

PEMETAAN KAJIAN TAFSIR PRIODE SAHABAT DAN *TÂBÎ'ÎN*

Suryanto

Sekolah Tinggi Ilmu Syari'ah Syarif Abdurrahman Pontianak, Indonesia
suri_80@gmail.com

Abstract: The study of the Koran is always evolving since it revealed. The emergence of the various books of commentary which is loaded with various methods and approaches, is clear evidence that efforts to interpret the Koran was never stopped, and that the Muslims intend to make it as a dialogue partner in life and to develop a civilization. In each period, interpretation has its own peculiarities and characteristics. Between one period to another can not be forced together. Related to the issue, this paper presents the mapping of classical interpretation studies whose focuses on "the characteristics and uniqueness of this interpretation." The interpretation of the Koran in classical period has not revealed in a specific form, both *al-ma'thûr* or *al-ra'y*. The interpretation process of this period is still common *al-ma'thûr* when it viewed in terms of sources and forms of interpretation. Commentators seem clearly given the interpretation together in one package, along with the people coaching personality, which related to faith, moral, and jurisprudence. The interpretation is applied integrally not partially, which included other fields, such as theology, jurisprudence, and mysticism. This method then indicates the other, called today by the *ijmâlî*.

Keywords: Classical interpretation, *al-ma'thûr*, *al-ra'y*, *ijmâlî*.

Pendahuluan

Al-Qur'an merupakan salah satu kitab suci yang telah memberikan pengaruh yang luas dan mendalam dalam jiwa dan tindakan manusia. Bagi kaum muslimin, al-Qur'an bukan saja sebagai kitab suci (*scripture*) melainkan juga petunjuk (*budâ*) yang menjadi pedoman sikap dan tindakan mereka dalam memainkan peran sebagai *Khalîfat Allâh* di muka bumi. Ibarat katalog sebuah produk barang, al-Qur'an adalah *guide* bagi

pengelola alam ini sehingga dapat berfungsi dengan baik. Maka baik buruknya pengelolaan dan pendayagunaan alam sangat tergantung kepada tinggi rendahnya intensitas komitmen manusia terhadap petunjuk al-Qur'an. Karena itu, tafsir al-Qur'an dan hal-hal yang berkaitan dengannya mendapat perhatian besar sejak masa awal perkembangan Islam sampai masa kini, bahkan hingga masa mendatang, mengingat posisi sentral yang dimilikinya sebagai *hudâ*.¹

Tak dapat dipungkiri bahwa studi al-Qur'an selalu berkembang sejak al-Qur'an diturunkan hingga sekarang ini. Munculnya berbagai kitab tafsir yang sarat dengan berbagai ragam metode maupun pendekatan merupakan bukti nyata bahwa upaya untuk menafsirkan al-Qur'an memang tidak pernah berhenti. Hal ini merupakan keniscayaan sejarah, karena umat Islam pada umumnya ingin selalu menjadikan al-Qur'an sebagai mitra dialog dalam menjalani kehidupan dan mengembangkan peradaban. Proses dialektika antara teks yang terbatas dan konteks yang tak terbatas itulah sebenarnya yang menjadi pemicu dan pemacu bagi perkembangan tafsir.²

Setiap kurun perkembangan, tafsir memiliki ciri dan kekhasan tersendiri. Antara satu kurun dengan kurun lainnya tidak bisa dipaksakan sama, baik terkait corak dan metodenya. Hal ini menunjukkan bahwa setiap kurun memiliki ciri dan kekhasan yang berbeda bila dibandingkan dengan kurun lainnya. Ciri dan kekhasan tersebut semata-mata untuk memenuhi kebutuhan umat dalam menggali pemahaman al-Qur'an. Sebagai bagian dari penelaahan terhadap perkembangan tafsir, tulisan ini mencoba menyajikan pemetaan kajian tafsir klasik. Yang dibahas dalam tulisan ini adalah bagaimana kekhasan kajian tafsir priode klasik. Tulisan ini mengambil sumber dari data *literer* mengingat kajian yang dilakukan ini bersifat kualitatif dengan studi pustaka.

Priode klasik dalam konteks ini adalah masa sejak permulaan Islam dan berlangsung hingga abad ke sepuluh hijriah. Penafsiran al-Qur'an yang terjadi selama kurun waktu lebih kurang sembilan abad itu disebut priode klasik, karena merupakan cikal bakal bagi perkembangan tafsir pada masa-masa sesudahnya. Bila dilacak perjalanan tafsir al-Qur'an pada

¹Arifin, *Sejarah Tafsir Klasik dan Moderen* (Surakarta: STAIN Surakarta, 2008), 1.

²Abdul Mustaqim, *Madzhabut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'an Priode Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003), xv.

priode ini, paling tidak ada tiga fase perkembangan, yaitu fase pertama yang mencakup masa Nabi dan sahabat, fase kedua yang merupakan masa *tâbi'in*, dan fase ketiga yang merupakan masa pembukuan tafsir. Dalam tulisan ini hanya dibahas fase pertama dan kedua, mengingat fase ketiga membutuhkan penelaahan tersendiri.

Tafsir pada Masa Nabi dan Sahabat (Abad I H./VII M.)

