

KRITIK ATAS SUNAH SEBAGAI BAGIAN *TAFSĪR BI AL-MA'SŪR*: MENYOAL OTORITAS SUNAH SEBAGAI ACUAN PENAFSIRAN DALAM *TAFSĪR AL-JALĀLAIN*

Miski

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
e-mail: elbierowy@gmail.com

Abstrak: *Tafsīr al-Jalālain* beserta al-Maḥallī dan as-Suyūṭī tidak muncul dalam ruang hampa, melainkan dalam realitas sosial dan memuat ideologi tertentu. Pertanyaannya, bagaimana al-Maḥallī dan as-Suyūṭī menyelipkan unsur ideologi mazhab yang dianutnya saat menafsirkan al-Qur'an dalam *Tafsīr al-Jalālain* dan bagaimana implikasi teoretis terhadap *tafsīr bi al-ma'sūr*? Kajian ini menggunakan perspektif konstruktivisme, studi kepustakaan dengan data primer *Tafsīr al-Jalālain*, analisa data dengan jenis intertekstualitas. Sebagai temuan, dijelaskan bahwa penyelipan ideologi dalam *Tafsīr al-Jalālain* terdapat pada pemilihan dan pemilahan sunah yang dirujuk serta pola pemahaman yang disesuaikan dengan ideologi mazhab Syafii. Temuan ini berimplikasi pada penyimpulan bahwa keberadaan sunah Nabi yang merupakan bagian dari *tafsīr bi al-ma'sūr (an-Naql)* meskipun disebut sebagai tafsir yang paling otoritatif, pada dasarnya adalah problematis, cenderung tidak bisa dipertahankan dan diberlakukan secara general. Harus ada terminologi yang lebih spesifik antara al-Qur'an yang ditafsirkan sendiri oleh Nabi (*at-Tafsīr an-Nabawī*) yang cenderung netral dan al-Qur'an yang ditafsirkan oleh para ahli tafsir melalui sunah Nabi (*at-Tafsīr bi as-Sunnah an-Nabawiyyah*) yang pastinya rentan kepentingan.

Tafsīr al-Jalālai, like *Tafsīr al-Maḥallī* and *as-Suyūṭī*, has not been created from a vacuum, but from a specific context of social reality which is laden with certain ideologies. The questions that follow then are how al-Maḥallī and as-Suyūṭī have put their own ideological genre into *Tafsīr al-Jalālain* when interpreting al-Qur'an and how this ideological preference in turn brings about theoretical implications for *tafsīr bi al-ma'sūr*? This paper adopts the perspective of constructionism and that of literature study. The primary data were *Tafsīr al-Jalālain*, which were analysed by means of intertextuality. The main findings revealed that Sunah in the *Tafsīr al-Jalālain* have been selected and sorted out in accordance with an ideological genre of Syafii. Building on these observations, we concluded that the existence of Sunah Nabi which are part of *tafsīr bi al-ma'sūr (an-Naql)*, despite being hailed as the most authoritative interpretation of al-Qur'an, tends to be biased and, therefore, its generalizability should be interpreted with caution. We suggested that there should be a more specific terminology in between al-Qur'an that is interpreted by Nabi himself (i.e., *at-Tafsīr an-Nabawī*), which tends to be neutral, and al-Qur'an that is interpreted by scholars through the lens of Sunah Nabi (*at-Tafsīr bi as-Sunnah an-Nabawiyyah*), which is undoubtedly vulnerable to the interest of these scholars

Keywords: *Tafsīr bi al-Ma'sūr*, sunah, *Tafsīr al-Jalālain*.

PENDAHULUAN

Penafsiran al-Qur'an menggunakan sunah Nabi atau yang dalam terminologi para ahli tafsir atau hadis seringkali disebut sebagai bagian dari *tafsīr bi al-ma'sūr* atau *tafsīr bi an-*

Naql –penafsiran al-Qur’an menggunakan al-Qur’an, sunah Nabi, baik berupa perkataan, perbuatan maupun ketetapanannya, pendapat sahabat Nabi dan tabiin, dinilai sebagai tafsir yang paling otoritatif. *az-Žahabī* menjelaskan, selain tafsir al-Qur’an menggunakan al-Qur’an, tafsir menggunakan sunah merupakan seperangkat penafsiran yang musti diterima, yaitu dengan syarat statusnya adalah sunah yang sah. Sebaliknya, apabila sunah tersebut diketahui lemah, maka secara otomatis ia harus ditolak, sampai bisa dipastikan memang bersumber dari Nabi Saw. (*az-Žahabī*, t.th: I, 237).

Tafsīr al-Jalālain merupakan sebuah karya tafsir yang mendapatkan banyak respons positif dari para ulama. Banyak karya yang ditulis mengenai karya ini, baik yang berbentuk catatan singkat maupun yang relatif detail dan luas (*az-Žahabī*, t.th: I, 237). Karya ini juga diapresiasi oleh banyak pihak dan lapisan bahkan sampai hari ini, baik karena pembahasannya yang singkat dan mudah dipahami, juga –untuk konteks Indonesia– karena dua penulisnya, Jalāl ad-Dīn al-Maḥallī (791 H-864 H/1389 M-1459 M) dan Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (849-911 H/1445-1505 M) merupakan dua tokoh penting dalam aliran mazhab Syāfi‘ī, mazhab yang secara umum dianut oleh mayoritas umat muslim di Indonesia (Madaniy, 2009).

Selain yang sudah disebutkan, terdapat hal menarik lainnya dalam tafsir ini, yaitu meskipun dikenal luas sebagai tafsir yang lahir dengan corak *ra’y* atau didominasi oleh rasio/akal akan tetapi di dalamnya terdapat banyak sekali hadis atau sunah yang dijadikan rujukan dalam penafsiran, misalnya, terkait makanan yang tidak boleh dikonsumsi (QS. al-Baqarah [2]: 173), tentang ibadah haji (QS. al-Baqarah [2]: 196), tentang ketentuan masa idah bagi budak perempuan (QS. al-Baqarah [2]: 228), tentang persoalan transaksi hutang-piutang (QS. al-Baqarah [2]: 283), tentang ketentuan hak waris (QS. an-Nisā’ [4]: 12), tentang perempuan-perempuan yang tidak boleh dinikahi (QS. an-Nisā’ [4]: 23), tentang hukum menjawab salam (QS. an-Nisā’ [4]: 86), tentang hewan-hewan yang tidak boleh dikonsumsi (QS. al-An‘ām [6]: 145), tentang hukuman bagi pencuri (QS. al-Mā‘idah [5]: 38-39), tentang hukuman bagi pelaku perzinahan (QS. al-Nūr [24]: 2) dan lain-lain; dalam menjelaskan beberapa persoalan tersebut, al-Maḥallī dan as-Suyūṭī merujuk pada sunah-sunah Nabi. Hal ini berarti, meskipun *Tafsīr al-Jalālain* dikenal sebagai *tafsir bi al-ra’y*, namun masih banyak sekali memuat penafsiran model *bi al-ma’sūr*.

Berangkat dari kenyataan tersebut, tampaknya, menjadikan *tafsir* model *bi al-Ma’sūr* yang terdapat dalam *Tafsīr al-Jalālain* sebagai objek kajian merupakan hal yang menarik untuk dilakukan; selain alasan karena relatif masih jarang kajian yang berani ‘melawan’ tatanan yang sudah dianggap mapan –bahwa *tafsir bi al-ma’sūr* merupakan model tafsir yang sudah tidak perlu lagi dipersoalkan bahkan secara teoretis harus diterima tanpa syarat apa pun jika didasarkan pada sunah yang sah– juga karena selama ini ia selalu diidentikkan dengan kajian teks, padahal sebagai sebuah teks, ia ditulis oleh seseorang yang jelas hidup dalam konteks tertentu dengan segala hal yang melingkupi, secara nyata, al-Maḥallī dan as-Suyūṭī jelas merupakan dua tokoh pemuka dalam mazhab Syafii; sebuah mazhab hukum Islam (fikih) yang sekaligus menjadi identitas yang selalu melekat atas keduanya. Selain itu, mengingat kajian ini bermaksud menghubungkan teori *tafsir bi al-ma’sūr* dengan realitas identitas kehidupan al-Maḥallī dan as-Suyūṭī, dengan menfokuskan kajian pada dua hal, yaitu bagaimana al-Maḥallī dan as-Suyūṭī menyelipkan unsur-unsur ideologi mazhab dalam yang dianutnya dalam penafsiran al-Qur’an kaitannya dengan penafsiran model *tafsir bi al-ma’sūr* yang terdapat dalam *Tafsīr al-Jalālain* dan bagaimana pula implikasinya secara teoretis

terhadap *tafsir bi al-ma'sur* yang selama ini sudah dianggap mapan. Untuk menjelaskan beberapa persoalan tersebut, penulis mencoba membacanya dari perspektif konstruktivisme, murni studi kepustakaan (*library research*) serta menitikberatkan pada *Tafsir al-Jalalain* sebagai data primer tanpa mengenyampingkan data lain yang masih dianggap relevan. Selain itu, mengingat artikel ini murni studi pustaka, maka sumber datanya pun nyaris semuanya dokumentasi dengan analisa data intertekstualitas.

PEMBAHASAN

A. Signifikansi Sunah Sebagai Bagian *Tafsir bi al-Ma'sur* dalam Terminologi Para Ahli

Dalam al-Qur'an terdapat beberapa ayat yang disinyalir merupakan legalitas atas otoritas sunah sebagai acuan penafsiran. Ayat-ayat tersebut antara lain:

QS. Ibrāhīm [14]: 4:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

Kami tidak mengutus seorang rasulpun, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya ia dapat memberi penjelasan dengan terang kepada mereka. Maka Allah menyesatkan siapa yang Dia kehendaki, dan memberi petunjuk kepada siapa yang dia kehendaki. Dan Dia-lah Tuhan yang Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana.

QS. an-Nahl [16]: 43-44:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

Dan Kami tidak mengutus sebelum kamu, kecuali orang-orang lelaki yang kami beri wahyu kepada mereka; maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai pengetahuan jika kamu tidak mengetahui, keterangan-keterangan (mukjizat) dan kitab-kitab. Dan Kami turunkan kepadamu al-Qur'an, agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan.

Demikian pula, QS. an-Nahl [16]: 64:

وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

Dan Kami tidak menurunkan kepadamu al-Kitab (al-Qur'an) ini, melainkan agar kamu dapat menjelaskan kepada mereka apa yang mereka perselisihkan itu dan menjadi petunjuk dan rahmat bagi kaum yang beriman.

