

## MENGHIDUPKAN YANG MATI SURI: Walid Saleh dan Revitalisasi Kajian Sejarah Intelektual Tafsir Klasik

Mu'ammarr Zayn Qadafy<sup>1</sup>

Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia

✉ [muammarr.zayn.qadafy@uin-suka.ac.id](mailto:muammarr.zayn.qadafy@uin-suka.ac.id)

### Abstrak

Artikel ini menguraikan beberapa ide pokok yang mendasari karya-karya Walid Saleh yang ia tulis dari 2004 hingga sekarang, mencakup sifat materi tafsir yang genealogis dan dikotomi kitab tafsir era pertengahan ke dalam kategori ensiklopedik dan *madrasah*. Artikel ini juga mengungkap *grand design* keserjanaan Saleh untuk mengubah sejarah intelektual tafsir yang selama ini menurutnya tertutupi oleh gerakan intelektual pengikut Ibn Taymiyyah dan *radical hermeneutic*-nya, dengan cara merevitalisasi peran penting dari az-Zamakhshari-al-Baidawi yang mulai redup di institusi-institusi kajian keislaman. Sumber utama artikel ini adalah tulisan-tulisan Saleh berbentuk artikel jurnal dan buku mulai dari tahun 2004 hingga 2022. Sebagai data sekunder, tulisan dari pemerhati sejarah intelektual tafsir, selain Walid Saleh juga diketengahkan. Artikel ini menyimpulkan bahwa ide-ide Saleh, baik dari sisi metodologi studi sejarah tafsir maupun dari sisi temuan-temuan risetnya sangat relevan untuk dikaji di lingkungan Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI), khususnya di jurusan IAT (Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir), agar kajian tafsir era klasik dan pertengahan menemukan momentumnya untuk semarak kembali.

### Kata Kunci

Walid Saleh, Genealogi materi tafsir, studi tafsir, Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

---

<sup>1</sup> Penulis adalah dosen Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Saat ini aktif sebagai direktur [studitafsir.com](http://studitafsir.com) dan pengurus Laboratorium Studi Qur'an Hadith (LSQH).

*Reviving the Dead Faint: Walid Saleh and the Revitalization of Classical Tafsir Intellectual History Studies*

**Abstract**

*This article outlines some of the main ideas underlying Walid Saleh's works that he has written from 2004 to the present time, including the genealogical nature of commentary material and the dichotomy of medieval commentary books into the encyclopedic and madrasah categories. This article also reveals the grand design of Saleh's scholarship to change the intellectual history of interpretation which, according to him, has been covered up by the intellectual movements of the followers of Ibn Taymiyyah and his radical hermeneutics, by revitalizing the important role of az-Zamakhsharī-al-Baidawī which is starting to fade in Islamic studies institutions. The main source of this article is Saleh's writings in the form of journal articles and books from 2004 to 2022. As secondary data, writings from observers of the intellectual history of interpretation, apart from Walid Saleh, are also presented. This article concludes that Saleh's ideas, both in terms of the methodology of the study of the history of interpretation and in terms of his research findings, are very relevant for study in the Islamic Higher Education (PTAI) environment, especially in the IAT (Al-Qur'an and Interpretation Science) department. Therefore, that the study of interpretations of the classical and medieval era finds its momentum to liven up again.*

**Keywords**

*Walid Saleh, genealogy of commentary material, interpretation studies, Al-Qur'an science and tafsir*

إعادة إحياء المائت المؤقت

وليد صالح وتنشيط دراسات التاريخ الفكري الكلاسيكي للتفسير

**المخلص**

يلخص هذا البحث بعض الأفكار الرئيسية الكامنة وراء أعمال وليد صالح التي كتبها من عام ٢٠٠٤ إلى الوقت الحاضر، بما في ذلك طبيعة النسب العلمي لمواد التفسير والتقسيم الثنائي لكتب التفسير في العصور الوسطى إلى الموسوعي والمدرسي. يكشف هذا البحث أيضًا عن تصميم وليد صالح الكبير لتغيير مجرى التاريخ العلمي للتفسير الذي تسيطر عليه - حسب قوله - الحركات الفكرية لأتباع ابن تيمية وتأويلاته الراديكالية. وذلك من خلال تنشيط الدور المهم للمفسرين منذ الزمخشري إلى البيضاوي الذي بدأ يتلاشى من مؤسسات الدراسات الإسلامية. المصدر الرئيسي لهذا البحث هو كتابات صالح في شكل البحوث المنشورة في الحوليات والكتب من ٢٠٠٤ إلى ٢٠٢٢. وكتبيانات ثانوية، تم عرض كتابات المهتمين بالتاريخ الفكري للتفسير، غير وليد صالح. تخلص هذا البحث في النهاية إلى أن أفكار صالح، من حيث منهجيته في دراسة تاريخ التفسير أو من حيث نتائج بحثه، صالحة بأن تدرس في أوساط التعليم العالي الإسلامي (PTAI)، وخاصة في قسم علوم القرآن وتفسيره، حتى تجد دراسة كتب التفسير من العصور الكلاسيكية والوسطى ازدهارها مرة أخرى.

**الكلمات المفتاحية:**

وليد صالح، النسب العلمي للتفسير، دراسات التفسير، علوم القرآن، التفسير

### Tentang Kajian Tafsir Era Pertengahan Yang tidak Lagi *Fashionable*

Secara umum, tafsir at-Ṭabarī (w. 310/923) dianggap mewakili awal era pertengahan. Ia memuat data yang kaya mengenai penafsiran para mufasir yang mendahuluinya (Kees 2015; al-Qāḍī 1988; Versteegh 1993). Sementara *ad-Durr al-Mansūr* karya as-Suyūṭī (849-911/1445-1505) adalah puncak era pertengahan sekaligus penanda dimulainya era modern, karena di tangannya, ilmu-ilmu Al-Qur'an mencapai kematangan klimaks. Kajian terhadap kitab-kitab tafsir yang muncul di antara at-Ṭabarī dan as-Suyūṭī inilah yang menjadi topik utama dalam artikel ini. Jika di Barat, kajian ini masih menjadi topik perbincangan yang hangat (Bauer 2013; Burge 2013; Keeler 2006; Lane 2006; Nguyen 2012; W. A. Saleh 2006, 2020), hal serupa kurang mendapatkan perhatian serius dari para sarjana tafsir di Indonesia yang terkesan menganggap kajian tentang tafsir era Pertengahan (dan klasik) telah sampai pada jalan buntu (baca: stagnan).

Indikasi dari menurunnya ketertarikan para akademisi di tanah air tentang kajian ini tampak dari beberapa hal berikut: *Pertama*, di beberapa Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri, khususnya di Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, jumlah skripsi di topik ini pada beberapa tahun belakangan kalah pamor dengan topik-topik yang lain.<sup>1</sup> *Kedua*, fenomena yang sama juga tergambar dari beberapa jurnal studi Al-Qur'an dan tafsir di Tanah Air, seperti misalnya Jurnal Nun yang terafiliasi dengan Asosiasi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir se-Indonesia (AIAT) (Qadafy 2021a). AIAT bahkan tidak memasukkan "kajian tafsir klasik dan pertengahan" dalam daftar tema prioritas untuk *call for paper* penulisan seri antologi di akhir tahun 2021 lalu.<sup>2</sup> Dengan kata lain, meskipun mata kuliah Studi Kitab Tafsir Klasik dan Pertengahan masih ada pada kurikulum Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, ia tampaknya tidak lagi mampu menarik animo mahasiswa untuk secara serius melanjutkan kajian mereka atas tafsir klasik dan pertengahan ke arah riset yang lebih serius.