Al-Qur'an turun kepada Rasulullah pada malam *al-qadar* di bulan Ramadân. Cahaya hidayahnya menyinari seluruh alam dan manusia. Al-Qur'an turun terus menerus, Rasul menerima dan membacakannya kepada para sahabat. Para sahabat juga mengkajinya. Setiap kali muncul permasalahan hukum, mereka segera mempelajarinya, begitu juga permasalahan akidah dan syariat. Rasulullah menjelaskan apa saja yang mereka butuhkan, karena ia adalah penyampai berita dari Tuhannya.³ Rasulullah mendapatkan tugas untuk menjelaskannya.⁴

Priode Nabi dan sahabat dijadikan satu priode karena pola dan metode penafsiran al-Qur'an yang diberikan oleh sahabat tidak terdapat perbedaan yang berarti dari penafsiran Nabi kecuali dari sudut sumber. Kalau tafsir Nabi berasal dari Allah secara langsung atau lewat Jibril atau dari pribadinya sendiri, sementara penafsiran sahabat bersumber dari al-Qur'an, Nabi (*al-hadîth*), dan dari ijtihad mereka sendiri. Sehingga perbedaan teknis antara kedua penafsiran tidak terlalu jauh. Namun bila dilihat dari segi kualitas, penafsiran Nabi jauh lebih unggul dan lebih terpercaya karena beliau langsung menerima ayat al-Qur'an dari Allah.

Pada saat Rasulullah masih hidup, tafsir al-Qur'an diberikan langsung oleh Rasul berdasarkan wahyu atau ilham dari Allah, baik langsung dari-Nya maupun melalui Jibril. Setiap kali selesai menerima wahyu, Rasul langsung menyampaikannya kepada para sahabat. Kalau ada kosakata ayat yang tidak dimengerti, para sahabat langsung menanyakannya dan Rasul akan menjelaskannya sampai mereka mengerti.⁵

³Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Listakawarta Putra, 2003), 172.

⁴*Ibid.*, 408.

⁵Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003), 6-7.

Karena itu wajarlah kalau para sahabat bertanya kepada Nabi tentang makna ayat-ayat al-Qur'an yang sulit dipahami, dan ia memberikan jawaban-jawabannya. Satu hal yang perlu digarisbawahi di sini bahwa pada dasarnya Rasul tidak menafsirkan (menjelaskan makna) ayat-ayat al-Qur'an mengikuti pikirannya sendiri tetapi menurut wahyu Allah. Ia menanyakan kepada Jibril, dan Jibril pun tidak memberikan penafsiran menurut kemauannya sendiri tetapi menyampaikan apa yang diterimanya dari Allah. Dengan begitu dapat dikatakan bahwa Allah pihak pertama yang menafsirkan dan menjelaskan makna al-Qur'an, sebab Allah jugalah yang menurunkan al-Qur'an, demikian menurut pendapat al-Shirbashi.⁶

Secara natural, Nabi dapat memahami al-Qur'an secara global (*ijmâlî*) dan rinci (*tafsîlî*) setelah memperoleh jaminan dari Allah tentang kemampuan menghafal dan menjelaskan kandungannya,⁷ sementara para sahabat dapat memahaminya secara global, yakni sebatas makna lahir ayat dan ketentuan-ketentuan hukumnya. Adapun pemahaman para sahabat terhadap makna al-Qur'an secara rinci, mendalam, dan makna yang sulit dipahami, mereka menanyakan kepada Nabi atas makna-makna tersebut. Hal ini karena di dalam al-Qur'an terdapat ungkapan-ungkapan yang bersifat *mujmal*, *mushkil*, *mutashâbih*, yang mengharuskan adanya ilmu bantu untuk memahami ungkapan-ungkapannya.⁸

Kemampuan Para Sahabat dalam Memahami al-Qur'an

Bila dirujuk kepada masa sahabat, ditemukan kenyataan bahwa mereka tidak memiliki kemampuan yang sama dalam memahami al-Qur'an, bahkan peringkat pemahaman mereka berbeda-beda. Ada sebuah ungkapan al-Qur'an yang dapat dipahami seorang sahabat, sementara sahabat lainnya tidak dapat memahami ungkapan tersebut. Hal ini karena kapasitas intelektual mereka berbeda-beda, sementara hal-hal yang mengitari al-Qur'an seperti aspek-aspek yang terkait dengannya dan ketidakjelasan makna ayat menjadi faktor yang mempengaruhi juga.⁹

⁶Ahmad Asy-Syirbashi, *Sejarah Tafsir Qur'an* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), 67.

⁷Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 999.

⁸Muhammad Husayn al-Dhahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 1 (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâth al-'Arabi, 1976), 33.

⁹Ibid., 34.

Ketika sahabat ‘Umar b. al-Khaṭṭāb di atas mimbar membaca ayat *Wa fāqihah wa abbā* (QS. ‘Abasa [80]: 31) dia mengatakan bahwa ia dapat memahami kata *fāqihah* sementara dia tidak dapat memahami kata *abbā*,¹⁰ begitu juga Ibn ‘Abbās tidak dapat memahami kata *fātir* dalam ayat *Fātir al-samāwāt wa al-arḍ* (QS. al-Shura [42]: 11), dan ia baru memahaminya setelah ada dua orang badui yang bertengkar dalam persoalan sumur. Salah satu dari mereka mengatakan, *anā faṭratubā*, maksudnya *anā ibtada’tubā* (saya orang yang telah memulainya).¹¹ Sehingga banyak di antara mereka menganggap cukup hanya dengan memahami ayat secara global. Terkait pemaknaan ayat *fāqihah wa abbā* mereka cukup memahami bahwa yang dimaksud dengan ayat tersebut adalah nikmat yang banyak yang dianugerahkan Allah kepada mereka. Mereka tidak mengharuskan diri memahami ayat secara rinci sepanjang kandungan maknanya jelas.¹²