Beberapa ayat tersebut menegaskan bahwa salah satu tugas penting yang diembankan kepada Rasulullah Saw. adalah menyampaikan risalah al-Qur'an dan menjelaskannya kepada umat. Dalam hal ini, Nabi Saw. disebut sebagai orang pertama yang mencoba menjelaskan kandungan al-Qur'an sesuai kebutuhan dan tuntutan zaman. Hal ini sudah menjadi kesepakatan di kalangan para ahli. Mereka hanya berbeda pendapat apakah beliau

menafsirkan seluruh al-Qur'an atau hanya sebagiannya saja. Sebagian ulama bersikukuh pada pendapat pertama bahwa beliau menafsirkan seluruh al-Qur'an, sedangkan yang lain berpegang teguh pada pendapat kedua, yakni bahwa beliau hanya menafsirkan beberapa ayat saja; masing-masing kelompok membangun argumen yang sedemikian rupa untuk mendukung pendapatnya (al-Zahabī, t.th: 46-52, al-Rūmī, 15-18, Abū Syuhbah, 1408 H: 18-22).

Terlepas dari perbedaan tersebut, yang jelas posisi Nabi Muhammad Saw. dinilai begitu sentral. Begitu pula penafsiran beliau terhadap al-Qur'an disinyalir sebagai penafsiran yang paling otoritatif. Tidak mengherankan apabila penafsiran beliau dikemudian hari sangat gencar ditransmisikan dari satu generasi ke generasi yang lain (al-'Akk, 1986: 79, Ibn Taimiyah: 84, al-Zarkasyī, 175, al-Sibt, 1421 H: 109, al-Ṭayyār, 1993: 22, Abū Syuhbah, 44-45, al-Ṣābūnī, 2003: 69, al-Zahabī, I, 114.). Dalam hal ini pada mulanya penafsiran yang bersumber dari Rasulullah Saw. ditransmisikan dari mulut ke mulut sebelum kemudian terkodifikasi ke dalam karya utuh dan lengkap dengan mata rantai sandanya hingga sampai ke Rasulullah Saw. Demikian hingga sampai pada suatu periode adanya pergeseran pola pemaparan: penghapusan mata rantai sanad yang bersambung hingga Rasulullah Saw. Hal ini terjadi sekitar masa pemerintahan Dinasti Abbasiyah sampai hari ini (al-Zahabī, t.th: I, 112-116, al-Zahabī, 1986, 13-17).

Meskipun persoalan adanya relasi kuat antar al-Qur'an dan sunah merupakan persoalan yang menjadi pembahasan ulama klasik, seperti Abū Ḥanīfah (w. 150 H), Mālik ibn Anas (w. 179 H), asy-Syāfi'ī (w. 204 H), Aḥmad ibn Ḥanbal (w. 241 H) dan tokoh besar lainnya (sh-Shiddieqy, 1974: 179-188, al-'Akk, 1986: 123-130, as-Sabt, t.th: 130-150, al-Khaṭīb, 1988: II, 23, Abū Zahw, 1984: II, 37-40, Abū Syuhbah, 1989: I, 11-17, as-Siba'ī, t.th: 409-431). Namun, sejauh penelusuran penulis, pada sekitar abad ke-8 H, Ibn Taimiyah (w. 728 H) baru merumuskan konstruksi metodologi penafsiran al-Qur'an, bahwa sunah merupakan instrumen penting yang harus ada dalam konteks penafsiran al-Qur'an yaitu setelah mengacu pada penjelasan al-Qur'an itu sendiri (Ibn Taimiyah, 1994: 84). Dia menulis:

فإن قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟ فالجواب: إن أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر، وما اختصر من مكان فقد بسط في موضع آخر، فإن أعيانك ذلك فعليك بالسنة، فإنها شارحة للقرآن وموضحة له.... والغرض أنك تطلب تفسير القرآن منه، فإن لم تجده فمن السنة... وحينئذ، إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة، فإنهم أدري بذلك لما شاهدوه من القرآن، والأحوال التي اقتصوا بها، وما لهم من الفهم التام، والعلم الصحيح، والعمل الصالح، لا سيما علماؤهم وكبراؤهم.... إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة، ولا وجدته عن الصحابة، فقد رجع كثير من الأئمة في ذلك إلى أقوال التابعين...
Apabila ada yang bertanya, "Apa metode/cara penafsiran terbaik itu?" Jawabannya, bahwa tafsir terbaik adalah menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an; bagian yang disebutkan secara global di satu tempat, maka dijelaskan pada bagian yang lain; demikian pula, bagian yang disebutkan secara ringkas, maka dijabarkan di bagian yang lain. Jika engkau tidak menemukannya (?), maka engkau harus mencari penjelasannya dalam sunah, karena ia berfungsi sebagai penjelas terhadap al-Qur'an. Jadi, intinya, engkau mencari penjelasan

al-Qur'an dari al-Qur'an terlebih dahulu, apabila tidak ada, carilah dari sunah... jika pun kita tidak menjumpai pula dalam sunah, maka kita kembali pada pendapat sahabat Nabi, karena mereka yang paling tahu tentang hal tersebut mengingat mereka yang menyaksikan langsung dan tahu persis konteksnya, selain itu mereka juga memiliki pemahaman sempurna, pengetahuan yang tepat serta pengamalan yang benar akan hal tersebut, terlebih para ulama dan senior mereka... Jika pun tidak dijumpai penjelasan dari al-Qur'an, sunah, pendapat sahabat Nabi, dalam hal ini mayoritas pada imam umat Islam merujuk pada pendapat tabiin...

Tidak bisa dipungkiri bahwa penjelasan Ibn Taimiyah di atas pada gilirannya menjadi pendapat yang hegemonik dan terus mengikat, tidak hanya diterima begitu saja oleh para ulama beberapa abad setelahnya, seperti as-Suyūṭī (as-Suyūṭī, 1982: 323-324, as-Suyūṭī, 2008: 763-765), melainkan juga terus bertahan sampai hari ini, bahkan sebagian ulama menyebutnya sebagai sesuatu yang sudah menjadi konsensus (ijmak) (al-'Akk, 1986: 79) dan tentunya punya konsekuensi tidak bisa diabaikan sama sekali. Dalam hal ini Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ al-Khālīdī menegaskan bahwa pengabaian terhadap eksistensi sunah sebagai acuan penafsiran yang otoritatif punya konsekuensi yang tidak ringan; mengabaikan prinsip ini bisa menyebabkan penafsiran tersebut akan bermasalah (al-Khālīdī, 2008: 147). Dia mengatakan:

إن أهم الخطوات المنهجية للتفسير هي تفسير القرآن بالقرآن، وتليها في الأهمية تفسيره بالسنة الصحيحة، وكل مفسر لم ينطلق من هاتين الخطوتين ولم يلتزم بهاتين المرحلتين، يكون منهجه في التفسير مطعوناً فيه ويكون في تفسيره أخطاء منهجية تنتج عنها أخطاء عديدة.

Sesungguhnya langkah-langkah metodologis yang paling penting dalam proses menafsirkan Alquran adalah dengan menggunakan penjelasan Alquran; berikutnya, menggunakan penjelasan sunnah yang sah. Semua mufassir yang tidak melalui dan tidak menggunakan dua langkah ini, maka metode tafsir yang digunakan bermasalah (baca: tercela, maṭ'ūn fīh), mengandung beberapa kesalahan secara metodologis, yang pada gilirannya akan melahirkan lebih banyak kesalahan.

Eksistensi sunah Nabi relatif sangat mudah dijumpai dalam karya-karya tafsir al-Qur'an; tidak hanya terdapat dalam karya yang memang dari awal didedikasikan dengan corak normatif (baca: *tafsīr bi al-ma'sūr*) seperti *Tafsīr Jāmi' al-Bayān* karya Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī dan *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* karya Ibn Kasīr, melainkan juga dalam karya tafsir dengan penggunaan akal secara lebih luas (baca: *tafsīr bi al-ra'y*) seperti *Tafsīr al-Kasasyāf* karya al-Zamakhshārī dan *Tafsīr Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* karya al-Baidāwī. Termasuk pula dalam *Tafsīr al-Jalālain* (al-'Akk, 1986: 79, Ibn Taimiyah: 84, al-Zarkasyī, II, 175, al-Sibt, 1421 H: I, 109, al-Ṭayyār, 1993: 22, Abū Syuhbah: 44-45, al-Ṣābūnī, 2003: 69, al-Zahabī, I, 114).

B. Sekilas tentang *Tafsīr al-Jalālain*

Tafsīr al-Jalālain merupakan salah satu karya penting yang pernah ada dalam bidang tafsir al-Qur'an; ditulis oleh dua tokoh kenamaan pada abad pertengahan, yaitu Jalāl al-Dīn al-Maḥallī (791 H-864 H/1389 M-1459 M) dan Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (849-911 H/1445-1505 M) yang menguasai beragam bidang keilmuan yang berkembang pada masa itu, seperti tafsir, teologi, hadis, fikih dan sebagainya. Dua penulis tafsir ini merupakan dua tokoh besar dalam mazhab Syafii, menjadi tenaga pengajar yang memungkinkan keduanya menyebarkan aliran mazhab yang dianutnya lebih leluasa. Kesempatan tersebut juga dikuatkan dengan kenyataan lain bahwa keduanya sempat ditawari menjabat hakim yang mewakili mazhab Syafii meski pun pada akhirnya menolak.

Al-Maḥallī dikenal oleh teman sebaya dan generasi setelahnya sebagai sosok yang sangat cerdas meskipun dalam hafalan dinilai relatif lemah, tidak seperti para tokoh besar lainnya (al-Zarkalī: V, 333). Sejak muda, ia menyibukkan diri belajar berbagai ilmu pengetahuan; seperti tafsir, hadis, fikih, *uṣūl* fikih, kaidah fikih, bahasa Arab, faraid, matematika, logika dan sebagainya. Ia belajar langsung beberapa tema tersebut pada para pakarnya saat itu. Sebagai contoh, dalam bidang hadis, misalnya, ia belajar pada al-‘Irāqī (725 H-806 H/1325-1404 M), Ibn Hajar al-‘Asqalānī (773-852 H/1372-1449 M) dan lain-lain yang merupakan sosok-sosok terkenal dan prestisus di bidangnya.

