

**KONTINUITAS DAN PERUBAHAN
DALAM TAFSIR KLASIK**
(Telaah atas Sikap Para Mufasir Abad II-VIII H. terhadap Kisah *Gharānīq* dan
Relasinya dengan Doktrin *‘Iṣmat al-Anbiyā’*)

DISERTASI
Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Studi Ilmu Keislaman
pada Pascasarjana UIN Sunan Ampel



**UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A**

Oleh
Ghozi Mubarak
NIM. FO3511016

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA**

2016

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Ghozi Mubarak

NIM : FO3511016

Program : Doktor (S-3)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 22 Oktober 2016

Saya yang menyatakan,



Ghozi Mubarak

PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi Ghazi Mubarak ini telah disetujui
pada tanggal 14 Juli 2016

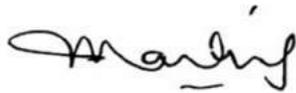
Oleh

Promotor,



Prof. Dr. H. Zainul Arifin, M.Ag.

Ko-Promotor

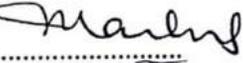


Prof. Masdar Hilmy, M.A., Ph.D

PERSETUJUAN TIM PENGUJI

Disertasi Ghazi Mubarak ini telah diuji Tahap Pertama
pada hari/tanggal: Jum'at, 19 Agustus 2016
dan layak diujikan pada Tahap Kedua

Tim Penguji:

- | | | |
|--|---------------|---|
| 1. Prof. Dr. H. Husein Aziz, M.Ag | Ketua |  |
| 2. Dr. Ahmad Nur Fuad, MA | Sekretaris |  |
| 3. Prof. Dr. H. Zainul Arifin, M.Ag | Promotor |  |
| 4. Prof. Masdar Hilmy, M.A., Ph.D | Promotor |  |
| 5. Prof. Dr. H. Said Agil Husin Al Munawar | Penguji Utama | |
| 6. Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA | Penguji |  |
| 7. Prof. Dr. H. M. Roem Rowi, MA | Penguji |  |

Surabaya, 24 Oktober 2016

Direktur Pascasarjana UINSA




Prof. Dr. H. Husein Aziz, M.Ag
NIP. 195601031985031002



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Ghozi Mubarak
NIM : FO3511016
Fakultas/Jurusan : Pascasarjana/S3 Studi Ilmu Keislaman
E-mail address : ghozimubarak@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Sekripsi Tesis Desertasi Lain-lain (.....)
yang berjudul :

KONTINUITAS DAN PERUBAHAN DALAM TAFSIR KLASIK

(Telaah atas Sikap Para Mufasir Abad II-VIII H. terhadap Kisah *Gharānīq*

dan Relasinya dengan Doktrin '*Ismat al-Anbiyā'*)

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara **fulltext** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 19 Mei 2017

Penulis

(Ghozi Mubarak)

5. Kisah *gharānīq* dianggap bertentangan dan tidak mungkin didamaikan dengan doktrin *'iṣmah* bagi para nabi. Tetapi terdapat indikasi bahwa sebagian ulama mencoba mencari jalan agar keduanya bisa dikompromikan.
6. Kisah *gharānīq* ditolak otentisitas dan validitasnya oleh mayoritas ulama di masa modern. Menarik untuk diuji apakah sikap yang sama juga dikemukakan oleh para mufasir abad II hingga abad VIII Hijriah.
7. Dengan rentang masa yang relatif panjang, perlu dikaji bagaimana para mufasir abad II hingga abad VIII Hijriah menyikapi dan merespons kisah *gharānīq* dalam karya-karya tafsir yang mereka tulis.
8. Dalam rentang masa kurang lebih enam abad itu, kontinuitas dan perubahan sikap para mufasir tersebut bisa dipetakan dan diklasifikasikan secara kronologis ke dalam fase-fase yang berbeda satu sama lain.
9. Ketika sekelompok mufasir mengajukan penafsiran yang sama atau berbeda dengan kelompok yang lain, maka persamaan atau perbedaan tersebut boleh jadi membentuk pola-pola tertentu berdasarkan latar belakang ideologis, intelektual, domisili, atau masa hidup mereka.
10. Salah satu permasalahan yang perlu diteliti dalam hal tersebut di atas adalah faktor-faktor tertentu yang paling berpengaruh bagi kontinuitas dan perubahan sikap para mufasir itu terhadap kisah *gharānīq*.

Penelitian ini pada dasarnya berurusan hanya dengan sikap para mufasir terhadap kisah *gharānīq* sebagaimana tercantum dalam karya-karya yang mereka tulis. Karena itu, penelitian ini tidak berusaha untuk mengkaji persoalan otentisitas dan validitas historis kisah *gharānīq* (poin nomor 3 dan 4 di atas),

penafsiran. Bagi UIN Sunan Ampel, tempat penulis menempuh studi S3, disertasi ini juga diharapkan memperkaya model-model penelitian yang ada, mengingat tidak banyak kajian, terutama di bidang sejarah tafsir al-Qur'an, yang dilakukan secara kronologis, diakronis, dan sinoptik seperti penelitian yang penulis lakukan ini.

F. Kerangka Teoretik

“Kontinuitas dan perubahan” adalah sebuah konsep yang seringkali digunakan untuk mendeskripsikan sejarah pemikiran. Keduanya tidak berdiri sendiri-sendiri, melainkan berhubungan secara dialektis satu sama lain. Artinya, sejarah pemikiran seringkali dipandang sebagai proses pergulatan atau tarik-menarik antara kutub kontinuitas di satu sisi dengan kutub perubahan di sisi lain. Karena itu, istilah kontinuitas dan perubahan acapkali dipadankan dengan istilah-istilah lain seperti “keseragaman dan keberagaman”, “persamaan dan perbedaan”, atau “konsensus dan konflik”. Hanya saja, istilah kontinuitas dan perubahan lebih menekankan pada proses historisnya, bukan semata-mata pada produknya. Dengan sedikit penyederhanaan, bisa dinyatakan bahwa kontinuitas merupakan proses menuju keseragaman, persamaan, atau konsensus, sementara perubahan merupakan proses menuju keberagaman, perbedaan, atau konflik.

Ada banyak perspektif guna menganalisis persoalan kontinuitas dan perubahan dalam berbagai bidang dan tema. Sebagian di antaranya memberikan penekanan lebih besar kepada unsur kontinuitas dan kesinambungan, sementara sebagian yang lain memberikan penekanan lebih besar kepada aspek perubahan

dan *sīrah-maghāzī* di masa-masa awal. Berdasarkan rentang masa hidup tokoh-tokoh yang dikajinya, penelitian yang penulis lakukan ini bisa saja dipandang sebagai kelanjutan dari disertasi Shahab, tetapi dengan asumsi dasar, titik tekan, dan metode yang berbeda.

Demikianlah *review* singkat atas beberapa literatur dan hasil penelitian terdahulu tentang tema dan subyek yang dikaji dalam penelitian ini. Ulasan di atas menunjukkan bahwa penelitian yang penulis lakukan ini memiliki persinggungan dengan beberapa penelitian lain sebelumnya, baik dari sisi pendekatannya yang kronologis dan diakronis, dari sisi subyek dan rentang masanya yang meliputi karya-karya tafsir abad-abad awal dan pertengahan, maupun dari sisi obyek penelitiannya yang berfokus pada kisah *gharānīq*. Meski demikian, sebagaimana telah dikemukakan di atas, penelitian ini mengambil aspek dan *angle* yang berbeda dibandingkan dengan masing-masing dari penelitian-penelitian lain sebelumnya itu, baik pada aspek tema, subyek, dan rentang masanya (seperti perbedaannya dengan artikel Calder dan disertasi Bauer) maupun pada aspek tujuan dan ruang lingkupnya (seperti perbedaannya dengan karya al-Albānī, al-Atharī, Burton, dan Shahab Ahmad). Jika hendak dirumuskan secara sederhana, maka poin penting yang membedakan penelitian ini dengan penelitian-penelitian lain sebelumnya itu adalah bahwa penelitian ini, melalui kasus kisah *gharānīq*, bermaksud memotret dinamika penafsiran al-Qur'an, terutama kontinuitas dan perubahannya, pada salah satu rentang masa yang paling penting dalam sejarahnya, yaitu abad II-VIII Hijriah.

Bab ketiga adalah kerangka konseptual yang berisi pengantar dan pemetaan awal terhadap wacana *'iṣmat al-anbiyā'* dan kisah *gharānīq* dalam studi Islam secara umum. Kisah *gharānīq* sendiri, sebagaimana telah lazim dikemukakan, pernah menjadi salah satu problem paling menantang dalam perumusan konsep *'iṣmah* bagi Rasulullah SAW. Maka pada bagian tentang *'iṣmah*, akan diuraikan definisi dan rujukan tekstual konsep tersebut, lalu sejarah perkembangannya, argumen-argumen yang melatarbelakanginya, dan diakhiri dengan uraian tentang bagaimana para ulama merespons problem-problem tekstual dalam ayat-ayat al-Qur'an yang bersinggungan dengan kesalahan-kesalahan para nabi. Sementara bagian tentang kisah *gharānīq* akan diisi dengan penelusuran terhadap pendapat-pendapat para ulama dari masa ke masa tentang penerimaan atau penolakan terhadap kisah kontroversial tersebut.

Bab keempat adalah bab yang memaparkan data penelitian dari sumber-sumber primer. Pada bab ini, akan diuraikan bagaimana masing-masing mufasir dalam daftar penelitian ini menyikapi kisah *gharānīq* sebagaimana tertuang dalam penafsiran mereka terhadap ayat-ayat di empat surah yang sudah disebutkan di atas, yaitu al-Hajj [22]: 52-54, al-Najm [53]: 19-23 dan 62, al-Isrā' [17]: 73-75, serta al-Zumar [39]: 45.

Bab kelima adalah analisis terhadap data pada bab sebelumnya guna membidik persoalan kontinuitas dan perubahan dalam tafsir. Bagian-bagian dalam bab ini disusun berdasarkan rumusan masalah yang telah ditetapkan di atas. Karena itu, bagian pertama secara khusus diperuntukkan bagi analisa dan pemetaan pendapat para mufasir yang akan diklasifikasikan menjadi empat sub

sesuai dengan jenis respons yang mereka kemukakan. Bagian kedua akan berusaha memetakan secara kronologis sikap para mufasir tersebut ke dalam fase-fase yang berkelanjutan. Sementara bagian ketiga diperuntukkan bagi analisa tentang pola atau struktur kontinuitas dan perubahan yang membentuk dinamika tafsir abad II-VIII Hijriah berdasarkan empat variabel, yaitu latar belakang ideologis, intelektual, domisili geografis, serta masa hidup para mufasirnya. Sedangkan bagian terakhir dari bab ini berisi uraian tentang faktor-faktor penting yang mempengaruhi kontinuitas dan perubahan dalam tafsir tersebut.

Bab keenam adalah penutup. Sebagai bagian terakhir dari penelitian ini, bab tersebut akan berisi kesimpulan, implikasi teoretis, keterbatasan studi, serta rekomendasi.

(yang terpuji) dan *al-madhmūm* (yang tercela).⁷⁷ Beberapa orang menambahkan kategori lain guna melengkapi kategori yang bersifat biner itu, seperti yang dilakukan oleh Ṣalah al-Khālidi ketika ia menambahkan satu kategori lain, yaitu *al-manhaj al-atharī al-naẓarī*, sebagai penggabungan antara *al-ma'thūr* dengan *al-ra'y*.⁷⁸ Tetapi penambahan itu sebetulnya tidak banyak mengubah struktur dasar dari kategorisasi tersebut.

Tidak berlebihan kiranya untuk mengatakan bahwa kategorisasi tafsir menjadi *bi al-ma'thūr* dan *bi al-ra'y* ini adalah kategorisasi yang paling populer dan digunakan di mana-mana. Salah satu faktor utama di balik popularitas itu barangkali adalah karena ia relatif sederhana, tegas, dan bisa diberlakukan untuk semua jenis karya tafsir tanpa terkecuali. Maka bisa dilihat dengan jelas bahwa literatur-literatur tafsir, tanpa memandang masa penulisannya, dikelompokkan ke dalam salah satu dari dua kategori biner itu. Tafsir al-Ṭabarī, al-Tha'labī, al-Baghawī, Ibn 'Aṭīyah, Ibn Kathīr, al-Suyūfī, dan lain sebagainya seringkali dimasukkan ke dalam kategori *tafsīr bi al-ma'thūr*.⁷⁹ Sementara tafsir al-Rāzī, al-

⁷⁷ Dua kategori ini mengisyaratkan adanya batasan-batasan yang ketat bagi penggunaan rasio dalam tafsir. Batasan-batasan itu biasanya dirumuskan melalui tiga kriteria. Pertama, tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan Sunnah. Kedua, tidak bertentangan dengan doktrin-doktrin Islam yang disepakati. Ketiga, sesuai dengan kaidah-kaidah bahasa. Meski demikian, ada juga indikasi bahwa *tafsīr bi al-ra'y al-maḥmūd* adalah tafsir yang tidak bertentangan dengan penafsiran generasi salaf. Beberapa ulama bahkan membatasi tafsir *bi al-ra'y al-maḥmūd* yang boleh dilakukan oleh generasi-generasi belakangan terbatas hanya pada dua hal: pertama, *tarjīḥ* atas tafsir-tafsir generasi pertama, dan kedua, tafsir baru yang tidak bertentangan dengan tafsir generasi pertama. Lihat al-Ṭayyār, *Mathūm al-Tafsīr wa al-Ta'wīl*, 30-31. Pendapat senada juga tersirat dalam Ṭāhir Maḥmūd, *Asbāb al-Khaṭa' fī al-Tafsīr: Dirāsah Ta'ṣīliyyah* (Dammām: Dār Ibn al-Jawzī, 1425 H.), 68-74; dan Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1977), 293-294.