Sehubungan dengan realitas di atas, Ibn Qutaybah menyatakan bahwa orang Arab tidak memiliki kemampuan yang sama dalam memahami seluruh kandungan al-Qur’an, utamanya terkait persoalan *gharīb* dan *mutashābih*, akan tetapi sebagian mereka memiliki kelebihan melebihi sahabat lainnya.¹³ Sejalan dengan persoalan itu, Ibn Khaldūn mengemukakan bahwa Nabi menjelaskan al-Qur’an yang bersifat *mujmal*, karena itu para sahabat merasa tidak cukup hanya mengetahui bahasa mereka untuk memahami bahasa al-Qur’an, sehingga mereka seringkali minta bimbingan Nabi dalam memahami bahasa al-Qur’an.¹⁴

Terkait bahasa al-Qur’an, terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama tafsir mengenai bahasa selain bahasa Arab yang masuk dalam al-Qur’an. Sebagian ulama berpendapat bahwa al-Qur’an mengandung sebagian bahasa non-Arab (*‘ajam*). Sementara kelompok yang lain berpendapat bahwa dalam al-Qur’an tidak ada bahasa lain selain bahasa Arab. Menurut kelompok kedua, walaupun ada bahasa non-Arab, hal itu hanya berkaitan dengan nama. Sedangkan ulama yang menengahi di antara mereka berpendapat bahwa memang di dalam al-Qur’an terdapat

¹⁰Mannā‘ Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṭh fi ‘Ulūm al-Qur’ān* (Riyad: al-Ma’had al-‘Āli li al-Qaḍa’, t.th), 334.

¹¹Ibid., 335.

¹²al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, Vol. 1, 35.

¹³al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṭh fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, 335.

¹⁴al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, Vol. 1, 36.

bahasa non-Arab, tetapi ketika bahasa-bahasa tersebut sudah terpakai di kalangan Arab maka menjadi bahasa Arab sekalipun awalnya dari bahasa non-Arab.¹⁵

Sumber Tafsir al-Qur'an pada Periode Sahabat

Dalam memahami al-Qur'an, para sahabat pada priode ini merujuk kepada empat hal, sumber al-Qur'an sendiri, sumber Nabi Muḥammad (*al-ḥadīth*), sumber ijtihad dan *istinbat*, dan sumber *Ahl al-Kitāb* (mantan pemeluk Yahudi dan Nasrani). Keempat sumber tersebut dijelaskan dibawah ini.

1. Sumber al-Qur'an

Dalam al-Qur'an terdapat ungkapan-ungkapan ayat yang bersifat *ijāz-iṭnāb*, *mujmal-mubayyan*, *muṭlaq-muqayyad*, dan *'ām-ḵbās*. Apa yang bersifat *ijāz* dalam ungkapan tertentu akan diberberkan penjelasannya dalam ayat yang lain atau surah yang lain. Apa yang bersifat global (*mujmal*) dalam ungkapan tertentu akan dirinci penjelasannya (*mubayyan*) dalam ayat yang lain, begitulah seterusnya.

Bagi seorang mufasir, ketika menafsirkan sebuah ayat al-Qur'an, langkah pertama harus melihat al-Qur'an itu sendiri, lalu menghimpun ayat-ayat yang redaksinya berulang-ulang itu ditempatkan dalam satu tema, kemudian ia mengkonfrontasikan sebagian ayat tersebut dengan sebagian yang lain untuk mengetahui mana ayat yang diungkapkan secara *ijāz* dan mana yang *iṭnāb*, mana yang *mujmal* dan mana yang *mubayyan*, mana yang *muṭlaq* dan mana yang *muqayyad*. Dengan demikian penafsiran ini adalah penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an, serta memahami kehendak Allah dengan sesuatu yang datang dari Allah.¹⁶

Kisah-kisah tertentu yang disebutkan dalam al-Qur'an pada beberapa ayat diungkapkan dengan cara singkat, kemudian diungkapkan lagi dengan cara detail dan panjang dalam ayat yang lain. Ayat yang bersifat global (*'ām*) akan dikhususkan (*takḵṣīs*) oleh ayat yang lain, seperti QS. al-Mâ'idah [5]: 1 dikhususkan dengan ayat ke-3 dari QS. al-Mâ'idah. Begitu juga ayat 103 dalam QS. al-An'ām dikhususkan dengan ayat ke-23

¹⁵Muḥammad al-Zafzâf, *al-Ta'rif bi al-Qur'ân wa al-Ḥadīth* (Kairo: Kulliyat Dâr al-'Ulûm Jâmi'at al-Qâhirah, t.th), 8.

