



**Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al Qur'an dan Tafsir**

issn 2354-6204 eissn 2549-4546

Tersedia online di: [journal.stainkudus.ac.id/index.php/Hermeneutik](http://journal.stainkudus.ac.id/index.php/Hermeneutik)

DOI: <http://dx.doi.org/10.1234/hermeneutik.v10i1.3908>

## **Dinamika Penggunaan *Sunnah* Sebagai Sumber Penafsiran Dalam Pergeseran Epistemologi Tafsir**

**Nur Mahmudah**

*STAIN Kudus*

*mahmudahnung@gmail.com*

### **Abstract**

The development of dynamic interpretation in the history of interpretation has formed the dynamics of the use of the Sunnah as a source of interpretation. This article attempt at searching for the use of the Sunnah in the periodization of time as the implications of a shift in epistemology interpretation. It can be concluded that the dynamics of the use of the Sunnah in the interpretation looks going run with the epistemology of interpretation that surrounds each period. Tafsir during the reasoned mythical formation gives a very wide area to the sunnah. While in the medium of the ideological rising brings the use of the Sunnah in the different characteristics through the summary of sanad and ideological tug. In the modern era and contemporary reformative character, the use of the Sunnah in the interpretation of the flexibility was imbued by the spirit of emphasis interpretation thus opening up more space on contextualization. Thus the dialectic of the Qur'an and the Sunna runs dynamically. This article confirms the persistence of the function of the Sunna as a source of interpretation which is flexible in the interpretation of the appropriate characteristics of each era.

**Keywords:** The Sunnah, Tafsir Source, Flexibility, Contextuality.

### **Pendahuluan**

Perkembangan tafsir yang bersifat dinamis dalam sejarah tafsir, membentuk dinamika penggunaan *sunnah* sebagai sumber penafsiran. Dinamika ini dapat dirunut melalui evolusi dan perkembangan tafsir. Ketika Nabi masih hidup, *sunnah* adalah sumber tunggal dalam pemahaman al-Qur'an karena otoritas Nabi Muhammad sebagai penjelas tunggal berbagai makna al-Qur'an. Secara kuantitas, dalam sejarah penafsiran al-Qur'an tercatat bahwa Nabi telah menjelaskan makna al-Qur'an meskipun tidak mencakup keseluruhan al-Qur'an (Ibn Taymiyyah, 1971, hal. 5; al-Žahabi, 1976, hal. 49-55).

Setelah Nabi wafat, maka posisi *sunnah* tidak lagi menjadi sumber tunggal dalam tafsir. Al-Žahabi misalnya menyebut perkembangan penggunaan sumber dalam aktivitas penafsiran. Tafsir masa sahabat dan tabi'in misalnya menampilkan penggunaan al-Qur'an, *sunnah*, informasi dari ahlul kitab, serta ijtihad dan analisis pribadi mufassir (al-Žahabi, 2016, hal. 21-34).

Potret penggunaan *sunnah* sebagai sumber tafsir dalam tradisi penafsiran kaum muslimin memiliki ragam. Dominasi penggunaan *sunnah* dalam tafsir bi al-ma'tsur memiliki perbedaan dalam tafsir bi al-ra'yi. Pergeseran epistemologi tafsir dari satu masa ke masa berikutnya juga memberikan peluang adanya perbedaan penggunaan *sunnah* dalam tafsir. Nalar mitis dalam era formatif tafsir yang berujud penggunaan riwayat dalam jumlah besar mengalami perbedaan tantangan dalam era tafsir berikutnya (Mustaqim, 2008, hal. 58).

Artikel ini berupaya melakukan upaya pemotretan secara umum terhadap beberapa tafsir berbasis periodisasi. Pilihan ini diambil dengan mempertimbangkan adanya perbedaan epistemologi dalam masing-masing periode yang memberikan dampak dalam aktivitas penafsiran tentang hubungan *sunnah* dan al-Qur'an.

## **Pembahasan**

### *Hubungan Sunnah dan al-Qur'an*

Al-Qur'an dan *sunnah* sebagai sumber ajaran dalam Islam memiliki hubungan penting. Sebagian besar ketentuan dalam al-Qur'an yang masih bersifat global memerlukan penjelasan Nabi agar dapat dilaksanakan. Perilaku normatif dari Nabi yang

terkandung dalam *sunnah* dengan demikian dipandang sebagai penjelasan praktis atas al-Qur'an. Abū Ishāq al-Shāṭibī (w. 709 H) menyebut al-Qur'an dan *sunnah* memiliki fungsi yang berbeda tetapi tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Al-Qur'an disebut sebagai *ta'sīl* yaitu sumber ajaran yang merumuskan prinsip-prinsip dasar (*maqāsid al-sharī'ah*), sementara *sunnah* didudukkan sebagai *tafṣīl* yaitu menjelaskan prinsip-prinsip dasar untuk kasus-kasus tertentu. Dengan demikian, al-Qur'an menempati posisi sebagai teks pokok sedangkan *sunnah* merupakan cabangnya (Al-Shāṭibī, 1987, hal. 7).

Memetakan hubungan *sunnah* dan al-Qur'an, ulama merumuskan posisi *sunnah* terhadap al-Qur'an sebagai berikut (Al-Sabt, 1421 H, hal. 142-148):

*Takhṣiṣ al-āmm* yaitu pembatasan terhadap hal-hal yang belum dibatasi cakupannya dalam al-Qur'an seperti penjelasan Nabi Muhammad SAW tentang makna umum dari kata *ẓulm* dalam QS. al-An'ām (6): 82 yang dibatasi maknanya sebagai tindakan menyekutukan Tuhan (*shirk*) sebagaimana disebut dalam ayat lain yaitu QS. Luqmān (31): 13 (al-Zāhābi, 2016, hal. 45-46).

*Taqyīd al-muṭlaq* yaitu perincian atas persoalan yang masih belum diberikan kualifikasinya dalam al-Qur'an seperti penjelasan Nabi Muhammad saw terhadap batasan dan syarat dalam tentang hukuman potong tangan bagi pencuri QS. al-Mā'idah (5) : 38. Dalam praktek, Nabi Muhammad saw melaksanakan hukuman potong tangan bagi pencuri hanya sebatas pergelangan tangan dengan sejumlah persyaratan (al-Naisabūrī, t.th, hal. 45-47).

*al-Ta'rīf bi al-mubham* atau *Tawdīh al-mushkīl* yaitu penjelasan kata dalam al-Qur'an yang masih samar maknanya seperti penjelasan kata *mashhūdan* (dipersaksikan) dalam QS. al-Isrā' (17): 78 yang dijelaskan Rasulullah sebagai dipersaksikan oleh malaikat di waktu siang dan malam.