Terdapat beberapa karya yang berhasil ditulis oleh al-Maḥallī, selain *Tafsīr al-Jalālain* – yang pada waktu itu belum selesai–, yang mencakup berbagai bidang, meskipun pada umumnya seputar fikih, *uṣūl* fikih dan kebahasaan (al-Zarkalī: V, 333), misalnya, *al-Badr at-Ṭālī ‘bi Syarḥ Jam‘ al-Jawāmi‘*; *Kanz ar-Rāgibīn Syarḥ Minhāj at-Ṭālibīn*; *Mukhtaṣar at-Tanbīh fī Furū‘ asy-Syāfi‘iyah*; *Syarḥ Tashīl al-Fawā'id fī an-Nahw*; *Syarḥ al-I'rāb ‘an Qawā'id al-I'rāb* dan *Syarḥ asy-Syamsiyah fī al-Manṭiq* (az-Zarkalī: V, 333).

Al-Suyūṭī –yang merupakan salah satu murid al-Maḥallī–, (Ibn al-‘Imād: X, 74, al-Gazzā: I, 227) tidak jauh berbeda dengan sang guru dalam mengisi waktu mudanya, yaitu dengan menyibukkan diri dengan belajar berbagai ilmu pengetahuan. Menurut pengakuannya, ia bahkan berhasil berguru pada orang sampai enam ratus (600) orang. Sebagai hasil nyata dari keseluruhan upayanya dalam menguasai berbagai bidang keilmuan yang pernah ia pelajari, ia pun dikenal luas sebagai pribadi yang produktif, menulis berbagai karya, baik dalam bidang tafsir, ilmu-ilmu al-Qur'an, hadis, ilmu-ilmu hadis, fikih, kaidah fikih, sejarah dan lain-lain (al-Zarkalī: I, 301, al-Kattānī: II, 1010, Ibn al-‘Imād, X, 74, al-Gazzā: I, 227, al-Ṭabbā': 39-68). Dengan prestasinya yang sangat luar biasa, dikemudian hari al-Suyūṭī dikenal luas dengan beragam gelar kehormatan seperti *imām*, *ḥāfiẓ*, *mu'arrikh* dan *adīb* (al-Zarkalī: V, 333). Bahkan dalam bidang hadis, ia disebut sebagai orang yang paling ahli di masanya. Sulit untuk menampik sebutan bergengsi tersebut, mengingat, menurut pengakuannya sendiri, dia hafal 200000 hadis, sebuah prestasi luar biasa yang tidak dimiliki sembarang orang saat itu (Ibn al-‘Imād: X, 76, al-Gazzā: I, 227).

Beberapa karya terkenal yang ditulis oleh as-Suyūṭī yaitu *al-Jāmi‘ al-Kabīr* atau *Jam‘ al-Jawāmi‘*, *Tadrīb ar-Rāwī fī Syarḥ Taqrīb an-Nawāwī*, *ad-Dībāj ‘Alā Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*, *al-Ḥāwī li al-Fatāwī Tārīkh al-Khulafā'*, *al-Lumā' fī Asbāb Wurūd al-Ḥadīs*, *Lubāb an-Nuqūl fī Asbāb an-Nuzūl*, *al-Iklīl fī Istīnbāt Āyāt at-Tanzīl*, *al-Asybah wa an-Nazā'ir fī Qawā'id wa Furū' Fiqh asy-Syāfi‘iyah* dan lain-lain (aṭ-Ṭabbā': 309-314, az-Zarkalī: I, 301-302, al-Kattānī: II, 1015-1019).

Adanya fakta bahwa *Tafsīr al-Jalālain* ditulis oleh al-Maḥallī dan as-Suyūṭī, yang merupakan dua tokoh kenamaan pada masa itu tampaknya menjadi salah satu indikasi kuat mengapa karya tersebut tetap laku dan diterima oleh banyak pihak sehingga ia pun terus dikaji sampai hari ini. Lebih dari itu, hal menarik lain yang terdapat dalam karya ini adalah bahwa, baik al-Maḥallī dan as-Suyūṭī, keduanya tidak pernah memberi nama khusus terhadap karya tersebut. Namun, pada akhirnya ia lebih dikenal sebagai *Tafsīr al-Jalālain* atau *al-Jalālain*, sebagai salah satu penegasan dan penyandaran bahwa ia ditulis oleh dua orang yang sama-sama bergelar Jalāl ad-Dīn; meskipun ulama yang lain memberinya nama *Kitāb al-Jalālain fī Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAzīm* (Kanʿān: bagian muqaddimah).

Tidak hanya soal nama yang tidak pernah diberikan langsung oleh al-Maḥallī – sebagai penulis pertama *Tafsīr al-Jalālain*– ia juga tidak menjelaskan maksud dan tujuan penulisan tafsirnya, termasuk tidak menegaskan mengapa ia memulai penafsiran dari QS. al-Kahf sampai QS. an-Nās, baru kemudian QS. al-Fātiḥah. Bagi Nūr ad-Dīn ʿItr, tampaknya hal ini berkaitan dengan kenyataan lain yang biasanya disaksikan oleh al-Maḥallī yakni fakta adanya banyak orang yang mencoba menulis tafsir akan tetapi tidak pernah menyelesaikannya. Jadi, apa yang dilakukan oleh al-Maḥallī, menurut ʿItr, tidak lain merupakan bentuk optimismenya untuk segera menyelesaikan proyek tersebut dalam waktu singkat. Meskipun pada kenyataannya, tetap saja ia tetap lebih dahulu menjemputnya sehingga proyek tersebut dilanjutkan oleh as-Suyūṭī atas desakan berbagai pihak (ʿItr, 1414 H/1993: 46, Maḥmūd, 2007: 547). Mereka memintanya menyelesaikan penulisan tafsir yang sempat terbengkalai tersebut, yaitu penulisan tafsir dari awal QS. al-Baqarah [2] hingga akhir QS. al-Isrāʾ [17] (al-Maḥallī dan as-Suyūṭī, t.th: I, 237).

Tafsīr al-Jalālain ditulis dengan sistematika urutan dalam mushaf (*at-Tartīb al-muṣḥafī*) yang merupakan sistematika paling awal dalam sejarah penulisan tafsir dan paling banyak dipakai oleh para ahli (Madaniy, 2009: 77). Dengan kata lain, bisa dikatakan bahwa sistematika penulisan *Tafsīr al-Jalālain* merupakan sistematika yang biasa digunakan oleh para ahli tafsir pada umumnya, yakni sistematika penafsiran al-Qurʾān yang diurut berdasarkan urutan surat dalam mushaf usmani yakni dari QS. al-Fātiḥah sampai QS. an-Nās. Hal ini, tanpa menafikan kenyataan lain bahwa dalam banyak cetakan *Tafsīr al-Jalālain*, QS. al-Fātiḥah diletakkan di bagian akhir tafsir dan bukan di awal seperti urutan mushaf pada umumnya, yang tidak lebih dari persoalan teknis guna mempermudah pembaca melakukan identifikasi bahwa penafsiran terhadap QS. al-Fātiḥah memang dilakukan oleh al-Maḥallī sehingga memang sebaiknya ia disatukan dengan penafsiran al-Maḥallī lainnya.

Kaitannya dengan model penafsiran yang digunakan al-Maḥallī dan as-Suyūṭī dalam *Tafsīr al-Jalālain*, dalam klasifikasi yang dilakukan Muḥammad Husain az-Ẓahabī dan ʿAbd al-ʿAzīm az-Zarqānī, keduanya secara tegas menyebut *Tafsīr al-Jalālain* sebagai salah satu karya tafsir yang ditulis menggunakan model *bi ar-Raʾy* yang bisa diterima (az-Ẓahabī: I, 284, az-Zarqānī: II, 65-67). Sedangkan, terkait metode penafsiran yang digunakan, Baidan, Zāhir ʿIwāḍ al-ʿAlmāʾī (al-ʿAlmāʾī, 1405 H: 18) dan ʿAbd al-Gafūr Maḥmūd secara tegas menyebutkan bahwa ia masuk kategori tafsir bermetode global (Maḥmūd: 545).

C. Ideologi dalam Model *Tafsīr bi Al-Maʿsūr* dalam *Tafsīr al-Jalālain*

Memperhatikan uraian yang sudah disebutkan pada poin di atas serta poin sebelumnya, dapat dipahami bahwa *Tafsīr al-Jalālain* –terlepas dari dominasi rasio dan logika dalam

proses penafsirannya— memuat banyak sunah Nabi yang dijadikan acuan penafsiran. Hal ini, berarti, meskipun *Tafsīr al-Jalālain* dikenal sebagai karya dengan model *bi al-ra'y*, akan tetapi sama sekali tidak lepas dari unsur-unsur *ma'sūr* di dalamnya, di antaranya adalah sunah yang menjelaskan tentang makanan yang tidak boleh dikonsumsi yang merupakan penafsiran terhadap QS. al-Baqarah [2]: 173, sunah tentang ibadah haji yang merupakan penafsiran terhadap QS. al-Baqarah [2]: 196, sunah tentang ketentuan masa idah bagi budak perempuan yang merupakan penafsiran terhadap QS. al-Baqarah [2]: 228, sunah tentang persoalan transaksi hutang-piutang yang merupakan penafsiran terhadap QS. al-Baqarah [2]: 283, sunah tentang ketentuan hak waris yang merupakan penafsiran terhadap QS. an-Nisā' [4]: 12, sunah tentang perempuan-perempuan yang haram dinikahi yang merupakan penafsiran terhadap QS. an-Nisā' [4]: 23, sunah tentang hukum menjawab salam yang merupakan penafsiran terhadap QS. an-Nisā' [4]: 86, sunah tentang hewan-hewan yang tidak boleh dikonsumsi yang merupakan penafsiran terhadap QS. al-An'ām [6]: 145, sunah tentang hukuman bagi pencuri yang merupakan penafsiran terhadap QS. al-Mā'idah [5]: 38-39, sunah tentang hukuman bagi pelaku perzinahan yang merupakan penafsiran terhadap QS. al-Nūr [24]: 2 dan lain-lain.

Untuk mendapatkan gambaran spesifik dan karena keterbatasan ruang dan waktu, maka dalam hal ini penulis hanya akan fokus pada dua sunah terkait persoalan terakhir, *pertama*, persoalan hukuman potong tangan bagi pelaku pencurian yang merupakan penafsiran terhadap QS. al-Mā'idah [5]: 38-39, yakni:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ فَمَنْ تَابَ مِن بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَّحِيمٌ

Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. Maka barangsiapa bertaubat (di antara pencuri-pencuri itu) sesudah melakukan kejahatan itu dan memperbaiki diri, maka sesungguhnya Allah menerima taubatnya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Pencurian atau *as-Sariqah* secara etimologi berarti mengambil milik orang lain secara sembunyi-sembunyi. Secara terminologi, ungkapan ini digunakan untuk perbuatan mengambil harta milik orang lain oleh seseorang yang sudah mencapai akil balig dengan cara sembunyi-sembunyi serta memenuhi syarat tertentu (al-Bugā dkk, 2010: VIII, 74, az-Zuhailī, 1985: 6, 92).