⁷⁸ Di antara contoh-contohnya adalah tafsir al-Ṭabarī, Ibn Kathīr, Baqiy b. Makhlad, al-Wāhidī, al-Baghawī, Ibn 'Aṭīyah, Ibn al-Jawzī, al-Qurṭubī, dan al-Shawkānī. Uraian selengkapnya dapat dilihat dalam al-Khālidi, *Ta'rīf al-Dārisīn*, 301-410.

⁷⁹ Ṭāhir Maḥmūd membagi lagi kitab-kitab *tafsīr bi al-ma'thūr* menjadi dua: *aṣliyyah* (yang mencantumkan *sanad* dalam setiap riwayat yang terkandung di dalamnya) dan *thānawīyyah* (yang

kreatif terhadap materi-materi yang ia serap dari disiplin-disiplin lain di luarnya itu. Berikut ini beberapa hal yang menunjukkan bagaimana para mufasir menyerap materi-materi dari disiplin keilmuan lainnya itu secara sangat kreatif.

Pertama, dari sisi penyajian. Adalah hal yang jelas bahwa tafsir ditulis untuk, pertama-tama, menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an. Karena itu, materi-materi non-tafsir yang masuk ke dalamnya selalu diarahkan untuk mengabdikan kepada tujuan tersebut. Mengamati cara kerja para mufasir saat menafsirkan ayat-ayat hukum tertentu, misalnya, akan memperlihatkan bahwa mereka menggunakan materi-materi dari disiplin fiqh itu semata-mata sebagai alat bantu untuk mencapai tujuan memberikan pemahaman yang tepat terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Keterampilan seorang mufasir tidak diukur dari sejauh mana ia menyajikan uraian yang komplis tentang persoalan hukum fiqh tertentu, melainkan bagaimana ia merangkai materi-materi fiqh tersebut bersama beragam materi lainnya ke dalam sebuah struktur penafsiran yang utuh. Jadi tuntutan bagi para mufasir itu bukanlah ketuntasan dan kelengkapan pembahasan, melainkan teknik inklusi serta kemahiran membangun koherensi antar elemen-elemen penafsirannya. Di situlah kreativitas para mufasir bisa dilihat dan dinilai.

Kedua, dari sisi sumber penafsiran. Teologi, fiqh, filologi, hadis, dan bidang-bidang keilmuan lainnya tidak pernah menjadi satu-satunya sumber dalam karya tafsir manapun. Bahkan tafsir-tafsir yang dikategorikan sebagai *tafsīr fiqhī* atau *tafsīr āyāt al-aḥkām* sekalipun selalu memuat penjelasan-penjelasan serta isyarat-isyarat tentang materi-materi non-fiqh. Tafsir cenderung menjadi medan repositori beragam pendapat dan pandangan yang terbentuk

dalam argumentasi para ulama. Formula yang umum digunakan adalah “jika nabi tidak *ma’sum*, maka..., dan itu bertentangan dengan ayat... atau hadis...”. Berikut ini beberapa contohnya.

1. Jika Nabi Muhammad SAW tidak *ma’sūm*, maka kita dilarang mengikuti beliau, dan itu bertentangan dengan surah Āli ‘Imrān [3]: 31.⁷⁸

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣١﴾

Katakanlah (Muhammad), “Jika kamu mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mencintaimu dan mengampuni dosa-dosamu.” Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.⁷⁹

2. Jika para nabi itu tidak *ma’sūm*, maka kesaksian mereka harus ditolak, dan itu bertentangan dengan surah al-Hujurat [49]: 6 dan al-Baqarah [2]: 143.⁸⁰

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴿٦﴾

Wahai orang-orang yang beriman! Jika seseorang yang fasik datang kepadamu membawa suatu berita, maka telitilah kebenarannya, agar kamu tidak mencelakakan suatu kaum karena kebodohan (kecerobohan), yang akhirnya kamu menyesali perbuatanmu itu.⁸¹

وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ... ﴿٥٣﴾

Dan demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat pertengahan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar

⁷⁸ Ibid., 42. Bandingkan dengan Farghal, *Al-Usus al-Manhajiyah*, 122.

⁷⁹ Depag RI, *Mushaf Al-Qur’an Terjemah*, 55.

⁸⁰ Al-Rāzī, *‘Ismat al-Anbiyā’*, 41-42.

⁸¹ Depag RI, *Mushaf Al-Qur’an Terjemah*, 517.

bertentangan dengan prinsip *'iṣmah* bagi para nabi. Yang pertama adalah al-Ṭūfī (w. 716/1316) dalam karyanya, *al-Intiṣārāt al-Islāmiyyah fī Kashf Shubah al-Naṣrāniyyah*. Buku ini ditulis sebagai bantahan terhadap tulisan seorang pemeluk agama Nasrani yang tidak diketahui identitasnya.¹⁵⁴ Sebagaimana lazimnya karya-karya polemis, semua bagian dalam buku ini dimulai dengan pemaparan pendapat lawan debatnya itu untuk kemudian diikuti dengan bantahan-bantahan al-Ṭūfī berikut argumen-argumennya.

Pembahasan tentang kisah *gharānīq* dalam karya al-Ṭūfī itu juga disusun berdasarkan pola yang sama. Pertama-tama, al-Ṭūfī mencantumkan kisah *gharānīq* yang dikutip oleh lawan debatnya itu dari Ibn 'Aṭiyyah al-Andalusī dan para *mufasir* lainnya. Menariknya, sang penulis Nasrani ini kemudian menolak klaim validitas kisah *gharānīq* ini dengan dua alasan. Pertama, karena kisah ini mengandung dusta kepada para nabi. Mestinya, setan tidak mungkin bisa menguasai mereka, khususnya dalam penyampaian wahyu. Kedua, karena Rasulullah SAW tidak mungkin mengafirmasi bahwa berhala-berhala bisa memberikan *shafā'ah*.

Al-Ṭūfī tidak sepakat dengan sang penulis Nasrani itu. Ada beberapa argumen yang diajukannya. Pertama, kisah *gharānīq* itu “sudah menyebar luas di antara umat [Islam] dan diriwayatkan oleh para periwayat yang terpercaya” (*qad istafāda naqluhā bayna al-ummah wa rawāhā al-thiqāt*). Al-

¹⁵⁴ Berdasarkan penelusurannya terhadap manuskrip-manuskrip kitab ini, Sālim b. Muḥammad al-Qarnī menduga bahwa judul buku yang dibantah oleh al-Ṭūfī adalah *al-Sayf al-Murhaq fī al-Radd 'alā al-Muṣḥaf*. Penulisnya tidak diketahui, meski al-Qarnī menduga bahwa sang penulis berasal dari Andalusia berdasarkan seringnya ia mengutip Ibn 'Aṭiyyah al-Andalusī dan Mūsā b. 'Ubayd Allāh. Lihat Sālim b. Muḥammad al-Qarnī, “Al-Muqaddimah”, dalam Sulaymān b. 'Abd al-Qawī al-Ṭūfī, *Al-Intiṣārāt al-Islāmiyyah fī Kashf Shubah al-Naṣrāniyyah* (Riyadh: Maktabat al-'Ubaykān, 1999), 164-165.

Bukhārī dan al-Tirmidhī meriwayatkan sebuah hadis sahih dari Ibn ‘Abbās yang mengisahkan bersujudnya seluruh kaum muslimūn, mushrikūn, dan para jin tanpa terkecuali saat Rasulullah SAW selesai membacakan surah al-Najm. Bagi al-Ṭūfī, peristiwa yang disepakati validitas dan otentisitasnya ini hanya bisa dijelaskan jika kita menerima kisah *gharānīq* sebagai penyebabnya. Kedua, kisah *gharānīq* sebetulnya tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip teologis agama Islam, sebab para nabi sebetulnya adalah manusia-manusia yang bisa salah dan lupa serta bisa dipengaruhi oleh setan (*lianna al-anbiyā’ fī al-ḥaqīqah bashar yajrī ‘alayhim al-khaṭa’ wa al-nisyān wa yataṭarraq ‘alayhim al-shayṭān*). Ketiga, semua ulama memang sepakat bahwa para nabi itu terjaga dari kesalahan dalam menyampaikan wahyu. Tetapi jika mereka melakukan kesalahan lantaran lupa atau karena ditipu oleh setan, baik yang berupa jin ataupun manusia, maka mereka akan diingatkan dan tidak dibiarkan tanpa teguran (*wa in laḥiqahum fīhi khaṭa’ bi sahw minhum aw talbīs min shayṭān insī aw jinnī nubbihū ‘alayhi wa lam yuqarrū ‘alayhi*). Inilah yang terjadi dalam kasus kisah *gharānīq*. Keempat, nabi-nabi sebelum Rasulullah SAW juga tercatat pernah ditipu oleh setan, sebagaimana tercantum dalam kisah Nabi Ādam a.s. yang terusir dari surga, atau Nabi Ayyūb a.s. yang terkena penyakit serta kehilangan harta bendanya, atau Nabi Sulaymān a.s. yang dicuri cincinnya. Maka para nabi sebetulnya memang dimungkinkan untuk melakukan kesalahan-kesalahan semacam itu selama ada jaminan bahwa Allah kemudian akan memperbaiki kesalahan-kesalahan tersebut. Kelima, yang mengafirmasi bahwa berhala-berhala bisa

mutawātir dalam periwayatannya. Karena itu, jika sebuah ayat dirasa bertentangan dengan prinsip-prinsip teologis tertentu yang sudah disepakati, maka ayat itu harus ditakwil agar maknanya tidak bertentangan dengan prinsip tersebut. Berbeda halnya dengan hadis-hadis Rasulullah SAW yang tidak seluruhnya berkualitas *mutawātir*, *ṣaḥīḥ* atau *ḥasan*. Dalam kasus ketika para ulama menemukan alasan untuk menganggap sebuah hadis berkualitas *ḍaʿīf*, sementara kandungannya bertentangan dengan sebuah prinsip yang mapan dalam ajaran Islam, maka tidak dirasa ada kebutuhan yang mendesak untuk melakukan takwil terhadap hadis tersebut. Kutipan dari al-Qurṭubī pada bagian terdahulu tentang bagaimana hadis yang sahih sekalipun bisa menjadi lemah jika bertentangan dengan ayat-ayat al-Qurʾan menjelaskan dengan tepat bagaimana kaidah ini dipahami dan diberlakukan.

Akan tetapi dalam konteks kisah *gharānīq* yang tercantum dalam literatur-literatur tafsir abad II hingga abad VIII Hijriah, kaidah itu tidak sepenuhnya diberlakukan. Sebagian besar mufasir, terutama sejak abad VI Hijriah, menolak kesahihan hadis-hadis *gharānīq* sambil pada saat yang sama mengemukakan beragam takwil atasnya. Bahkan al-Qurṭubī, yang dengan tegas menyatakan bahwa status *ḍaʿīf* hadis-hadis *gharānīq* itu membuatnya tidak perlu lagi ditakwil, ternyata juga mencantumkan berbagai kemungkinan takwil atas hadis-hadis tersebut. Hal ini menunjukkan salah satu karakter genealogis tafsir al-Qurʾan sebagaimana telah dikemukakan pada Bab III. Para mufasir itu menyadari bahwa kualitas karya tafsir yang mereka tulis diukur, salah satunya, melalui sejauh mana mereka terlibat dalam tradisi

menyampaikan wahyu yang salah serta bahwa beliau menyetujui kekafiran. Tidak ada satu pun dari sekian banyak takwil di atas yang berkompromi dalam dua problem tersebut. Meski beragam, namun seluruh takwil tersebut sebetulnya berangkat dari, dan mempertahankan, sebuah posisi yang sama: bahwa Rasulullah SAW tidak mungkin melakukan kesalahan dalam penyampaian wahyu serta bahwa beliau tidak mungkin menyetujui kekafiran.

Menariknya, beragam takwil yang diajukan guna menangani konflik antara kisah *gharānīq* dan doktrin '*iṣmat al-anbiyā'*' itu sebetulnya "hanya" dilakukan melalui dua pola besar. Pertama, dengan mengalihkan subyeknya. Dalam pola ini, bukan lagi Rasulullah SAW yang melontarkan ayat-ayat *gharānīq*, melainkan setan atau orang lain (takwil poin e, f, atau i). Selain itu, pengalihan ini bisa juga dilakukan dengan menafikan ucapan lahiriah sehingga ayat-ayat *gharānīq* itu sebetulnya tidak pernah terlontar melalui lisan Rasulullah SAW (takwil poin d). Dengan demikian, Rasulullah SAW sama sekali tidak bisa dianggap bertanggung jawab untuk dua problem teologis yang fundamental tersebut. Kedua, dengan mengalihkan intensi atau konteksnya. Dalam pola ini, memang benar Rasulullah SAW yang mengucapkan ayat-ayat *gharānīq*, tetapi niat atau konteksnya yang kemudian disalahpahami. Takwil poin b dan c jelas menunjukkan bahwa jika niat atau intensi Rasulullah SAW dipahami dengan benar, maka tidak akan ada problem teologis dalam kisah *gharānīq*. Sementara takwil poin a, g, dan h memperlihatkan bahwa problem teologis dalam kisah *gharānīq* tidak akan terjadi jika konteksnya juga dipahami dengan tepat. Kondisi tidak sadar atau

kondisi ketika Rasulullah SAW ditipu dan dipaksa oleh kekuatan besar di luar dirinya diajukan sebagai “alibi” agar beliau tidak lagi disalahkan dalam kasus terlontarnya ayat-ayat *gharānīq* itu dari lisan beliau.