¹⁶al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 1, 37.

dari QS. al-Qiyâmah.¹⁷ Ayat yang bersifat *mutlaq* tentang *kaffârat al-zhîbâr* dalam QS. al-Mujâdilah ayat 3 (*tahrîr raqabah*) dibatasi dengan ayat ke-93 dari QS. al-Nisâ' (*tahrîr raqabah mu'minah*).¹⁸

2. Sumber Nabi Muḥammad (hadis)

Ketika para sahabat kesulitan memahami sebuah ayat, mereka merujuk kepada Nabi (hadis).¹⁹ Rasulullah menjelaskan makna ayat-ayat yang ditanyakan, karena tugas Nabi adalah memberi penjelasan persoalan yang tidak diketahui umat.²⁰

Ketika turun QS. al-An'âm [6]: 82, *Wa al-ladhîna amanû wa lam yalbasû îmânahum bi ḡulm*, para sahabat tidak bisa memahami kata *ḡulm* dalam ayat tersebut. Mereka lalu bertanya kepada Rasulullah tentang apa yang dimaksud dengan kata tersebut. Mereka menanyakan persoalan tersebut dengan ungkapan, "*Yâ Rasûl Allâh wa ayyunâ lâ yaḡlum nafsah?*" Rasulullah menjawab, "Maksud dari kata *ḡulm* di sini bukanlah bermakna sebagaimana yang anda pahami selama ini, tidakkah engkau mendengar apa yang diungkapkan seorang hamba yang salih, *Inna al-shirk laḡulm 'aẓîm* (QS. Luqmân [31]: 13), yang dimaksud dengan *ḡulm* di sini adalah *shirk*".²¹ Begitu juga Rasulullah menjelaskan makna kata *qunwaw* dalam ayat, *Wa a'iddû lahum mâ istaṭu'tum min qunwaw* (QS. al-Anfâl [8]: 60), adalah memanah (*al-ramy*).²² Di dalam kitab-kitab hadis terdapat bab tersendiri tentang tafsir *bi al-ma'thûr*, sebuah ungkapan Rasulullah terkait pemahaman ayat-ayat tertentu dalam al-Qur'an.

3. Sumber ijtihad

Ketika para sahabat dalam memahami ayat tidak mendapatkan penafsirannya yang bersumber dari al-Qur'an dan Rasulullah, mereka berijtihad memahaminya sendiri, karena mereka keturunan Arab murni, dapat memahami bahasa Arab (dibandingkan selain mereka), mereka

¹⁷al-Qaṭṭân, *Mabâḥiṭh fi 'Ulûm al-Qur'ân*, 335.

¹⁸al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 1, 39.

¹⁹al-Qaṭṭân, *Mabâḥiṭh fi 'Ulûm al-Qur'ân*, 335.

²⁰Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 408.

²¹al-Qaṭṭân, *Mabâḥiṭh fi 'Ulûm al-Qur'ân*, 335. Baidan, *Perkembangan Tafsir*, 6. Muḥammad b. Aḥmad b. Abî Bakr b. Farḥ al-Anṣârî al-Qurṭubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kutub, t.th), 37.

²²al-Qaṭṭân, *Mabâḥiṭh fi 'Ulûm al-Qur'ân*, 336.

mampu memahaminya dengan baik, serta menguasai aspek-aspek *balâghah*.²³ Sehingga tidak diragukan lagi bahwa tafsir *bi al-ma'thûr* yang bersumber dari sahabat memiliki nilai tersendiri. Sehubungan dengan itu, para sarjana muslim berpendapat bahwa *tafsîr al-ṣahâbî* memiliki status *marfû'* apabila terkait wilayah *sabab al-nuzûl* dan segala sesuatu yang tidak memberi peluang *ra'y* masuk ke dalamnya. Sedangkan jika unsur *ra'y* berpeluang masuk di dalamnya maka tafsir *bi al-ma'thûr* tersebut tetap berstatus *manqûf* apabila dengan jelas tidak ada penyandaran kepada Rasulullah.²⁴

Di antara tokoh-tokoh tafsir dari kalangan sahabat adalah *al-Khulafâ' al-Râshidîn*, Ibn Mas'ûd, Ibn 'Abbâs, Ubay b. Ka'b, Zayd b. Thâbit, Abû Mûsâ al-Ash'arî, 'Abd Allâh b. Zubayr, Anas b. Mâlik, 'Abd Allâh b. 'Umar, Jâbir b. 'Abd Allâh, 'Abd Allâh b. 'Amr b. 'Ash, dan 'Âishah, dengan berbagai keterpautan mereka masing-masing antara yang satu dengan yang lainnya.²⁵

4. Sumber *Ahl al-Kitâb*

Dalam beberapa hal, al-Qur'an memiliki kesamaan bahasa dengan Taurat, utamanya yang terkait kisah-kisah para nabi dan umat masa lalu. Al-Qur'an memuat pembahasan-pembahasan yang termuat dalam Injil, seperti kisah kelahiran 'Îsâ b. Maryam dan mu'jizatnya, hanya saja al-Qur'an mengambil *manhaj* yang berbeda dengan *manhaj* Injil. Al-Qur'an tidak mengangkat masalah tersebut secara rinci, yang mencakup semua seginya, namun hanya terbatas pada upaya sebagai pelajaran (*ibrah*) semata.²⁶

Ketika kecenderungan pemikiran para sahabat untuk membahas tuntas persoalan-persoalan yang tidak dijelaskan secara detail oleh al-Qur'an, mereka merujuk kepada *Ahl al-Kitâb* yang telah masuk Islam. Di antara mereka yang menjadi rujukan adalah 'Abd Allâh b. Salâm, Ka'b al-Aḥbâr, dan ulama-ulama Yahudi dan Nasrani lainnya. Rujukan seperti ini terpaksa mereka lakukan karena persoalan-persoalan tersebut tidak

²³Ibid.