Kaitannya dengan ayat di atas, as-Suyūfī mencoba memberikan penjelasan lebih detail terhadap redaksi umum yang terdapat dalam al-Qur'an yang bisa saja diterapkan pada semua jenis pencurian. Menurutnya, meskipun ayat di atas menyebutkan 'tangan', akan tetapi yang dimaksudkan adalah pergelangan tangan. Bukan seluruh bagian tangan. Dia juga menegaskan bahwa tidak semua pencurian mengharuskan jatuhnya hukuman potong tangan melainkan harus –minimal– seperempat dinar. Selain itu, apabila pencurian dilakukan berulang, maka ia punya konsekuensi tersendiri (al-Mahallī dan as-Suyūfī, 2009: 87). Lebih jauh dia menulis:

وبينت السنة أن الذي يقطع فيه ربع دينار فصاعدا وأنه إذا عاد قطعت رجله اليسرى من مفصل القدم ثم اليد اليسرى ثم الرجل اليمنى وبعد ذلك يعزر.

Sunah Nabi menjelaskan bahwa hukum potong tangan berlaku apabila harta yang dicuri seharga seperempat dinar atau lebih; apabila si pencuri mengulang kembali perbuatannya, maka berikutnya yang dipotong adalah kaki kirinya, mulai dari pergelangan kaki; jika masih mengulang kembali perbuatannya, maka yang dipotong adalah kaki kirinya; jika masih mengulang perbuatan tersebut, maka yang dipotong selanjutnya adalah kaki kirinya. Jika masih terulang lagi, ia hanya boleh ditakzir.

Berpijak pada penjelsan as-Suyūfī, sedikitnya terdapat dua terma sunah yang dirujuk. *Pertama*, riwayat al-Bukhārī, Muslim dan lain-lain (Muslim: III, 1312 dan 1313, nomor hadis 1684, 1685 dan 1687; al-Bukhārī: VIII, 160 dan 161, nomor hadis 6789 dan 6792; an-Nasā’ī, 1986: VIII, 80, nomor hadis 4935):

حدثني بشر بن الحكم العبدى، حدثنا عبد العزيز بن محمد، عن يزيد بن عبد الله بن الهاد، عن أبي بكر بن محمد، عن عمرة، عن عائشة، أنها سمعت النبي صلى الله عليه وسلم، يقول: لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدا.

Menceritakan kepadaku Bisyr ibn al-Ḥakam al-‘Abdī, menceritakan kepada kami ‘Abd al-‘Azīz ibn Muḥammad, dari Yazīd ibn ‘Abd Allāh ibn al-Ḥād, dari Abū Bakr ibn Muḥammad, dari ‘Amrah, dari ‘Ā’isyah, dia mendengar bahwa Rasulullah Saw. bersabda: “Tangan seorang pencuri tidak boleh dipotong kecuali nominal curiannya mencapai seperempat dinar atau lebih.”

Sunah di atas mempertegas dan memerinci jumlah atau nominal harta yang membolehkan pemberlakuan hukum potong tangan yang dilakukan oleh seorang pencuri, yaitu minimal seperempat dinar emas atau sekitar 1,11 gram emas (Hanafi dkk (ed.), 2012: 122) –satu dinar setara dengan setengah pound emas Inggris– (al-Bugā, 1989: 213). Pendapat as-Suyūfī, pada dasarnya ni merupakan pendapat asy-Syafī’ī dan mayoritas ulama pada umumnya. Sedangkan sunah *kedua* diriwayatkan ad-Dār Quṭnī dan al-Baihaqī (ad-Dār Quṭnī, 2004: IV, 239, nomor hadis 3392, al-Baihaqī, 1991: XII, 411, nomor hadis 17187, 17188 dan 17189) yaitu:

ثنا محمد بن الحسن المقرئ، نا أحمد بن العباس، نا إسماعيل بن سعيد، أنا الواقدي، عن ابن أبي ذئب، عن خالد بن سلمة، أراه عن أبي سلمة، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: إذا سرق السارق فاقطعوا يده، وإن عاد فاقطعوا رجله، فإن عاد فاقطعوا يده، فإن عاد فاقطعوا رجله. كذا قال خالد بن سلمة، وقال غيره: عن خاله الحارث، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة.

Menceritakan kepada kami Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Muqri’, mengabarkan kepada kami Aḥmad ibn al-‘Abbās, mengabarkan kepada kami Ismā’īl ibn Sa’īd, mengabarkan kepada kami al-Wāqidī, dari Abī Za’b, dari Khālīd ibn Salamah, dari Abū Hurairah, dari Nabi Saw., beliau bersabda: “Apabila seorang pencuri ketahuan melakukan aksinya, potonglah tangannya. Apabila kembali melakukan pencurian, potonglah kakinya. Apabila masih kembali beraksi, potonglah tangannya. Apabila masih mencuri kembali, potonglah kakinya.” Begitu runtutan riwayat yang bersumber dari

Khālīd, sedangkan menurut yang lain: dari pamannya, al-Ḥārīs, dari Abī Salamah, dari Abī Hurairah.

Meski pun sunah yang dikutip as-Suyūṭī secara sanad dan matan bermasalah (Sālim: IV, 131), namun, ia bisa menjelaskan mekanisme lanjutan yang tidak disebutkan secara rinci dalam al-Qur'an, soal pemotongan tangan yang diberlakukan atas kasus pencurian. Sunah di atas menjelaskan runtutan hukuman pencurian yang terjadi berulang kali oleh pelaku yang sama; pencurian yang dilakukan pertama kalinya menyebabkan hukum potong tangan kanan, untuk pencurian kedua adalah potong kaki kiri, untuk perbuatan yang ketiga kalinya adalah potong tangan kiri, sedangkan pencurian untuk yang keempat kalinya adalah hukum potong kaki kirin. Selanjutnya, apabila pencurian masih dilakukan, maka hukuman berikutnya diserahkan pada kewenangan pemimpin yang berwenang memberikan hukuman yang menurutnya sepadan (baca: takzir) (al-Maḥallī dan as-Suyūṭī: I, 2, al-Madanī, 1985: II, 835, nomor hadis 30, asy-Syāfi'ī, 1400 H: 336, al-Baihaqī: XII, 413, nomor hadis 17194). Sama dengan kasus sebelumnya, pendapat as-Suyūṭī di atas merupakan pendapat asy-Syāfi'ī, Mālik dan Ishāq ibn Rāhawaih (al-Bagawī, 1983: X, 326).

Selain itu, berdasarkan penjelasan ayat berikutnya, bahwa meski pun pencurian merupakan perbuatan dosa dan bahkan bisa melahirkan hukuman fisik, akan tetapi seorang pencuri bisa diampuni jika benar-benar mau bertaubat. Menurut as-Suyūṭī, meski pun pasti ada jalan pertaubatan bagi pelaku pencurian, akan tetapi hukuman potong tangan harus tetap diberlakukan dan yang bersangkutan wajib mengembalikan barang atau materi yang sudah dicuri kecuali pihak korban memaafkan, maka hukuman tersebut bisa tidak diterapkan, dengan syarat kasus tersebut belum dilaporkan pada pihak yang berwenang (al-Maḥallī dan as-Suyūṭī: 87). as-Suyūṭī menulis:

فلا يسقط بتوبته حق الأدمي من القطع ورد المال نعم بينت السنة أنه إن عفا عنه قبل الرفع إلى الإمام يسقط القطع وعليه الشافعي.

(dosa pencurian dapat diampuni dengan cara bertaubat), tetapi hal ini tidak berlaku untuk konteks relasinya dengan sesama manusia, yakni terkait hukuman potong tangan dan kewajiban mengembalikan harta yang sudah dicurinya. Memang, menurut penjelasan sunah Nabi hukuman potong tangan bisa digugurkan dengan syarat pihak korban memaafkan dan belum diajukan kepada pemimpin yang berwenang. Ini merupakan pendapat yang dipegang oleh asy-Syāfi'ī.

Ibn Mājah, Abū 'Abd ar-Raḥmān an-Nasā'ī, Mālik ibn Anas, Abū Bakr al-Baihaqī, asy-Syāfi'ī dan lain-lain meruwayatkan sebuah hadis yang menjadi pijakan pendapat as-Suyūṭī tersebut (ibn Mājah: II, 865, nomor hadis 2595; al-Baihaqī: XII, 399, nomor hadis 17149; an-Nasā'ī: VIII, 70, nomor hadis 4884, al-Madanī: II, 834, nomor hadis 28; asy-Syāfi'ī: 335; al-Baihaqī: XII, 413, nomor hadis 17194):

حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة قال: حدثنا شبابة، عن مالك بن أنس، عن الزهري، عن عبد الله بن صفوان، عن أبيه، أنه نام في المسجد وتوسد رداءه، فأخذ من تحت رأسه، فجاء بسارقه إلى النبي صلى

الله عليه وسلم، " فأمر به النبي صلى الله عليه وسلم أن يقطع، فقال صفوان: يا رسول الله لم أرد هذا، ردائي عليه صدقة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فهلا قبل أن تأتيني به.

Menceritakan kepada kami Abū Bakr ibn Abī Syaibah, dia berkata: menceritakan kepada kami Syabābah, dari Mālik ibn Anas, dari az-Zuhrī, dari ‘Abd Allāh ibn Ṣafwān, dari bapaknya, bahwa pada suatu ketika dia tidur di masjid dengan berbantalkan selendang, tiba-tiba selendang tersebut diambil oleh seseorang, dia pun mengadukan hal tersebut kepada Nabi dengan membawa serta si pencuri, maka beliau memerintahkan agar si pencuri dihukum potong tangan, lalu Ṣafwān berkata: “Wahai Rasulullah Saw. aku tidak ingin hukuman tersebut dijatuhkan kepadanya, biarlah selendangku menjadi sedekahku untuknya.” Lalu Rasulullah Saw. menjawab, “Seandainya saja kau memutuskan itu sebelum menghadapku.”