Di sini, takwil-takwil itu terlihat bukan sebagai cara untuk menerima historisitas kisah *gharānīq*, melainkan cenderung merupakan sebetuk penolakan yang setengah-setengah terhadap kisah tersebut. Dengan kata lain, takwil-takwil itu memperlihatkan bagaimana proses tarik-menarik terjadi antara kisah *gharānīq* yang sudah “terlanjur” menyebar luas dengan doktrin ‘*īsmat al-anbiyā*’ yang terus berproses untuk menjadi semakin fundamental. Maka yang terjadi adalah proses adaptasi dan modifikasi, yaitu bahwa kisah *gharānīq* diterima tetapi dengan menghilangkan elemen-elemen tertentu darinya atau dengan melakukan pemaknaan ulang terhadap beberapa bagiannya.

Tentu saja upaya adaptasi dan modifikasi itu kadang-kadang masih menyisakan persoalan. Beberapa takwil di atas kemudian terasa rancu. Salah satu contohnya adalah takwil yang menyebutkan bahwa ungkapan tentang *gharānīq* itu hanya terlintas di hati dan pikiran Rasulullah SAW serta tidak pernah beliau ucapkan. Jika takwil ini diterima, maka kisah *gharānīq* menjadi kehilangan sebagian besar elemennya serta tidak lagi bisa dipahami. Demikian pula dengan takwil-takwil yang lain. Sebagian besar darinya hanya bisa diterima jika kita memilih salah satu versi yang ada dari sekian banyak versi kisah *gharānīq*. Jika, misalnya, yang kita pilih adalah riwayat pertama dalam Tafsir al-Ṭabarī sebagaimana tercantum di bagian awal pembahasan

hasrat, keinginan, atau bisikan hati (*mā ḥaddathathu nafsuhū*) yang tidak terucapkan melalui lisan. Tentu saja, mufasir-mufasir yang tergabung dalam kelompok kedua, sebagaimana terlihat dari contoh-contoh di atas, memiliki kemungkinan lebih besar untuk menolak hubungan antara ayat-ayat dalam surah al-Ḥajj itu dengan kisah *gharānīq*. Ketika seorang mufasir meyakini bahwa *ilqā'* yang dilakukan setan itu hanya berlangsung dalam batin dan hati Rasulullah SAW, maka adalah logis jika ia menolak historisitas kisah *gharānīq* yang jelas-jelas menunjukkan bahwa setan bisa mempengaruhi dan mengubah apa yang terlontar dari lisan beliau sekaligus menolak adanya relasi antara ayat-ayat dalam surah al-Ḥajj itu dengan peristiwa *gharānīq*.

Selain itu, sikap sebagian mufasir yang menolak untuk menghubungkan ayat 52 dari surah al-Ḥajj dengan kisah *gharānīq* tersebut menghadirkan informasi lain menyangkut bagaimana respons para mufasir abad II hingga abad VIII Hijriah terhadap kisah *gharānīq* dan doktrin '*iṣmat al-anbiyā'*. Meski kritik sanad terhadap hadis-hadis *gharānīq* baru muncul dalam karya-karya tafsir yang ditulis pada abad VI Hijriah, namun keraguan terhadap historisitas peristiwa *gharānīq* itu tampaknya telah ada pada masa-masa yang lebih awal. Bisa dibilang bahwa sejak abad II Hijriah, telah ada beberapa mufasir yang menyadari problem-problem teologis dalam kisah *gharānīq*. Bagi sebagian dari mereka, problem-problem itu dirasa sangat fundamental dan sangat mengganggu. Namun, untuk menolaknya begitu saja, mereka berhadapan dengan, setidaknya, dua persoalan. Pertama, kisah tersebut sudah terlanjur dikutip dan tersebar secara luas dalam literatur-

dibutuhkan untuk menganggap bahwa polemik kisah *gharānīq* itu sudah sepenuhnya rampung dan selesai.

C. Pola Kontinuitas dan Perubahan dalam Tafsir Abad II-VIII H.

Uraian pada bab terdahulu memperlihatkan secara kronologis berbagai cara yang dipilih oleh para mufasir abad kedua hingga abad kedelapan Hijriah untuk menyikapi dan memperlakukan kisah *gharānīq*. Dari sana, bisa dilihat secara kasar bagaimana beragam pendapat dan penafsiran bermula, lalu berlanjut secara berkesinambungan dari masa ke masa, atau berhenti dan tidak pernah muncul lagi, atau terputus pada sebuah fase untuk kemudian muncul kembali pada fase yang agak belakangan.

Melalui pengelompokan para mufasir berdasarkan kategori-kategori tertentu, bisa dilihat bahwa pada beberapa bagian, penafsiran-penafsiran tersebut membentuk sebuah pola yang relatif konsisten. Konsisten dalam arti bahwa beberapa mufasir yang tergabung ke dalam satu kategori pengelompokan cenderung mengemukakan penafsiran yang relatif seragam. Tetapi, di sisi lain, pada bagian yang berbeda, pola tersebut tidak terlihat jelas. Artinya, dalam satu kategori pengelompokan yang sama, dua atau lebih mufasir ternyata mengemukakan penafsiran yang berbeda-beda atau bahkan saling bertentangan satu sama lain. Dalam kasus pertama, variabel yang memisahkan antara sekelompok mufasir dengan kelompok-kelompok yang lain itu bisa dinyatakan berpengaruh besar bagi terbentuknya pola kesinambungan dan perubahan penafsiran di antara mereka. Sementara dalam kasus kedua, kesimpulannya

	11.	Al-Māwardī	450	1058
	12.	Al-Ṭūsī	460	1067
	13.	Al-Qushayrī	465	1072
	14.	Al-Wāḥidī	468	1076
	15.	Al-Sam‘ānī	489	1096
Abad VI	16.	Al-Baghawī	516	1122
	17.	Al-Zamakhsharī	538	1144
	18.	Ibn ‘Aṭiyyah	542	1147
	19.	Ibn al-‘Arabī	543	1148
	20.	Al-Ṭabarsī	548	1153
	21.	Ibn al-Faras	595	1199
Abad VII	22.	Ibn al-Jawzī	597	1201
	23.	Al-Rāzī	606	1209
	24.	Al-Qurṭubī	671	1272
Abad VIII	25.	Al-Bayḍāwī	685	1286
	26.	Al-Nasafī	710	1310
	27.	Ibn Juzayy al-Kalbī	741	1340
	28.	Al-Khāzin	741	1340
	29.	Abū Ḥayyān	745	1344
	30.	Al-Samīn al-Ḥalabī	756	1355
	31.	Ibn Katsir	774	1373

Melalui penelusuran dan klasifikasi para mufasir berdasarkan masa hidup mereka itu, bisa diamati hal-hal penting berikut ini. Pertama, keraguan tentang validitas kisah *gharānīq* sudah muncul pada masa yang paling awal dalam penelitian ini, yaitu pada abad kedua Hijriah. Artinya, problem-problem teologis yang terdapat dalam kisah *gharānīq* juga sudah disadari oleh para mufasir setidaknya sejak fase tersebut. Hanya saja, hingga abad keenam Hijriah, keraguan itu diungkapkan dalam bentuk kritik terhadap *matn* dan kandungan hadis-hadis *gharānīq* serta takwil terhadap bagian-bagian tertentu darinya. Belum ada satu pun mufasir yang dengan tegas menyatakan bahwa kisah *gharānīq* itu tidak valid atau tidak benar-benar terjadi. Belum ada juga, hingga abad keenam Hijriah, satu pun mufasir yang melakukan atau mengutip kritik terhadap *sanad* hadis-hadis *gharānīq* tersebut.

dalam tafsir al-Samarqandī yang wafat pada tahun 373/983. Adalah hal yang normal kiranya bahwa takwil jenis pertama muncul lebih awal karena takwil tersebut lebih selaras dengan sebagian besar teks hadis-hadis *gharānīq* yang memang menyebut Rasulullah SAW sebagai pengucap “ayat-ayat” *gharānīq* tersebut. Modifikasi yang terkandung dalam takwil jenis pertama terlihat lebih “ringan” jika dibandingkan dengan takwil jenis kedua yang mengubah penutur “ayat-ayat” *gharānīq* itu menjadi bukan lagi Rasulullah SAW.

Sementara itu, meski takwil jenis pertama muncul sedikit lebih awal daripada takwil jenis kedua, namun ia menikmati popularitas yang relatif lebih sebentar. Tidak ada satu pun varian dari takwil jenis pertama yang mampu bertahan hingga abad kedelapan Hijriah. Sebagian besar dari takwil-takwil tersebut berakhir peredarannya di tangan ar-Rāzī (w. 606/1209) atau al-Qurṭubī (w. 671/1272). Sedangkan dari jenis kedua, ada satu takwil yang bertahan dan terus beredar hingga abad kedelapan Hijriah sebagaimana akan dikemukakan pada bagian berikut.

Ditinjau dari sudut pandang lainnya, hampir seluruh takwil tentang peristiwa *gharānīq* yang beredar dalam literatur-literatur tafsir hingga abad kedelapan Hijriah sebetulnya merupakan produk dari abad keempat atau sebelumnya (lihat lampiran 1). Hanya ada dua takwil (yaitu nomer 9 dan 12 dalam tabel di lampiran 1) yang baru muncul pertama kali setelah abad keempat Hijriah. Data tersebut mengisyaratkan bahwa pada abad keempat itu, para mufasir sudah berhadapan secara intens dengan problem-problem teologis yang terkandung dalam kisah *gharānīq* sekaligus meresponsnya

Keenam, ada lima mufasir yang tidak menunjukkan keberatan apa-apa terhadap kisah *gharānīq* atau memberikan komentar bahwa peristiwa tersebut merupakan kisah yang “wajar”. Tiga di antaranya termasuk ke dalam mufasir-mufasir paling awal dalam daftar penelitian ini, yaitu al-Huwwārī (w. ± 280/893), al-Ṭabarī (w. 310/923), dan Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī (w. 327/939). Dua yang lain berasal dari abad kelima Hijriah, yaitu Makkī b. Abī Ṭālib (w. 437/1045) dan al-Sam‘ānī (w. 489/1096). Dengan demikian, sikap menerima dan mengakomodasi kisah *gharānīq* itu hanya tersebar di empat abad pertama. Pada tiga abad berikutnya, tidak ada satu pun mufasir yang menunjukkan kemungkinan untuk menerima kisah *gharānīq* sebagai sesuatu yang tanpa persoalan.

Ketujuh, sebagaimana telah dikemukakan pada bagian terdahulu, keraguan atau kritik terhadap kandungan (*matn*) hadis-hadis *gharānīq* muncul lebih awal dibandingkan keraguan atau kritik terhadap *sanad-sanad*-nya. Kritik terhadap *sanad* hadis-hadis *gharānīq* itu dimulai sejak al-Ṭabarsī (w. 548/1153). Setelah itu, nyaris tidak ada mufasir yang tidak menyinggung kelemahan *sanad* hadis-hadis *gharānīq*, baik secara sepintas lalu maupun secara relatif terperinci. Dalam tabel di lampiran 1, tercatat hanya ada dua mufasir pasca al-Ṭabarsī yang mencantumkan hadis-hadis *gharānīq* namun tidak mengkritik *sanad*-nya, yaitu al-Nasafī (w. 710/1310) dan Ibn Juzayy al-Kalbī (w. 741/1340) yang kedua-duanya wafat pada abad kedelapan Hijriah. Satu mufasir lain, yaitu al-Samīn al-Ḥalabī (w. 756/1355), bisa dikecualikan dari pembahasan ini karena ia memang tidak mencantumkan satu pun hadis

08.	Al-Tha‘labī	Nisaphur	Nisaphur	
09.	Makki b. Abi Ṭalib	Qayrawān (11 tahun), Mesir (10 tahun), Mekah/Hijāz (4 tahun), Cordoba (44 tahun)	Cordoba, Andalusia	
10.	Al-Māwardī	Baṣrah, Baghdad	Baghdad	
11.	Al-Ṭūsī	Ṭūs, Baghdad, Najf	Baghdad	
12.	Al-Qushayrī	Ustuwā (Khurāsān), Nishapur, Ṭūs, Marw, Baghdad, Hijāz	Nishapur	
13.	Al-Wāhidī	Nisaphur	Nisaphur	
14.	Al-Sam‘ānī	Marw (Khurāsān)	Khurāsān	
15.	Al-Baghawī	Bagh (Khurāsān), Marw al-Rūdh (Khurāsān), Nishapur	Khurāsān.	
16.	Al-Zamakhsharī	Zamakhshar, Khawarizm, Bukhārā, Marw, Mekah, Damaskus	Mekah Khawarizm	Dijuluki <i>Jār Allāh</i> karena lama di Mekah, tetapi wafat di Khawarizm
17.	Ibn ‘Aṭiyyah	Granada, Cordoba, Sevilla, Mursia, Valencia	Andalusia	
18.	Ibn al-‘Arabī	Sevilla, Damaskus, Baghdad, Mekah, Mesir	Sevilla	Sempat menjadi <i>qāḍī</i> di Sevilla, namun dikuburkan di Fez.
19.	Al-Ṭabarsī	Mashhad/Ṭūs, Bayhaq, Sabzawār (Khurāsān)	Khurāsān	
20.	Ibn al-Faras	Granada, Murcia, Valencia, Cordoba, Elvira	Andalusia	
21.	Ibn al-Jawzī	Baghdad, Wasiṭ	Baghdad	
22.	Al-Rāzī	Rayy (Khurāsān), Khawarizm, Transoxania (<i>Ma Warā’ al-Nahr</i>), Sarakhs, Bukhārā, Herāt, Samarkand	Herāt	
23.	Al-Qurṭubī	Cordoba, Mesir	Mesir	
24.	Al-Bayḍāwī	Shīrāz, Tibrīz	Tibrīz	
25.	Al-Nasafī	Nasaf (Transoxania), Samarqand, Bukhārā, Baghdad	Transoxania	
26.	Ibn Juzayy al-Kalbī	Granada, Fez	Granada	
27.	Al-Khāzin	Baghdad, Damaskus	Damaskus	
28.	Abū Ḥayyān	Granada, Malaga,		

mufasir terkemuka yang berasal dari Samarqand pada masa-masa berikutnya. Salah satu mufasir lain yang bisa dianggap berdomisili lama di wilayah tersebut adalah al-Nasafī yang wafat pada awal abad kedelapan Hijriah (710/1310). Tetapi, dalam kasus kisah *gharānīq* secara khusus, tidak ada hal baru yang ditambahkan oleh al-Nasafī ke dalam diskusi para mufasir tentangnya.