*Bayān al-mujmal* yaitu penjelasan atas hal-hal yang masih belum diberikan perinciannya dalam al-Qur'an seperti penjelasan Nabi tentang kejadian yang dialami kaum Nabi Isa (*ḥawāriyyūn*) dalam QS. al-Mā'idah (5): 114-115. Menurut Nabi, setelah Allah mengabulkan permohonan mereka agar menurunkan makanan dan daging dari langit, Allah memerintahkan agar makanan tersebut tidak disimpan hingga

kesesokan harinya. Terhadap yang tidak patuh, Allah menghukum mereka berubah menjadi kera dan babi (al-Tirmidzī, t.th., hal. 260).

*Bayān al-ta'kīd* yaitu penjelasan *sunnah* terhadap hal-hal yang telah disebut ketentuannya dalam al-Qur'an seperti *sunnah* agar berhati-hati (al-Suyuti, 2011, hal. 64) dalam memperlakukan istri yang memperkuat ketentuan QS. al-Nisā' (4): 19 tentang memperlakukan istri dengan baik (*mu'asharah bi al-ma'rūf*).

*Bayān al-alfāz* yaitu penjelasan Nabi atas makna kosa kata tertentu seperti penjelasan Nabi Muhammad tentang kata *wasāṭan* dalam QS. al-Baqarah (2): 143 yang dijelaskan Rasulullah sebagai umat yang adil (*'adl*) (Al-Bukhārī, t.th., hal. 151).

*Tafṣīl al-qaṣaṣ* yaitu penjelasan rinci atas cerita-cerita dalam al-Qur'an yang masih diungkapkan secara global seperti rincian *sunnah* atas cerita Nabi Musa dengan Nabi Khidhr yang melengkapi kisah keduanya dalam QS. al-Kahfi (18): 65 – 82 (Al-Bukhārī, t.th., hal. 230).

*Bayān Zāidah* yaitu munculnya ketentuan baru dalam *sunnah* yang tidak disebut dalam al-Qur'an. Ulama menamakan *sunnah* ini sebagai *sunnah mustaqillah* seperti keharaman makan binatang buas, siksa kubur atau Dajjal.

Selain sejumlah hubungan antara *sunnah* dan al-Qur'an sebagaimana telah disebutkan di atas, terdapat satu bentuk yang masih diperselisihkan oleh ulama yaitu kedudukan *sunnah* yang merevisi ketentuan dalam al-Qur'an (*bayān al-naskh/bayān al-tabdīl*) (Abū Zahwu, 1378 H, hal. 39-40; Abū Zayd, 1992, hal. 46-56). Revisi *sunnah* terhadap al-Qur'an dapat ditemukan diantaranya dalam larangan berwasiyat kepada ahli waris yang menghapus ketentuan berwasiyat untuk orang tua dan kerabat dalam QS. al-Baqarah (2): 180.

Penggunaan Sunah sebagai sumber penafsiran, berdasarkan bentuknya dapat diklasifikasikan sebagai berikut :

Penjelasan verbal Nabi Muhammad saw atas makna ayat baik didahului oleh pertanyaan sahabat maupun tidak (*al-sunnah al-qawliyyah*). Penjelasan verbal Nabi Muhammad saw ini terhimpun baik dalam bab tafsir secara khusus dalam kitab hadis maupun dalam beberapa bab yang berkaitan. Misalnya penafsiran Nabi atas QS. al-Anbiyā' (21): 104

يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجَالِ لِكُتُبٍ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدَّا عَلَيْنا إِنَّا كُنَّا فاعِلِينَ

“(Ingatlah) pada hari langit Kami gulung seperti menggulung lembaran-lembaran kertas. Sebagaimana Kami telah memulai penciptaan pertama, begitulah Kami mengulanginya lagi. (Suatu) janji yang pasti Kami tepati; Sungguh, Kami akan melaksanakannya.”

Rasulullah ketika menjelaskan situasi tersebut menyatakan ketika seluruh manusia digiring (*al-ḥaṣhr*) pada hari kiamat, menyebut ayat ini untuk menyatakan bahwa manusia kelak akan digiring dalam keadaan seperti saat kelahirannya yaitu tidak berbusana dan tidak beralas kaki (Al-Bukhārī, t.th, hal. 240; Muslim, t.tp., hal. 541).

Penjelasan Nabi Muhammad saw yang berujud penjelasan praktis (*al-sunnah al-‘amaliyyah*) seperti sejumlah ketentuan dalam melaksanakan salat, puasa, haji atau etika Nabi. Penjelasan praktis Nabi ini tersebar dalam berbagai bab sesuai dengan masing-masing materi. Misalnya petunjuk Nabi yang bersifat praktis tentang cara salat terhimpun dalam bab salat dan seterusnya.

Dalam praktek penafsiran, selain dua bentuk *sunnah* tersebut, Uthmān al-Sabt menginformasikan adanya upaya *mufassir* yang menghubungkan penjelasan Nabi Muhammad saw dengan ayat tertentu tanpa disertai pernyataan Nabi bahwa *sunnah* tersebut merupakan penjelasannya. Penisbahan ini dengan demikian dipandang sebagai hasil kreatif nalar *mufassir* saja dan bersifat dugaan (*ẓann*). Beberapa sahabat seringkali menggunakan pola ini seperti Abū Hurairah yang menghubungkan QS. Ali ‘Imrān (3): 36

فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ.

(Ingatlah) ketika istri ‘Imrān melahirkannya, dia berkata: “Ya Tuhanku, aku telah melahirkan anak perempuan.” Padahal Allah lebih tahu apa yang dia lahirkan, dan laki-laki tidak sama dengan perempuan.” Dan aku memberinya nama Maryam, dan aku mohon perlindungan-Mu untuknya dan anak cucunya dari (gangguan) setan yang terkutuk (Qs. Ali Imran: 36).

Abū Hurairah menghubungkan doa ibunda Maryam agar Allah melindungi anak dan keturunannya kelak dalam ayat di atas dengan penjelasan Nabi bahwa hanya

Maryam dan Isa saja yang tidak menangis saat lahir, karena keduanya dilindungi Allah dari godaan setan sebagaimana permohonan ibunda Maryam (al-Tirmidzī, t.th., hal. 166).

### *Penggunaan Sunnah Sebagai Sumber Penafsiran Scholar Muslim*

Dominasi penggunaan *sunnah* sebagai sumber dalam penafsiran dapat dilihat dalam pernyataan Ibn Taymiyyah (w. 728 H.) yang menegaskan bahwa penafsiran ayat bergantung pada ketersediaan penafsiran Nabi atasnya. Ketergantungan ini bahkan mendudukkan penafsiran Nabi atas sebuah ayat sebagai penjelasan yang paling tinggi dan telah mencukupi sehingga Ibn Taymiyyah misalnya ketika menafsirkan kata *ud'ūni* dalam QS. Ghāfir (40): 60 menyatakan adanya dua makna yang mungkin bagi kata ini yaitu permohonan atau ibadah. Ketika Rasulullah menjelaskan arti kata tersebut dengan makna ibadah, Ibn Taymiyyah mencukupkan diri dengan penafsiran Rasulullah tersebut dan meninggalkan kemungkinan arti yang lain bagi ayat ini (al-Mutawālī, 1981, hal. 80-95; Arifin, 1999, hal. 325-326).