Fenomena "ketidaktertarikan" terhadap kajian tafsir era pertengahan ini bisa dijelaskan dari beberapa perspektif. *Pertama*, perkembangan teknologi yang sedemikian pesat memudahkan akses terhadap kitab-kitab klasik dan pertengahan. Di dalam software *Maktabah Syāmilah* misalnya,

1 Tiga topik teratas di UIN Sunan Kalijaga adalah Tafsir Indonesia, Tafsir Muslim era modern dan tafsir tematik. Lihat: <http://digilib.uin-suka.ac.id>. Kondisinya berbeda dengan universitas lain seperti UIN Sunan Gunung Jati Bandung dan UIN Sunan Ampel Surabaya. Di keduanya, kajian tafsir era pertengahan menempati posisi kedua dan ketiga teratas. Bandingkan: <http://digilib.uinsgd.ac.id>, dan <http://digilib.uinsby.ac.id>.

2 Delapan tema prioritas adalah: (1) Pendekatan Ma'na Cum Maghza dalam Studi Al-Qur'an, (2) Tafsir Nusantara, (3) Living Qur'an, (4) Pemikiran Tafsir Kontemporer, (5) Kajian Al-Qur'an berbasis Kawasan, (6) Tafsir Tematik, (7) Kajian Manuskrip Al-Qur'an dan Tafsir, (8) Al-Qur'an dan Ilmu-Ilmu Terkait.

ratusan kitab dari berbagai genre bisa ditelusuri dalam waktu yang singkat (Rippin 1999). Familiaritas terhadap karya-karya ini mendekatkan para akademisi pada kitab-kitab yang dimaksud dan secara psikologis membuat mereka merasa telah “mengetahui” konten dan kekhasan masing-masing kitab tersebut. *Kedua*, kebergunaan pragmatis. Tak bisa dipungkiri, kajian-kajian mendalam mengenai metodologi sebuah kitab tafsir tertentu adalah konsumsi akademis yang kegunaan praktisnya terbatas hanya pada karya-karya akademik, seperti skripsi, tesis dan disertasi. Pada kasus Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI), motivasi kajiannya masih harus dibagi antara keperluan akademik atau keperluan dakwah keagamaan. Yang pertama menjadikan studi tafsir alat untuk menelusuri sejarah intelektual Islam, sementara yang kedua fokus pada penggalian makna, hukum, dan pesan-pesan Al-Qur’an untuk diterapkan pada kehidupan sehari-hari. *Ketiga*, bahkan untuk para akademisi sekalipun, kajian tafsir era pertengahan bukanlah hal yang mudah karena menghajatkan bacaan yang banyak dan mendalam tentang satu atau beberapa tokoh dan periode tertentu yang ditekuni (Qadafy 2021a).

Walid Saleh adalah salah satu pakar kajian tafsir yang masih eksis sampai sekarang (Rahman 2019), aktif sebagai Direktur Institut Kajian-Kajian Keislaman di Universitas Toronto. Risetnya fokus pada kajian manuskrip Al-Qur’an dan tafsir, khususnya era pertengahan. Dua monograf Saleh adalah masing-masing tentang tafsir aš-Ša’labī (w. 427/1035) (W. A. Saleh 2004) dan al-Biqā’ī (d. 885/1480) (W. A. Saleh 2008, 2015a). Di yang pertama, Saleh melakukan pembacaan ulang sejarah formasi tafsir klasik lewat kajiannya atas *al-Kasyf wa al-Bayān* (aš-Ša’labī 2002) dan di yang kedua ia menganalisa dengan cermat *al-Aqwāl al-Qawīmah fi al-Ḥukm an-Naql min al-Kutub al-Qadīmah* yang memuat pembahasan paling lengkap tentang posisi Bible dalam kesarjanaan muslim di masanya.

Di samping tentang dua figur fenomenal abad pertengahan ini, Saleh juga menulis tentang al-Wāḥidī (w. 468/1076), Ibn Taimiyyah (w. 728/1328), az-Zamakhsyārī (w. 538/1144), al-Baiḍawī (w. 791/1388) dan al-Mātūrīdī (w. 333/944). Ia juga adalah orang pertama yang mengkaji secara serius literatur *ḥāsyiyah*, yaitu jenis kitab yang secara khusus menjelaskan, mengomentari, menambahkan, atau mengkritik satu atau beberapa bagian dari sebuah kitab tafsir. Selain topik besar tafsir era pertengahan, sebagai seorang spesialis dalam paleografi Arab (W. A. Saleh 2011), Saleh telah mengedit dan menerbitkan beberapa teks dari era ini. Saleh memulai karir akademiknya sebagai pelajar di jurusan bahasa dan sastra Arab di American University of Beirut (lulus 1989). Pada 2001, ia menyelesaikan Ph.D-nya di Yale. Di antara dua periode itu, antara 1996-1997, Saleh menimba ilmu dari orientalis

Jerman kawakan, Albrecht Noth di Hamburg, setahun sebelum sang mentor meninggal. Tahun 2017, Saleh menerima penghargaan *Konrad Adenauer* dari Humboldt Foundation.

### Tafsir Sebagai Tradisi Genealogis

Saleh pertama kali mendiskusikan asumsi tentang sifat dasar kitab-kitab tafsir sebagai “tradisi<sup>3</sup> yang genealogis” dalam bukunya tentang as-Ša‘labī. Hal yang ingin dia katakan adalah bahwa secara keseluruhan, selalu ada hubungan dialektis antara sebuah kitab tafsir dengan materi-materi penafsiran (*exegetical tradition*) yang mendahuluinya. Sebelum menuliskan sebuah kitab tafsir, seorang mufasir memiliki akses penuh terhadap materi-materi yang beragam ini. Praktik ini telah berlangsung sejak lama dan meninggalkan jejak yang tak terbantahkan, yaitu terus berkembangnya variasi dan jumlah ragam penafsiran terhadap Al-Qur’an. Bahkan jika seorang mufasir tidak setuju dengan pandangan para mufasir sebelumnya, ia tidak akan serta-merta membuangnya ke tempat sampah, melainkan tetap mencantulkannya dan menambahkan kritik setelahnya. Penghilangan materi penafsiran oleh seorang mufasir tertentu akan sangat mencolok karena materi-materi itu diketahui dan diproduksi ulang oleh mufasir-mufasir lain dalam karya mereka. Di sisi lain, karena alasan yang sama, perubahan dan inovasi terhadap materi-materi itu justru hampir tidak terlihat (W.A. Saleh 2004: 14).