Kedua, ada setidaknya tujuh mufasir dalam daftar penelitian ini yang berasal dari Andalusia. Dimulai oleh Makki b. Abī Ṭālib (w. 437/1045) di abad kelima Hijriah, daftar itu kemudian merentang meliputi Ibn ‘Aṭīyah al-Andalusī (w. 542/1147), Ibn al-‘Arabī (w. 543/1148), dan Ibn al-Faras (w. 595/1199) dari abad keenam Hijriah, al-Qurṭubī (w. 671/1272) dari abad ketujuh Hijriah, serta Ibn Juzayy al-Kalbī (w. 741/1340) dan Abū Ḥayyān al-Andalusī (w. 745/1344) dari abad kedelapan Hijriah. Walaupun demikian, keseragaman latar belakang domisili geografis ini ternyata tidak menunjukkan sebuah pola kesinambungan yang signifikan. Meski dinyatakan, misalnya, bahwa salah seorang pengkritik *sanad* hadis-hadis *gharānīq* yang paling awal berasal dari Andalusia, yaitu Ibn Ḥazm al-Andalusī (w. 456/1064), namun masih ada tiga mufasir Andalusia setelahnya yang sama sekali tidak menyinggung persoalan *sanad* dalam pembahasan mereka terhadap kisah *gharānīq*. Satu-satunya persoalan di mana para mufasir Andalusia ini memiliki sikap yang nyaris seragam adalah bahwa enam di antara mereka sama-sama mencantumkan kisah sujud *tilāwah* di akhir surah al-Najm (lihat poin nomer 16 dalam tabel di lampiran 1). Tetapi hal itu tidak bisa dibaca sebagai sebuah pola

05.	Ibn Abi Ḥātim	Sunni	Shāfi'iyah
06.	Al-Māturīdī	Sunni-Māturīdiyyah	Ḥanafiyah
07.	Al-Samarqandī	Sunni-Māturīdiyyah	Ḥanafiyah
08.	Al-Tha'labī	Sunni	Shāfi'iyah
09.	Makkī b. Abī Ṭālib	Sunni	Mālikiyyah
10.	Al-Māwardī	Sunni-Ash'ariyyah	Shāfi'iyah
11.	Al-Ṭūsī	Shī'ah Imāmiyyah	Ja'fariyyah
12.	Al-Qushayrī	Sunni-Ash'ariyyah	Shāfi'iyah
13.	Al-Wāhidī	Sunni-Ash'ariyyah	Shāfi'iyah
14.	Al-Sam'ānī	Sunni-Ash'ariyyah	Shāfi'iyah
15.	Al-Baghawī	Sunni-Ash'ariyyah	Shāfi'iyah
16.	Al-Zamakhsharī	Mu'tazilah	Ḥanafiyah
17.	Ibn 'Aṭiyyah	Sunni-Ash'ariyyah	Mālikiyyah
18.	Ibn al-'Arabī	Sunni-Ash'ariyyah	Mālikiyyah
19.	Al-Ṭabarsī	Shī'ah Imāmiyyah	Ja'fariyyah
20.	Ibn al-Faras	Sunni-Ash'ariyyah	Mālikiyyah
21.	Ibn al-Jawzī	Sunni	Ḥanbaliyyah
22.	Al-Rāzī	Sunni-Ash'ariyyah	Shāfi'iyah
23.	Al-Qurṭubī	Sunni-Ash'ariyyah	Mālikiyyah
24.	Al-Bayḍawī	Sunni-Ash'ariyyah	Shāfi'iyah
25.	Al-Nasafi	Sunni-Māturīdiyyah	Ḥanafiyah
26.	Ibn Juzayy al-Kalbī	Sunni	Mālikiyyah
27.	Al-Khāzin	Sunni-Ash'ariyyah	Shāfi'iyah
28.	Abū Ḥayyān al-Andalusī	Sunni-Ash'ariyyah	Diperdebatkan antara Mālikiyyah, Zāhiriyyah, atau Shāfi'iyah
29.	Al-Samīn al-Ḥalabī	Sunni-Ash'ariyyah	Shāfi'iyah
30.	Ibn Katsir	Sunni	Shāfi'iyah

Sama seperti faktor domisili mufasir, tidak banyak terlihat adanya kongruensi antara aliran teologis atau mazhab fiqih sekelompok mufasir dengan penafsiran masing-masing mufasir dalam kelompok yang sama menyangkut kisah *gharānīq*. Artinya, afiliasi kepada aliran atau mazhab tertentu tidak otomatis membuat penafsiran dua atau lebih mufasir identik secara konsisten. Sebaliknya, perbedaan aliran atau mazhab juga tidak secara otomatis melahirkan penafsiran yang berbeda. Data tersebut selaras dengan apa yang tercantum dalam Bab II, bahwa perdebatan dan perbedaan pendapat tentang batasan-batasan konsep *'ishmah* bagi para nabi tidak hanya

nya tidak selaras dengan doktrin *'ismah* bagi para nabi. Di sisi lain, al-Samarqandī dan al-Nasafī justru tidak berkomentar apa-apa terhadap hadis-hadis tersebut. Selain itu, perbedaan aksentuasi tersebut juga terlihat dalam pilihan takwil yang mereka berdua ajukan. Seluruh takwil yang diajukan al-Māturīdī berkisar hanya dalam takwil jenis pertama, yaitu takwil-takwil yang tetap mempertahankan Rasulullah SAW sebagai pengucap atau penutur “ayat-ayat *gharānīq*”. Sebaliknya, dari tiga takwil yang diajukan al-Samarqandī, dua di antaranya berada pada jenis takwil yang kedua, yaitu takwil-takwil yang berupaya mengalihkan subyek penutur “ayat-ayat *gharānīq*” itu kepada selain Rasulullah SAW. Sedangkan al-Nasafī hanya mengajukan dua takwil; satu dalam kategori takwil jenis pertama dan satu lainnya dalam kategori jenis kedua.

Ketiga, hanya ada tiga mufasir Shī‘ah dalam daftar penelitian ini. Salah satunya berasal dari kelompok Shī‘ah Zaydiyyah, yaitu Muqātil b. Sulaymān, sementara dua yang lain berasal dari Shī‘ah Imāmiyyah, yaitu al-Ṭūsī dan al-Ṭabarsī. Dua mufasir yang terakhir ini mengembangkan sikap dasar yang relatif sama terhadap kisah *gharānīq*. Perbedaannya hanya terletak dalam pilihan strategi. Al-Ṭūsī yang hidup hampir seabad sebelum al-Ṭabarsī mengajukan kritik terhadap hadis-hadis *gharānīq* hanya dari aspek *matn* dan kandungannya. Sementara al-Ṭabarsī termasuk salah seorang mufasir paling awal yang menjadikan problem-problem *sanad* sebagai medan kritiknya. Di luar itu, tidak ada perbedaan signifikan lain di antara keduanya. Bahkan, di antara tiga pilihan takwil pada jenisnya yang kedua, baik al-Ṭūsī maupun al-

11.	Al-Ṭūsī	<i>Uṣūl al-‘Aqāid, al-Iqtisād al-Hādī ilā Ṭarīq al-Rashād, Riyāḍah al-‘Uqūl, Kitāb al-Ghaybah, Mā Lā Yasa‘ al-Mukallaf al-Ikhlāl bihī, al-Farq bayna al-Nabī wa al-Imām</i>	<i>Al-Istibṣār fīmā Ukhtulifa min al-Akhbār, al-Amālī</i>	—
12.	Al-Qushayrī	—	<i>Nāsikh al-Ḥadīth wa Mansūkhuhū</i>	—
13.	Al-Wāḥidī	<i>Nafy al-Taḥrīf ‘an al-Qur’ān al-Sharīf</i>	—	<i>Kitāb al-Maghāzī</i>
14.	Al-Sam‘ānī	<i>al-Awsaṭ fī al-Khilāf, al-Burhān, al-Radd ‘alā al-Qadariyyah, Minhāj Ahl al-Sunnah</i>	<i>al-Aḥādīth al-Alf al-Hisān, al-Amālī, al-Intiṣār bi al-Athar, al-Ṭabaqāt</i>	—
15.	Al-Baghawī	—	<i>Sharḥ al-Sunnah, Maṣābiḥ al-Sunnah</i>	<i>al-Anwār fī Shamā’il al-Nabiyy al-Mukhtār</i>
16.	Al-Zamakhsharī	<i>Mukhtaṣar al-Muwāfaqah bayna Ahl al-Bayt wa al-Ṣaḥābah, Al-Minhāj fī Uṣūl ad-Dīn</i>	<i>al-Fā’iq fī Gharīb al-Ḥadīth, Mutashābih Asāmī al-Ruwāh</i>	—
17.	Ibn ‘Aṭiyyah	—	—	—
18.	Ibn al-‘Arabī	<i>Kitāb al-Mutakallimīn, Al-‘Awāṣim min al-Qawāṣim</i>	<i>‘Ariḍah al-Aḥwadhī fī Sharḥ Sunan al-Tirmidhī, al-Masālik ‘alā Muwaṭṭa’ Mālik, al-Qabas fī Sharḥ Muwaṭṭa’ Ibn Anas</i>	—
19.	Al-Ṭabarsī	<i>Al-‘Umdah fī Uṣūl ad-Dīn</i>	—	—
20.	Ibn al-Faras	—	—	—
21.	Ibn al-Jawzī	—	<i>al-Mawḍū‘āt, al-Wāḥiyāt, Jāmi‘</i>	<i>al-Wafā bi Akhbār al-</i>

berasal dari Andalusia, yaitu Ibn ‘Aṭīyyah al-Andalusi (w. 542/1147) dan Ibn al-Faras (w. 595/1199), serta Abū Ḥayyān (w. 745/1344). Tiga lainnya adalah Muqātil (w. 150/767), al-Huwwārī (w. ± 280/893), dan al-Samīn al-Ḥalabī (w. 756/1355). Dua yang pertama hidup di masa-masa yang paling awal, sementara nama yang terakhir hidup kira-kira pada masa yang sama dengan Abū Ḥayyān al-Andalusī.

Dari sisi penafsiran, keenam mufasir ini ternyata juga memiliki aksentuasi yang berbeda-beda saat mereka dihadapkan kepada kisah *gharānīq*. Muqātil cenderung meragukan versi standar dari kisah *gharānīq*, tetapi al-Huwwārī lebih condong untuk menerima kisah tersebut tanpa keberatan apa-apa. Ibn ‘Aṭīyyah meragukan kisah *gharānīq* berdasarkan indikasi pada *matn*-nya, tetapi masih mengajukan beberapa takwil. Ibn al-Faras dan Abū Ḥayyān cenderung lebih keras. Keduanya menganggap kisah *gharānīq* sebagai sesuatu yang tidak berdasar sehingga keduanya tidak merasa perlu untuk mencantumkan satu pun takwil terhadap kisah tersebut. Sementara al-Samīn al-Ḥalabī, meski ia sama sekali tidak mencantumkan hadis *gharānīq* dan tidak mengajukan takwil dalam kitab tafsir yang ditulisnya, namun salah satu fragmen dari analisis linguistiknya menempatkan dirinya pada posisi para mufasir yang menolak menghubungkan antara ayat 52 dari surah al-Ḥajj dengan peristiwa *gharānīq*.

Ketiga, karena penolakan terhadap historisitas kisah *gharānīq* seringkali dilakukan melalui kritik terhadap validitas riwayat-riwayat atau hadis-hadisnya, maka adalah logis jika penolakan tersebut dilakukan oleh

para mufasir yang berlatar belakang keilmuan hadis. Tetapi yang terjadi tidaklah sepenuhnya demikian. Memang betul bahwa para mufasir seperti Ibn al-‘Arabī, al-Qurṭubī, atau Ibn Kathīr juga dikenal sebagai ahli-ahli hadis. Tetapi ada beberapa mufasir lain yang menolak keras kisah *gharānīq* namun tidak memiliki reputasi intelektual di bidang hadis. Ibn al-Faras, al-Rāzī, dan Abū Ḥayyān al-Andalusī adalah beberapa nama yang termasuk ke dalam kelompok terakhir ini. Sebaliknya, para mufasir yang cenderung bersikap akomodatif terhadap kisah *gharānīq*, seperti al-Ṭabarī, Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, dan al-Sam‘ānī, justru dikenal sebagai ulama-ulama yang menulis banyak karya di bidang hadis. Data itu menunjukkan bahwa tanpa disertai dengan analisis yang memadai tentang pergeseran paradigma dalam sebuah bidang keilmuan, maka pemetaan penafsiran berdasarkan karya-karya intelektual di bidang tersebut tidak akan menunjukkan adanya pola yang signifikan.

Keempat, sebagaimana telah diindikasikan dalam poin-poin di atas, kesamaan latar belakang keilmuan para mufasir ternyata tidak secara otomatis membentuk pola yang konsisten. Artinya, fakta bahwa dua atau lebih mufasir sama-sama menulis karya di bidang teologi atau hadis, misalnya, tidak lantas membuat keduanya atau mereka mengemukakan pendapat yang identik dalam sebuah persoalan yang spesifik. Beberapa contohnya telah dikemukakan pada poin-poin terdahulu. Salah satu yang paling menarik adalah bagaimana al-Ṭabarī dan Ibn Kathīr, yang masa hidupnya dipisahkan oleh jarak berabad-abad, bisa memiliki pendapat yang

yurisprudensial kepada mazhab Ḥanafiyah) tampaknya mengafirmasi kesimpulan tersebut. Mereka memiliki sikap dasar yang kurang lebih sama terhadap kisah *gharānīq*, meski mengaksentuasikannya dengan cara-cara yang sedikit berbeda-beda. Walaupun demikian, harus pula diakui bahwa konsistensi tersebut, selain tidak mengejutkan, juga berlangsung dalam ruang lingkup yang relatif terbatas. Hanya ada enam mufasir (atau lima jika Muqātil dianggap tidak mengembangkan sikap yang sepenuhnya identik dengan dua mufasir Shī‘ah lainnya) yang terlibat di dalamnya. Sementara di luar dua kelompok di atas, tidak lagi ditemukan adanya pola penafsiran yang konsisten berdasarkan afiliasi teologis dan yurisprudensial.