Penafsiran Nabi (*al-tafsīr al-nabawī*) dengan demikian, didahulukan daripada segala jenis penjelasan lain terhadap al-Qur'an. Pandangan ini selanjutnya bahkan menjadi kaidah dasar dalam penafsiran (al-Ḍahabī, 2016, hal. 72).

Dominasi *sunnah* Nabi sebagai sumber penafsiran pada sebagian kalangan berimplikasi tidak adanya ruang bagi bentuk penafsiran lain.. Penafsiran Nabi dipandang sebagai rujukan yang dominan oleh sejumlah penulis tafsir. Bahkan oleh beberapa *mufasssir*, penjelasan Nabi Muhammad saw dipandang sebagai satu-satunya sumber dalam penafsiran misalnya yang dilakukan oleh al-Qurṭubī (w. 671 H) ketika menjelaskan kata *ḥisāb* dalam QS. al-Inshiqāq (84): 7-8 berikut:

فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ (7) فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا (8)

Al-Qurṭubī hanya menyebutkan *sunnah* verbal dari Nabi tanpa menambahkan penjelasan lain (al-Qurṭubī, 1999, hal. 125; Maḥmūd Zaḥ, 1979, hal. 359).

روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من حديث عائشة قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ( من حوسب يوم القيامة عذب ) قالت : فقلت يا رسول الله أليس قد قال الله }

فأما من أوتي كتابه بيمينه \* فسوف يحاسب حسابا يسيرا { فقال : ( ليس ذاك الحساب إنما ذلك العرض ومن نوقش الحساب يوم القيامة عذب ) [ أخرجه البخاري و مسلم و الترمذي.

*Diriwayatkan oleh al-Bukhārī, Muslim dan al-Tirmidhi dari penuturan ‘Aishah. Rasulullah bersabda: “Siapa saja yang pada hari Kiamat mengalami pemeriksaan amalnya, ia akan disiksa”. ‘Aishah bertanya: “Wahai Rasulullah, bukanlah Allah berfirman bahwa orang yang diberi kitab dari sebelah kanan, maka ia akan diperiksa dengan pemeriksaan yang mudah?.” Nabi menjawab: “Itu bukan pemeriksaan, tetapi hanya pemberitahuan saja. Siapa saja yang pada hari kiamat ditanya, maka ia akan disiksa.” (Al-Bukhārī, t.th, hal. 81; Muslim, t.tp., hal. 547; al-Tirmidzī, t.th., hal. 106)*

Kadang meskipun para *mufassir* menyebutkan berbagai pendapat dari berbagai sumber misalnya sahabat, tabi'in, ulama salaf, tetapi mereka tetap mengunggulkan *sunnah* Nabi sebagai penjelas makna ayat. Kecenderungan ini dapat ditemukan pada al-Qurṭubī ketika mengungkapkan makna QS. al-Kauthar (108):1.

إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ

*“Sungguh, Kami telah memberimu (Muhammad) nikmat yang banyak”.*

Dalam ayat ini, meskipun al-Qurṭubī telah menyebut sejumlah pandangan tentang makna *al-kauthar*, pada akhirnya ia memilih dan mengunggulkan *sunnah* verbal dari Nabi tentang makna *al-kauthar* sebagai sungai yang diberikan Allah bagi Nabi Muhammad saw di surga daripada makna yang lain (Al-Qurṭubī, t.th., hal. 169).

Dinamika penggunaan *sunnah* sebagai sumber penafsiran dapat diusut melalui tiga periode tafsir yaitu periode klasik, pertengahan, dan periode modern/kontemporer.

*Periode Klasik (Era Formatif Tafsir )*

Periode klasik dalam tafsir merentang mulai masa Nabi hingga masa kodifikasi tafsir pada abad ke-4 H. Pada saat Nabi masih hidup, dengan otoritas yang dimilikinya sebagai penafsir utama dan pertama terhadap al-Qur'an, *sunnah* dipandang sebagai rujukan yang utama. Kedudukan Nabi Muhammad sebagai figur sentral dalam masyarakat muslim sebagai pemimpin politik dan sekaligus keagamaan, menjadikan para sahabat mengandalkan sejumlah penjelasan Nabi terhadap al-Qur'an. Penjelasan Nabi ini berfungsi memperjelas sebagian *dalālah* al-Qur'an yang masih bersifat global (*mujmal*), samar (*mubham*) dan sulit dipahami (*mushkīl*) sehingga membutuhkan penjelasan dari penafsir utamanya (Ibn 'Āshūr, 1970, hal. 11-13).

Penafsiran dari Nabi dapat diklasifikasikan dalam dua bentuk yaitu penjelasan verbal dan tindakan praktis. Penjelasan verbal dapat ditemukan dalam sejumlah penjelasan Nabi terhadap makna kata tertentu dalam al-Qur'an seperti memaknai kata *al-du'ā'* dalam QS. Ghāfir (40): 60 tidak hanya sekedar doa tetapi diartikan beribadah pada Allah. Petunjuk praktis tentang berbagai ketentuan dalam al-Qur'an yang belum dijelaskan secara rinci dapat ditemukan dalam penjelasan Nabi terhadap ketentuan salat, zakat, puasa dan haji (Al-Sabt, 1421 H, hal. 142-150; al-Qardhawi, 1999, hal. 224-228; Rahman, 1979, hal. 43-50). Kedua pola penafsiran Nabi ini mewadahi berbagai dimensi penafsiran Nabi baik penjelasan yang bersifat linguistik, teologis, hukum maupun penjelasan sufistik (Abdur Rahman, 1999, hal. 117-150).

Nabi memanfaatkan sejumlah sumber dalam menafsirkan al-Qur'an. Pertama, Nabi menggunakan al-Qur'an sebagai sumber dalam menafsirkan melalui prinsip intratekstualitas. Intratekstualitas adalah upaya untuk mencari kejelasan dalam sebuah teks dalam bagian-bagian teks itu sendiri. Berkaitan dengan penjelasan al-Qur'an, maka upaya mencari makna al-Qur'an tentang sebuah ayat dilakukan dengan mengusut penjelasannya dalam ayat yang lain atau yang dikenal dengan adagium *al-Qur'ān yufassiru ba'duhu ba'dan*. Prinsip ini terlihat dalam pembatasan Nabi atas QS. Maryam (19): 71

وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا

“Dan tidak seorangpun diantara kamu yang tidak mendatanginya (neraka). Hal itu bagi Tuhanmu adalah suatu ketentuan yang sudah ditetapkan.” (Qs. Maryam: 71)



Nabi mengecualikan golongan yang tidak akan memasuki neraka berdasarkan Qs. Maryam (19): 72

ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا

“Kemudian Kami akan menyelamatkan orang-orang yang bertakwa dan membiarkan orang-orang yang zalim di dalam (neraka) dalam keadaan berlutut.” (Qs. Maryam: 72).