Potongan sabda Nabi Saw., yang berbunyi, “Seandainya saja kau memutuskan itu sebelum menghadapku,” memberikan indikasi bahwa apabila sudah ada putusan bulat dari pihak yang berwenang mengenai kasus pencurian tersebut, maka secara otomatis berada dalam kuasa pihak yang berwenang, tidak lagi berada di bawah kuasa pelapor, bahkan seandainya ia membatalkan laporannya sekali pun.

Riwayat di atas, juga dikuatkan oleh riwayat ‘Abd ar-Razzāq aṣ-Ṣan‘ānī bahwa suatu ketika Rasulullah Saw. menunjukkan sikap keberatannya menjatuhkan hukuman potong tangan atas kasus pencurian barang yang relatif tidak bernilai, namun karena kasus tersebut sudah sampai pada tangan beliau, meskipun orang-orang yang hadir waktu itu sudah memintanya untuk membatalkan hukuman, beliau pun enggan membatalkan. Secara tegas beliau bersabda: “Seandainya saja sikap tersebut disampaikan sebelum ia dihadapkan kepadaku. Bagaimana pun seorang pemimpin tidak berhak membatalkan keputusan pidana yang sudah dilaporkan atau ditetapkan.” (aṣ-Ṣan‘ānī, 1403 H: VII, 313, nomor hadis 13318).

Persoalan *kedua*, terkait sunah tentang hukuman bagi perilaku perzinaan yang merupakan penafsiran terhadap QS. al-Nūr [24]: 2, yakni:

الرَّائِبَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِمَا رَأَيْتُمْ فِي دِينِ اللَّهِ إِنَّكُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدَ عَدَاؤُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ

Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman.

Secara etimologi, zina berarti keburukan atau *al-fujūr*. Sedangkan secara terminologi, ia berarti hubungan badan yang dilakukan oleh lelaki dan perempuan tanpa ikatan pernikahan. Dalam istilah hukum Islam, apabila perbuatan tersebut dilakukan oleh orang yang sedang menikah atau sudah pernah menikah, maka ia disebut *zinā muḥṣan*, apabila tidak dilakukan oleh orang yang sudah pernah menikah, disebut *zinā gair muḥṣan* (az-Zuhailī: VII, 6345).

Terkait ayat tentang persoalan zina di atas, meskipun ia tegas berbicara tentang hukuman bagi pelaku zina, akan tetapi masih bersifat umum, pada gilirannya melahirkan pertanyaan apakah hukuman dera tersebut berlaku pada seluruh jenis perbuatan zina ataukah tidak? Al-Maḥallī, sebagai salah satu penulis utama *Tafsīr al-Jalālain* menjelaskan bahwa ketentuan hukuman dera sampai seratus kali yang dipaparkan QS. an-Nūr [24]: 2 hanya berlaku bagi pelaku yang belum pernah menikah sebelumnya (*gairmuḥṣan*). Selain itu, berdasarkan sunah Nabi, selain dera seratus kali, yang bersangkutan juga dikenakan hukuman tambahan, yaitu hukuman pengasingan selama satu tahun, yakni apabila yang bersangkutan adalah warga merdeka, sedangkan apabila ia berstatus hamba sahaya, ia hanya dijatuhi hukuman separuhnya. Ketentuan lain yang disebutkan oleh al-Maḥallī, apabila pelakunya sudah pernah menikah, maka hukumannya tidak lagi dera, melainkan dilempar batu hingga mati atau dalam terminologi para ahli hukum Islam, hukuman ini disebut sebagai rajam. Menurutny, pendapat tersebut berdasarkan pada sunah Nabi Saw (al-Maḥallī dan as-Suyūṭī: 246-247).

Dalam penelusuran penulis, tampaknya sunah Nabi yang dimaksudkan oleh al-Maḥallī adalah beberapa riwayat al-Bukhārī dan Muslim berikut (al-Bukhārī: VIII, 165, 166, 167, nomor hadis 6815, 6820, 6825, X, 68, nomor hadis 7167; Muslim: III, 1318, nomor hadis 1691):

حدثنا يحيى بن بكير، حدثنا الليث، عن عقيل، عن ابن شهاب، عن أبي سلمة، وسعيد بن المسيب، عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: أتى رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في المسجد، فناده فقال: يا رسول الله، إني زنيت، فأعرض عنه حتى ردد عليه أربع مرات، فلما شهد على نفسه أربع شهادات، دعاه النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أبك جنون؟ قال: لا، قال: فهل أحصنت؟ قال: نعم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: اذهبوا به فارجموه.

Menceritakan kepada kami Yahyā ibn Bukair, menceritakan kepada kami al-Laiṣ, dari 'Uqail, dari Ibn Syihāb, dari Abī Salamah dan Sa'īd ibn al-Musayyab, dari Abī Hurairah, dia berkata: "Pada suatu hari seorang lelaki datang menemui Nabi Saw. saat itu beliau sedang di masjid; lelaki tersebut berujar, "Wahai Rasulullah Saw. aku sudah berzina." Lalu Nabi berpaling darinya, hingga dia mengucapkan kata-kata tersebut sampai empat kali –ini berarti ia bersaksi atas dirinya sebanyak empat saksi, yang merupakan salah satu syarat untuk memberlakukan hukuman atas kasus perzinaan– beliau pun kemudian memanggilnya, kemudian bertanya: "Apakah saat itu engkau sedang tidak sadar?" Dia menjawab, "Tidak." Beliau kembali bertanya, "Engkau melakukan zinā muḥṣan/ sudah menikah?" Dia menjawab, "Iya." Kemudian Nabi memerintahkan pada sahabat untuk merajamnya, dengan bersabda: "Bawalah orang ini, rajamlah."

Muḥammad ‘Ālī aṣ-Ṣābūnī menambahkan, ketentuan tentang rajam bagi pelaku zina *muḥṣan*, memang tidak ditemukan secara tersurat dalam teks al-Qur’an akan tetapi ia memiliki dasar acuan sabda dan praktik Nabi, konsensus para sahabat dan tabii serta generasi berikutnya. Teks-teks hadis yang merekam bagaimana praktik rajam diimplementasikan

dalam kehidupan Nabi sudah sampai pada taraf mutawatir, sehingga mesti harus diterima (aṣ-Ṣābūnī, 1980: II, 21).

Selain sunah di atas, menurut Aḥmad Kan‘ān, sunah yang dirujuk al-Maḥallī dalam menafsirkan ayat QS. an-Nūr [24]; 2 yang kemudian menjadi pijakan penafsirannya adalah riwayat al-Bukhārī, Muslim dan lain-lain (al-Bukhārī: III, 184, 191; VIII, 129, 167, 171, 176; X, 75, 88 nomor hadis 2695, 2724, 6633, 6827, 6831, 6835, 6842, 6859, 7193 dan 7260 Muslim: III, 1324, nomor hadis 1697) berikut:

حدثنا قتيبة بن سعيد، حدثنا ليث، ح وحدثناه محمد بن رمح، أخبرنا الليث، عن ابن شهاب، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، عن أبي هريرة، وزيد بن خالد الجهني، أنهما قالوا: إن رجلاً من الأعراب أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله، أنشدك الله إلا قضيت لي بكتاب الله، فقال الخصم الآخر: وهو أفضه منه نعم، فاقض بيننا بكتاب الله وأذن لي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: قل، قال: إن ابني كان عسيفاً على هذا، فزني بامرأته، وإني أخبرت أن علي بن ابني الرجم، فافتديت منه بمائة شاة ووليدة، فسألت أهل العلم، فأخبروني أنما على ابني جلد مائة، وتغريب عام، وأن علي امرأة هذا الرجم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: والذي نفسي بيده، لأقضين بينكما بكتاب الله، الوليدة والغنم رد، وعلى ابنك جلد مائة، وتغريب عام، واغد يا أنيس إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها، قال: فغدا عليها، فاعترفت، فأمر بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجمت.

Menceritakan kepada kami Qutaibah ibn Sa‘īd, menceritakan kepada kami Laiš, juga menceritakan kepada kami Muḥammad ibn Rumḥ, menceritakan kepada kami al-Laiš, dari Ibn Syihāb, dari ‘Ubaid Allāh ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Utbah ibn Mas‘ūd, dari Abū Hurairah dan Zaid ibn Khālid al-Juhanī, keduanya berkata: ‘Seseorang dari suku Badui datang menghadap Rasulullah Saw. lalu berkata, ‘Wahai Rasulullah Saw. putuskanlah persoalanku dengan kitab Allah.’ Lalu pihak lawannya juga menimpali, ‘Iya, putuskan persoalan kami berdasarkan ketentuan dari kitab Allah, tetapi ijinkan aku berbicara.’ Rasulullah menjawab, “Bicaralah.” Lelaki itu menjelaskan, ‘Sebenarnya anakku bekerja untuk orang ini. Kemudian dia berzina dengan istrinya. Lalu aku diberitahu bahwa atas perbuatan tersebut anakku harus dirajam. Maka akupun menebus hukuman itu dengan membayar seratus kambing dan seorang budak perempuan. Lalu aku bertanya pada para ahli agama, menurut mereka, anakku harus didera seratus kali dan diasingkan selama satu tahun sedangkan hukuman untuk pihak perempuannya adalah rajam.’ Kemudian Rasulullah Saw. bersabda: “Demi Zat yang jiwanya berada dalam kuasanya, sungguh aku akan memutuskan persoalan kalian berdasarkan kitab Allah; budak perempuan dan kambing seratus ekor harus dikembalikan, anakmu harus didera seratus kali dan diasingkan selama setahun. Wahai Unais, pergilah ke tempat perempuan itu, kalau dia mengakui perbuatannya, rajamlah.” Akhirnya perempuan tersebut mengaku, Rasulullah pun memerintahkan hukuman rajam.