Variabel yang paling signifikan adalah variabel pertama, yaitu masa hidup mufasir. Seperti telah dijelaskan pada bagian terdahulu, jika ditinjau secara kronologis berdasarkan masa hidup mereka, maka penafsiran para mufasir itu terlihat membentuk sebuah pola yang terbagi menjadi empat fase, yaitu fase problematisasi awal, fase diversifikasi takwil dan kritik *matn*, fase kritik *sanad*, serta fase stabilitas tafsir. Empat fase itu beserta perbandingan-perbandingan di atas memperlihatkan bahwa cara terbaik untuk meninjau kontinuitas dan perubahan tafsir dalam kasus kisah *gharānīq* ini adalah dengan memotret dinamika penafsiran berdasarkan masa hidup mufasir-mufasirnya. Dengan kata lain, pendekatan kronologis dan diakronis yang menyeluruh terhadap tafsir-tafsir abad II hingga abad VIII Hijriah menawarkan perspektif yang juga lebih menyeluruh terhadap proses kontinuitas dan perubahan tafsir di antara para mufasirnya. Perspektif yang lebih menyeluruh ini tidak bisa ditemukan jika unit

tersebut tentu saja adalah kajian teologis, terutama yang bersangkutan paut dengan doktrin *'iṣmat al-anbiyā'*. Saat bersinggungan dengan kisah *gharānīq*, sikap setiap mufasir pasti akan dipengaruhi oleh sejauh mana ia mengkonsepsikan doktrin *'iṣmat al-anbiyā'* itu dalam struktur pemikirannya. Konsepsi itu sendiri juga dipengaruhi, secara langsung maupun tidak, oleh perkembangan diskursus *'iṣmat al-anbiyā'* dan kisah *gharānīq* dalam lingkaran keilmuan di mana sang mufasir terlibat di dalamnya.

Selain faktor-faktor teologis di atas, bagian lain dari dunia eksternal yang juga berpengaruh besar bagi kontinuitas dan perubahan tafsir dalam kasus kisah *gharānīq* ini adalah kajian hadis, terutama yang berhubungan dengan standar-standar penerimaan atau penolakan riwayat. Peristiwa *gharānīq* menjadi problematis bukan hanya karena ia berhubungan dengan salah satu doktrin teologis yang paling fundamental, tetapi juga karena ia tercantum dalam hadis-hadis yang belakangan dianggap tidak memenuhi kriteria yang dibutuhkan untuk dianggap valid. Maka sikap seorang mufasir terhadap kisah *gharānīq* juga ditentukan oleh sejauh mana ia mempersepsi standar-standar penerimaan hadis tersebut serta oleh sejauh mana materi-materi untuk melakukan penilaian hadis itu tersedia di tangannya.

Dengan demikian, uraian pada bagian ini akan dipusatkan pada analisis terhadap perkembangan-perkembangan yang terjadi dalam bidang teologi menyangkut doktrin *'iṣmat al-anbiyā'* dan kisah *gharānīq* sekaligus perkembangan-perkembangan yang terjadi dalam perumusan standar-standar dan kriteria-kriteria penilaian hadis pada rentang waktu sejak abad II hingga abad

kisah *gharānīq* pada abad kedua Hijriah tampaknya tidak bisa dilepaskan dari upaya-upaya awal untuk mengelaborasi konsep *'iṣmah* pada abad yang sama.

Menyangkut pertanyaan tentang kelompok mana yang pertama kali mengembangkan konsep *'iṣmah*, memang terdapat perbedaan pendapat di kalangan para sejarawan dan peneliti sebagaimana telah diuraikan pada Bab III. Salah satu pendapat yang populer adalah bahwa konsep *'iṣmah* tersebut dikembangkan pertama kali oleh kelompok Shī'ah yang kemudian menularkannya kepada kelompok Mu'tazilah. Dari dua kelompok teologis inilah konsep *'iṣmah* kemudian menyebar kepada kelompok-kelompok lain, seperti Māturīdiyyah dan Ash'ariyyah. Pendapat ini memang bisa diperdebatkan. Tetapi berdasarkan data yang ada, bisa dinyatakan bahwa pada abad kedua Hijriah, memang telah ada sekelompok ulama Shī'ah, lalu Mu'tazilah, yang membicarakan dasar-dasar dari konsep *'iṣmah* itu dalam karya-karya atau ceramah-ceramah mereka.

Menariknya, mufasir pertama dalam daftar penelitian ini yang mempersoalkan kisah *gharānīq* juga berasal dari kelompok Shī'ah Zaydiyyah, yaitu Muqātil b. Sulaymān. Tetapi mufasir berikutnya yang juga mempersoalkan kisah *gharānīq* dan wafat kira-kira setengah abad setelah Muqātil adalah seorang mufasir Sunni, yaitu Yahyā b. Sallām (w. 200/815). Hal ini menunjukkan bahwa diskusi-diskusi tentang konsep *'iṣmah* dan kisah *gharānīq* pada abad-abad awal itu tidak secara eksklusif dilakukan oleh ulama-ulama dalam satu kelompok teologis saja, tetapi sudah menyebar melintasi berbagai kelompok, meski dalam lingkaran yang relatif masih

terbatas.

Pada akhir abad kedua atau awal abad ketiga Hijriah, sebagaimana telah diuraikan pada Bab III, sudah terjadi beberapa peristiwa ketika tokoh-tokoh ulama dari berbagai kelompok dan aliran berdebat atau berpolemik tentang konsep *'ismat al-anbiyā'*. Salah satu contohnya adalah perdebatan yang berlangsung di istana al-Ma'mūn antara 'Alī al-Riḍā (w. 203/819) dan 'Alī b. Muḥammad al-Jahm. Selain itu, terdapat pula rekaman polemik tertulis yang berlangsung antara Abū al-Ḥasan al-Khayyāṭ dan Ibn al-Rāwandī (w. 298/911) pada pertengahan abad ketiga Hijriah. Perdebatan-perdebatan dan polemik-polemik semacam itu mendorong sekaligus menandai munculnya argumen-argumen yang lebih *sophisticated* dan fundamental bagi konsep *'iṣmah*. Dengan mempertimbangkan hal tersebut, maka bisa dinyatakan bahwa pada abad ketiga Hijriah, argumen-argumen tentang konsep *'iṣmah* sebetulnya sudah menginjak fase-fase awal kematangannya. Hal itu juga, pada gilirannya, berpengaruh kepada pola penyikapan para ulama terhadap kisah *gharānīq*. Tidak lama setelah dimulainya perdebatan-perdebatan dan polemik-polemik menyangkut konsep *'iṣmah*, sebagian ulama juga mulai mengungkapkan penolakan yang terang-terangan terhadap kisah *gharānīq*. Penolakan itu, sebagaimana telah dikemukakan pada Bab III, baru berlangsung pada paruh terakhir dari abad ketiga atau awal abad keempat Hijriah di tangan ulama-ulama seperti Ibn Khuzaymah (w. 311/924), al-Māturīdī (w. 333/944), dan al-Naḥḥās (w. 338/950).

Agaknya, proses sofistikasi argumen-argumen dalam konsep *'iṣmah* itu

memang berpengaruh, secara langsung maupun tidak langsung, kepada pergeseran cara pandang para ulama dalam menyikapi kisah *gharānīq*. Tidak hanya itu, kesalingterkaitan antara konsep *‘iṣmah* dan kisah *gharānīq* ini juga memperlihatkan bagaimana beragam disiplin ilmu-ilmu keislaman tradisional saling berhubungan satu sama lain. Dalam kasus ini, perkembangan-perkembangan yang terjadi dalam kajian teologi mempengaruhi (atau juga dipengaruhi oleh) pergeseran-pergeseran yang terjadi dalam kajian hadis dan tafsir. Sebagaimana terlihat dalam uraian di atas, proses sofistikasi argumen-argumen konsep *‘iṣmah* yang dilakukan oleh para *mutakallim* mendorong terjadinya pergeseran sikap para *muḥaddith* dan mufasir terhadap kisah *gharānīq*.

Akan tetapi teori ini masih menyisakan sedikit persoalan. Jika pada abad ketiga Hijriah, telah berlangsung proses sofistikasi argumen-argumen *‘iṣmah* yang diikuti oleh pergeseran sikap para ulama menyangkut kisah *gharānīq*, maka mengapa proses itu seakan-akan tidak beresonansi dalam tafsir al-Ṭabarī (w. 310/923) dan Ibn Abī Ḥātim (w. 327/939) yang sama-sama wafat pada abad keempat Hijriah? Jawaban atas pertanyaan ini bisa ditelusuri pertama-tama pada pendirian pribadi kedua mufasir tersebut menyangkut kisah *gharānīq*. Boleh jadi keduanya memang meyakini bahwa kisah *gharānīq* itu tidak mengandung problem apa-apa. Atau karena pilihan sumber penafsiran keduanya yang memang terpusat pada *tafsīr bi al-ma’thūr*, sehingga hanya tersisa sedikit ruang untuk mengeksplorasi perdebatan-perdebatan teologis menyangkut kisah *gharānīq* di dalamnya. Namun di sisi

lain, hal itu bisa juga karena al-Ṭabarī dan Ibn Abī Ḥātim memang tidak terlibat secara intens dalam diskusi-diskusi teologis para ulama mengenai kisah *gharānīq*. Dugaan ini diperkuat oleh kenyataan bahwa baik al-Ṭabarī maupun Ibn Abī Ḥātim sama-sama tidak diasosiasikan dengan kelompok-kelompok teologis seperti Shī‘ah dan Mu‘tazilah. Selain itu, dalam tafsir keduanya atas ayat-ayat yang berhubungan dengan peristiwa *gharānīq*, juga sama sekali tidak ditemukan upaya untuk merekam nuansa polemis pada kasus kisah *gharānīq* tersebut. Keduanya hanya mencantumkan sekian banyak riwayat tentang kisah *gharānīq* dan tidak berkomentar apa-apa seakan-akan kisah tersebut tidak pernah diperdebatkan sebelumnya.

Hingga kira-kira akhir abad ketiga dan awal abad keempat Hijriah, diskusi dan perdebatan tentang konsep *‘iṣmah* tampaknya masih berlangsung hanya pada komunitas-komunitas tertentu. Mungkin tidak banyak *muḥaddith* dan mufasir yang terlibat dalam diskusi-diskusi tersebut. Tetapi awal abad keempat Hijriah juga ditandai dengan munculnya al-Ash‘arī (w. 324/935) dan al-Māturīdī (w. 333/944)—dua tokoh yang kemudian menjadi perintis bagi dua aliran teologis paling berpengaruh dalam tradisi Sunni. Ketika banyak ulama kemudian berafiliasi kepada salah satu dari dua aliran teologis Sunni ini, maka diskusi-diskusi tentang konsep *‘iṣmah* juga menyebar semakin luas, menjadi semakin lintas kelompok teologis serta lintas disiplin keilmuan. Saat berhadapan dengan ayat-ayat al-Qur’an atau hadis-hadis Nabi yang seakan bertentangan dengan doktrin *‘iṣmah*, para ulama mulai mencari dan memformulasikan cara agar ayat-ayat dan hadis-hadis itu bisa didamaikan

dengan doktrin *'iṣmah* yang telah menjadi semakin sentral tersebut.

Berbeda dengan problematisasi konsep *'iṣmah* dan kisah *gharānīq* yang sebelumnya berlangsung secara sporadis, kira-kira sejak abad keempat Hijriah, proses itu berlangsung secara lebih masif dan berkelanjutan. “Masif” karena hampir tidak ada satu pun ulama yang bersentuhan dengan kisah *gharānīq* tanpa menyinggung perdebatan serta polemik mengenainya. “Berkelanjutan” karena kecenderungan itu bertahan hingga abad-abad berikutnya. Hal ini menjelaskan mengapa sejak al-Māturīdī, nyaris tidak ada satu pun mufasir dalam daftar penelitian ini yang tidak mengajukan takwil terhadap kisah *gharānīq*. Pencantuman takwil itu sendiri harus dipandang sebagai bukti tentang adanya pengaruh dari diskusi-diskusi tentang kisah *gharānīq* yang berlangsung di kalangan para ulama pada saat sebuah tafsir ditulis. Maka tidak ada lagi seorang pun mufasir yang, seperti al-Ṭabarī dan Ibn Abī Ḥātim, sekedar mencantumkan hadis-hadis *gharānīq* tanpa komentar apa-apa. Saat berhadapan dengan ayat-ayat menyangkut peristiwa *gharānīq*, para mufasir itu seakan-akan mau tidak mau harus terlibat dalam diskursus dan perdebatan para ulama mengenainya, terlepas dari apa pendirian masing-masing mufasir dalam kasus tersebut.

Di sisi lain, proses yang berlangsung sejak abad keempat Hijriah ini mempertajam argumentasi tentang *'iṣmah* dan kisah *gharānīq*. Karena itu, tidak mengherankan bahwa pada akhir abad yang sama atau awal abad berikutnya, sudah ada ulama yang tidak saja melakukan takwil dan modifikasi terhadap kisah *gharānīq*, tetapi juga menafikan historisitasnya. Al-Qāḍī ‘Abd

al-Jabbār (w. 415/1025) dan Ibn Ḥazm al-Andalusī (w. 456/1064) adalah dua contoh dari kecenderungan tersebut.