²⁴Ibid., 337

²⁵Ibid., 336

²⁶al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 1, 61.

dijelaskan Rasulullah. Jika persoalan-persoalan tersebut dijelaskan Rasulullah maka rujukan kepada mereka tidak diperlukan lagi.²⁷

Dalam merujuk sumber ini, mereka tetap memperhatikan (menjaga) akidah mereka. Mereka merujuk masalah-masalah yang tidak bertentangan dengan al-Qur'an. Jika ditemukan masalah yang tampak kebohongannya dan bertentangan dengan asl-Qur'an maka mereka menolak dan tidak membenarkannya.²⁸

Karakteristik Tafsir Pada Masa Sahabat

Tafsir al-Qur'an pada masa sahabat memiliki beberapa karakteristik sebagai berikut:²⁹

1. Al-Qur'an tidak ditafsirkan secara keseluruhan. Para sahabat hanyalah menafsirkan ayat yang memiliki pemahaman yang sulit dan tidak jelas maknanya. Kesamaran makna ayat ini semakin bertambah ketika umat semakin jauh dari masa Nabi dan para sahabat. Penafsiran al-Qur'an semakin bertambah banyak seiring dengan bertambahnya kesamaran makna ayat, hingga ayat-ayat al-Qur'an ditafsirkan secara keseluruhan.
2. Perselisihan yang terjadi di kalangan sahabat dalam memahami makna ayat sedikit sekali.
3. Para sahabat telah menganggap cukup dengan keberadaan makna global (*ijmâl*), sehingga tidak perlu makna rinci (*tafsîlî*). Ketika memahami QS. 'Abasa [80]: 31; *Wa fâqibah wa abbâ*, mereka sudah merasa cukup dengan penjelasan bahwa yang dimaksud ayat tersebut adalah *ti'dâd ni'am allâh ta'âlâ 'alâ 'ibâdih* (nikmat Allah yang melimpah yang telah dianugerahkan kepada hamba-hamba-Nya).
4. Para sahabat memperpendek penjelasan makna *lughawî* yang mereka pahami dengan ungkapan yang pendek. Contoh ayat ke-3 dari QS. al-Mâ'idah, *ghayr mutajâniif li ithm*, maknanya adalah *ghayr muta'arriid li ma'â'iyah* (tidak melakukan maksiat).
5. Tidak terjadi *istinbat 'ilmî* tentang persoalan-persoalan *fiqhîyah* dan lainnya, dan tidak ditemukan pembelaan terhadap aliran-aliran

²⁷Ibid.

²⁸Ibid., 62.

²⁹Ibid., 97-98.

keagamaan yang bersumber dari al-Qur'an, karena akidah mereka masih sama, dan perbedaan mazhab terjadi setelah masa sahabat.

6. Tafsir pada masa ini belum dibukukan, karena pembukuan baru dimulai pada masa setelah ini.
7. Tafsir pada masa ini masih berbentuk hadis, bahkan tafsir menjadi bagian dari hadis dan menjadi cabang pembahasannya, sehingga tafsir belum tersusun dalam bentuk tersendiri. Penafsiran ayat diriwayatkan secara terpecah terhadap ayat-ayat yang berbeda-beda, sebagaimana riwayat hadis. Hadis tentang salat tersusun di samping hadis tentang jihad, hadis waris, hadis tafsir ayat, dan lain sebagainya.

Terkait keberadaan tafsir Ibn 'Abbâs, *Tanwîr al-Miqbâs fî Tafsîr Ibn 'Abbâs*, sesungguhnya penisbatan kepada Ibn 'Abbâs tidaklah dibenarkan. Tafsir tersebut dihimpun oleh al-Fayrûz Abâdî dan dinisbatkan kepada Ibn 'Abbâs yang didasarkan pada riwayat-riwayat lemah (*da'îf*), yaitu riwayat Muḥammad b. Marwân al-Sudî yang diterima dari al-Kalbî, Abû Şâlih, dari Ibn 'Abbâs. Rangkaian riwayat-riwayat ini sebagaimana diketahui adalah rangkaian *sanad* manipulatif (*mauḍû'*).³⁰

Sebenarnya, buah pikiran Ibn 'Abbâs dalam tafsir banyak yang sampai kepada kita melalui riwayat yang *ṣaḥîḥ*, terutama melalui jalur 'Alî b. Abî Ṭalḥah. Dalam *Tafsîr al-Ṭabarî* terekam sekitar 1000 riwayat yang melalui jalur ini. Sebagian pakar menilai riwayat tersebut mengandung kelemahan karena 'Alî b. Abî Ṭalḥah tidak meriwayatkannya langsung dari Ibn 'Abbâs. Namun dengan diketahuinya “perantara” 'Alî b. Abî Ṭalḥah dan Ibn 'Abbâs adalah orang yang *thiqah*, yaitu Mujâhid (w. 104 H) dan 'Ikrimah (w. 105 H) maka tuduhan tersebut tidak relevan. Aḥmad b. Ḥanbal sering memuji karya tersebut yang pada masanya masih dapat dilihat dan tersimpan di Mesir.³¹ Sehingga riwayat yang *ṣaḥîḥ* dari Ibn 'Abbâs tidak harus melalui tafsir *Tanwîr al-Miqbâs fî Tafsîr Ibn 'Abbâs*.

