu: “Apakah yang dihalalkan bagi mereka?”. Katakanlah: “Dihalalkan bagimu yang baik-baik dan buruan yang ditangkap oleh binatang buas yang telah kamu ajar dengan melatihnya untuk berburu; kamu mengajarnya menurut apa yang telah diajarkan Allah kepadamu. Maka makanlah dari apa yang ditangkapnya untukmu, dan sebutlah nama Allah atas binatang buas itu (waktu melepaskannya)”.⁶¹

Pada ayat ini, lafal *fa kulū mim mā amsakna 'alaikum* mengandung dua makna; *pertama*, hasil berburu yang sebagian telah dimakan oleh binatang pemburu, dan *kedua*, hasil berburu yang belum dimakan oleh binatang pemburu. Dari kedua makna ini, para ulama mempunyai istinbat hukum yang berbeda terkait penafsiran ayat di atas. *Pertama*, haram hukumnya memakan hasil buruan tersebut jika telah dimakan sebagian oleh binatang pemburu. *Kedua*, boleh memakannya dengan alasan memakai metode *istiṣḥāb*, ini berarti memakan hasil berburu tersebut boleh, meskipun yang sebagian telah dimakan oleh binatang pemburu tersebut.⁶²

Al-Ikhtilāf al-'Aqa'idī

Perbedaan sebab aqidah, secara khusus juga merupakan salah satu sebab yang melatarbelakangi munculnya perbedaan dalam penafsiran. Dalam sejarah pemikiran Islam, perbedaan aqidah ini bisa ditemukan dengan munculnya berbagai kelompok, aliran dan sekte, seperti Syi'ah, Khawārij, Mu'tazilah, Ahlussunnah, dan lain-lain, yang melahirkan beragam penafsiran sesuai dengan kepentingan kelompok yang diyakininya.⁶³ Hal ini merupakan fenomena yang tidak bisa dipungkiri sebagai sebab utama lahirnya karya-karya tafsir yang beraneka ragam dalam sejarah pemikiran Islam.

⁶⁰ Su'ūd al-Fanīsān, *Ikhtilāf al-Mufasssīrīn*, h. 205-224.

⁶¹ Departemen, *al-Qur'an Terjemahan*, h. 154.

⁶² Su'ūd al-Fanīsān, *Ikhtilāf al-Mufasssīrīn*, h. 214-215.

⁶³ Su'ūd al-Fanīsān, *Ikhtilāf al-Mufasssīrīn*, h. 225-232.

Ikhtilāf sebab aqidah ini, di samping bisa terjadi antar kelompok dalam Islam, juga bisa terjadi dalam satu kelompok dengan keyakinan yang berbeda. Sebagai contoh *ikhtilāf* yang terjadi dalam satu kelompok, yakni perbedaan keyakinan yang terdapat dalam kelompok Ahlussunnah terkait pemahaman makna iman, dan juga ta'wil pada sebagian ayat tentang asma' dan sifat Allah.⁶⁴

Contoh lain yang berkaitan dengan *ikhtilāf* sebab aqidah yang terjadi antar kelompok dalam Islam, bisa dijumpai dalam penafsiran QS. al-Māidah [5]: 55, sebagai berikut:

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴿55﴾

Terjemah: “Sesungguhnya penolong kamu hanyalah Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang yang beriman, yang mendirikan shalat dan menunaikan zakat, seraya mereka tunduk (kepada Allah)”.⁶⁵

Ketika menafsirkan ayat ini, al-Ṭūsī (mufasssīr Syī'ah) menjadikan ayat tersebut sebagai dasar bagi kepemimpinan 'Alī bin Abī Ṭālib sesudah Nabi. Makna dari lafal *waliy* pada ayat tersebut oleh al-Ṭūsī ditafsirkan dengan “yang lebih berhak atau yang lebih utama”, yaitu 'Alī, sementara makna lafal *al-ladzīn āmanū* menurutnya adalah 'Alī bin Abī Ṭālib. Dengan demikian, penafsiran al-Ṭūsī pada ayat ini ditujukan kepada kepemimpinan 'Alī. Sementara al-Qummī juga mengkaitkan ayat tersebut dengan doktrin Syī'ah, yaitu masalah kedudukan 'Alī bin Abī Ṭālib sebagai khalifah yang ditunjuk langsung oleh Rasulullah berdasarkan ayat.⁶⁶

Contoh lain bisa dijumpai ketika al-Qummī menafsirkan QS. al-Fātiḥah [1]: 6-7, ia berpendapat sebagai berikut;

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿6﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿7﴾