Dari segi peneliti kitab-kitab tafsir klasik dan pertengahan, pembaca sebuah kitab tafsir cenderung fokus pada kesamaan materinya dan mengabaikan detil perubahan dan inovasi yang disematkan oleh sang mufasir, sebesar apa pun mufasir berusaha menyuguhkan sesuatu yang berbeda dalam karyanya. Memang ada kasus-kasus tertentu, di mana seorang penulis kitab tafsir secara sengaja menonjolkan tradisi tertentu dan mengesampingkan yang lain, utamanya ketika ia ingin melepaskan diri dari sifat genealogis tafsir yang bertele-tele ini. Meski demikian, menjauh sepenuhnya dari materi-materi eksegetikal yang sudah pernah diinput oleh kitab-kitab tafsir sebelumnya hampir mustahil dilakukan (W. A. Saleh 2004: 15).

Dalam konteks sebuah kitab tafsir secara keseluruhan, selalu ada ruang bagi sebuah penafsiran untuk muncul dan mendapatkan perhatian yang serius dari pembaca kitab tafsir meskipun si pengarang berpikir ia telah berhasil mengubah atau bahkan menghapusnya. Sebagai contoh,

---

3 Penting dicatat, istilah tradisi ini tidak merujuk pada kata tradisi dalam Bahasa Indonesia. Tradisi yang dimaksud lebih tepat diartikan sebagai sebuah laporan sejarah (biasanya berbentuk *sanad* dan *matn*) yang memuat narasi tertentu dan diwariskan dari generasi ke generasi.

Saleh menyebut fenomena *Isrāʿīlyyāt*. Beberapa mufasir era pertengahan tampaknya kurang berkenan dengan keberadaan materi-materi *Isrāʿīlyyāt* yang mereka anggap bersumber dari tradisi Yahudi dan berusaha lari darinya. Namun demikian, mereka dihadapkan pada kenyataan bahwa *Isrāʿīlyyāt* memiliki *sanad* yang membuatnya-mengikuti alur kesarjanaan tradisional-tak bisa dipersoalkan. Walhasil, tidak ada seorang mufasir pun yang mampu menghilangkan (*expunge*) riwayat-riwayat *Isrāʿīlyyāt* dari buku mereka (Albayrak 2002).<sup>4</sup> Jika ada seorang mufasir yang tidak menyukai materi-materi *Isrāʿīlyyāt*, maka ia hanya bisa mengkritik dan menyatakan ketidaksetujuannya (*denounce*) (W. A. Saleh 2004: 15), itupun tidak di semua tempat di mana *Isrāʿīlyyāt* muncul.

Teori Saleh tentang “tradisi tafsir yang genealogis” ini memiliki beberapa konsekuensi bagaimana sebuah kajian terhadap kitab tafsir semestinya dilakukan. *Pertama*, ia meyakini bahwa seorang peneliti tidak bisa memusatkan kajiannya hanya pada sebuah kitab tafsir tanpa melihat tafsir-tafsir yang mendahuluinya maupun yang muncul setelahnya. Sebuah kitab tafsir akan selalu menunjukkan kadar ketergantungannya (*indebtedness*) terhadap kitab-kitab terdahulu yang menjadi sumbernya, di saat yang sama kitab tafsir tersebut melakukan perubahan dan pembaharuan. Sekilas, materi-materi penafsiran dalam tradisi tafsir memang repetitif, tegas Saleh. Akan tetapi, di balik repetisi itu ada proses yang kompleks di mana seorang mufasir mendaur ulang jutaan materi penafsiran yang bertebaran di sekelilingnya (W. A. Saleh 2004: 16). Mengapa seorang mufasir memilih penafsiran tertentu daripada yang lain tidak selalu mudah dijelaskan. Secara keseluruhan dipandang dari kaca mata sejarah intelektual tafsir, para sejarawan tafsir modern lebih banyak berbeda pandangan mengenai bahkan satu aspek tertentu dari mufasir klasik dan pertengahan, daripada bersepakat tentangnya.

Saleh kemudian melengkapinya teorinya tentang tafsir sebagai tradisi genealogis dengan analisa jaringan sosial (*social network analysis*). Perlu dicatat, meski tradisi penafsiran bersifat genealogis, bukan berarti bahwa tidak ada inti (*core*) baru yang muncul. Sebaliknya, dalam sejarah intelektual tafsir, inti-inti baru ini terus bermunculan dan saling berkompetisi (W. A. Saleh 2010b: 18–19)<sup>5</sup>. Secara konkret, dengan mempertimbangkan sifat

4 Lihat misalnya artikel Albayrak tentang narasi-narasi *Isrāʿīlyyāt* dalam *al-Muḥarrar al-Wajīz* karya Ibn ʿAṭīyyah al-Andalusī. Artikel Albayrak berhasil menunjukkan kegigihan Ibn ʿAṭīyyah untuk membatasi jumlah *Isrāʿīlyyāt* di dalam tafsirnya. Pun demikian, seperti yang diungkapkan Saleh, materi-materi ini tidak bisa sepenuhnya hilang dari kitab Ibn ʿAṭīyyah.

5 Istilah “*core*” di sini mengacu pada sebuah penafsiran yang melibatkan otoritas (tokoh) tertentu. Misalnya, sebuah penafsiran dari Ibn ʿAbbās adalah sebuah *core* bagi mufasir yang mengutipnya (sebut saja az-Zajjāj). Pada tafsir as-Ṣaʿlabī dan al-Wāḥidī yang menempatkan tafsir az-Zajjāj sebagai sumber penting, *core*-nya menjadi dua elemen: penafsiran Ibn ʿAbbās tersebut dan fakta bahwa ia

genealogis tafsir, peneliti bisa menentukan mana kitab tafsir yang paling penting dalam sejarah genre tafsir. Di sisi lain, *social network analysis* akan mengumpulkan ratusan kitab tafsir yang terdeteksi, menyusunnya dalam hirarki yang jelas sehingga memudahkan peneliti untuk menentukan kitab tafsir apa yang lebih memiliki pengaruh di periode tertentu (W. A. Saleh 2010b: 19). Dengan menyebut bahwa masing-masing kitab tafsir memiliki inovasi dalam cara berinteraksi dan memperlakukan tradisi-tradisi tafsir yang ia temukan dan elaborasi dalam kitabnya, cara pandang Saleh ini akan menghapus kesan bahwa kitab tafsir klasik dan pertengahan itu repetitif dan membosankan, sebuah klaim yang sering didengungkan oleh para pemuja modernisasi dalam penulisan kitab tafsir.