Tafsir pada Masa *Tâbi'in* (Abad II H/VIII M)

Fase pertama perjalanan tafsir al-Qur'an berakhir dengan berakhirnya masa sahabat. Kemudian mulailah fase kedua yaitu masa *tâbi'in*. Para *tâbi'in* yang hidup di masa ini telah berguru kepada para

³⁰Ibid., 98.

³¹Arifin, *Sejarah Tafsir Klasik*, 2.

sahabat. Sebagaimana muncul orang-orang yang terkenal di bidang tafsir al-Qur'an pada masa sahabat yang mampu memahami makna-makna yang sulit dalam al-Qur'an, muncul pula orang-orang yang terkenal di bidang tafsir pada masa *tâbi'in* yang telah belajar dari mereka. Para *tâbi'in* menjelaskan makna-makna ayat yang sulit kepada umat pada masanya.³²

Dalam memahami al-Qur'an, para mufasir priode *tâbi'in* berpegang pada beberapa hal, yaitu al-Qur'an itu sendiri, riwayat yang mereka ambil dari para sahabat yang diperoleh dari Rasulullah, riwayat yang mereka ambil dari sahabat yang bersumber dari sahabat sendiri, riwayat yang mereka ambil dari *Ahl al-Kitâb* yang ada pada kitab-kitab mereka, dan dari apa yang dibukakan oleh Allah (*hidâyah*) kepada mereka melalui ijtihad dan penalaran terhadap kitabullah.³³

Suatu keniscayaan bila para *tâbi'in* juga mengambil sumber tafsir dari mereka sendiri untuk menafsirkan al-Qur'an. Hal ini karena alasan mendesak bahwa tafsir yang mereka riwayatkan dari Rasulullah dan para sahabat belum mencakup seluruh ayat al-Qur'an melainkan terbatas pada ayat-ayat yang sulit yang hanya dapat dipahami oleh orang-orang pada masa sahabat. Setelah masa sahabat, dalam dunia Islam terdapat perluasan wilayah baru Islam, masuknya orang-orang non-Arab ke dalam Islam, jauhnya jarak masyarakat dari masa Nabi, dan kebutuhan akan tafsir bertambah sedikit demi sedikit seiring dengan keberadaan ayat yang sulit mereka pahami. Karena itu para *tâbi'in* yang berkecimpung dalam bidang tafsir perlu menyingkap kesulitan itu, menjelaskan masalahnya, memaknai ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan tingkat kebutuhan dan pertanyaan mereka sambil berpegang kepada sarana-sarana pemahaman, penelitian, praktek-praktek berpikir dan bernalar, disamping riwayat *ma'thûr* yang mereka miliki.³⁴

Pada saat sahabat-sahabat Nabi melakukan perluasan wilayah Islam, turut serta sejumlah besar pemuka sahabat dengan ilmu yang mereka miliki. Mereka dikelilingi murid-murid mereka. Muncullah sekolah-sekolah tafsir di berbagai kota, melengkapi dua sekolah yang ada di Mekkah dan Madinah. Muncul sejumlah ulama terkemuka dari

³²Ibid., 99.

³³Ibid.

³⁴Yunus Hasan Abid, *Tafsir al-Qur'an: Sejarah Tafsir dan Metode Para Mufasir* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007), 35.

kalangan *tâbi'in* di berbagai kota, yakni di Mekkah, Madinah, dan Iraq. Di Mekkah, muncul sekolah al-Imâm Ibn 'Abbâs. Murid-muridnya yang terkenal adalah Mujâhid b. Jubayr, Sa'îd b. Jubayr, 'Ikrimah, 'Aṭâ', dan Ṭâwûs. Mereka semua berasal dari kalangan *mawâlî*. Di Madinah, Ubay b. Ka'b populer di bidang tafsir dibanding yang lain, ia dikerumuni murid-muridnya, antara lain Zayd b. Aslam yang hasil periwayatannya diambil oleh anaknya, 'Abd al-Raḥmân, Mâlik b. Anas, Abû al-Āliyah b. Ka'b al-Qaraẓî.³⁵ Adapun di Iraq, muncul sekolah Ibn Mas'ûd yang dianggap ulama sebagai cikal bakal sekolah *ahl al-ra'y*. Banyak murid Ibn Mas'ûd yang terkenal di bidang tafsir, antara lain 'Alqamah b. Qays, Masrûq, al-Aswad b. Yazîd, Murrah al-Hamdani, 'Âmir al-Sha'bî, al-Ḥasan al-Baṣrî, dan Qatâdah.