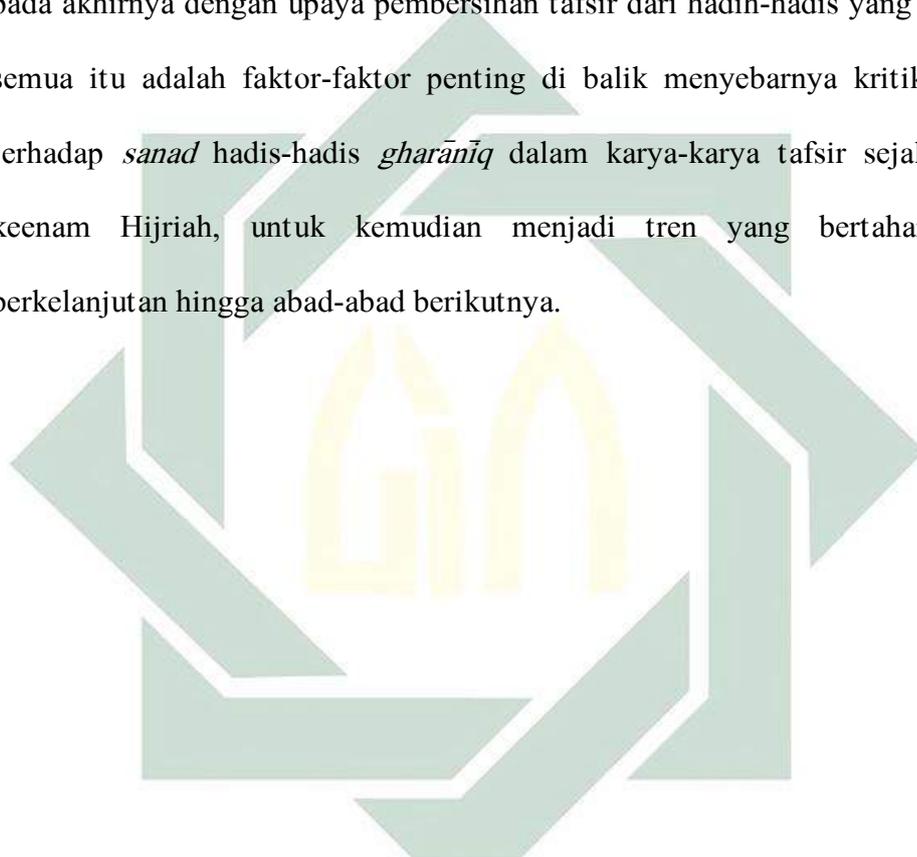
Tentu saja tidak semua ulama sepakat bahwa kisah *gharānīq* harus ditolak dan diingkari historisitasnya. Bahkan hingga beberapa abad berikutnya, masih ada sebagian ulama yang mengajukan argumen-argumen untuk mendukung klaim historisitas kisah *gharānīq*, seperti dilakukan oleh, misalnya, Ibn Taymiyah (w. 728/1328) dan Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (w. 852/1449). Tetapi mereka melakukannya dengan cara yang berbeda dari apa yang dilakukan oleh, misalnya, al-Ṭabarī dan Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī pada akhir abad ketiga atau awal abad keempat Hijriah. Kedua nama yang terakhir ini memang menunjukkan indikasi bahwa kisah *gharānīq* bisa diterima tanpa persoalan. Tetapi mereka melakukan hal itu tidak dalam nuansa yang polemis. Tidak ada bantahan terhadap argumen-argumen lawan debat mereka. Tidak ada kesan bahwa mereka terlibat dalam diskusi yang intens tentang kisah *gharānīq*. Kita menganggap mereka menerima kisah *gharānīq* hanya karena mereka tidak menunjukkan keberatan apa-apa terhadap kisah tersebut. Berbeda dengan hal itu, ulama-ulama seperti Ibn Taymiyah dan Ibn Ḥajar menunjukkan dukungan mereka terhadap klaim historisitas peristiwa *gharānīq* dengan membantah dan meruntuhkan argumen-argumen lawan debat mereka. Mereka jelas-jelas dipengaruhi oleh, dan terlibat secara intens dalam, diskursus serta polemik kisah *gharānīq*.

Anehnya, meski penolakan terhadap historisitas kisah *gharānīq* sudah mengemuka setidaknya sejak awal abad kelima Hijriah, namun ia baru

muncul pertama kali dalam literatur-literatur tafsir yang ditulis kurang lebih seabad berikutnya, yakni pada abad keenam Hijriah. Sebagai ilustrasi, penolakan al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār (w. 415/1025) terhadap historisitas kisah *gharānīq* tidak dikutip dalam kitab tafsir mana pun dalam daftar penelitian ini, tidak juga dalam tafsir al-Zamakhsharī (w. 538/1144) yang sama-sama berasal dari kelompok Mu‘tazilah dan wafat lebih dari seabad setelah wafatnya al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār. Demikian pula pendapat Ibn Ḥazm al-Andalusī (w. 456/1064) yang baru dikutip pertama kali oleh Ibn al-Faras al-Andalusī (w. 595/1199) lebih dari seabad setelahnya. Setidaknya, ada sembilan mufasir sebelum Ibn al-Faras dalam daftar penelitian ini yang wafat setelah Ibn Ḥazm dan sama sekali tidak mengutip pendapat dari nama yang terakhir ini dalam kitab-kitab tafsir mereka.

Agak sulit menjelaskan mengapa para mufasir sedikit “terlambat” memberikan respons mereka terhadap pendapat-pendapat para ulama lain di luar disiplin keilmuan tafsir itu. Tetapi abad keenam Hijriah memang fase yang sangat penting dalam penelitian tentang kisah *gharānīq*. Abad ini menandai sebuah titik kematangan dalam perumusan argumentasi untuk menolak dan menafikan klaim historisitas peristiwa *gharānīq*. Apa yang secara sangat terperinci ditulis oleh al-Qāḍī ‘Iyāḍ (w. 544/1149) dalam kitab *al-Shifā* bukan hanya menunjukkan curahan pemikiran pribadi, melainkan juga memperlihatkan kecenderungan umum atau *milieu* abad tersebut, yaitu bahwa argumen-argumen untuk menolak historisitas peristiwa *gharānīq* sudah tersusun sedemikian rupa hingga tingkat di mana tidak diperlukan lagi

kompilasi hadis pada pertengahan abad keempat Hijriah, lalu rampungnya proses kanonisasi aturan-aturan hadis pada awal abad kelima Hijriah, kemudian maraknya kegiatan *takhrīj* dan studi atas hadis-hadis dalam literatur-literatur non-hadis pada pertengahan abad kelima Hijriah, diikuti pada akhirnya dengan upaya pembersihan tafsir dari hadis-hadis yang lemah; semua itu adalah faktor-faktor penting di balik menyebarnya kritik-kritik terhadap *sanad* hadis-hadis *gharānīq* dalam karya-karya tafsir sejak abad keenam Hijriah, untuk kemudian menjadi tren yang bertahan dan berkelanjutan hingga abad-abad berikutnya.



- a. Fase Problematisasi Awal (abad II hingga abad IV Hijriah). Sejak abad kedua, sebagian mufasir sudah merasakan adanya problem-problem teologis dan doktrinal dalam versi standar dari kisah *gharānīq*. Karena itu, mereka mengajukan versi-versi lain dalam bentuk riwayat-riwayat yang “restoratif” atau melakukan takwil dalam bentuknya yang sederhana (proto-takwil). Tetapi hingga abad keempat, masih ada juga beberapa mufasir yang mencantumkan versi standar dari kisah *gharānīq* secara apa adanya tanpa indikasi keberatan apa-apa.
- b. Fase Diversifikasi Takwil dan Kritik *Matn* (abad IV hingga abad VI Hijriah). Pada abad keempat, bermunculan lebih banyak lagi variasi takwil terhadap kisah *gharānīq*. Riwayat-riwayat tentang kisah *gharānīq* mulai dipersoalkan. Tetapi kritik terhadap riwayat-riwayat tersebut ditujukan baru kepada *matn*-nya, kepada kandungan dan isinya, belum kepada *sanad*-nya. Sejak paruh kedua abad keempat, sudah tidak ada lagi mufasir yang mencantumkan kisah *gharānīq* tanpa mengomentarnya atau melakukan takwil terhadapnya.
- c. Fase Kritik *Sanad* dan Kritik Otentisitas Kisah *Gharānīq* (abad VI hingga pertengahan abad VII Hijriah). Kritik terhadap *sanad* riwayat-riwayat *gharānīq* baru muncul dalam tafsir-tafsir abad VI Hijriah, lalu menjadi dominan hingga abad-abad berikutnya. Kritik *sanad* itu membuka jalan bagi kritik lain yang lebih fundamental, yaitu kritik otentisitas kisah *gharānīq*.
- d. Fase Stabilitas Tafsir (Pertengahan Abad VII hingga Abad VIII Hijriah).

ayat yang berhubungan dengan kisah *gharānīq*. Karena itu, keterbatasan utama penelitian ini terletak pada empat hal. Pertama, rentang masanya yang hanya sekitar enam atau tujuh abad. Tafsir-tafsir yang muncul setelah abad kedelapan, atau tepatnya setelah Ibn Kathīr, jelas tidak tercakup dalam penelitian ini. Kedua, pemilihan karya-karya tafsir yang boleh jadi tidak komprehensif. Banyak karya tafsir pada rentang masa enam atau tujuh abad itu yang belum ditemukan atau masih berbentuk manuskrip yang belum dicetak. Ketiga, pendekatan penelitiannya. Penelitian ini dilakukan terhadap sekian banyak karya tafsir dengan pendekatan yang diakronis dan kronologis. Dengan pendekatan tersebut, boleh jadi pandangan-pandangan individual masing-masing mufasir tidak terelaborasi secara mendalam. Keempat, obyek penelitiannya. Kisah *gharānīq* mewakili hanya salah satu bagian paling kontroversial dari pembahasan tentang doktrin '*iṣmat al-anbiyā'*. Masih banyak ayat-ayat atau tema-tema lain menyangkut doktrin teologis tersebut yang belum tersentuh dalam penelitian ini.

D. Rekomendasi

Berdasarkan keterbatasan-keterbatasan di atas, penelitian ini juga merekomendasikan empat hal untuk ditindaklanjuti dalam penelitian-penelitian lain setelahnya. Pertama, pemilihan rentang masa yang berbeda, terutama sebagai kelanjutan agar penelitian tentang tema yang sama bisa meliputi rentang masa pasca Ibn Kathīr hingga di masa modern ini. Kedua, identifikasi karya-karya tafsir lain yang luput dari penelitian ini atau memang belum dicetak untuk kemudian dilakukan penelitian terhadap tema yang sama di dalamnya. Ketiga,

- Athīr (al), Ibn. *Al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar*. Dammam: Dār Ibn al-Jawzī, 1421 H..
- ‘Awāyishah (al), Aḥmad. “Al-Imām Ibn Jarīr al-Ṭabarī wa Difā’uhū ‘an ‘Aqīdah al-Salaf”. Disertasi—Jāmi‘ah Umm al-Qurā, Mekah, 2003.
- ‘Awnī (al), al-Sharīf Ḥātim b. ‘Arif. *Al-Manhaj al-Muqtarah li Fahm al-Muṣṭalah: Dirāsah Ta’rīkhiyyah Ta’šīliyyah li Muṣṭalah al-Ḥadīth*. Riyadh: Dār al-Hijrah, 1996.
- Ayyāzī, al-Sayyid Muḥammad ‘Alī. *Al-Mufasssirūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Wizārat al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī, 1373 H.
- A‘zamī (al), Muḥammad b. Aḥmad. “Muqaddimah”, dalam Muslim b. Al-Ḥajjāj al-Qushayrī, *Kitāb al-Tamyīz*. Riyadh: Shirkah al-Ṭibā‘ah al-‘Arabiyyah al-Sa‘ūdiyyah, 1982.
- Azarian, Reza. “Potentials and Limitations of Comparative Method in Social Science”, *International Journal of Humanities and Social Sciences*. Vol. 1, No. 4, April 2011
- Baghawī (al), Abū Muḥammad al-Ḥusayn. *Ma‘ālim al-Tanzīl*, Vol. 5. Riyadh: Dār Ṭaybah, 1411 H..
- Baghdādī (al), Abū Manṣūr. *Kitāb Uṣūl al-Dīn*. Istanbul: Dār al-Funūn al-Turkiyyah, 1928.
- Bakker, Anton dan Achmad Charris Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 2011.
- Bāsallūm, Majdī. “Muqaddimah”, dalam al-Māturīdī, *Ta’wīlāt Ahl al-Sunnah*, Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005.
- Bauer, Karen A.. “Room for Interpretation: Qur’ānic Exegesis and Gender”. Disertasi—Princeton University, 2008
- Bayḍāwī (al), Nāṣir al-Dīn. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*, Vol. 4. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, 1998.
- . *Ṭawālī‘ al-Anwār min Maṭālī‘ al-Anzar*. Beirut: Dār al-Jayl, 1991.
- Bayhaqī (al), Abū Bakr. *Dalā’il al-Nubuwwah wa Ma‘rifah Aḥwāl Ṣāḥib al-Sharī‘ah*, Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988.
- Berg, Herbert. “The Use of Ibn ‘Abbās in al-Ṭabarī’s Tafṣīr and The Development of Exegesis in Early Islam”. Disertasi—University of Toronto, 1996.
- . *The Development of Exegesis in Early Islam*. Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000.
- Bosworth, C.E.. “Karrāmiyya”, dalam *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, Vol. 4, ed. C.E. Bosworth et. al.. Leiden: Brill, 1997.