### Tentang Klasifikasi Kitab Tafsir

Keresahan Saleh selanjutnya adalah tentang pembagian kitab tafsir berdasarkan data-data penafsiran yang termuat di dalamnya. Saleh mengkritik dikotomi tafsir ke dalam *bi al-ma'sūr* dan *bi ar-ra'y* yang menurutnya tidak memiliki nilai analitis selain hanya memilah-milah mana yang “bersandarkan riwayat dan sehingga bisa andalkan” dan mana yang “berdasarkan pendapat pribadi dan sehingga meragukan”. Dua kategori ini ideologis menurut Saleh. Alasan utamanya adalah karena ia ditujukan pada akhirnya untuk mengkonsolidasi kitab tafsir Sunni yang *mainstream*, dan di saat yang sama mengenyampingkan urgensi tafsir non-Sunni, atau tafsir Sunni yang “menyimpang” dari kaidah *bi al-ma'sūr* (W. A. Saleh 2004: 16). Untuk tujuan ini, dikotomi *bi al-ma'sūr* - *bi ar-ra'y* terbukti sangat efektif. Meski demikian, dua kategori ini memiliki batasan yang tidak jelas, karena apa yang disebut dengan *tafsīr bi al-ma'sūr* juga menggunakan rasio seorang mufasir sebagai landasannya memilih dan menyusun argumennya lewat riwayat-riwayat yang disajikan (Lihat: Burge 2013). Selain itu, sejak awal kemunculannya, aktivitas *tafsīr* adalah usaha untuk menjelaskan (dan dalam taraf tertentu menggantikan) firman Allah, apa pun metodenya. Jika umat Islam konsisten dengan *framework* tentang status sakral Al-Qur'an, praktik tafsir semestinya menjadi soal karena setiap mufasir pasti menambahkan kata-kata mereka pada kata-kata Allah (Birkeland 1995; Robson 1957).

Catatan atas tipologi *bi al-ma'sūr-bi ar-rāy* juga pernah dilontarkan oleh pemerhati sejarah tafsir selain Saleh, yang juga seorang pengagum Ibn Taimiyah, Musā'id at-Ṭayyār. Meski secara umum, pembagian ini menurutnya masih valid, ia menyoroti pemukulrataan hukum setiap tafsir

yang disandarkan pada generasi Salaf. Baginya, sebuah materi tafsir yang dinisbahkan kepada sahabat Nabi, hanya diterima dan dianggap bagian dari mekanisme *bi al-māsūr* jika berstatus *marfūʿ*, seperti riwayat-riwayat tentang *asbāb an-nuzūl* dan hal-hal gaib. Adapun tafsir dari tabiʿin, hanya diterima jika ia berstatus hasil *ijmāʿ*. Selain keduanya, materi-materi dari generasi salaf bersifat ijtihad dan penalaran (*ar-rāy*) (at-Ṭayyār 1993: 53–54).

Saleh lalu menyoroiti usaha klasifikasi kitab tafsir yang dilakukan oleh orientalis modern, Ignaz Goldziher (1850-1921), yang membagi tradisi tafsir ke dalam lima kategori: grammatik, doktrinal, mistis, sektarian, dan modern (Goldziher 1920: 2006). Saleh mempertanyakan sejauh mana klasifikasi semacam ini bisa menolong peneliti untuk menemukan hal-hal menarik dari seorang mufasir, apalagi jika pembagian tafsir ke dalam lima kategori ini dilakukan secara kaku. Jika sebuah kitab tafsir telah disahkan posisinya sebagai karya yang berorientasi pada kajian bahasa misalnya, haruskah semua materi penafsirannya dibaca dengan kaca mata ini dengan mengabaikan faktor-faktor lain? Bukankah pendekatan yang tampaknya mistis juga sebenarnya doktrinal? Bagaimana mengategorisasikan sebuah kitab tafsir jika ia memuat lebih dari satu atau bahkan kelima aspek yang disebut dalam kategorisasi Goldziher? (Qadafy 2021b). Cara pembacaan seperti ini, menurut Saleh, gagal menunjukkan apa yang sejatinya dilakukan oleh seorang mufasir terhadap materi-materi penafsiran yang tersedia dalam jumlah yang luar biasa banyak di hadapannya (W. A. Saleh 2004: 17). Dengan kata lain, kategorisasi Goldziher ini gagal mengungkap cara kerja tafsir sebagai sebuah genre karya tersendiri yang memiliki tempat spesial dalam sejarah intelektual umat Islam.

Sebenarnya, ada penjelasan di balik klasifikasi kitab tafsir yang diperkenalkan Goldziher di atas. Sang orientalis menyusunnya atas dasar asumsi diakronis terhadap kemunculan teks-teks tafsir di periode awal. Menurutnya, masing-masing mufasir mengusung agenda ideologis di balik setiap kitab tafsir yang mereka susun (Goldziher 2006: 1). Goldziher mengusulkan pembagian kitab tafsir sesuai urutan kronologis perkembangannya ke dalam apa yang ia sebut: tahap awal tafsir, tafsir liturgis, tafsir tradisional, tafsir dogmatis, tafsir sufi, dan tafsir sektarian. Bauer mengingatkan akan dua hal penting dalam klasifikasi Goldziher. *Pertama*, sumber Goldziher terbatas pada tafsir-tafsir yang telah dipublikasikan di masanya (di awal abad ke-19). *Kedua*, kategorisasi Goldziher tidak pernah dimaksudkan olehnya sebagai hasil analisa terhadap kitab tafsir sebagai sebuah genre khusus dalam literatur muslim klasik yang kaya dan heterogen. Ia hanya ingin memotret perkembangan “tafsir” sebagai sebuah praktik “menjelaskan ayat-ayat Al-Qur’an” saja (Bauer 2013: 4).

Setelah Goldziher, Wansbrough (1928-2002) juga menawarkan hal serupa dalam karya fenomenalnya, *Qur'anic Studies* (Wansbrough 1977). Klasifikasi kronologisnya terhadap bentuk-bentuk tafsir terinspirasi dari keserjanaan Biblikal. Wansbrough membagi kitab tafsir ke dalam lima jenis: *haggadik* (naratif), *halakhik* (hukum), *masoretik* (leksikal), *retorik*, dan *alegoris*. Kelima jenis ini mewakili lima model yang berbeda, dan secara kebetulan menurut Wansbrough, muncul satu-persatu secara bertahap, mulai dari masa transmisi oral hingga periode penulisan kitab tafsir (Wansbrough 1977: 119). Sebagaimana kritiknya terhadap Goldziher, Bauer juga meragukan kegunaan kategorisasi Wansbrough di keserjanaan modern karena ia menemukan inkonsistensi dalam teori yang dicetuskan oleh penulis *The Sectarian Milieu* tersebut (Cook 1980; Ess 1980; Hames 1983; Martin 1979; Wansbrough 1978).<sup>6</sup> Menurut Bauer, Wansbrough gagal menunjukkan bahwa kitab-kitab itu muncul secara kronologis. Tafsir Muqātil (d. 150/767) (Ibn Sulaimān and Shaḥḥātah 1979) dipakai oleh Wansbrough sebagai sebuah kitab tafsir yang berjenis *haggadik* dan *halakhik* sekaligus, dua kategori pertama di antara lima kategori yang ia tentukan. Yang luput dari penjelasan Wansbrough adalah apakah bagian karya Muqātil tentang hukum memang lebih “belakangan” munculnya dari bagian yang sifatnya naratif. Perlu dicatat bahwa meskipun usaha Wansbrough menempatkan *al-Muwattā* Mālik Ibn Anas (d. 179/ 795) sebagai sebuah karya tafsir (alih-alih kitab hadis) di fase *halakhik* cukup meyakinkan, ini saja tidak cukup untuk memberikan gambaran yang utuh tentang tipologi tafsir secara kronologis (Bauer 2013, 5).<sup>7</sup> Terlebih, keserjanaan modern telah mengungkap bahwa kelima elemen yang disebut Wansbrough berkembang secara kronologis, telah ada di kitab-kitab tafsir sejak awal kemunculannya. Kees misalnya, menunjukkan bahwa di dalam tafsir Muqātil, analisa leksikal (yang oleh Wansbrough ditempatkan dalam fase akhir) telah sama canggihnya dengan apa yang ada di tafsir yang lebih belakangan munculnya (Kees 2015; Versteegh 1990, 1993).