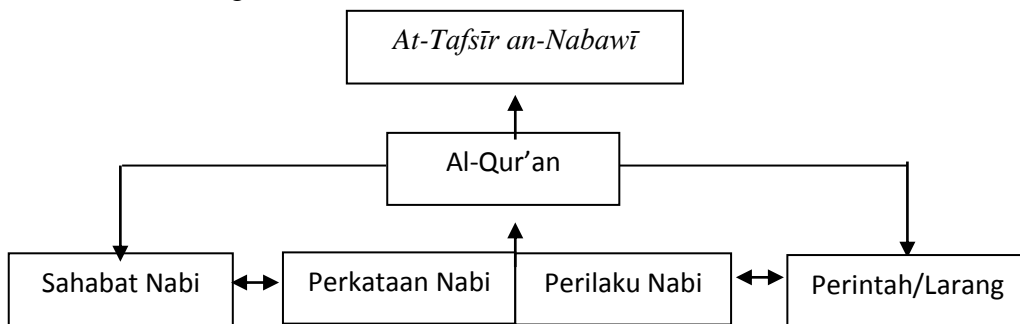
Sunah di atas menjadi pijakan pendapat al-Maḥallī bahwa pelaku zina yang belum menikah harus diasingkan selama setahun selain hukuman dera seratus kali seperti yang disebutkan dalam QS. an-Nūr [24]: 2. Dalam penelusuran lebih jauh, pendapat ini al-Maḥallī bersumber dari Abū Bakr, ‘Umar, ‘Usmān, ‘Alī, ‘Aṭā’, Ṭāwūs, as-Ṣaurī, Ibn Abī Lailā, Ishāq ibn Rāhawaih, Abū Ṣaur dan yang paling penting merupakan pendapat resmi mazhab Syafii, Ahmad ibn H{anbal dan Ibn Ḥazm (Sālim: IV, 38).

D. Implikasi Temuan terhadap Tafsir Model *bi al-Ma’sūr ala Tafsīr al-Jalālain*

Berdasarkan teori umum yang diakui oleh para ahli, antara lain az-Zahabī, keberadaan hadis atau sunah Nabi sebagai acuan penafsiran dalam *Tafsīr al-Jalālain*, khususnya dalam konteks sunah seputar hukuman potong tangan atas kasus pencurian sama sekali tidak bisa ditolak karena ia memang berdasar pada hadis atau sunah yang diyakini kesahihannya, yaitu karena ia diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim (dan lain-lain), dua karya hadis yang secara umum tidak diragukan lagi autentisitasnya (Mullā Khāṭir, 1402 H: 5, 21-31), yakni terkait jumlah nominal materi yang bisa menyebabkan jatuhnya hukuman potong tangan bahwa ia minimal harus seperempat dinar atau tiga dirham, serta bahwa hukuman tersebut sama sekali tidak bisa dibatalkan apabila sudah dilaporkan pada pimpinan yang berwenang. Demikian pula berkenaan dengan sunah dalam persoalan hukuman rajam dan dera yang dijadikan acuan oleh al-Maḥallī, yakni terkait keberadaan rajam bagi pelaku zina yang sudah atau masih memiliki pasangan yang sah, juga dera seratus kali serta pengasingan selama satu tahun bagi pelaku zina yang belum pernah menikah.

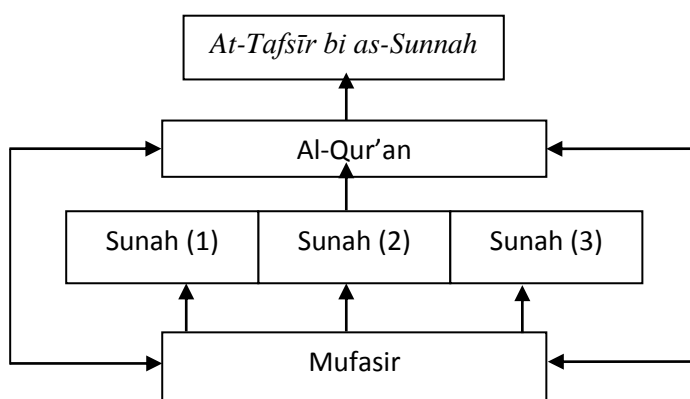
Namun, berpijak pada temuan penulis bahwa keberadaan sunah yang diyakini sah tersebut memuat ideologi mazhab yang dianut oleh al-Maḥallī dan as-Suyūṭī yaitu mazhab Syafii, sebagaimana sudah dijelaskan pada poin sebelumnya, tampaknya penjelasan para tokoh di atas terkait otoritas tafsir menggunakan hadis sahih sekalipun yang disebut sebagai bagian dari *tafsīr bi al-ma’sūr* atau *tafsīr bi an-naql* cenderung problematis bahkan bisa mengarah pada kesimpulan tidak bisa dipertahankan atau diberlakukan secara general.

Menurut hemat penulis, kalau pun harus dipaksakan, tampaknya harus ada terminologi yang lebih spesifik serta dapat membedakan antara al-Qur’an yang memang ditafsirkan sendiri oleh Nabi sehingga secara spesifik disebut sebagai *at-Tafsīr an-Nabawī* dan al-Qur’an yang ditafsirkan melalui sunah Nabi dengan sebutan spesifik *at-Tafsīr bi as-Sunnah an-Nabawiyyah* yang dilakukan oleh para ahli tafsir. Gambaran sederhana untuk kata kunci pertama adalah sebagai berikut:



Tabel 7: bagan *tafsīr an-Nabawī*

Sedangkan kata kunci kedua dapat digambarkan sebagai berikut



Tabel 8: bagan *tafsir bi as-Sunnah an-Nabawiyah*

Untuk kategori *pertama* dari dua tabel di atas –meskipun keduanya masuk kategori *tafsir bi al-ma'sūr*, *tafsir bi an-Naql* atau *tafsir an-Nabawī*– terlihat lebih steril dan netral dari kepentingan apa pun; karena pada dasarnya Nabi yang menjadi subyek, mufasir sesuai dengan kebutuhan zamannya; *at-Tafsir an-Nabawī* merupakan *output* dari penafsiran Nabi; yang berasal dari pertanyaan para sahabat tentang ayat al-Qur'an yang tidak mereka pahami, Nabi pun menjelaskan ayat yang dimaksud melalui sabdanya (perkataan), sedangkan tentang perintah atau larangan al-Qur'an yang masih perlu dijelaskan, Nabi Saw., menjelaskannya melalui perilakunya.

Sedangkan untuk kategori tabel *kedua*, meskipun disinyalir bersumber dari Nabi, akan tetapi ia bukan penafsiran langsung yang dilakukan oleh Nabi terhadap ayat tertentu yang terdapat dalam al-Qur'an; bagaimana pun, tidak bisa ditampik bahwa pelaku utamanya adalah mufasir yang sudah terpisah oleh jarak dan berada dalam ruang dan waktu yang jelas berbeda dengan Nabi; dalam hal ini si mufasir punya kesempatan lebih untuk melakukan intervensi, memilih dan memilah satu sunah dari beberapa sunah yang disinyalir bersumber dari Nabi guna disesuaikan dengan ideologi yang dianutnya. Dalam konteks inilah, posisi al-Mahallī dan as-Suyūfī bisa tampak lebih jelas yakni bagaimana keduanya menyelipkan ideologi di balik sunah yang dijadikan acuan penafsiran yang terlihat seakan alamiah tanpa kepentingan. Meskipun pada kenyataannya, keduanya sedang memperjuangkan ideologi mazhab yang dianutnya, yaitu mazhab Syafii.

Temuan ini sekaligus mempertegas kenyataan bahwa pada dasarnya tidak ada produk penafsiran yang bisa lepas dari konteks sosial di mana ia tumbuh serta segala hal yang melingkupinya. Bahkan dalam penafsiran teks al-Qur'an yang mengacu pada sunah Nabi yang disinyalir sah sekalipun tidak bisa benar-benar netral dan bebas dari kepentingan. Dalam konteks keberadaan sunah dalam *Tafsir al-Jalālain*, secara khusus sebagaimana tampak dalam tafsir terhadap QS. al-Mā'idah [5]: 38-39 tentang hukuman potong tangan bagi pelaku pencurian serta QS. an-Nūr [24]: 2, tentang hukuman rajam, dera dan pengasingan bagi pelaku perzinahan yang mengacu pada sunah Nabi Saw., ternyata temuan penulis membuktikan bahwa as-Suyūfī dan al-Mahallī terikat dengan ideologi mazhab yang dianutnya.

Namun, meskipun keberadaan sunah dalam *Tafsir al-Jalālain*, kaitannya dengan topik dan tema bahasan penulis ini dapat dijelaskan dan dibuktikan secara teoretis ternyata bersifat ideologis dan tidak hanya ditulis secara personal-individual oleh as-Suyūfī dan al-Mahallī akan

tetapi ia bersifat sosial, dalam pengertian sudah disebarluaskan dan pada akhirnya membentuk solidaritas antar sesama penganut mazhab Syafii. Namun, perlu ditegaskan, sifat sosial yang melekat dalam konteks ini masih dalam ruang lingkup terbatas, yakni, hanya digunakan pada ruang lingkup internal sesama penganut mazhab Syafii. Indikasi nyata dalam hal ini, misalnya, terlihat dari bagaimana as-Suyūṭī mengikutsertakan nama asy-Syāfi'ī dalam pembahasannya. Lebih dari itu, ideologi dalam hal ini tidak hanya berfungsi sebagai alat koordinatif antar sesama mazhab Syafii, kohesif dengan pendapat yang lebih dulu ada sebelum dua penulis tafsir ini, tetapi juga berfungsi membentuk identitas kelompok mazhab yang mereka anut.

KESIMPULAN

Berangkat dari pertanyaan inti yang ingin dijawab dalam artikel ini, yakni bagaimana al-Maḥallī dan as-Suyūṭī menyelipkan unsur-unsur ideologi mazhab dalam yang dianutnya dalam penafsiran al-Qur'an kaitannya dengan penafsiran model *tafsīr bi al-ma'sūr* yang terdapat dalam *Tafsīr al-Jalālain* dan bagaimana pula implikasinya secara teoretis terhadap *tafsīr bi al-ma'sūr* yang selama ini sudah dianggap mapan, maka untuk pertanyaan pertama, dapat disimpulkan bahwa metode paling penting yang digunakan al-Maḥallī dan as-Suyūṭī untuk menyelipkan ideologi mazhab Syafii yang dianutnya dalam *Tafsīr al-Jalālain* terkait keberadaan sunah yang dijadikan acuan penafsiran terdapat pada pemilihan dan pemilahan sunah yang dirujuk serta pola pemahaman yang disesuaikan dengan ideologi mazhab yang mereka anut, sebagaimana tercermin dari persoalan hukuman potong tangan dalam kasus pencurian dan hukuman dera, rajam dan pengasingan dalam kasus perzinaan.