Nabi menjelaskan bahwa kedua ayat tadi saling berhubungan yang berarti memberikan pengecualian kepada orang-orang yang bertakwa sebagai golongan yang selamat dari neraka. Contoh lain ketika menafsirkan air nanah sebagai minuman bagi penghuni neraka dalam QS. Ibrāhīm (14): 16-17

مِنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمُ وَيُسْقَى مِنْ مَاءٍ صَدِيدٍ (16) يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُ وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَمِيَّتٍ وَمِنْ وَرَائِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ (17)

“Di hadapannya ada neraka jahannam dan dia akan diberi minum dengan air nanah . Diteguknya (air nanah itu) dan dia hampir tidak bisa menelannya dan datanglah (bahaya) maut kepadanya dari segenap penjuru, tetapi dia tidak juga mati; dan dihadapannya (masih ada) azab yang berat.” (Qs. Ibrahim: 16-17)

Ketika menjelaskan ayat ini, Nabi menghubungkannya dengan dua ayat lain yaitu Qs. Muḥammad (47): 15

..... كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ

“Samakah mereka dengan orang yang kekal dalam neraka, dan diberi minuman dengan air yang mendidih sehingga ususnya terpotong-potong?” (Qs. Muhammad: 15)

Ayat ini memberikan penjelasan tambahan bahwa minuman ini akan mencabik-cabik usus penghuni neraka. Selain ayat di atas, Nabi juga menyebut Qs. al-Kahfi (18): 29 berikut:

إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي  
الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا

“*Sesungguhnya Kami telah menyediakan neraka bagi orang zalim, yang gejalaknya mengepung mereka. Jika mereka meminta pertolongan (minum), mereka akan diberi air seperti besi yang mendidih yang menghaguskan wajah. (Itulah) minuman yang paling buruk dan tempat istirahat yang paling jelek.*” (Qs. *al-Kahfi*: 29).

Ayat ini menambahkan informasi bahwa saat meminum, wajah penghuni neraka menjadi hangus karena sangat panas (Abdur Rahman, 1999, hal. 99-101; Al-Sabt, 1421 H, hal. 110-129).

Selain berlandaskan saling keterkaitan ayat dalam menjelaskan al-Qur’an, sumber lain yang digunakan Nabi Muhammad saw adalah informasi yang diperolehnya dari Allah yang dijelaskannya melalui hadis Qudsi (‘Ajjāj al-Khaṭīb, 1981, hal. 27; Abū Zahwu, t.th, hal. 16-18; William A. Graham, 1999, hal. 1-39). sebagaimana ketika Nabi menafsirkan Qs. *al-Sajdah* (32): 17 tentang gambaran surga yang masih tersembunyi.

فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

“*Maka tidak seorangpun mengetahui apa yang disembunyikan untuk mereka yaitu (bermacam-macam nikmat) yang menyenangkan hati sebagai balasan terhadap apa yang mereka kerjakan.*” (Qs. *al-Sajdah*: 17)

Nabi memperjelas makna ayat ini dengan memberikan informasi berbentuk hadis qudsi berikut :

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ قَالَ اللَّهُ أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ (رواه البخاري)

*Al-Bukhārī menceritakan dari Abū Hurairah dari Nabi Muhammad saw. Beliau bersabda: “Allah berfirman: “Aku telah persiapkan bagi hamba-Ku yang salih sesuatu yang belum pernah dilihat mata, tidak pernah didengar telinga, dan tidak pernah terbesit dalam hati manusia.” (al-Bukhari, t.th. hal. 197-198; al-Nawawi, 2010, hal. 166).*

Jika pada masa Nabi masih hidup, tafsir Nabi merupakan rujukan utama dan dominan, maka pada periode berikutnya *sunnah* Nabi tetap menempati rujukan utama dalam memahami al-Qur’an. Ketersediaan *sunnah* bagi para sahabat merupakan sumber penafsiran yang utama. Pandangan ini dapat ditemukan ketika sejumlah

sahabat berupaya memahami al-Qur'an, 'Aishah, misalnya sering menggunakan *sunnah* yang bersifat praktis dalam menjelaskan makna al-Qur'an seperti cara bersuci (*ṭaharah*), *i'tikāf*, *ṭawaf*, salat atau kehidupan rumah tangga keseharian Nabi. Disamping *sunnah* yang bersifat praktis, 'Aishah juga menggunakan *sunnah* verbal Nabi terutama ketika menafsirkan sejumlah ayat eskatologis (al-Su'ud Badr, 2000, hal.100-112). Sebagai salah satu contoh ketika menjelaskan makna QS. Ibrāhīm (14): 48

يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ

“(Yaitu) pada hari (ketika) bumi diganti dengan bumi yang lain dan (demikian pula) langit, dan mereka (manusia) berkumpul (di padang Makhsyar) menghadap Allah yang Maha Esa, Maha Perkasa.” (Qs. Ibrahim: 48).

Ketika menyebut ayat bahwa Allah menggantikan bumi dan langit dengan bumi dan langit yang lain, 'Aishah menyebut penjelasan Nabi bahwa pada saat tersebut, orang-orang berada di sebuah tempat yang disebut jembatan (*ṣirāt*) (Muslim, t.th., hal. 142; al-Dārimī, t.th., hal. 423).

*Sunnah* juga digunakan oleh generasi berikutnya yaitu generasi tabi'in seperti al-Daḥḥāk (w. 105 H.) yang mendasarkan pemaknaan ayat dengan sejumlah *sunnah* yang tersedia. al-Daḥḥāk menuturkan riwayat dari Rasulullah saw ketika menjelaskan makna QS. al-Wāqī'ah (56) : 35-37.

إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْشَاءً (35) فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا (36) عُُرْيًا أَنْرَابًا (37)

“Kami menciptakan mereka (para bidadari itu) secara langsung. Lalu Kami jadikan mereka perawan-perawan. Yang penuh cinta dan sebaya umurnya.” (Qs. al-Waqi'ah: 35-37).

Berdasarkan ayat di atas, Rasulullah menjelaskan kondisi para muslimah ketika dibangkitkan yaitu dibangkitkan dalam keadaan kembali muda dan lajang meskipun saat wafat mereka telah berusia lanjut (al-Zawīfī, 1999, hal. 81-87). Posisi *sunnah* sebagai sumber tafsir mengalami titik kulminasi pada periode berikutnya ketika *riwāyat* tentang penafsiran al-Qur'an dikodifikasikan dalam bentuk tafsir. Tafsir yang secara dominan menggunakan sumber penuturan verbal hasil transmisi dari generasi ke generasi ini memiliki sejumlah sumber yaitu penafsiran intratekstualitas al-Qur'an, penjelasan Nabi, dan pandangan sahabat disamping sejumlah sumber lain yang

memanfaatkan nalar *mufassir* seperti informasi tentang ragam bacaan (*qirā'ah*), penjelasan gramatikal dan informasi dari penganut Yahudi dan Nasrani yang telah masuk Islam (*isrā'iliyyāt*). Dalam perkembangan sejarah, tafsir ini menjalani dua fase baik fase oral (*dawr al-riwāyah*) maupun fase kodifikasi (*dawr al-tadwīn*).