Terjemah: “Tunjukilah kami jalan yang lurus, (yaitu) jalan orang-orang yang Telah Engkau beri nikmat kepada mereka; bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat”.⁶⁷

Pada ayat keenam, al-Qummī menafsirkan maksud dari lafal *ṣirāt al-mustaqīm* dengan arti jalan untuk mengetahui petunjuk tentang *imāmah*, yakni 'Alī bin Abī Ṭālib. Sedangkan maksud dari ayat ketujuh *ghair al-maghdūb 'alaihim wa lā al-dāllīn*, menurutnya adalah orang yang tersesat karena tidak memahami ilmu tentang *imāmah* tersebut.⁶⁸ Dari penafsiran al-Qummī ini, tentu saja sangat berbeda dengan apa yang

⁶⁴ Muḥammad al-Syāyī', *Asbāb Ikhtilāf al-Mufasssīrīn.*, h. 105.

⁶⁵ Departemen, *al-Qur'an Terjemahan.*, h. 165.

⁶⁶ Abū Ḥasan al-Qummī, *Tafsīr al-Qummī*, Juz I, (Beirut: Mu'assasah al-A'lām li al-Maṭbū'at, 1991), h. 170.

⁶⁷ Departemen, *al-Qur'an Terjemahan.*, h. 2.

⁶⁸ Al-Qummī, *Tafsīr al-Qummī*, Juz I, h. 29.

masyhur di kalangan Sunni, bahwa maksud dari ayat ketujuh tersebut adalah orang-orang Yahudi dan Nasrani.⁶⁹

Demikian merupakan contoh penafsiran yang disebabkan oleh latarbelakang aqidah, di mana persetujuan antara golongan Syi'ah dengan yang lain sebenarnya lebih dominan pada sebab persoalan teologis, di samping juga masalah politik. Penafsiran-penafsiran seperti di atas muncul karena untuk melegitimasi doktrin teologis Syi'ah, terutama doktrin *imāmah*.⁷⁰

Al-Ikhtilāf al-Mazhabī

Fanatisme terhadap mazhab tertentu merupakan salah satu sebab yang umum terjadi dalam masyarakat ahli tafsir. Fanatisme terkadang disebabkan oleh ketertutupan terhadap argument lain dan terkadang juga karena ketidak tahuan serta sebab lainnya. Akibat dari kefanatikan ini, sering kali para mufasssīr menafsirkan ayat al-Qur'an sesuai dengan kecenderungan imam atau mazhab mereka. Sebagai contohnya dapat diketahui pada penafsiran terhadap problematika nikah tanpa wali. Dalam konteks ini, para ulama sudah hamper dikatakan sepakat untuk menjadikan wali sebagai rukun nikah. Namun demikian, al-Jaṣāṣ dalam kitab tafsirnya *Aḥkām al-Qur'ān* memiliki pandangan yang berbeda. Ia begitu fanatik mengedepankan mazhab yang ia anut, yakni mazhab Ḥanafī. Hal ini bisa dilihat dalam penafsirannya ketika ia menafsirkan QS. al-Baqarah [2]: 232, sebagai berikut:

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ ... ﴿232﴾

Terjemah: “Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu habis masa iddahnya, Maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya.”⁷¹

Terkait dengan ayat ini, al-Jaṣāṣ menjadikannya sebagai dalil bagi perempuan yang telah jatuh talaq dan telah habis masa ‘iddahnya, dan ketika si perempuan hendak melangsungkan akad nikah, untuk tidak mensyaratkan adanya wali sebagai tempat seorang perempuan meminta izin darinya. Pernyataan ini oleh al-Jaṣāṣ ditegaskan dalam kitab tafsirnya sebagai berikut:

وجميع ما قدمنا من دلائل الآي الموجبة لجواز عقدتها تقضى بصحة قول أبي حنيفة في هذه المسألة ...⁷²

⁶⁹ Abū al-Fidā' Ibn Katsīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Juz I, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1998), h. 41. Lihat juga, 'Abd al-Raḥman al-Sa'dī, *Tafsīr al-Karīm al-Raḥman fī Tafsīr Kalām al-Manān*, (Riyāḍ: Dār al-Salām, 2002), h. 28. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jamī' al-Bayān*, Juz I, h. 187-195. Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Juz I, h. 230-231.

⁷⁰ Muhammad Baharun, *Epistemologi Antagonisme Syi'ah: Dari Imamah Sampai Mut'ah*, (Bandung: Pustaka Bayan, 2013), Cet. V, h. 54.

⁷¹ Departemen, *al-Qur'an Terjemahan*, h. 52.