Mereka itulah para mufasir terkemuka dari kalangan *tâbi'in* di sejumlah kota-kota Islam dengan ragam tingkatan kemampuan mereka. Tidak ragu lagi bahwa sekolah Ibn 'Abbâs mengemban panji kepeloporan di bidang tafsir, sehingga Ibn Taimîyah pernah mengatakan bahwa yang paling menguasai tafsir adalah ulama Mekkah, karena mereka telah berguru kepada Ibn 'Abbâs. Ulama-ulama yang dimaksud adalah Mujâhid, 'Aṭâ' b. Abî Rabâḥ, 'Ikrimah, Sa'îd b. Jubayr, dan Ṭâwûs.³⁶

Kualitas Tafsir Periode *Tâbi'in*

Para ulama berbeda pendapat mengenai tafsir yang *ma'thûr* dari *tâbi'in* bila tidak ada riwayat yang senada yang berasal dari Rasulullah atau sahabat, apakah tafsir tersebut diambil atau tidak. Sejumlah ulama berpendapat bahwa tafsir *tâbi'in* tidak diambil karena mereka tidak sezaman dengan turunnya wahyu, tidak menyaksikan situasi dan kondisi yang menyertai turunnya, sehingga mereka mungkin melakukan kesalahan dalam memahami apa yang dikehendaki al-Qur'an, di samping itu kualitas pribadi mereka (*al-'adâlah*) tidak ada jaminan dalam al-Qur'an maupun hadis, yang tentunya hal ini berbeda dengan para sahabat.³⁷ Sebagian mufasir berpendapat bahwa pendapat *tâbi'in* di bidang tafsir

³⁵Ibid., 36.

³⁶Ibid.

³⁷al-Qaṭṭân, *Mabâhiṭh fi 'Ulûm al-Qur'ân*, 339.

diakui dan diambil, karena umumnya mereka menerima pendapat tersebut dari sahabat, dan status sahabat adalah *'adl*.³⁸

Ibn Taimîyah mengutip riwayat bahwa Shu'bah b. Ḥajjāj berkata, "Pendapat *tâbi'in* tidak bisa dijadikan *hujjah*. Pendapat mereka tidak bisa dijadikan *hujjah* kalau di kalangan mereka sendiri terjadi perbedaan antar mereka dalam suatu persoalan. Namun bila mereka sepakat mengenai sesuatu, maka tidak diragukan lagi kehujjahannya".³⁹

Menurut Yunus Hasan Abid bahwa pendapat yang seyogyanya dipegang berkenaan dengan tafsir *tâbi'in* ini adalah tidak harus diambil, kecuali dengan dua syarat. *Pertama*, yang diambil dari mereka bukanlah masalah yang merupakan wilayah ijtihad. *Kedua*, *tâbi'in* yang bersangkutan tidak dikenal mengambil riwayat dari *Ahl al-Kitâb*. Bila kedua syarat ini terpenuhi maka bisa diambil, jika tidak, maka tidak bisa diambil.⁴⁰

Bila *tâbi'in* sepakat mengenai tafsir suatu ayat, maka kita harus mengambilnya, hal ini sesuai dengan yang dikatakan Shu'bah b. Ḥajjāj, sebaliknya, jika mereka berbeda pendapat mengenai suatu masalah, maka pendapat mereka tidak bisa menjadi hujjah atas yang lain.⁴¹

Mayoritas mufasir berpendapat bahwa *tafsîr al-tâbi'in* dapat diterima karena mereka umumnya telah berguru kepada para sahabat dalam menafsirkan al-Qur'an. Mujâhid, contohnya, ia mengatakan bahwa dia telah memaparkan dan membaca mushaf kepada Ibn 'Abbâs sebanyak tiga kali mulai dari awal mushaf hingga akhir. Menurutny, Ibn 'Abbâs menghentikan setiap selesai satu ayat, dan Mujâhid menanyakan kandungan ayat tersebut. Qatâdah juga mengatakan bahwa tak ada satu ayat pun yang dia pelajari kecuali ayat tersebut telah didengar maknanya dari para sahabat.⁴² Oleh karena itu mayoritas mufasir mengambil *tafsîr al-tâbi'in* untuk dijadikan rujukan dalam tafsir-tafsir mereka.

Sumber Tafsir Periode *Tâbi'in*

Sekolah-sekolah tafsir pada masa *tâbi'in* telah membuahkan hasilnya. Banyak sekali pendapat *tâbi'in*, di samping pendapat dari *Ahl al-*

³⁸Ibid.

³⁹al-Qaṭṭân, *Mabâbiṭh fi 'Ulûm al-Qur'ân*, 340. Abid, *Tafsîr Al-Qur'an*, 37.

⁴⁰Abid, *Tafsîr al-Qur'an*, 38.

⁴¹Ibid.

⁴²al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 1, 128.

Kitâb yang sudah masuk Islam, mewarnai tafsir al-Qur'an. Karena itu dapat dinyatakan bahwa sumber tafsir pada masa *tâbi'in* sebagai berikut: *Pertama*, tafsir sebagian al-Qur'an terhadap sebagian yang lain. *Kedua*, tafsir Rasulullah terhadap sejumlah ayat. *Ketiga*, tafsir yang berasal dari sahabat. *Keempat*, tafsir yang diambil *tâbi'in* dari *Ahl al-Kitâb* yang telah masuk Islam yang sumbernya adalah kitab-kitab suci mereka. *Kelima*, ijtihad para *tâbi'in* sendiri sebagai buah dari kajian mereka terhadap kitabullah dan pengetahuan mereka tentang bahasa Arab.⁴³

Perlu dipertegas di sini bahwa Rasulullah belum menafsirkan seluruh ayat al-Qur'an. Dari para sahabat juga belum diriwayatkan tafsir untuk semua ayat. Mereka membatasi penafsiran terhadap ayat-ayat yang pelik saja. Kemudian setelah umat Islam jauh dari masa kenabian dan masa sahabat, maka kebutuhan mereka akan pengetahuan tentang ayat-ayat yang sulit dipahami maknanya bagi mereka semakin bertambah. Apalagi banyak orang-orang non-Arab yang masuk Islam. Asimilasi terjadi di antara bangsa Arab dengan non-arab, sehingga wilayah tafsir bertambah luas sedikit demi sedikit, akhirnya tafsir mencapai seluruh ayat al-Qur'an di masa-masa sesudah *tâbi'in*.