Dalam fase awal, tafsir ini berjalan beriringan dengan kegiatan periwayatan hadis yang bersumber dari Nabi Muhammad oleh generasi awal kaum muslimin, yaitu sahabat dan berlanjut pada masa tabi'in. Dengan pola tersebut, para penggiat awal tafsir ini terdiri dari para periwayat atau penghimpun hadis. Fase kedua, yaitu fase kodifikasi terjadi ketika penafsiran Nabi dihimpun baik sebagai salah satu bab yaitu bab penafsiran al-Qur'an maupun berserak pada berbagai bab dalam kitab hadis. Pola pengumpulan penafsiran Nabi ini dapat dilihat dalam karya Mālik ibn Anas (w.150 H.) dan para penghimpun hadis yang lain. Belakangan berbagai riwayat tafsir termasuk penafsiran Nabi dihimpun dalam satu kitab tersendiri yang disebut sebagai kitab tafsir. Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 310 H) dipandang sebagai representasi *mufassir* masa awal yang melakukan penghimpunan tafsir berbasis riwayat (*tafsir bi al-ma'thūr*) secara massif (al-Juwaynī, t.th, hal. 332-432).

al-Ṭabarī terlihat berupaya untuk menggunakan penjelasan Nabi terlebih dahulu sebelum beralih pada sejumlah sumber tafsir lain, misalnya ketika menjelaskan QS. Ali 'Imrān (3): 36 tentang permohonan istri 'Imrān agar Allah melindungi anak perempuan yang baru saja dilahirkannya (Maryam) beserta keturunannya dari tipuan setan. al-Ṭabarī menyebutkan penjelasan Nabi terlebih dahulu tentang makna ayat yang menyatakan bahwa seluruh bayi yang lahir akan digoda setan kecuali Maryam dan keturunannya. Penafsiran Nabi diletakkan lebih dahulu daripada pernyataan lain Ibn 'Abbās atau pernyataan Wahb ibn Munabbih (al-Thabari, hal. 338-340). Penafsiran Nabi sebagaimana penafsiran yang lain disebutkan oleh al-Ṭabarī secara lengkap jalur transmisinya dengan tanpa selalu menyertakan penilaian tentang kualitas periwayatannya. Kadang ditemukan al-Ṭabarī memberikan informasi atas validitas riwayat hadis yang diungkapkannya sekaligus memilih riwayat yang terkuat (*tarjih*) dan menginformasikan opini pribadinya terhadap penjelasan ayat (al-Thabari, Vol. XVI, hal. 13), seperti ketika ia menjelaskan makna QS. al-Kahfi (18): 94

قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا.

“Mereka berkata: ‘Wahai Zul Qarnain! Sungguh Ya’juj dan Ma’juj itu (makhluk) yang berbuat kerusakan di bumi, maka bolehkah kami membayarmu imbalan agar engkau membuatkan dinding penghalang antara kami dan mereka?’ (Qs. al-Kahfi: 94).

Mustakim menyebut, penggunaan *sunnah* sebagai sumber tafsir pada era klasik-formatif tafsir masih sangat menonjol karena nalar mitis para penulis tafsir yang menempatkan Nabi Muhammad saw sebagai sumber atau otoritas yang musti dirujuk dalam penafsiran. Simbol-simbol tokoh terlebih Nabi Muhammad saw menjadi penentu makna ayat berkat otoritasnya sebagai penafsir utama al-Qur’an. Posisi dominan *sunnah* sebagai sumber tafsir pada periode formatif tafsir menempatkan *sunnah* sebagai bentuk penafsiran Nabi yang diterima apa adanya tanpa kritik dan cenderung dipahami secara tekstual (Mustakim, hal. 34-39; Claude Gilliot, 2002, hal. 105-108).

Corak pemahaman tekstual tafsir masa awal, tidaklah berarti menafikan adanya model pemahaman yang lain. Pemahaman kontekstual terhadap penafsiran Nabi dalam batas-batas tertentu mulai telah muncul sebagaimana terlihat dalam nalar kreatif ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb ketika memahami *sunnah* Nabi dalam hubungannya dengan ketentuan al-Qur’an tentang distribusi zakat dan potong tangan (al-Jaṣṣāṣ, 1986, hal.123-124; Syafrudin, 2009, hal. 36; Amin Nuruddin, 1991, hal. 121-166; Ahmad Hasan, hal.107-110).

Upaya ‘Umar untuk tidak memberikan zakat bagi orang-orang yang baru saja memeluk Islam (*muallaf*), peniadaan hukuman potong tangan ketika terjadi masa pakeklik, serta keputusan memberlakukan talak tiga sebagai talak yang jatuh sekaligus menunjukkan upaya kontekstualisasi penafsiran yang telah diperkenalkan oleh ‘Umar. Berdasarkan data sejarah ini, maka penafsiran kontekstual terhadap al-Qur’an telah dimulai sejak masa awal meskipun pandangan Umar ini masih merupakan pandangan perseorangan dan tidak diikuti oleh mayoritas *mufassir* masa itu.

### *Periode Pertengahan (Post Formatif)*

Penggunaan *sunnah* dalam periode pertengahan dapat ditelusuri dalam tafsir yang ditulis di belahan Islam bagian barat yaitu Ibn ‘Aṭīyyah (w. 541 H.). Ibn ‘Aṭīyyah menghimpun baik sumber riwayat maupun nalar kreatif dalam menjelaskan makna ayat. Salah satu sumber penafsiran berbasis riwayat adalah menggunakan sejumlah penafsiran Nabi ketika menjelaskan makna ayat. Ketika menjelaskan makna frase *al-ḥusna wa ziyādah* dalam Qs. Yūnus (10): 26

لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ.

*“Bagi orang-orang yang berbuat baik, ada pahala yang baik (surga) dan ada tambahannya (kenikmatan melihat Allah). Dan wajah mereka tidak ditutupi debu hitam dan tidak (pula) kehinaan. Mereka itulah penghuni surga, mereka kekal di dalamnya.” (Qs. Yunus: 26).*

Ibn ‘Aṭīyyah menyebut penafsiran mayoritas penulis tafsir yang menjelaskan ayat ini dengan penafsiran Nabi Muhammad saw yaitu janji surga bagi yang beriman serta anugerah dapat melihat Allah. Berbeda dengan al-Ṭabarī yang menyebutkan keseluruhan sanad, Ibn ‘Aṭīyyah hanya menyebutkan rangkaian sanad di tingkat sahabat sebagaimana dalam QS. Yūnus (10): 26. Ibn ‘Aṭīyyah menyebut adanya penjelasan Nabi yang dituturkan oleh Suhayb dan sejumlah sahabat yang lain tanpa menyebutkan sanad dan matan hadis secara lengkap (‘Abd al-Wahhāb Fayed, 1973, hal. 133; Ibn ‘Aṭīyyah, Vol. III, hal. 115; al-Ṭabarī, Vol. XI, hlm. 105-106). Atau bahkan ia hanya menjelaskan adanya penjelasan Nabi tentang makna ayat tertentu seperti ketika memaknai QS. Yunus (10): 22 tentang nikmat Allah berupa kemudahan manusia melakukan perjalanan di laut.

هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرِينَكُمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحْتُمْ بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ

*“Dialah Tuhan yang menjadikan kamu dapat berjalan di dataran, (dan berlayar) di lautan, sehingga ketika kamu berada di kapal dan meluncurlah (kapal) itu membawa mereka (orang-orang yang ada di dalamnya) dengan tiupan angin yang baik, dan mereka bergembira karenanya tiba-tiba datanglah*

*badai dan gelombang menyimpannya dari segala penjuru dan mereka mengira telah terkepung (bahaya), maka mereka berdoa dengan tulus ikhlas kepada Allah semata. (Seraya berkata), "Sekiranya Engkau selamatkan kami dari (bahaya) ini, pasti kami termasuk orang-orang yang bersyukur." (Qs. Yunus: 22).*

Ketika menjelaskan ayat ini, Ibn 'Aṭīyyah hanya menyebutkan adanya penjelasan Nabi tentang sejumlah petunjuk tentang pemanfaatan laut (Ibn 'Aṭīyyah, Vol. III, hal. 112; al-Suyutī, t.th, hal. 190). Fenomena peringkasan mata rantai transisi periwayatan (*ḥadhf al-isnād*) tentang tafsiran ayat sebagaimana yang dilakukan oleh Ibn 'Aṭīyyah mewakili perkembangan era pertengahan tafsir berbasis *riwāyah*. Peringkasan mata rantai periwayatan dilakukan agar penafsiran tidak terlalu panjang. Di luar kecenderungan umum tersebut, secara khusus jika dikaitkan dengan tujuan Ibn 'Aṭīyyah menyusun tafsir yang padat dan ringkas, maka upaya peringkasan ini dapat dipahami (Al-Ḍahabī, Vol. I, hal. 201-203).

Belahan dunia Islam bagian timur memperlihatkan penggunaan *sunnah* yang berbeda dalam tafsir sebagaimana yang dilakukan oleh Ibn Kathīr (w. 774 H). Ibn Kathīr menekankan dalam pendahuluan tafsirnya, bahwa posisi *sunnah* sebagai sumber tafsir menempati peringkat kedua setelah al-Qur'an. *Sunnah* Nabi yang berfungsi sebagai penjelas al-Qur'an didahulukan daripada penjelasan yang lain. Jika tidak ditemukan *sunnah* Nabi, menurut Ibn Kathīr, barulah penafsir beralih menggunakan pernyataan para sahabat (Ibn Kathīr, Vol. I, hal. 4).

Berbeda dengan yang dilakukan oleh Ibn 'Aṭīyyah yang melakukan peringkasan sanad, Ibn Kathīr menyebutkan penjelasan Nabi tentang berbagai ayat secara lengkap. Sebagaimana dinyatakan dalam mukaddimah, Ibn Kathīr mendahulukan penafsiran Nabi untuk menjelaskan ayat seperti ketika menjelaskan QS. al-Nisā' (4): 96

دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

*"(yaitu) beberapa derajat dari pada-Nya serta rahmat dan ampunan. Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang." (Qs. al-Nisā': 96).*

Ibn Kathīr menyebut penjelasan Nabi tentang perbandingan balasan surga bagi orang yang berjihad yaitu seratus derajat di surga yang perjalanan antara satu derajat dengan derajat berikutnya dijalani selama seratus tahun seperti antara bumi dan langit

(Ibn Kathīr, Vol. I, hal. 541). *Sunnah* digunakan Ibn Kathīr secara selektif dengan memberikan penilaian tentang validitas riwayat sehingga penggunaan riwayat Nabi terseleksi dengan baik dalam tafsir ini.

Mempertahankan dominasi riwayat sebagai sumber tafsir dalam era pertengahan tafsir dapat ditemukan dalam penafsiran yang dilakukan oleh Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 911 H.). Al-Suyūṭī mengandalkan penafsiran Nabi dalam dua kitab tafsir berbasis riwayat yang ditulisnya yaitu *Tarjumān al-Qur’ān* dan *al-Durr al-Manthūr fī Tafṣīr bi al-Ma’tḥur*. Dalam dua tafsir ini, *sunnah* merupakan sumber dominan dalam penafsiran meski dalam kitab yang kedua terjadi peringkasan mata rantai transmisi hadis-hadis tafsir. Al-Suyūṭī hanya menyebutkan periwayat pada tingkat akhir dan awal sehingga al-Suyūṭī hanya menyebut ulama yang melakukan kompilasi hadis (*mukharrij*) dan sahabat yang menyampaikan penafsiran tersebut dari Rasulullah. Sepanjang terdapat penafsiran Nabi, maka didahulukan oleh al-Suyūṭī sebelum menyebut penafsiran sahabat dan tabiin seperti ketika menjelaskan QS. al-Baqarah (2): 6-7

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (6) خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى

سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (7)

“*Sesungguhnya orang-orang kafir, sama saja bagi mereka, engkau (Muhammad) beri peringatan atau tidak engkau beri peringatan, mereka tidak beriman. Allah telah mengunci hati dan pendengaran mereka, penglihatan mereka telah tertutup dan mereka akan mendapat azab yang berat.*” (Qs. al-Baqarah: 6-7).

al-Suyūṭī menyebut penafsiran Nabi yang menyatakan dua ayat di atas merupakan penggambaran Allah terhadap penghuni neraka (al-Suyūṭī, 1983, hal. 65-66).

### *Periode Modern dan Kontemporer*

Penggunaan *sunnah* sebagai sumber tafsir yang telah berlangsung dari masa klasik dan pertengahan, dalam batas-batas tertentu masih menyita perhatian penulis tafsir modern dan kontemporer. Al-Shawkānī (w. 1250 H) yang menulis tafsir antara 1223-1229 H melanjutkan tradisi penggunaan *sunnah* dalam tafsir. Sebagai tafsir yang memadukan tradisi verbal (*riwāyah*) dan nalar kreatif (*dirāyah*) dan ditulis pada masa



awal kebangkitan pemikiran Islam setelah mengalami kemunduran dalam berbagai bidang baik politik, sosial maupun intelektual, al-Shawkānī menyerukan pentingnya kembali pada al-Qur'an dan *sunnah* dalam segala aspek kehidupan. Memahami pentingnya posisi *sunnah* dalam membentuk peradaban Islam, dalam menjelaskan ayat, al-Shawkānī mendasarkan diri pada penafsiran Nabi. Sebagai contoh, ketika membicarakan QS. al-Māidah (5): 6

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُنِزِلَ عَلَيْكُمْ غَلَقًا مِّنْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Ketika menjelaskan ayat di atas, al-Shawkānī mendiskusikan sejumlah *sunnah* yang berkaitan dengan persoalan tersebut seperti Rasulullah berwudu setiap kali salat atau jika batal saja atau tata cara membasuh anggota badan ketika berwudu. Al-Shawkānī menuturkan sanad dengan hanya menyebut nama ulama yang membukukannya (*mukharrij*) dan nama periwayat di tingkat sahabat. Tampak memberikan penilaian terhadap validitas penafsiran riwayat, al-Shawkānī membahas adanya periwayat bermasalah yang ditemukan dalam rangkaian sanad seperti ketika menafsirkan makna hamdalah dalam QS. al-Fatihah (1): 2, ia memberikan penilaian atas validitas beberapa riwayat penafsiran yang dikemukannya (al-Shawkānī, 1983, hal.16-22).