⁷² Abū Bakar Aḥmad al-Jaṣāṣ, *Aḥkām al-Qur'ān*, ed. Muḥammad al-Ṣādiq Qamḥāwī, Juz II, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, 1992), h. 102.

Dalam menafsirkan ayat tersebut di atas, al-Jaṣāṣ tidak sekedar menyebutkan hukum-hukum yang mungkin diambil sebagai simpulan dari ayat-ayat al-Qur'an, akan tetapi ia juga memaparkan secara meluas dan gamblang tentang permasalahan fikih dan *khilāfiyah* di antara beberapa ulama dengan disertai argumen-argumen mereka secara panjang lebar. Namun meskipun al-Jaṣāṣ mengetahui semua argumen jumbuh ulama, pada akhirnya ia tetap memilih pendapat imam Ḥanafī sebagai kesimpulan akhirnya.

Dengan demikian, setidaknya dapat dipahami bahwa perbedaan pandangan yang terjadi di antara para mufasssīr dalam menafsirkan al-Qur'an disebabkan oleh dua faktor. *Pertama*, faktor internal, yakni faktor yang muncul dari kondisi teks al-Qur'an yang memungkinkan munculnya multi tafsir. *Kedua*, faktor eksternal, yakni faktor yang muncul dari pribadi seorang mufasssīr yang melakukan penafsiran terhadap al-Qur'an dengan pendidikan dan pilihan makna yang dipiih atau konteks social politik budaya yang mengitari seorang mufasssīr ketika melakukan sebuah penafsiran terhadap al-Qur'an.

Penutup

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan sebagai berikut: *pertama*, *ikhtilāf al-mufasssīrīn* adalah perselisihan yang terjadi di antara para mufasssīr (orang yang menafsirkan atau memberikan tafsir) dalam menyingkap makna-makna al-Qur'an serta menjelaskan maksud dari lafal yang *musykil* maupun yang *zāhir* sesuai dengan kemampuan manusia, sehingga didapatkan petunjuk-petunjuk dari al-Qur'an, hukum-hukumnya, dan makna yang terkandung di dalamnya.

Kedua, bentuk *ikhtilāf al-mufasssīrīn* diklasifikasikan menjadi dua macam, antara lain; (1) *ikhtilāf tanawwu'*, yaitu pendapat yang bermacam-macam namun semuanya tertuju kepada maksud yang sama; (2) *ikhtilāf taḍḍād*, yaitu beberapa pendapat yang bertentangan, di mana masing-masing pendapat tersebut saling berselisih dan bertentangan satu sama lain. Bila makna yang satu digunakan, maka makna yang lainnya harus ditinggalkan.