Di tengah kebuntuan ketiga klasifikasi tafsir (versi *bi al-māsūr* vs *bi ar-ra'y*, versi Goldziher dan versi Wansbrough) inilah, Saleh menawarkan alternatif. Menurutnya, pembagian kitab-kitab tafsir berdasarkan konten adalah kontra-produktif karena sedari awal, sebuah kitab tafsir didesain sebagai karya yang integratif baik dari segi isi dan penyajian data serta analisisnya (W. A. Saleh 2010b: 20). Ia lantas membagi kitab tafsir

6 *The Sectarian Milieu* adalah buku kedua Wansbrough yang mengukuhkan namanya sebagai pelopor studi historis-kritis terhadap narasi-narasi Islam tradisional.

7 Bauer memberi catatan, “barangkali yang dimaksud oleh Wansbrough sebagai perkembangan kronologis ini adalah cara seorang mufasir berpikir. Artinya, seorang mufasir biasanya memikirkan terlebih dahulu narasi sebuah ayat Al-Qur'an, baru kemudian menentukan konsekuensi hukumnya.”

berdasarkan persinggungan mereka dengan materi penafsiran ke dalam tiga kategori: tafsir ensiklopedik, tafsir model *madrasah*, dan *ḥāsyiyah*. Model yang pertama dan kedua adalah dua kategori primer, sementara yang ketiga adalah kategori sekunder (merujuk pada kitab-kitab yang *men-syarah-i* kitab-kitab tafsir). Menurut Saleh, yang terakhir disebutkan ini belum mendapatkan perhatian akademik yang pantas ia terima dan karenanya perlu diteliti sebagai sebuah sub-genre tersendiri (W. A. Saleh 2015b). Saleh sendiri sudah menginisiasi beberapa kajian tentang kitab-kitab yang termasuk dalam genre *ḥāsyiyah* ini. Bagaimana riset tentangnya sudah, sedang dan akan berjalan bisa menjadi satu topik kajian yang menarik. Pada artikel ini, hanya dua kategori pertama (*tafsir ensiklopedik* dan *tafsir madrasah*) yang akan dipaparkan.

Sesuai namanya, tafsir ensiklopedik disusun berjilid-jilid (*voluminous*), meskipun ini menurut Saleh bukan syarat utama sebuah tafsir disebut ensiklopedik. Sebuah kitab tafsir bisa disebut ensiklopedik jika ia mengoperasikan doktrin *ijmā'* (W. A. Saleh 2004: 17).<sup>8</sup> *Ijmā'* sebagai sebuah metode berpikir, tegas Saleh, tidak hanya terdapat dalam proses pengambilan hukum-hukum Islam saja, melainkan pada semua aktivitas intelektual kelompok Sunni, termasuk dalam penyusunan kitab tafsir (Birkeland 1956: 5–12).<sup>9</sup> Jika *Sunnisme* adalah payung besar yang menaungi kelompok-kelompok dengan ide dan doktrin yang beragam, maka *ijmā'* mampu menyatukan perbedaan-perbedaan sektarian yang muncul dalam payung besar tersebut (W. A. Saleh 2004: 18).

Pada tataran hermeneutis, doktrin *ijmā'* meniscayakan bahwa sebuah kitab tafsir akan cenderung dianggap sebagai produk kelompok Sunni jika ia mengakomodir beragam penafsiran (baca: bersifat *polyvalent*). Dalam kitab tafsir semacam ini, konsensus tidak dilakukan dengan hanya memilih satu penafsiran yang paling benar dengan membuang yang lain (*dropping things out*). Sebaliknya, konsensus dioperasikan dengan menginventarisasi sebanyak mungkin variasi makna dan menuliskannya ke dalam kitab tafsir tersebut (*including things*) (W. A. Saleh 2004: 20). Inilah yang membuat tafsir ensiklopedik berjilid-jilid tebalnya. *Jāmi' al-Bayān* karya aṭ-Ṭabarī (d. 310/ 923) (aṭ-Ṭabarī 1994) dan *al-Kasyf wa al-Bayān* karya aš-Ša'labī adalah dua tafsir era pertengahan yang sangat akomodatif terhadap pluralitas makna ini. Dalam istilah Saleh, aṭ-Ṭabarī adalah arsitek pionir dalam penyusunan tafsir ensiklopedik, sementara aš-Ša'labī adalah mufasir yang

8 *Ijmā'* adalah salah satu cara penentuan hukum menurut Sunni. Dalam pandangan penganut Sunnisme, dipercaya bahwa jika semua orang menyepakati hal tertentu, maka kesepakatan itu tidak mungkin salah.

9 Inspirasi ini didapat Saleh dari Birkeland yang menurutnya adalah orang pertama yang menyadari hubungan antara doktrin *ijmā'* dengan praktik tafsir Al-Qur'an.

memperluas dan memodifikasi sedemikian rupa genre ini (W. A. Saleh 2004:18).<sup>10</sup> Kitab Tafsir lain yang termasuk kategori adalah karya al-Mātūrīdī (w. 333/944) (al-Mātūrīdī and Bāsallūm 2005), al-Wāḥidī (dalam statusnya sebagai pengarang *al-Basīt*) (al-Wāḥidī 1994, 1995, 2009), Fakhrudīn ar-Rāzī (w. 616/1210) (ar-Rāzī 1981), Ibn 'Aṭīyyah (481-541/1088-1146) (al-Andalusī 2002; Qadafy 2021c), al-Qurṭubī (611-72/1214-73) (al-Qurṭubī 1996) dan Abū Ḥayyān al-Garnāṭī (al-Garnāṭī 2010) (654-745/1256-1344) (W. A. Saleh 2010b: 20).