Penulis tafsir berikutnya yang memberikan perhatian penuh terhadap penggunaan *sunnah* sebagai sumber penafsiran adalah al-Ṭabāṭabā'i (w. 1402 H). *Sunnah* didudukkan sebagai salah satu sumber penting dalam tafsir ini dan diberikan sebuah kolom tersendiri yang diberi judul *baḥṭh riwā'i*. Pada bagian ini, al-Ṭabāṭabā'i menghimpun sejumlah riwayat baik dari kalangan periwayat Shi'ah Imāmiyah Ithnā 'Ashariyyah maupun kalangan *ahl al-sunnah*. Pembahasan ini diletakkan berdampingan dengan bahasan-bahasan lain yang menjadi perhatian al-Ṭabāṭabā'i seperti kolom khusus tentang pembahasan filsafat (*baḥṭh falsafī*) yang melengkapi materi penafsiran

Ṭabāṭabā'ī dalam ruang utama yang disebut *bayān* (al-Ṭabāṭabā'ī, 1991; Lawson, 1993, hal. 173-210). Penempatan ruang tersendiri untuk pembahasan penjelasan verbal Nabi tentang tafsir ini, menempatkan al-Ṭabāṭabā'ī sebagai prototipe penulis tafsir modern yang masih memberikan perhatian yang cukup terhadap *sunnah*.

Penafsiran modern selain menawarkan tradisi penggunaan *sunnah* secara tekstual, juga memunculkan cara pandang baru terhadap *sunnah*. Secara khusus bahasan tentang posisi *sunnah* dalam wacana tafsir kontekstual dapat ditemukan dalam pandangan Fazlur Rahman (1919-1988 M.) (Rahman, 1962, hal. 1-21; Rahman, 1970, hal. 640). Menurut Rahman, sejak masa awal Islam, *sunnah* Nabi memiliki hubungan organis dengan al-Qur'an dan kegiatan penafsiran sebagai sebuah konsep yang valid dan operatif dari Al-Qur'an. Bahkan bagi Rahman, penafsiran al-Qur'an tidak akan mungkin dapat mengabaikan *sunnah* Nabi karena *sunnah* menyediakan representasi yang aktual dari warisan Nabi dalam melaksanakan petunjuk al-Qur'an. Al-Qur'an hanya dapat dipahami dengan mempertimbangkan aktivitas Nabi dan masyarakat awal Islam masa pewahyuan.

Dengan dasar pemikiran ini, maka sejumlah koleksi *sunnah* tentang tafsir harus didudukkan sebagai konteks historis bagi penafsiran yang telah dilakukan oleh Rasulullah. *Sunnah* dipertimbangkan dengan melihat hubungannya sebagai penjelas bagi al-Qur'an (*bayān*) sesuai konteks ruang dan waktu Nabi Muhammad saw. Rahman menegaskan adanya dua persoalan pokok dalam penafsiran masa kini. Pertama, tantangan untuk menghasilkan tafsir yang mampu memenuhi kebutuhan masa kini melalui dialektika dengan *sunnah* Nabi yang terdapat hadis. Kedua, tantangan agar tafsir masa kini mampu melaksanakan misi sosial al-Qur'an yang abadi. Upaya melihat kembali *sunnah* diawali dengan menyadari watak materi *sunnah* Nabi yang pada awalnya secara sengaja merupakan aturan yang terbatas dan tidak dimaksudkan bersifat absolut. Sebagai aturan yang terbatas, maka sepeninggal Nabi, materi *sunnah* mengalami perluasan melalui ide kreatif masyarakat awal Islam membentuk *sunnah* yang hidup (*living sunnah*) (Abdullah Saeed, 2004, hal. 37-66). Upaya Rahman dalam mendiskusikan watak dasar *sunnah* dan relasi antara *sunnah* dan hadis di atas dapat dipandang sebagai upaya demitologisasi terhadap aspek kunci dalam hubungan keduanya (Palmer, 2003, hal. 54-58).

*Sunnah* yang memuat penafsiran tertentu yang berwatak historis dengan demikian menuntut adanya kontekstualisasi bagi makna ayat sesuai dengan kebutuhan perumusan kembali Islam masa kini. Untuk menghubungkan antara masa lalu al-Qur'an dengan masa kini, Rahman memperkenalkan prinsip *double movement* (gerakan ganda) yaitu berupaya melihat konteks ayat pada masa pewahyuan termasuk penafsiran yang dilakukan oleh Nabi Muhammad saw untuk membedakan ideal moral dan legal spesifik dalam ayat. Sebagai contoh kebolehan melakukan poligami dalam al-Qur'an harus dipandang melalui konteks ketika ayat ini diwahyukan dan sejumlah *sunnah* yang menjelaskan bahwa ketentuan ini adalah bagian dari upaya perlindungan bagi perempuan dengan melakukan pembatasan jumlah istri yang boleh dipoligami dari jumlah yang tak terbatas menjadi jumlah yang terbatas. Upaya menemukan makna bagi penafsiran masa kini dilakukan dengan mempertimbangkan konteks kekinian yang dihadapi *mufassir*. Dikaitkan dengan ketentuan tentang poligami, makna ayat ini bagi masyarakat kontemporer adalah keberpihakan al-Qur'an terhadap perempuan dengan secara berangsur-angsur mengubah pola pernikahan dari poligami menjadi monogami. Dengan demikian Rahman mendudukan *sunnah* sebagai konteks historis atas penafsiran al-Qur'an sehingga memungkinkan melakukan kontekstualisasi penafsiran dengan mengacu pada prinsip etis al-Qur'an.

## Simpulan

Dinamika penggunaan *sunnah* dalam tafsir terlihat berjalan seiring dengan epistemologi tafsir yang melingkupi masing-masing zaman. Era Formatif yang menekankan riwayat menampakkan diri sebagai tafsir yang memberikan wilayah yang sangat luas bagi *sunnah*. Era Pertengahan yang mulai mengenal adanya warna ideologi *mufassir* juga memunculkan penggunaan *sunnah* dalam karakteristik yang berbeda melalui peringkasan sanad. Sementara era modern dan kontemporer menampilkan penggunaan *sunnah* dalam tafsir dalam semangat penekanan fleksibilitas tafsir sehingga membuka ruang adanya kontekstualisasi. Dengan demikian dialektika al-Qur'an dan *Sunnah* berjalan secara dinamis. Artikel ini mengukuhkan bertahannya fungsi *Sunnah* sebagai sumber tafsir yang bersifat lentur dalam karakteristik tafsir masing-masing era. Wallahu yahdi ila sawa' al-sabil.