Ketiga, sebab-sebab munculnya *ikhtilāf al-mufasssīrīn* dilatarbelakangi dengan dua hal, yaitu; (1) sebab-sebab yang umum, meliputi: terjadinya perbedaan dalam *qirā'at*, perbedaan dalam memahami *i'rāb*, *musytarak*, *ḥakīkat-majāz*, *'ām-khāṣ*, *muṭlaq-muqayyad*, *mujmal-mubayyan*, *amr-nahī*, *nāsikh-mansūkh*, serta perbedaan dalam memposisikan akal sebagai sumber hukum syariat; (2) sebab-sebab yang khusus, meliputi: perbedaan dalam melakukan kritik sanad dan matan, perbedaan dalam mengambil suatu sumber hukum, serta perbedaan dalam hal aqidah maupun mazhab.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-‘Akk, Khālīd ‘Abd ar-Raḥman. *Uṣūl at-Tafsīr wa Qawā’iduhu*. Beirut: Dār an-Nafā’is, 1986.
- Al-Aṣḥānī, Abū al-Qāsim al-Rāghib. *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.t.
- Al-Dānī, Abū ‘Amr. *al-Muktafā fī al-Waqaf wa al-Ibtidā’*, ed. Jamāl al-Dīn Muḥammad Syaraf. Beirut: Dār al-Ṣaḥābah li al-Turāts, 2006.
- Al-Dzahabī, Muḥammad Ḥusain. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrīn*. Kuwait: Dār al-Nawādir, 2010.
- , *‘Ilmu al-Tafsīr*. Kairo: Dār al-Ma’arif, t.t.
- Al-Fanīsān, Su’ūd ‘Abd Allāh. *Ikhtilāf al-Mufasssīrīn: Asbābuhu wa Ātsāruhu*. Riyāḍ: Markaz al-Dirāsāt wa al-‘Ālām, 1997.
- Al-Fayyūmī, Aḥmad. *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Syarḥ al-Kabīr*. Beirut: Maktabah al-‘Ilmiyah t.t.
- Al-Jauharī, Ismā’īl bin Ḥammād. *al-Ṣiḥāḥ Taj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-‘Arabiyah*, ed. Aḥmad ‘Abd al-Ghafūr ‘Aṭṭār. Beirut: Dār al-‘Ilm al-Malayīn, 1979.
- Al-Jaṣāṣ, Abū Bakar Aḥmad. *Aḥkām al-Qur’ān*, ed. Muḥammad al-Ṣādiq Qamḥāwī. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāts al-‘Arabī, 1992.
- Al-Jawād, Rajab ‘Abd. *Mu’jam al-Muṣṭalahāt al-Islāmiyah fī al-Miṣbāḥ al-Munīr*. Kairo: Dār Afāq al-‘Arabiyah, 2002.
- Al-Maḥallī, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Tafsīr Jalālain*. Beirut: Dār al-Fikr, 1989.
- Al-Qaṭṭān, Mannā’. *Mabāhith fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Kairo: Maktabah Wahbah, t.t.
- Al-Qummī, Abū Ḥasan. *Tafsīr al-Qummī*. Beirut: Mu’assasah al-‘Ālām li al-Maṭbū’āt, 1991.
- Al-Qurṭubī, Muḥammad al-Anṣārī. *al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 2006.
- Al-Rūmī, Fahd ‘Abd al-Raḥman bin Sulaimān. *Buhūts fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu*. Riyāḍ: Maktabah al-Taubah, 1999.
- Al-Ṣābūnī, Muḥammad ‘Alī. *al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Karātsyī: Maktabah al-Busyrā, 2011.
- Al-Sa’dī, ‘Abd al-Raḥman. *Taisīr al-Karīm al-Raḥman fī Tafsīr Kalām al-Manān*. Riyāḍ: Dār al-Salām, 2002.
- Al-Syarqāwī, Aḥmad Muḥammad. *Ikhtilāf al-Mufasssīrīn Asbābuhu wa Ḍawābiṭuhu*, dalam Jāmi’ah al-Azhar; Kulliyah Uṣūl al-Dīn wa al-Da’wah, 2004.
- Al-Syāyī’, Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥman bin Ṣāliḥ. *Asbāb Ikhtilāf al-Mufasssīrīn*. Riyāḍ: Maktabah al-Ubaikān, 1995.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’an*, ed. Muḥammad Abū Faḍl Ibrāhīm. Kairo: Maktabah al-‘Arabiyah, t.t.

- Al-Sujastanī, Abū Dāwud. *Sunan Abu Dāwud*. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.
- Al-Ṭabarī, Muḥammad Ibn Jarīr. *Jamī' al-Bayān 'An Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, ed. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī. Kairo: Dār Ḥijr, 2001.
- Al-Ṭayyār, Masā'id Nāṣir. *Syarḥ Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr li Ibn Taimiyah*. Kairo: Dār Ibn al-Jauzī, 2005.
- Al-Tirmidzī, Muḥammad bin Abū 'Isā. *Sunan al-Tirmidzī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.
- Al-Zamakhsharī, Abū al-Qāsim Maḥmūd bin Umar. *Tafsīr al-Kassāf*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Al-Zarkasyī, Badr al-Dīn Muḥammad bin 'Abd Allāh. *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Abū Faḍl Ibrāhīm. Kairo: Maktabah Dār al-Turāts, 1984.
- Al-Zarqānī, Muḥammad 'Abd al-'Aẓim. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1995.
- Baharun, Muhammad. *Epistemologi Antagonisme Syi'ah: Dari Imamah Sampai Mut'ah*. Bandung: Pustaka Bayan, 2013.
- Departemen Agama RI, *al-Qur'an Terjemahan*. Semarang: CV. Toha Putra, 1989.
- Ḥazm, Abū Muḥammad Ibn. *al-Muḥallā*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Katsīr, Abū al-Fidā' Ibn. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓim*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1998.
- Mājah, Abū 'Abd Allāh bin Yazīd Ibn. *Sunan Ibn Mājah*. Riyāḍ: Maktabah al-Ma'ārif li al-Naṣr wa al-Tauzi', t.t.
- Manzūr, Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Makram Ibn. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, t.t.
- Munawir, Ahmad Warson. *Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progressif, 2002.
- Taimiyyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Halim Ibn. *Iqtidā' al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm li Mukhalafah Aṣḥāb al-Jahīm*, ed. Nāṣir ibn 'Abd al-Karīm. Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 1984.