Sedangkan untuk kategori pertanyaan kedua, selama ini penafsiran al-Qur'an menggunakan sunah disebut sebagai bagian dari *tafsīr bi al-ma'sūr* atau *tafsīr bi an-Naql*, akan tetapi temuan ini tidak bisa diragukan punya implikasi penting terkait eksistensi sunah yang selama ini menjadi acuan penafsiran dan diyakini sebagai bagian dari penafsiran yang paling otoritatif jika sunah yang dimaksud berkualitas sahih, seperti tampak dari beberapa sunah yang menjadi objek kajian penulis terkait persoalan potong tangan bagi pelaku pencurian dan dera bagi pelaku perzinaan; fakta bahwa hadis sahih yang acu dalam sebuah penafsiran pada dasarnya tidak benar-benar netral dan bebas kepentingan atau ideologi mufasirnya, dengan demikian keberadaan sunah Nabi yang merupakan bagian dari *tafsīr bi al-ma'sūr* atau *tafsīr bi an-naql* dapat dikatakan problematis, cenderung tidak bisa dipertahankan dan diberlakukan secara general. Alternatif lainnya, harus ada terminologi yang lebih spesifik serta dapat membedakan antara al-Qur'an yang memang ditafsirkan sendiri oleh Nabi sehingga secara spesifik disebut sebagai *at-Tafsīr an-Nabawī* dan al-Qur'an yang ditafsirkan melalui sunah Nabi dengan sebutan spesifik *at-Tafsīr bi as-Sunnah an-Nabawiyah* yang dilakukan oleh para ahli tafsir. Untuk kategori *pertama* terlihat lebih steril dan netral dari kepentingan apa pun; karena pada dasarnya Nabi yang menjadi subyek, mufasir sesuai dengan kebutuhan zamannya; Sedangkan untuk kategori *kedua*, meskipun disinyalir bersumber dari Nabi, akan tetapi ia bukan penafsiran langsung yang dilakukan oleh Nabi terhadap ayat tertentu yang terdapat dalam al-Qur'an; bagaimana pun, tidak bisa ditampik bahwa pelaku utamanya adalah mufasir yang sudah terpisah oleh jarak dan berada dalam ruang dan waktu yang jelas berbeda dengan Nabi.

DAFTAR PUSTAKA

- Abū Syuhbah, Muḥammad. t. t. *al-Wasīf fī ‘Ulūm wa Muṣṭalāḥ al-Ḥadīs*. Jeddah: ‘Alam al-Ma‘rifah.
- , *Difā‘ ‘an as-Sunnah*. 1989. Kairo: Maktabah as-Sunah.
- Abū Zahw, Muḥammad. 1984. *al-Ḥadīs wa al-Muḥaddiṣūn*. Riyāḍ: Syirkah al-ṭibā‘ahal-‘Arabiyah as-Sa‘udiyah.
- , *al-Ḥadīs wa al-Muḥaddiṣūn*. 1984. Riyāḍ: ar-Ri’āsah al-‘Ammah.
- Abū Sulaimān, Ibrāhīm Muḥammad. 1982. “Takhrīj al-Aḥādīs al-Marfū‘ah fī Tafsīr al-Jalālain,” Tesis Universitas Umm al-Qurā, Saudi Arabia.
- ‘Akk, Khālīd ‘Abd ar-Raḥmān al-. 1986. *Uṣūl at-Tafsīr wa Qawā‘iduh*. Bairūt: Dār an-Nafā’is.
- Almā‘ī, Zāhir ibn ‘Iwāḍ al-. 1405 H. *Dirāsāt fī at-Tafsīr al-Mawḍū‘ī*. Riyāḍ: tp.
- Amīn, al-Amīn as-Sādiq al-. t. t. *Mauqif al-Madrasah al-‘Aqliyah min as-Sunnah an-Nabawiyah*. Riyāḍ: Maktabah ar-Rusyd.
- Ash-Shiddieqy, T.M. 1974. Hasbi. *Sejarah dan pengantar Ilmu Hadits*. Jakarta: Bulan Bintang.
- , 2009. *Sejarah & Pengantar Ilmu Hadits*, ed. HZ. Fuad Hasbi Ash-Shiddieqy. Semarang: Pustaka Rizki Putra.
- ‘Asqalānī, Abū al-Faḍl Aḥmad ibn Ḥajar al-. 1379 H. *Fath al-Bārī Syarḥṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Ma‘rifat.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran al-Qur’an*. 2005. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- , 2011. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Baihaqī, Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusain al-. 1991. *Ma‘rifah as-Sunan wa al-Aṣār*, ed. ‘Abd al-Mu‘ṭī Amīn al-Qal‘ajī. Bairūt: Dār Qutaibah.
- Bātilī, Khālīd ibn ‘Abd al-‘Azīz al-. 2011. *at-Tafsīr an-Nabawī: Muqaddimah Ta’šīliyyah ma’a Dirāsah Ḥadīsiyyah li Aḥādīs at-Tafsīr an-Nabawī al-Šarīḥ*. Riyāḍ: Dār Kunūz Isybīliyyā.
- Biqā‘ī, ‘Alī Nāyif. t.t. *al-Ijtihād fī ‘Ulūm al-Ḥadīs wa Ašaruh fī al-Fiqh al-Islāmī* [Beirut: Dār al-Basyā’ir al-Islāmiyah.
- Bugā, Muṣṭafā al-. 1989. *at-Tahzīb fī Adillah Matn al-Gāyah wa at-Taqrīb*. Bairūt: Dār Ibn Kašīr.
- , dkk. 2010. *al-Fiqh al-Manhajī ‘alā Mazhab al-Imām asy-Syāfi‘ī*. Damaskus: Dār al-Muṣṭafā, II.
- Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā‘īl al-. 1422 H. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Muḥammad Zuhair an-Nāšīr. T.tp: Dār Ṭauq an-Najah.
- Dāwūdī, Muḥammad ibn ‘Alī ad-. t. t. *Ṭabaqāt al-Mufassirīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Dār Qutnī, Abū al-Ḥasan Ālī ibn ‘Umr al-. 2004. *Sunan ad-Dār Qutnī*, ed. Syu‘aib al-Arnaūṭ dkk. Bairūt: Mu’assasah ar-Risālah.
- Nina M. Armando dkk(ed.). 2005. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ihtiar Baru van Hoeve.
- Eriyanto. 2001. *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LkiS.
- Farmāwī, ‘Abd al-Ḥayy al-. 1996. *Metode Tafsir Mawduhu‘iy; Sebuah Pengantar*, terj. Suryan A. Jamrah. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada.
- Fauzī, Ibrāhīm. 1994. *Tadwīn as-Sunnah*. London: Riad El Rayyes.

- Fayyūmī, Abū al-‘Abbās Aḥmad al-. t. t. *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Garīb asy-Syarḥ al-Kabīr*. Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmiyah.
- Gazzā, Najm ad-Dīn Muḥammad al-. 1997. *al-Kawākib as-Sā’irah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Ḥajjāj, Muslim ibn al-. t. t. *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Muḥammad Fu’ad ‘Abd al-Bāqī. Bairūt; Dār Iḥyā’ at-Turās al-‘Arabī.
- Ḥusain, Aḥmad ibn al-. 1991. Abū Bakr al-Baihaqī, *Ma’rifah as-Sunan wa al-Aṣar*, ed. ‘Abd al-Mu’ṭī Amīn al-Qal‘ajī. Bairūt: Dār Qutaibah.
- Ibn al-‘Imād, Abū al-Falāḥ ‘Abd al-Ḥayy. 1986. *Syazarāt al-Ḍahab*, ed. Maḥmūd al-Arnaūt. Beirut: Dār ibn Kaṣīr.
- Ibn al-Ḥajjāj, Muslim. t. t. *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Muḥammad Fu’ad ‘Abd al-Bāqī. Bairūt: Dār Iḥyā’ at-Turās al-‘Arabī.
- Ibn Mājah, Abū ‘Abd Allāh. t. t. *Sunan Ibn Mājah*, ed. Muḥammad Fu’ad ‘Abd al-Bāqī. T.tp: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah.
- Ibn Manẓūr, Jamāl ad-Dīn Abū al-Faḍl. 1414 H. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār ṣādir.
- Ibn Taimiyah, Aḥmad. 1994. *Muqaddimah fī Uṣūl at-Tafsīr*, ed. Fawwāz Aḥmad Zamralī. Bairūt: Dār ibn Ḥazm.
- Ismail, Syuhudi. 1991. *Pengantar Ilmu Hadits*. Bandung: Angkasa.
- ‘Itr, Nūr ad-Dīn. 1993. “ar-Riwāyah fī Tafsīr al-Jalālain wa Naqd mā fīh min Riwayāt Bāṭilah wa Isrā’īliyyāt,” dalam *Majallah Kulliyāt ad-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa al-‘Arabiyyah*, nomor 6.
- Jamāl, Sulaimān al-. 1303 H. *al-Futūḥāt al-Ilāhiyyah*. Mesir: al-‘Āmirah asy-Syarafiyah.
- Kan‘ān, Muḥammad. 1991. *Qurrah al-‘Āinaīn alā Tafsīr al-Jalālain*. Beirut: Dār al-Basyā’ir al-Islāmiyyah.
- Kattānī, ‘Abd al-Ḥayy al-. 1982. *Fahras al-Fahāris*, ed. Iḥsān ‘Abbās. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī.
- Khālid ibn ‘Uṣmān as-Sabt. t. t. *Qawā’id at-Tafsīr: Jam’ wa Dirāsah*. T.tp: Dār ibn ‘Affān.
- Khālidī, Ṣalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ al-. 2008. *Ta’rif ad-Dārisīnbi Manāḥij al-Mufasssīrīn*. Damaskus: Dār al-Qalam.
- Khamīsī, ‘Abd ar-Raḥmān ibn Ibrāhīm al-. t. t. *Mu’jam ‘Ulūm al-Ḥadīṣ an-Nabawī*. Jeddah: Dār Ibn Ḥazm.
- Khaṭīb, ‘Ajjāj al-. 1975. *Uṣūl al-Ḥadīṣ; ‘Ulūmuh wa Muṣṭalahuh*. Beirut: Dār al-Fikr.
- . 1988. *as-Sunnah Qabl at-Tadwīn*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Khaṭṭābī, Abū Sulaimān al-. 1932. *Ma’ālim as-Sunan*. Aleppo: al-Maṭba‘ah al-‘Ilmiyyah.
- Khon, Abdul Majid. 2011. *Pemikiran Modern dalam Sunnah: Pendekatan Ilmu Hadis*. Jakarta: Kencana.
- Lāsyīn, Mūsā Syāhīn. 2002. *al-La’ālī al-Ḥisān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Kairo: Dār asy-Syurūq.
- M. Hanafi, Muchlis dkk. ed.). 2012. *Hukum, Keadilan dan Hak Asasi Manusia: Tafsir al-Qur’an Tematik*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur’an.
- Madanī, Mālik ibn Anas al-. 1400 H. *Muwatta’ al-Imām Mālik*, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Idrīs asy-Syāfī, *al-Musnad*. Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Madaniy, A. Malik. 2009. “*Isrā’īliyyāt dan Mauḍū‘āt dalam Tafsir al-Qur’ān*. Studi *Tafsīr al-Jalālain*,” Disertasi Pascasarjana (Doktor) Ilmu Agama Islam UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.”