## Referensi

- Mustaqim, Abdul. (2008), *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Abū Zahwu. (1378 H). *al-Ḥadīs wa al-Muhaddithūn aw 'inayat al-A'imma al-Islāmiyyat bi al-Sunnat al-Nabawiyyah*. t.k: Maktabat al-Tawfiqiyyah.
- Abū Zayd, Nasr Hamid. (1992). *al-Imām al-Shāfi'ī wa Ta'sīs al-Aydiulujiyyat al-Wasa'iyyah*. Kairo: Sīnā li al-Nashr.
- Amin Nuruddin. (1991). *Ijtihad Umar ibn al-Khaththab*. Jakarta: Rajawali Press.
- Badr, Abdullah Abū al-Su'ud. (2000). *Tafsir Umm al-Mu'minin* alih bahasa Gazi Saloom dan Ahmad Syaikhu. Jakarta: Serambi.
- Al-Bukhārī, Muhammad ibn Ibrahim ibn al-Mughirah. (t.th.). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* Vol. III. Istambul: t.p.
- al-Zahabi, Muḥammad Ḥusayn. (1976). *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* Vol. I. Beirut: Dār al-Fikr.
- \_\_\_\_\_, (2016). *Tafsir al-Qur'an: Sebuah Pengantar* penerjemah M. Nur Prabowo. Yogyakarta: Baitul Hikmah Press.
- Gilliot, Claude. (2002). "Exegesis: Classical and Medieval" dalam *Encyclopaedia of The Qur'an* ed. Jane Dammen Mc Auliffe Vol. II. Leiden: E.J. Brill.
- Ibn 'Ashūr, Muḥammad al-Fāḍil. (1970). *al-Tafsīr wa Rijālulu*. Tunisia: Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah.
- Ibn Taymiyyah, Taqiyyuddīn Abū al-'Abbās Aḥmad ibn Shihāb al-Dīn 'Abd al-Ḥalīm ibn Majd al-Dīn 'Abd al-Salām ibn 'Abd Allāh. (1971). *Muqaddimah fī Usūl al-Tafsīr*. t.t: Dār al-Qur'ān al-Karīm.
- al-Jaṣṣāṣ, Abū Bakr al-Rāzī. (1986). *Ahkām al-Qur'ān* Vol. III. Beirut: Dār al-Fikr.
- al-Juwaynī, Muṣṭafa. (t.th). *Manāḥij al-Tafsīr*. Mesir: Mansha'at al-Ma'ārif.
- al-Khaṭīb, Muḥammad 'Ajjāj. (1999). *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn* cet. 5. Beirut: Dār al-Fikr, 1981. Graham, William A. *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*. Paris: Maouton.

- Lawson, B Todd. (1993). "Akhbārī Shī'ī approaches to Tafsir" dalam *Approaches to the Qur'an* ed. G.R. Hawting dan Abdul-Kader A Shareef. London dan New York: Routledge.
- Muhammad, Muhammad Abdur Rahman. (1999). *Penaafsiran al-Qur'an dalam Perspektif Nabi Muhammad SAW* alih bahasa Rosihan Anwar. Bandung: Pustaka Setia.
- al-Mutawālī, Ṣabri. (1981). *Manhaj Ibn Taymiyyah fī Tafṣīr al-Qur'ān al-Karīm* Kairo: 'Alam al-Kutub.
- al-Nawāwī. Muḥyidīn ibn Sharaf. (2010). *Sharḥ Nawāwī 'alā Muslim* Vol. XVII . CD Maktabah Shamilah Versi 3.
- al-Qardhawi, Yūsuf. (1999). *Kayfa Nata'amal ma'a al-Qur'ān al-Aẓīm*. Kairo: Dār al-Shurūq.
- al-Qurṭubī, Abū 'Abdullāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī. (1999). *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* Vol.X Beirut: Dā al-Kutub al-'ilmiyyah.
- Rahman, Fazlur. (1979). *Islam*. Chicago dan London: University of Chicago Press, cet. 2
- \_\_\_\_\_. (1962). "Concepts *Sunnah*, Ijtihad and Ijma' in The Early Period " dalam *Islamic Studies* Vol. I No.1
- \_\_\_\_\_. (1970). "Revival and Reform in Islam: The Tradition" dalam *The Cambridge History of Islam* ed. P.M. Holt et al Vol. II. Cambridge: Cambridge University.
- Al-Sabt, Khālīd 'Uthmān. (1421 H) *Qawā'id al-Tafṣīr: Jam'an wa Dirāsatan* cet. 1. Kairo: Dār Ibn 'Affān.
- Al-Shātibī, Abū Ishāq. (1987). *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah* Vol. II. Beirut: Dār al-Fikr.
- al-Suyutī, Abdur Rahman ibn Abi Bakr Jalaluddin "al-Durr al-Mantsūr fī al-Tafṣīr bi al-Ma'thūr" Vol. 3 tersedia dalam *CD Program Maktabah Syamilah* Edisi 2, 2011.
- \_\_\_\_\_. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* Vol. II. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Al-Turmudhī, Abū 'Isa Muḥammad ibn 'Isa ibn Sawrah . *al-Jāmi' al-Sahīḥ* Vol. IV. Semarang:Toha Putra, t.th.

- U. Syafrudin. *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Usaha Memaknai Kembali Pesan al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009
- Zainul Arifin, “ Hadis-Hadis dalam Daqāiq al-Tafsīr karya Ibn Taymiyyah (Studi Terhadap Kualitas Sanad Hadis)”. Disertasi: IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1999.
- Zalṭ, al-Quṣbā Maḥmūd. *al-Qurtubī wa Manhajuhu fī al-Tafsīr* t.t : Dār al-Anṣār, 1979.  
Yayasan Penyelenggara Penerjemah al-Qur'an. *Mushaf al-Qur'an Terjemah*.
- al-Zawīṭī, Muḥammad Shukrī. Aḥmad *Tafsīr al-Daḥḥāk* Vol. I Kairo: Dār al-Salām, 1999.
- al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1980.
- al-Shawkānī, Muḥammad ibn 'Ali ibn Muḥammad. *Fath al-Qadīr al-Jāmi' bayna al-Riwāyat wa al-Dirayat min 'Ilm al-Tafsīr* Vol. II. Beirut: Dār al-Fikr, 1983.
- al-Ṭabāṭabā'i, Muḥammad Ḥusayn ibn Sayyid Muḥammad ibn Sayyid Muḥammad ibn Mirza 'Ali Asghar. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Muassasah al-A'lami, 1991.
- Saeed, Abdullah. “ Fazlur Rahman: a Framework for Interpreting the Ethico-Legal Content of the Qur'an” dalam *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* ed. Suha Taji-Farauki. New York: Oxford University Press and Institute of Ismaili Studies.
- Palmer, Richard E *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi* alih bahasa Musnur Henry dan Damanhuri Muhammed. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.