Kritik terhadap Riwayat dari *Tâbi'in*

Riwayat dari *tâbi'in* memuat sekian banyak riwayat dari *Ahl al-Kitâb* yang telah masuk Islam, di samping pendapat dan ijtihad *tâbi'in* sendiri. Riwayat seperti itu nilainya lebih rendah dan mendorong banyak ulama untuk menghindari riwayat dari mereka. Riwayat dari *Ahl al-Kitâb* menurut sebagian ulama dianggap telah mencemari tafsir yang diriwayatkan dari *tâbi'in*, karena sebagian besar riwayat dari ahli kitab yang telah masuk Islam adalah *isrâ'ilyât*.

Para *tâbi'in* juga telah bersikap longgar dalam meriwayatkan dari ahli kitab. Pikiran-pikiran mereka tertarik untuk mendengar rincian berita-berita tentang awal penciptaan dan misteri-misteri wujud. Para *tâbi'in* telah mengambil riwayat itu tanpa seleksi. Bahkan sebagian mereka telah menafsirkan al-Qur'an dengan berita-berita dan riwayat-riwayat *isrâ'ilyât* itu. Sebagian besar orang yang meriwayatkan adalah ahli kitab yang telah masuk Islam. Kitab-kitab tafsir setelah priode ini telah

⁴³Ibid., 49.

dipenuhi tafsir yang diriwayatkan dari mereka, seperti ‘Abd Allâh b. Salâm, Ka‘b al-Ahbâr, dan Wahb b. Munabbih.⁴⁴ Dengan demikian, kecermatan dan kearifan mufasir yang mengambil sumber dari mereka harus dapat memilih dan memilah mana yang layak diambil dan mana yang tidak, sehingga tafsir yang muncul dari generasi setelah mereka tidak melenceng dari tujuan diturunkannya al-Qur’an sebagai *hudâ*.□

Kesimpulan

Penafsiran al-Qur’an pada priode klasik (abad I-II Hijriyah) belum menampakkan bentuk tertentu, apakah *al-ma’tbûr* atau *al-ra’y*, karena tafsir pada masa ini masih bersifat umum, hanya saja bila dilihat dari segi sumber tafsir, bentuk tafsir tersebut pada umumnya *al-ma’tbûr*, yaitu sumber yang banyak diriwayatkan dari Nabi dan sahabat. Hal itu disebabkan oleh kondisi kehidupan di tengah masyarakat. Tafsir tampak dengan jelas diberikan menyatu dalam satu paket bersamaan dengan pembinaan kepribadian umat, baik menyangkut akidah, akhlak, maupun fikih. Penafsiran tersebut diterapkan secara integral sehingga tidak dapat dipisahkan mana batas tafsir dan mana pula batas bidang-bidang yang lain, seperti teologi, fikih, dan tasawuf.

Dari keempat metode tafsir yang dikenal dalam tafsir al-Qur’an saat ini, yang dilakukan ulama pada priode klasik mengisyaratkan metode *ijmâlî* (global), meskipun belum sepenuhnya mengikuti metode tersebut, sebab proses penafsiran al-Qur’an dilakukan secara sangat sederhana. Itupun dilakukan secara lisan, tidak tertulis.

Meskipun tafsir priode ini belum tertulis dan belum mengacu pada bentuk baku secara ketat, dari sudut coraknya dapat dikatakan bersifat umum. Artinya, penafsiran yang diberikan tidak didominasi suatu warna atau pemikiran tertentu, tetapi menjelaskan ayat-ayat yang dibutuhkan secara umum dan proporsional, sehingga corak penafsirannya menjadi umum dan proporsional.

Daftar Rujukan

Abid, Yunus Hasan. *Tafsir al-Qur’an: Sejarah Tafsir dan Metode Para Mufasir*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007.

⁴⁴Abid, *Tafsir Al-Qur’an*, 49. al-Qaṭṭân, *Mabâbith fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, 340.

- Arifin. *Sejarah Tafsir Klasik dan Moderen*. Surakarta: STAIN Surakarta, 2008.
- Asy-Syirbashi, Ahmad. *Sejarah Tafsir Qur'an*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- Baidan, Nashruddin. *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*. Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003.
- Departemen Agama RI. *al-Qur'an dan Terjemahnya*. Jakarta: Listakawarta Putra, 2003.
- Dhahabî (al), Muḥammad Ḥusayn. *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Vol. 1. Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâth al-'Arabî, 1976.
- Mustaqim, Abdul. *Madzâhibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'an Priode Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003.
- Qaṭṭân (al), Mannâ' Khalîl. *Mabâḥith fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Riyad: al-Ma'had al-'Âli li al-Qaḍa', t.th.
- Qurṭubî (al), Muḥammad b. Aḥmad b. Abî Bakr b. Farḥ al-Anṣârî. *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Vol. 1. Beirut: Dâr al-Kutub, t.th.
- Zafzâf (al), Muḥammad. *al-Ta'rîf bi al-Qur'ân wa al-Ḥadîth*. Kairo: Kulliyat Dâr al-'Ulûm Jâmi'at al-Qâhirah, t.th.