Di kutub kedua, terdapat tafsir *madrasah*. Tafsir *madrasah* tidak harus memuat satu ragam penafsiran, meskipun beberapa di antaranya memang demikian. Sederhananya, tafsir *madrasah* adalah ringkasan (*shorthand summary*) dari tafsir ensiklopedik. Tafsir *madrasah* merangkum (*summarize*), menghilangkan (*omit*), menjelaskan (*elaborate*) serta menggarisbawahi (*highlight*) penafsiran-penafsiran tertentu yang disebutkan sebelumnya dalam tafsir ensiklopedik. Saleh meyakini bahwa setiap tafsir ensiklopedik pasti memiliki versi *madrasah*-nya. Dengan kata lain, penelitian terhadap sebuah kitab tafsir bergenre *madrasah* tidak akan sempurna jika tidak dilakukan bersamaan dengan tafsir ensiklopedik yang menjadi rujukan utamanya. Bisa jadi sebuah tafsir *madrasah* memperkuat atau melemahkan penafsiran tertentu, tetapi ia tidak benar-benar merombak (*refashion*) arah tafsir yang sudah ditentukan oleh tafsir ensiklopedik (W. A. Saleh 2004: 21–22). Penulisan tafsir *madrasah* memiliki salah satu dari dua motif: organisasional (penataan penulisan kitab) maupun doktrinal (penguatan posisi ideologis tertentu). Dari segi fungsinya, jika tafsir ensiklopedi digunakan sebagai referensi yang disimpan di perpustakaan untuk dirujuk jika diperlukan, tafsir *madrasah* masuk dalam kurikulum yang diajarkan di *madrasah* dan digunakan sebagai *textbook*. Di antara yang termasuk jenis ini adalah kitab tafsir karya Abū al-Laiṣ as-Samarqandī (d. 370/980) (W. A. Saleh 2004: 21), az-Zamakhsharī (w. 538/1144) (az-Zamakhsharī 2009), al-Baidāwī (w. 791/1388), al-Bagawī (w. 516/1122), al-Khāzin (w. 725/1324), dan as-Suyūṭī (w. 911/1505) (W. A. Saleh 2010b: 21).

Perlu dicatat bahwa dalam mengelompokkan kitab-kitab ini ke dalam genre tertentu, Saleh mempertimbangkan utamanya keluasan sumber tafsir dan datanya, serta cara masing-masing kitab mempertahankan materi-materi penafsiran yang sudah lebih dulu berkembang. Pun demikian, penilaian Saleh terhadap sifat masing-masing kitab tidak

<sup>10</sup> Poin tentang as-Ṣa'labī ini adalah yang menjadi argumentasi Saleh dalam *The Formation*. Teori mengenai sifat materi-materi tafsir yang genealogis dan kategorisasi kitab tafsir ke ensiklopedik dan gaya *madrasah* menjadi asumsi utamanya dalam melakukan analisa terhadap pengaruh tafsir as-Ṣa'labī yang ternyata jauh lebih besar dari yang selama ini dibayangkan.

definitif dan masih bisa dipertanyakan ulang. Penulis, misalnya, berargumen bahwa kitab Ibn 'Atīyyah, yang oleh Saleh dimasukkan ke dalam kategori ensiklopedik, lebih tepat dianggap sebagai tafsir bergenre *madrasah*. Alasan utama yang penulis ajukan adalah bahwa dalam *al-Muḥarrar al-Wajīz* karya Ibn 'Atīyyah, sang mufasir sangat peduli dengan bagaimana ia menyajikan kitab yang kaya data namun enak dibaca. Nuansa peringkasan dan pengemasan ulang sangat terasa, sehingga kitab Ibn 'Atīyyah lebih tepat untuk dipelajari di kelas, daripada dijadikan referensi utama di rak-rak sebagaimana banyak terjadi pada kitab bergenre ensiklopedia. Pada intinya, penulis menggarisbawahi bahwa cara kita menilai kategori sebuah tafsir tidak semestinya hanya berdasar pada lengkap-tidaknya materi tafsir yang disebutkan, melainkan juga pada bagaimana data dan argumentasinya dikemas (Qadafy 2021c: 84-86).

### Ibn Taimiyyah, *Radical Hermeneutic* dan Formasi Tafsir Sunni

Menurut Saleh, Ibn Taimiyyah (w. 728/ 1328) adalah orang yang paling bertanggung jawab terhadap kemapanan teori *tafsīr bi al-ma'sūr* lewat apa yang disebut Saleh dengan *radical hermeneutic* (W. A. Saleh 2010a).<sup>11</sup> Istilah ini merujuk pada sebuah metode penggalian makna Al-Qur'an melalui riwayat-riwayat yang bersumber dari trilogi Nabi-sahabat-tabiin. Ibn Taimiyyah memaksakan sebuah pemahaman bahwa metode ini adalah satu-satunya metode yang sah untuk memahami Al-Qur'an karena secara historis ia telah dipraktikkan oleh generasi salaf dan dilestarikan dari zaman ke zaman (W. A. Saleh 2004: 217).<sup>12</sup> Padahal, tegas Saleh, filologi adalah primadona dalam metodologi tafsir muslim awal hingga pertengahan (W. A. Saleh 2010b, 26) meskipun selalu ada ketegangan antara tradisi dan filologi. Di titik itulah, as-Ṣā'labī menawarkan sinkretisme

<sup>11</sup> Poin ini dielaborasi secara panjang lebar oleh Saleh dalam artikel tersendiri. Ia mengkaji buku Ibn Taimiyyah yang berjudul *Muqaddimah fi 'Ulūm at-Tafsīr*. Ada beberapa argumen penting yang dibangun oleh Ibn Taimiyyah di dalam buku tersebut: (1) bahwa ilmu itu terbagi menjadi dua: yang ilahi dan yang rasional, (2) Muhammad telah mengajarkan Al-Qur'an kepada para sahabatnya, lengkap dengan maknanya, (3) penafsiran Muhammad mencakup semua kata di dalam Al-Qur'an, (4) kriteria kesahihan sebuah hadis juga berlaku pada kriteria diterima atau tidaknya sebuah penafsiran terhadap makna bagian tertentu dari Al-Qur'an, (4) bahwa para ulama *salaf* hanya berbeda pendapat mengenai tafsir bagian-bagian kecil dari Al-Qur'an. Itu semua diteorisasikan oleh Ibn Taimiyyah untuk mengangkat derajat hadis sebagai satu-satunya alat yang valid untuk menafsirkan Al-Qur'an. Menurut Saleh, beberapa argumen di atas lemah dan tidak memiliki landasan historis, seperti misalnya klaim bahwa Muhammad telah memberikan penjelasan yang lengkap terhadap semua makna Al-Qur'an dan bahwa generasi setelahnya tidak memiliki perbedaan yang serius dalam menafsirkan Al-Qur'an.

<sup>12</sup> Ibn Taimiyyah adalah sosok yang mengarahkan perhatian akademik umat Islam kepada tafsir aṭ-Ṭabarī sebagai satu-satunya kitab tafsir yang valid, tidak lain karena aṭ-Ṭabarī memenuhi tafsirnya dengan riwayat-riwayat yang sekaligus menjadi alat penting dalam *radical hermeneutics*. Lihat footnote ke-47 dalam *The Formation*.

keduanya dengan menyebut metode aš-Ša'labī sebagai *pseudo-philological*. (W. Saleh 2017: 325).