- Magribī, al-Ḥusain ibn Muḥammad al-. 2007. *al-Badr at-Tamām Syarḥ Bulūg al-Marām*, ed. ‘Alī ibn ‘Abd Allāh al-Zabn. T.tp: Hajr.
- Maḥallī, Jalāl ad-Dīn al-. 2003. *Syarḥ al-Waraqāt fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Muḥammad Ḥasan Ismā‘īl. Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- . 2005. *al-Badr al-Ṭālī‘ fī Ḥallī Jam‘ al-Jawāmi‘*, ed. Murtaḍā ‘Alī. Damaskus: Mu’assasah ar-Risālah.
- . 2013. *Kanz ar-Rāgibīn Syarḥ Minhāj al-Ṭālibīn*, ed. Maḥmūd Ṣāliḥ al-Ḥadīdī. Jeddah: Dār al-Minhāj.
- dan Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī. t. t. *Tafsīr al-Jalālain. Tafsīr al-Jalālain*. Jeddah: al-Ḥaramain.
- . 2009. *Tafsīr al-Jalālain*. Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Maḥmūd, ‘Abd al-Gafūr. 2007. *at-Taḥfīr wa al-Mufasssīrīn fī Ṣaubih al-Jadīd*. Kairo: Dār as-Salām.
- Majmā‘ al-Buḥūs al-Islāmiyah. 1992. *at-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur’ān al-Karīm* [Kairo: Majmā‘ al-Buḥūs al-Islāmiyah.
- Marwazī, Abū ‘Abd Allāh al-. 1408 H. *as-Sunah*, ed. Sālim Aḥmad as-Salafī. Bairūt: Mu’assasah al-Kutub as-Ṣaqāfiyyah.
- Miski, “Epistemologi *Tafsīr al-Qur’ān bi al-Qur’an*: Studi Kritis atas *Tafsīr al-Jalālain*,” dalam *ṢUHUF: Jurnal Kajian al-Qur’an*, Vol. 9, No. 1, 2016.
- Muḥammad, 2008. ‘Adnān. *as-Sunnah an-Nabawiyah wa ‘Ulūmuha bain Ahl as-Sunnah wa asy-Syī‘ah al-Imāmiyah*. Oman: Dār al-A‘lām.
- Mullā Khāṭir, Khalīl Ibrāhīm. 1402 H. *Makānah as-Ṣaḥīḥain*. Kairo: Maṭba‘ah al-‘Arabiyah al-Ḥadiṣah.
- Nasā’ī, Abū ‘Abd ar-Raḥmān Aḥmad ibn Syu‘aib an-. 1986. *Sunan as-Sugrā*, ed. ‘Abd al-Fattāḥ Abū Gaddah. Aleppo: Maktab al-Maṭbū‘āt al-Islāmiyyah.
- Nawawī, Abū Zakariyyā Yaḥyā ibn Syarf al-. 2005. *Minhāj al-Ṭālibīn wa ‘Umdah al-Muḥṭabīn fī al-Fatwā*, ed. ‘Auḍ Qāsīm. Bairūt: Dār al-Fikr.
- Oktoberninsyah, dkk. 2005. *Al-Ḥadis*. Yogyakarta: Pokja UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Qāsīmī, Jamāl ad-Dīn al-. t. t. *Qawā‘id at-Taḥdīs min Funūn Muṣṭalaḥ al-Ḥadīs*, ed. Muḥammad Bahjah al-Baiṭār. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Qaṭṭān, Mannā’ Khalīl al-. 2003. *Mabāḥiṣ fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. T.tp: Maktabah al-Ma‘ārif.
- Qibāwah, Fakhr ad-Dīn (ed.). 2008. *al-Mufaṣṣal fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*. Bairūt: Maktabah Nāsiyirūn.
- Qurṭubī, Abū ‘Amr ibn ‘Abd al-Barr al-. 1994. *Jāmi‘ Bayān al-‘Ilm wa Fadliḥ*, ed. Abū al-Asybal az-Zuhairī. Saudi Arabia: Dār ibn al-Jauzī.
- Raden. 2011. *Al-Qur’an Kita: Studi Ilmu, Sejarah dan Tafsir Kalamullah*. Kediri: Lirboyo Press.
- Rūmī, Fahd ibn Sulaiman ar-. t. t. *Buḥūs fī Uṣūl at-Tafsīr wa Manāḥijuh*. T.tp: Maktabah at-Taubah.
- Ṣubḥī al-Ṣāliḥ. 1997. *‘Ulūm al-Ḥadīs wa Muṣṭalaḥuh*. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn.
- Sa‘īd ‘Abd al-Fattāḥ. 1976. ‘Āsyūr, *al-‘Aṣr al-Mamālīkī fī Miṣr wa asy-Syām*. Kairo: Dār an-Nahḍah al-‘Arabiyah.
- Ṣābūnī, Muḥammad. 1980. ‘Alī as-. *Rawā‘i‘ al-Bayān: Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*. Damaskus: Maktabah al-Gazālī.

- , 2010. *at-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Pakistan: Maktabah al-Busyrā.
- Sakhāwī, Syams ad-Dīn Muhammad as-. t. t. *al-Ḍau' al-Lāmi'*. Beirut: Dār Maktabah al-Hayāh.
- Salīm, 'Amr 'Abd al-Mun'im. 2005. *al-Mu'allim fī Ma'rifah 'Ulūm al-Ḥadīṣ*. Saudi Arabia: ad-Dār at-Tadmuriyyah.
- Ṣan'ānī, Abū Bakr 'Abd ar-Razzāq as-. 1403 H. *al-Muṣannaḥ*, ed. Ḥabīb ar-Raḥmān al-A'zamī. India: al-Majlis al-'Ilmī.
- Sibā'ī, Muṣṭafā as-. t. t. *as-Sunnah wa Makānatuh fī at-Tasyrī' al-Islāmī*. Ttp: Dār al-Warrāq.
- Sijjīstānī, Abū Dāwūd Sulaimān ibn al-Asy'ās as-. t. t. *Sunan Abī Dāwūd*, ed. Muḥammad Muḥy ad-Dīn 'Abd al-Ḥamīd. Bairūt: Maktabah al-'Aṣriyyah.
- Suyūṭī, Jalāl ad-Dīn as-. t. t. *Tadrīb ar-Rāwī fī Syarḥ Taqrīb an-Nawawī*, ed. Abū Qutaibah Muḥammad al-Fāriyābī. T.tp: Dār Ṭaibah.
- , 1967. *Husn al-Muḥāḍarah fī Tārīkh Miṣr wa al-Qāhirah*, ed. Muḥammad Abū Faḍl Ibrāhīm. Mesir: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah.
- , 1996. *ad-Dībāj 'alā Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*, ed. Abū Ishāq al-Juwainī. T.tp: Dār ibn 'Affān.
- , 2003. *Tārīkh al-Khulafā'*. Bairūt: Dār Ibn Ḥazm.
- , 2004. *al-Ḥāwī li al-Fatawī* Bairūt: Dār al-Fikr.
- , 2005. *Jam' al-Jawāmi'*, ed. Mukhtār Ibrāhīm al-Hā'ij, 'Abd al-Ḥamīd Muḥammad dan Ḥasan 'Isā 'Abd al-Zāhir. Kairo: Majma' al-Buḥūs al-Islāmiyyah.
- , 2008. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, ed. Syu'aib al-Arnaūṭ. Beirut: Mu'assasah ar-Risālah Nāsyirūn.
- Syāfi'ī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Idrīs al-. 1400 H. *al-Musnad*. Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Syaukānī, Muḥammad ibn 'Alī asy-. t. t. *al-Badr al-Ṭālī'*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.
- Syurbajī, Muḥammad Yūsuf asy-. 2001. *al-Imām as-Suyūṭī wa Juhūdihū fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Suriah: Dār al-Maktabī.
- Ṭībī, Syaraf ad-Dīn al-Ḥusain al-. 1997. *Syarḥ al-Ṭībī' alā Misykāh al-Maṣābīḥ*, ed. 'Abd al-Ḥamīd Hindāwī. Riyāḍ: Maktabah Nazār Muṣṭafā al-Bāz.
- Ṭabbā', Iyād Khālīd at-. 1996. *al-Imām al-Ḥāfiẓ Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī; Ma'lamah al-'Ulūm al-Islāmiyah*,. Damaskus: Dār al-Qalam.
- Ṭāhir Sulaimān Ḥamūdah. 1989. *Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī: 'Aṣruḥ wa Ḥayātuh wa Āsāruḥ wa Juhūdihū fī ad-Dars al-Lugawī*. Bairūt: al-Maktab al-Islāmī.
- Ṭayyār, Musā'id at-. 1425 H. *Maqālāt fī 'Ulūm al-Qur'ān wa Uṣūl at-Tafsīr*. Riyāḍ: Dār al-Muḥaddīṣ.
- Tirmasī, Muḥammad Maḥfūz at-. 2003. *Manhaj Żawī an-Nazar*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Tirmizī, Abū 'Isā Muḥammad ibn 'Isā at-. 1998. *Sunan at-Tirmizī*, ed. Basysyār 'Awwād Ma'rūf. Bairūt: Dār al-Garb al-Islāmī.
- Wajdī, Muḥammad Farīd. t. t. *al-Muṣḥaf al-Mufassar*. Kairo: asy-Syu'ub
- Żahabī, Muḥammad Husain az-. t. t. *at-Tafsīr wa al-Mufassirūn*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Zamakhsyārī, Abū al-Qāsim Maḥmūd az-. 1407 H. *al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'q Gawāmiḍ at-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.

- Zarkalī, Khair ad-Dīn Maḥmūd az-. 2002. *al-A'lām*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn.
- Zarqānī, 'Abd al-'Azīm az-. 1995. *Manāhil al-'Irfānfi 'Ulūm al-Qur'ān*, ed. Fawwāz Aḥmad. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Zuhailī, Wahbah ibn Muṣṭafā az-. 1985. *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*. Damaskus: Dār al-Fikr.