- Bukhārī (al), Muḥammad b. Ismā‘īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Damaskus: Dār Ibn Kathīr, 2002.
- Burton, John. “Those Are the High-Flying Cranes”, *Journal of Semitic Studies*, Edisi 15 (2), 1970.
- Calder, Norman. “Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Abraham”, dalam *Approaches to the Qur’ān*, ed. G.R. Hawting dan Abdul-Kader A. Shareef. London dan New York: Routledge, 1993.
- , “The Limits of Islamic Orthodoxy”, dalam *Intellectual Traditions in Islam*, ed. Farhad Daftary. London: I.B. Tauris, 2000.
- Crowe, Yolande. “Samarqand”, dalam *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, Vol. 8, ed. C.E. Bosworth et. al. Leiden: Brill, 1995.
- Darwazah, Muḥammad ‘Izzat. *Al-Qur’ān al-Majīd*. Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, t.th.
- Departemen Agama RI. *Mushaf Al-Qur’an Terjemah Edisi Tahun 2002*. Jakarta: Pena, 2006.
- Dhahabī (al), Muḥammad b. Aḥmad. *Mizān al-I’tidāl fī Naqd al-Rijāl*, Vol. 1. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, t.th.
- Dhahabī (al), Muḥammad Ḥusayn. *Al-Ittijāhāt al-Munḥarifah fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm: Dawāfi‘uhā wa Daf’uhā*. tt.: Dār al-I’tisām, 1978.
- , *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- , *Buḥūth fī ‘Ulūm al-Tafsīr wa al-Fiqh wa al-Da‘wah*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2005.
- Esack, Farid. *The Qur’an: A User’s Guide*. Oxford: Oneworld, 2007.
- Fanīsān (al), Su‘ūd b. ‘Abd Allāh. *Ikhtilāf al-Mufassirīn: Asbābuhū wa Āthāruhū*. Riyadh: Dār Ishbīliyyā, 1997.
- Farāhīdī (al), al-Khalīl b. Aḥmad. *Kitāb al-‘Ayn*, Vol. 1. Baghdad: Wizārah al-Thaqāfah, 1985.
- Farghal, Yaḥyā Hāshim Ḥasan. *Al-Usus al-Manhajiyah li Binā’ al-‘Aqīdah al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1978.
- Fāris, Ibn. *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah*, Vol. 4. Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- Fāyid, ‘Abd al-Wahhāb. *Manhaj Ibn ‘Aṭiyyah fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*. Kairo: al-Hay’ah al-‘Ammah li Shu’ūn al-Maṭābi‘ al-Amīriyyah, 1973.
- Fudge, Bruce. “Qur’anic Exegesis in Medieval Islam and Modern Orientalism”, *Die Welt des Islams*, Edisi 46, Leiden, 2006.
- Gardet, L.. “‘Ilm al-Kalām”, dalam *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, Vol. 3, ed. B. Lewis et. al. Leiden: Brill, 1986.

- Ghuddah, ‘Abd al-Fattāḥ Abū. *Ṣafaḥāt min Ṣabr al-‘Ulamā’ ‘alā Shadāid al-‘Ilm wa al-Taḥṣīl*. Beirut: Maktab al-Maṭbū‘āt al-Islāmiyyah, cet. 9, 2007.
- Gilliot, Claude. “Exegesis of the Qur’ān: Classical and Medieval”, *Encyclopaedia of the Qur’ān*, Vol. 2, ed. Jane Dammen McAuliffe. Leiden: Brill, 2002.
- Goldziher, Ignas. *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, terj. ‘Abd al-Ḥalīm al-Najjār. Kairo: Maktabah al-Khāniji, 1955.
- Görke, Andreas. “The Relationship between *Maghāzī* and *Ḥadīth* in Early Islamic Scholarship”, dalam *Bulletin of SOAS*, Edisi 74-2, 2011.
- Gülen, Fathullah. *Al-Nūr al-Khālid Muḥammad: Mafkharah al-Insāniyyah*. Istanbul: Muassasah al-Risālah, 1999.
- Ḥajjāj, Jihād Aḥmad. “Manhaj al-Imām Muqātil b. Sulaymān al-Balkhī fī Tafsīrihi”. Tesis—Al-Jāmi‘ah al-Islāmiyyah Ghazzah, 2010.
- Ḥalabī (al), al-Samīn. *Al-Durr al-Maṣūn fī ‘Ulūm al-Kitāb al-Maknūn*, Vol. 8. Damaskus: Dār al-Qalam, t.th.
- Hallaq, Wael B.. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hamadhānī (al), Abū al-Qāsim Yūsuf b. Aḥmad. *Al-Fawā’id al-Muntakhabah al-Ṣiḥāh wa al-Gharā’ib, Takhrīj al-Imām Abī Bakr al-Khaṭīb al-Baghdādī*, Vol. 2. Madinah: al-Jāmi‘ah al-Islāmiyyah, 2002.
- Ḥammād, ‘Umar b.. “Al-Tafsīr al-Fiqhī: al-Nash’ah wa al-Khaṣā’iṣ”, dalam <http://vb.tafsir.net/tafsir3539/VnoHz-BsQ3w> (23 Desember 2015).
- Hamdan, Ali. *Tafsīr al-Ṣūfī: Dirāsāt Muqāranah wa Tarjīh*. Malang: UIN-Maliki Press, 2013.
- Ḥanbal, Aḥmad b.. *Musnad Aḥmad b. Ḥanbal*, Vol. 29. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1995.
- Ḥanbalī (al), Ibn al-Najjār. *Mukhtaṣar al-Taḥrīr fī Uṣūl al-Fiqh*. Riyadh: Dār al-Arqam, 2000.
- Ḥawrī (al), ‘Abd al-Ilāh Ḥawrī. “Asbāb Ikhtilāf al-Mufasssīrīn fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām”. Tesis—Jāmi‘ah al-Qāhirah, 2001.
- Hilālī, ‘Abd al-Raḥmān. “Masīrat ‘Ilm al-Tafsīr min Manzūr al-Syaykh Muḥammad al-Fāḍil b. ‘Āshūr fī Kitābihī al-Tafsīr wa Rijālulu”, *Majallat al-Dirāsāt al-Qur‘āniyyah*, Edisi 11. t.k.: t.p., 1433 H..
- Hishām, Ibn. *Al-Sīrah al-Nabawiyah*, Vol. 1. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.
- Ḥusayn (al), ‘Abd al-Qādir Muḥammad. “Tamyīz al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm”, *Majallat Jāmi‘ah Dimashqa li al-‘Ulūm al-Iqtisādiyyah wa al-Qānūniyyah*, Edisi 29, 2013.

- Huwwārī (al), Hūd b. Muḥakkam. *Tafsīr Kitāb Allāh al-‘Azīz*, Vol.3. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1990.
- Idrīs, Muḥammad. “Ihtimām Mufassirī al-Qarn al-Ḥādī ‘Ashar bi Tafsīr al-Bayḍāwī: Asbābuhū wa Mazāhiruhū”, *Majallat Jāmi‘ah Dimashqa li al-‘Ulūm al-Iqtiṣādiyyah wa al-Qānūniyyah*, Edisi 29, 2013.
- Ījī (al), ‘Abd al-Raḥmān. *Al-Mawāqif fī ‘Ilm al-Kalām*. Beirut: ‘Ālam al-Kutub, t.th.
- Iṣfahānī (al), al-Rāghib. *Al-Mufradāt fī Gharīb Al-Qur’an*, Vol. 2. t.k.: Maktabah Nizār Mushthafā al-Bāz, t.th..
- Ishāq, Ibn. *Al-Sīrah al-Nabawīyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004.
- Ismā‘īl, Nabīl b. Muḥammad Āl. *Al-‘Ināyah bi al-Qur’ān al-Karīm wa ‘Ulūmiḥ min Bidāyah al-Qarn al-Rābi‘ al-Hijrī ilā ‘Aṣrinā al-Ḥādīr*. t.t.: t.p., 1421 H..
- ‘Iyād, al-Qāḍī. *Al-Shifā bi Ta’rīf Huquq al-Muṣṭafā*, Vol. 2. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1984.
- Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Qur’an: Semantics of the Qur’anic Weltanschauung*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002.
- Ja‘farī (al), Ya‘qūb. “‘Iṣmat al-Anbiyā’ ‘alayhim al-Salām ‘inda al-Madhāhib al-Islāmiyyah”, *Majallah Risālah al-Taqrīb*, Edisi 2, Teheran, Muḥarram 1414 H..
- Jābirī (al), Muḥammad ‘Ābid. *Fahm al-Qur’ān al-Ḥakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasaba Tartīb al-Nuzūl*, Vol. 1. Casablanca: Dār al-Nashr al-Maghribiyyah, 2008.
- Jawharī (al). *Al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-‘Arabiyyah*, Vol. 5. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1984.
- Jawzī (al), Abū al-Faraj Ibn. *Zād al-Masīr fī ‘Ilm al-Tafsīr*, Vol. 5. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1983.
- Jumu‘ah, ‘Imād ‘Alī. *Uṣūl al-Takhrīj wa Dirāsah al-Asānīd al-Muyassarah*. Riyadh: Dār al-Nafā’is, 2004.
- Juwaynī (al), Abū al-Ma‘āfi. *Kitāb al-Irshād ilā Qawāṭi‘ al-Adillah fī Uṣūl al-Itiqād*. Kairo: Maktabah al-Khānjī, 1950.
- Juwaynī (al), Muṣṭafā al-Ṣāwī. *Manhaj al-Zamakhsharī fī Tafsīr al-Qur’ān wa Bayān I’jāzihī*. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, t.th.
- Kaelan. *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*. Yogyakarta: Paradigma, 2005.
- Kalābādhi (al), Abū Bakr. *Al-Ta‘arruf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.

- Kalbī (al), Ibn Juzayy. *Al-Tashīl li 'Ulūm al-Tanzīl*, Vol. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.
- Kathīr, Ibn. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Vol. 10. Kairo: Mu'assasah Qurṭubah, 2000.
- Keeler, Annabel. "Introduction to the Translation", dalam Sahl al-Tustarī, *Great Commentaries on the Holy Qur'ān*, terj. Annabel Keeler dan Ali Keeler. Louisville: Fons Vitae, 2011, xv-lx.
- Khālidī (al), Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāh. *Ta'rīf al-Dārisīn bi Manāhij al-Mufasssīrīn*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2008.
- Khayyāt (al), Abū al-Ḥasan. *Al-Intiṣār wa al-Radd 'ala Ibn al-Rawandī al-Mulḥid*. Beirut: Awraq Sharqiyyah, 1993.
- Khāzin (al), 'Alā' al-Dīn 'Alī b. Muḥammad. *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*, Vol. 3. t.k.: t.p., 1317 H.
- Khuḍayrī (al), Muḥammad b. 'Abd al-'Azīz. *Al-Ijmā' fī al-Tafsīr*. t.k: Dār al-Waṭan li al-Nashr, 1416 H.
- Leemhuis, Fred. "Discussion and Debate in Early Commentaries of the Qur'ān", dalam *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, ed. Jane Dammen McAuliffe et al.. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Lewis, Bernard. "Ḥashawiyya", dalam *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, Vol. 3, ed. B. Lewis et.al. Leiden: Brill, 1986.
- Madelung, Wilfred. "Iṣma", dalam *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, Vol. 4, ed. C.E. Bosworth et.al.. Leiden: Brill, 1997.
- Maghnīsāwī (al), Abū al-Muntahā. *Syarḥ al-Fiqh al-Akbar*. Haydarabad: Majlis Dā'irah al-Ma'ārif al-Nizāmiyyah, 1321 H..
- Maḥmūd, Ṭāhir. *Asbāb al-Khaṭa' fī al-Tafsīr: Dirāsah Ta'ṣīliyyah*. Dammām: Dār Ibn al-Jawzi, 1425 H.
- Majlisī (al), Muḥammad Bāqir. *Biḥār al-Anwār al-Jāmi'ah li Durar Akhbār al-Aimmah al-Aṭḥār*, Vol. 11. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1983.
- Makkī (al), Ishāq b. 'Aqīl 'Azūr. *I'lām al-Muslimīn bi 'Iṣmat al-Nabiyyīn*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1995.
- Malṭāwī (al), Ḥasan Kāmil. *Rasūl Allāh fī al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1989.
- Manzūr, Ibn. *Lisān al-'Arab*, Vol. 4. Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th..
- Masduqi, Irwan. *Ketika Nonmuslim Membaca Al-Quran: Pandangan Richard Bonney tentang Jihad*. Yogyakarta: Bunyan, 2013.
- Masud, Muhammad Khalid. *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shāṭibī's Life and Thought*. Delhi: International Islamic Publishers, 1989.

- Maṭrafi (al), ‘Uwayd. *Āyāt ‘Itāb al-Muṣṭafā SAW fī Daw’ al-‘Iṣmah wa al-Ijtihād*. Mekah: Jāmi‘ah al-Malik ‘Abd al-‘Azīz, 2005.
- Māturīdī (al), Abū Mansūr. *Kitāb al-Tawḥīd*. Istanbul: Maktabah al-Irshād, 2001.
- . *Ta’wīlāt Ahl al-Sunnah*, Vol. 7. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005.
- Māwardī (al), Abū al-Ḥasan. *A’lām al-Nubuwwah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986.
- . *Al-Nukat wa al-‘Uyūn*, Vol. 4. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.
- McAuliffe, Jane Dammen. “An Introduction to Medieval Interpretation of the Qur’ān”, dalam *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, ed. Jane Dammen McAuliffe et al.. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- . “The Genre Boundaries of Qur’ānic Commentary”, dalam *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, ed. Jane Dammen McAuliffe et al.. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Mirza, Younus Y.. “Was Ibn Kathīr the ‘Spokesperson’ for Ibn Taymiyya? Jonas as a Prophet of Obedience”, *Journal of Qur’anic Studies*, Edisi 16.1, 2014.
- Mufid (al). *Awā’il al-Maqālāt*. t.k.: Al-Mu’tamar al-‘Ālamī li Alfiyyah al-Shaykh al-Mufīd, 1413 H.
- Murtaḍā (al), al-Sharīf. *Tanzīh al-Anbiyā’*. Qum: Intishārāt al-Sharīf al-Riḍā, 1376 H.
- Muslim, Muṣṭafā. *Manāhij al-Mufasssīrīn* (Riyadh: Dār al-Muslim, 1415 H.)
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur’an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan, hingga Modern-Kontemporer*. Yogyakarta: Adab Press, 2014.
- Nahḥās (al), Abū Ja‘far. *Al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī Kitāb Allāh wa Ikhtilāf al-‘Ulamā’ fī Dhālika*, Vol. 2. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1991.
- Nasafī (al), Abū al-Barakāt. *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā’iq al-Ta’wīl*, Vol.3. Riyadh: Maktabah Nizār Muṣṭafā al-Bāz, t.th.
- Nīsābūrī (al), Muslim b. al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 1 dan 2. Riyadh: Dār Ṭaybah, 2006.
- Nöldeke, Theodor. *Tārīkh al-Qur’ān*, terj. George Tamir. Zurich-New York: George Almaz, 2000.
- Nuwayrī (al), Shihāb al-Dīn. *Nihāyat al-Arab fī Funūn al-Adab*, Vol. 16. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.