Aš-Ša'labī juga adalah korban nyata dari ketajaman pisau *radical hermeneutic* Ibn Taimiyyah. Saleh menunjukkan bahwa karya aṭ-Ṭabarī bukanlah puncak tafsir ensiklopedik seperti yang sebelumnya disangka banyak pihak. Karya aš-Ša'labī jauh lebih penting dari karya aṭ-Ṭabarī karena aš-Ša'labī mengakomodir banyak penafsiran yang sengaja dilewatkan oleh aṭ-Ṭabarī karena faktor ideologi tertentu (W. A. Saleh 2016). Hanya saja, sifat dasar tafsir aš-Ša'labī meniscayakan ia bersikap terbuka juga dengan penafsiran-penafsiran Syi'ah dan penafsiran-penafsiran sektarian lain. Untuk beberapa saat, karya aš-Ša'labī diterima luas dan menjadi rujukan utama di setiap aktivitas penulisan kitab tafsir (W. A. Saleh 2004: 206–207). Namun, ketika tafsirnya mulai dipakai oleh beberapa orang Syi'ah untuk berpolemik melawan kelompok Sunni (W. A. Saleh 2004: 218–220),<sup>13</sup> *radical hermeneutic* Ibn Taimiyyah tanpa ragu-ragu menghapus *al-Kasyf* dari daftar kitab Sunni yang otoritatif. Jadi, ada dua hal yang memotivasi Ibn Taimiyyah untuk menaruh tafsir aš-Ša'labī di keranjang sampah: *Pertama*, metodologi aš-Ša'labī yang tidak sesuai dengan *radical hermeneutic* yang Ibn Taimiyyah canangkan. *Kedua*, telah dipakainya tafsir aš-Ša'labī oleh beberapa kalangan Syi'ah untuk berpolemik melawat *Ahl as-Sunnah* (W. A. Saleh 2004: 221).

Kajian-kajian Saleh terhadap tafsir era pertengahan memiliki tujuan yang sama, yaitu untuk mendekonstruksi cara umat Islam, khususnya pengikut *Sunnism*, dalam memandang sejarah intelektual tafsir. Saleh menekankan bahwa *radical hermeneutic* bukanlah metodologi yang sedari awal dipegangi oleh para mufasir Sunni. Ia adalah konsep belakangan yang diperkenalkan oleh Ibn Taimiyyah dan dipaksakan untuk merepresentasikan metode tafsir Sunni *mainstream*. Agenda besar Saleh untuk memikirkan ulang apa yang dulunya dianggap sebagai tafsir Sunni dan sekarang tidak lagi ini sangat jelas tergambarkan dalam banyak artikel yang ditulisnya. Dalam tulisannya tentang al-Wāḥidī (w. 468/ 1076) yang disebutkan sebagai pemungkas mazhab tafsir an-Nisaphūr sekaligus pewaris utama kesarjanaan aš-Ša'labī, Saleh menggarisbawahi bahwa al-Wāḥidī tidak bangga dan tidak puas dengan kitab *Asbāb an-Nuzūl*-nya karena kitab ini melenceng dari kajian filologi yang biasa ia pakai dalam

13 Saleh mengidentifikasi beberapa karya sarjana Syi'ah yang mengeksploitasi tafsir aš-Ša'labī sedemikian rupa, mengambil materi-materi yang pro dengan keyakinan Syi'ah dan menjadikannya senjata untuk melawan kelompok Sunni dengan mengklaim bahwa Tafsir Sunni-pun (dalam hal ini aš-Ša'labī) sebenarnya mendukung doktrin Syi'ah. Di antaranya: *al-Umdah fi 'Uyūn Šiḥāh al-Akhbār* karya Ibn al-Biṭrīq (w. 600/ 1203), karya-karya Aḥmad Ibn Ṭāwūs (w. 673/ 1275) dan 'Alī Ibn Ṭāwūs (w. 664/ 1266), dan *Minhāj al-Karāmah fi Itbāt al-Imāmah* karya al-Ḥillī (w. 726/ 1325).

menafsirkan Al-Qur'an (W. A. Saleh 2006: 223). Ini bertentangan dengan anggapan sarjana muslim kontemporer bahwa kitab *Asbāb an-Nuzūl* adalah salah satu *magnum opus* sang mufasir. Sebagaimana diketahui, al-Wāḥidī mengarang tiga kitab tafsir sekaligus: *al-Basīṭ*, *al-Wasīṭ* dan *al-Wajīz* (W. A. Saleh 2006: 225).<sup>14</sup> Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī menggunakan *al-Basīṭ* sebagai sumber primer analisis filologisnya karena memang karya al-Wāḥidī yang satu ini adalah tafsir filologis Qur'an awal yang paling lengkap (W. A. Saleh 2006: 224; 2013: 68).

Lewat kajiannya terhadap aš-Ša'labī dan al-Wāḥidī, Saleh menunjukkan posisi filologi dalam tradisi tafsir Sunni awal. Filologi yang dimaksud di sini mencangkup ilmu tata bahasa Arab (grammar), *qirā'āt*, leksikografi, dan retorika. Pada awalnya, ketiga disiplin ilmu ini dipakai secara bebas untuk menganalisa puisi-puisi pra-Islam. Ketika dihadapkan pada Al-Qur'an, para mufasir yang sekaligus ahli bahasa menghadapi masalah serius: filologi bisa menggeser otoritas tradisi (baca: *ḥadīṣ* Nabi dan *aṣar* generasi salaf) yang menjadi pegangan utama kelompok Sunni. Untuk itu, dikembangkanlah dua doktrin (*axiom*). *Pertama*, bahwa penggunaan filologi tidak akan mengancam teologi Sunni. *Kedua*, bahwa Al-Qur'an sendiri secara bahasa adalah sangat indah dan bahkan tidak bisa ditandingi (*mu'jīz*) (W. A. Saleh 2006: 226). Tafsir aš-Ša'labī dan al-Wāḥidī berada dalam koridor ini. Keduanya adalah sarjana Sunni tersohor dan keduanya berhasil mendudukkan filologi dalam payung besar tafsir Sunni. Mempertimbangkan posisi sentral al-Wāḥidī sebagai gawang terakhir pendekatan filologi *cum* tradisi ini (W. A. Saleh 2013: 68),<sup>15</sup> bukanlah suatu kebetulan menurut Saleh, jika Ibn Taimiyyah menyerang habis-habisan otoritas al-Wāḥidī sebagaimana ia menyerang secara membabi buta gurunya, aš-Ša'labī (W. A. Saleh 2004: 295-321).

### “Gerakan Intelektual Salafi” dan Upaya Mengaburkan Sejarah Tafsir

Sejauh ini, artikel ini telah menunjukkan tiga *core* pemikiran Saleh: bahwa tafsir era klasik dan pertengahan bersifat genealogis; bahwa kitab tafsir lebih tepat untuk dikaji melalui dikotomi ensiklopedik-*madrasah*; dan bahwa filologi memainkan peran penting dalam formasi tafsir Sunni periode awal. Pada sub-bab ini, akan dibahas implikasi dari telaah teoretis

<sup>14</sup> Saleh mengingatkan bahwa hubungan ketiganya tidaklah sesederhana bahwa *al-Wasīṭ* adalah ringkasan *al-Basīṭ*, dan *al-Wajīz* adalah ringkasan dari *al-Wasīṭ*. Ketiganya adalah karya independen yang oleh pengarangnya dibuat secara terpisah untuk tujuan berbeda dan dengan menggunakan metode yang berbeda pula.