- Pink, Johanna dan Andreas Görke, “Introduction”, dalam *Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Qarnī (al), Sālīm b. Muḥammad. “Al-Muqaddimah”, dalam Sulaymān b. ‘Abd al-Qawī al-Ṭūfī, *Al-Intiṣārāt al-Islāmiyyah fī Kashf Shubah al-Naṣrāniyyah*. Riyadh: Maktabat al-‘Ubaykān, 1999.
- Qurṭubī (al), Abū ‘Abd Allāh. *Al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān wa al-Mubayyin li-mā Taḍammanahū min al-Sunnah wa Āy al-Furqān*, Vol. 14. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 2006.
- Qushayrī (al). *Laṭā’if al-Ishārāt*, Vol. 4. Kairo: Dār al-Kātib al-‘Arabī, t.th.
- Qutaybah, Ibn. *Ta’wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*. Riyadh: Dār Ibn al-Qayyim, 2009.
- Quṭb, Sayyid. *Fī Zilāl al-Qur’ān*, Vol. 4 dan 17. Kairo: Dār al-Shurūq, 2003.
- Rāzī (al), Fakhr al-Dīn. *‘Iṣmat al-Anbiyā’*. Kairo: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 1986.
- . *Mafātīḥ al-Ghayb*, Vol. 1 dan 23. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- Rāzī (al), Ibn Abī Ḥātim. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm Musnadan ‘an Rasūl Allāh wa al-Ṣaḥābah wa al-Tābi‘īn*, Vol. 8. Riyadh: Maktabah Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1997.
- Rippin, Andrew. “Tafsīr”, *Encyclopedia of Religion, Second Edition*, ed. Lindsay Jones, Vol. 13. New York: MacMillan, 2005.
- . “Tafsīr”, *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. 10, ed. E. Van Donzel, et al.. Leiden: E.J. Brill, 2000.
- Rūmī (al), Fahd. *Manhaj al-Madrasah al-Andalusiyyah fī at-Tafsīr: Ṣifātuhū wa Khaṣāiṣuhū*. Riyadh: Maktabah at-Tawbah, 1997.
- Rufaydah, Ibrāhīm ‘Abd Allāh. *Al-Naḥw wa Kutub al-Tafsīr*. Tripoli: al-Dār al-Jamāhīriyyah, 1990.
- Sa’d, Ibn. *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, Vol. 1. Kairo: Maktabah al-Khānījī, 2001.
- Sakhāwī (al), Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān. *Faḥ al-Mughīth bi Sharḥ Alfīyyat al-Ḥadīth*, Vol. 4. Riyadh: Dār al-Minhāj, 1426 H..
- Ṣalāḥ (al), Ibn. *Ma’rifat Anwā’ ‘Ilm al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002.
- Saleh, Walid. “Hermenutics: al-Tha‘labī”, dalam *The Blackwell Companion to the Qur’an*, ed. Andrew Rippin. Oxford: Blackwell, 2006.
- . “Marginalia and Peripheries: A Tunisian History and the History of Qur’anic Exegesis”, *Numen*, Edisi 58, Leiden: Brill, 2011.
- . “Preliminary Remarks on the Historiography of *Tafsīr* in Arabic”, *Journal of Qur’anic Studies*, Edisi 12, Edinburgh: Edinburgh University Press, 20120.

- , "The Last of Nisaphuri School of Tafsīr: Al-Wāhidī (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis", *Journal of the American Oriental Society*, Edisi 126.2, 2006.
- , *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: The Qur'ān Commentary of al-Tha'labī (d. 427/1035)*. Leiden: Brill, 2004.
- Şālih, Subhī. *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1977.
- Sallām, Yaḥyā b.. *Tafsīr Yaḥyā b. Sallām*, Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.
- Sam'ānī (al), Abū al-Muzaffar. *Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. 3. Riyadh: Dār al-Waṭan, 1997.
- Samarqandī (al), Abū al-Layth. *Baḥr al-'Ulūm*, Vol. 1 dan 2. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
- Sands, Kristin Zahra. *Sūfī Commentaries on the Qur'ān in Classical Islam*. London dan New York: Routledge, 2006.
- Schacht, Joseph. "Fiḫ", *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. 2, ed. B. Lewis, et al.. Leiden: E.J. Brill, 1991.
- Shaḥḥātah, 'Abd Allāh. "Muqaddimah", dalam *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*. Beirut: Mu'assasah al-Tārīkh al-'Arabī, 2002.
- Shahbah, Muḥammad Abū. *Fī Riḥāb al-Sunnah: Al-Kutub al-Şihāḥ al-Sittah*. Kairo: Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah, 1995.
- , *Al-Wasīṭ fī 'Ulūm wa Muşalah al-Ḥadīth*. t.k.: 'Ālam al-Ma'rifah, t.th.
- Sharīfī, Bilḥāj b. Sa'īd. "Muqaddimat al-Muḥaqqiq", dalam Hūd b. Muḥakkam al-Huwwārī, *Tafsīr Kitāb Allāh al-'Azīz*, Vol.1. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1990.
- Shinqīṭī (al), Muḥammad al-Amīn. *Aḍwā' al-Bayān fī Idāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān*, Vol. 5. Mekah: Dār 'Ālam al-Fawā'id, 1426 H.
- Shinwaqah, al-Sa'īd. *Al-Ta'wīl fī al-Tafsīr bayna al-Mu'tazilah wa al-Sunnah*. Kairo: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth, t.th
- Sijistānī (al), Abū Dāwūd. *Sunan Abī Dāwūd*, Vol. 2. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1997.
- Sinai, Nicolai. "The Qur'anic Commentary of Muqātil b. Sulaymān and the Evolution of Early Tafsīr Literature", dalam *Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre*, ed. Andreas Görke dan Johanna Pink. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Sirry, Mun'im. "Muqātil b. Sulaymān and Anthropomorphism", *Studia Islamica*, Edisi 3, 2012.

- . “The Early Development of Quranic *Ḥanīf*”, *Journal of Semitic Studies*, LVI/2, Autumn, 2011.
- Strothmann, R. “Taḳīyya”, dalam *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, Vol. 10, ed. P.J. Bearman et. al. Leiden: Brill, 2000.
- Subḥānī (al), Ja‘far. *Iṣmat al-Anbiyā’ fī al-Qur‘ān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Walā’, 2004.
- Sulaymān, Muqātil b.. *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, Vol. 3. Beirut: Mu‘assasah al-Tārīkh al-‘Arabī, 2002.
- Suyūṭī (al), Jalāl al-Dīn. *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*. t.k.: Maktabah Wahbah, 1976.
- Ṭabarī (al), Ibn Jarīr. *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur‘ān*, Vol. 16 dan 23. Kairo: Dār Hajar, 2001.
- Ṭabarsī (al), Al-Faḍl b. al-Ḥasan. *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur‘ān*, Vol. 7. Beirut: Dār al-Murtaḍā, 2006.
- Ṭabrānī (al), Abū al-Qāsim Sulaymān. *Al-Mu‘jam al-Kabīr*. Kairo: Maktabah Ibn Taymiyah, 1983.
- Taftāzānī (al), Sa‘d al-Dīn. *Sharḥ al-‘Aqāid al-Nasafīyyah*. Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1988.
- Ṭālib, Makkī b. Abī. *Al-Hidāyah ilā Bulūgh al-Nihāyah*. Sharjah: Jāmi‘ah al-Shāriqah, 2008.
- Taymiyah, Ibn. *Kitāb al-Nubuwwāt*. Riyadh: Aḍwā’ al-Salaf, 2000.
- . *Majmū‘ al-Fatāwa*. Riyadh: Dār al-Wafā’, 2005.
- . *Minḥāj al-Sunnah al-Nabawīyyah*. Riyadh: Jāmi‘ah al-Imām Muḥammad b. Sa‘ūd al-Islāmiyyah, 1986.
- . *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1972.
- Ṭayyār (al), Musā‘id. “Kayfa al-Ta‘āmul ma‘a Asānīd al-Tafsīr”, dalam <http://www.attyyar.net/container.php?fun=artview&id=345> (5 Desember 2015).
- . *Mafhūm al-Tafsīr wa al-Ta’wīl wa al-Istinbāṭ wa al-Tadabbur wa al-Mufasssīr*. Dammām: Dār Ibn al-Jawzī, 1427 H.
- Ṭayyib (al), As‘ad Muḥammad. “Muqaddimah”, dalam Ibn Abī Ḥātim al-Rāzi, *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm Musnadan ‘an Rasūl Allāh SAW wa al-Ṣaḥābah wa al-Ṭābi‘īn*, Vol. 1. Mekah: Maktabah Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1997.
- Tha‘labī (al), Abū Ishāq. *Al-Kashf wa al-Bayān*, Vol. 7. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2002.
- Tirmidhī (al), Abū ‘Isā. *Sunan al-Tirmidhī*. Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1977.

- Ṭūsī (al), Abū Ja'far. *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. 7. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th.
- Tustarī (al), Sahl. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Kairo: Dār al-Ḥaram li al-Turāth, 2004.
- 'Ubaydī (al), Ḥammādī. *Al-Syātibī wa Maqāsid al-Syarī'ah*. Tripoli: Kulliyyah al-Da'wah al-Islāmiyyah, 1992.
- 'Umarī (al), Akram Ḍiyā'. *Buḥūth fī Tārīkh al-Sunnah al-Musharrafah*. Madinah: Maktabat al-'Ulūm wa al-Ḥikam, t.th.
- 'Uqbah, Mūsa b.. *Al-Maghāzī*, ed. Muḥammad Bāqshīsh. Agadir, Maroko: Jāmi'ah Ibn Zuhr, 1994.
- Voll, John Obert. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*. Colorado: Westview Press, 1982.
- Wahbī (al), Fahd b. Mubārak. "Al-Masā'il al-Mushtarakah bayna 'Ulūm al-Qur'ān dan Uṣūl al-Fiqh wa Atharuhā fi al-Tafsīr". Disertasi—Jāmi'ah Umm al-Qurā Mekah.
- Wāḥidī (al), Abū al-Ḥasan 'Alī b. Aḥmad. *Al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, Vol. 3. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.
- Walker, Paul E.. "Impeccability", dalam *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Vol.2, ed. Jane Dammen McAuliffe. Leiden: Brill, 2002.
- Ya'qūb, Ṭāhir Maḥmūd Muḥammad. *Asbāb al-Khaṭa' fī al-Tafsīr: Dirāsah Ta'ṣīliyyah*. Riyadh: Dār Ibn al-Jawzī, 1425 H..
- Zabīdī (al), Muḥammad Murtaḍā. *Tāj al-'Arūs*, Vol. 33. Kuwait: KFAS, 2000.
- Zāhirī (al), Ibn Ḥazm. *Al-Fiṣal fī al-Milal wa al-Ahwā' wa al-Niḥal*, Vol. 4. Beirut: Dār al-Jayl, t.th..
- Zahrānī (al), Muḥammad b. Maṭar. *Tadwīn al-Sunnah al-Nabawiyyah: Nash'atuhū wa Taṭawwuruhū min al-Qarn al-Awwal ilā Nihāyat al-Qarn al-Tāsi' al-Hijrī*. Riyadh: Maktabah Dār al-Minhāj, 1426 H..
- , *Ilm al-Rijāl: Nash'atuhū wa Taṭawwuruhū min al-Qarn al-Awwal ilā Nihāyat al-Qarn al-Tāsi'*. t.k.: Dār al-Khuda'yri, t.th.
- Zahrānī (al), Muḥammad b. Sālīm al-Bayḍānī. "Aqwāl Muqātil b. Ḥayyān fī al-Tafsīr: Jam' wa Dirāsāt Muqāranah". Tesis—Jāmi'ah Umm al-Qurā, 1423 H..
- Zahw, Muḥammad Abū. *Al-Ḥadīth wa al-Muḥaddithūn aw 'Ināyat al-Ummah al-Islāmiyyah bi al-Sunnah al-Nabawiyyah*. t.k: t.p., t.th.
- Zamakhsharī (al). *Al-Kashshāf 'an Haqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, Vol. 4. Riyadh: Maktabah al-'Ubaykān, 1998.

- Zarqānī (al). *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Arabī, 1995.
- Zarzūr, ‘Adnān Muḥammad. *‘Ulūm al-Qur’ān: Madkhal ilā Tafsīr al-Qur’ān wa Bayān I‘jāzihī*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1981.
- Zayla‘ī (al), Jamāl al-Dīn. *Takhrīj al-Aḥādīth wa al-Athar al-Wāqi‘ah fī Tafsīr al-Kashshāf li al-Zamakhsharī*, Vol. 2. Riyadh: t.p., 2003.