<sup>15</sup> Saleh berkeyakinan, az-Zamakshari bukanlah orang yang harus bertanggung jawab terhadap masuknya unsur-unsur filologi *Mu'tazili* dalam tradisi tafsir Sunni, melainkan al-Wāḥidī sebagai arsitek utamanya.

yang dilakukan Saleh. Dalam artikelnya tentang historiografi tafsir, Saleh menyebutkan lima kitab yang sampai sekarang dijadikan rujukan primer oleh para pengkaji sejarah tafsir (W. A. Saleh 2010b: 6–7): *at-Tafsir wa al-Mufasssirun* karya Muḥammad az-Ẓahabī (2004), *at-Tafsir: Ma'ālim Ḥayātih-Manhajuhu al-Yaum* karya Amīn al-Khullī, *an-Naḥw wa Kutub at-Tafsir* karya Ibrāhīm Rufaidah (1962), *at-Tafsir wa Rijāluha* karya Ibn 'Asyūr (1970), dan *al-Fihris asy-Syāmil* (al-Fihris asy-Syāmil li at-Turās al-'Arabī al-Islāmi al-Makḥṭūt, 'Ulūm al-Qur'an, Makḥṭūtāt at-Tafsir wa 'Ulūmihi 1989).

Di antara kelima buku tersebut, karya az-Ẓahabī adalah yang paling masyhur hingga sekarang. Di luar kesan bahwa buku ini komprehensif, Saleh menyebutnya lebih menyerupai katalog dan survey daripada buku historiografi yang *proper*; karena sang penulis tidak membuat kaitan yang jelas antara ragam metode tafsir yang ia sebutkan dalam bukunya. Ẓahabī hanya melanjutkan *framework* yang telah dikembangkan lebih dulu oleh az-Zarkasyī (745-94/1344-92) (Zarkasyī dan ad-Dimyāṭī 2006) dan as-Suyūṭī (849-911/1445-1505) (as-Suyūṭī 2008) dalam kitab *'Ulūm al-Qur'an* mereka. Yang lebih penting, namun luput dari pengamatan sebagian orang, adalah pengaruh teori tafsir Ibn Taimiyyah (w. 728/1328) yang sangat kental dalam *at-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Tidak tanggung-tanggung, Saleh menyebut karya az-Ẓahabī sebagai buku tentang sejarah Salafi (*A Book of Salafi History*) (W. A. Saleh 2010b: 7).

Di luar apresiasi Saleh terhadap karya az-Ẓahabī (W. A. Saleh 2010b: 9–10),<sup>16</sup> Saleh mempertanyakan pembagian tafsir oleh az-Ẓahabī ke dalam tiga periode: era Nabi dan sahabat, era tabi'in, dan era pembukuan (*aṣr at-tadwīn*) yang tidak seimbang karena era yang ketiga mencakup durasi yang terlampau panjang (1.200 tahun). Saleh juga mempertanyakan *framework bi al-ma'sūr* dan *bi ar-ra'y* yang dipakai az-Ẓahabī untuk memilah-milah kitab tafsir. Menurut Saleh, dikotomi ini tidak memiliki nilai analitis (*has no analytical value*) kecuali mengukuhkan pemahaman salafi tentang otoritas riwayat dalam tradisi *bi al-ma'sūr*.<sup>17</sup> Adapun mengenai apa yang ia sebut sebagai *tafsir bi ar-ra'y*, jika ia masih mengakomodir *radical hermeneutics* Ibn Taimiyyah, maka ia termasuk yang diperbolehkan (*at-tafsir bi ar-ra'y al-jā'iz*).<sup>18</sup> Sementara jika ia terlalu *concern* dengan filologi,

16 Yang paling menonjol adalah usaha masif dan serius yang dilakukan oleh az-Ẓahabī untuk mengumpulkan kitab-kitab tafsir baik yang sudah dipublikasikan maupun yang masih berbentuk manuskrip. Menurut Saleh, dalam hal kelengkapan data ini, kitab az-Ẓahabī tidak tertandingi (*remains unmatched in the field*).

17 Delapan mufasir yang diidentifikasi az-Ẓahabī termasuk genre ini: at-Ṭabarī (w. 311/923), as-Samarqandī (w. 375/985), aš-Ša'labī (w. 427/1035), al-Bagawī (w. 516/1122), Ibn 'Atīyyah (w. 542/1148), Ibn Kašīr (w. 1372/1774), at-Ṭa'ālibī (w. 875/1470), dan as-Suyūṭī (w. 911/1505) (sebagai pengarang *ad-Durr al-Mašūr*).

18 Termasuk mufasir genre ini: Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī (w. 604/1207), al-Baidāwī (w. 791/1388), an-

maka diklasifikasikan sebagai tafsir yang menyimpang (*at-tafsir bi ar-ra'y al-mazmūm/ tafsir al-firāq al-mubtad'ah*). Dengan memakai *framework* ini, karya az-Zahabī tidak memiliki visi yang jelas terhadap perkembangan historis genre tafsir. Ia tidak berhasil menunjukkan signifikansi tafsir, sebagai sebuah genre tersendiri jika disandingkan dengan genre-genre yang lain. Yang paling penting, ia gagal menghubungkan ragam paradigma tafsir dengan agenda-agenda teologis yang saling bersaing dalam belantika sejarah Islam (W. A. Saleh 2010b: 10).

Secara sengaja, tegas Saleh, az-Zahabī memamerkan kecenderungan *salafi*-nya (W. A. Saleh 2010b: 7).<sup>19</sup> Ini nampak sangat jelas dalam disifatinya mufasir-mufasir tertentu sebagai menyimpang. Mereka adalah para mufasir *Sunnī* maupun *Syīrī* yang menunjukkan corak *Mu'tazilī*, yaitu al-Qādi 'Abd al-Jabbār (w. 415/ 1025), asy-Syarīf al-Murtaḍā (w. 436/ 1044), dan az-Zamakhsharī (w. 538/ 1144). Saleh menggarisbawahi bahwa az-Zahabī melakukan usaha "*framing*" serius terhadap az-Zamakhsharī, karena mufasir yang satu ini pernah menjadi orang terpenting dalam kurikulum pembelajaran *madrasah* di kalangan *Sunnī* (W. A. Saleh 2010b: 8).

Lewat supremasi karya az-Zahabī, bahkan hingga saat ini, gerakan inelektual *Salafism* telah memenangkan pertarungan. Gerakan tandingan dari para pengusung tradisi kesustraan modern terhadap Al-Qur'an masih sampai sekarang kesulitan untuk mendobrak paradigma Ibn Taimiyyah yang didukung penuh oleh alumni-alumni al-Azhar (W. A. Saleh 2010b: 10). Secara formal, gerakan intelektual ideologis kelompok *Salafi* bermula pada 1936 di Damaskus dengan diterbitkannya karya Ibn Taimiyyah berjudul *Muqaddimah fi Uṣūl at-Tafsir*. Sejak saat itu, karya Ibn Taimiyyah ini dijadikan standar bagi sebuah penafsiran Al-Qur'an yang benar. Pada 1940 misalnya, istilah *at-tafsir bi al-ma'sūr* mulai ramai diperbincangkan dan digunakan sebagai pisau analisis untuk mengganti istilah *at-tafsir bi al-'ilm* (W. A. Saleh 2010b: 31). Menurut teologi pengikut Ibn Taimiyyah, sebuah penafsiran dianggap punya legitimasi hanya jika didasarkan pada pemahaman para *salaf*, muslim generasi awal. Tujuan utama gerakan intelektual *salafi* adalah untuk merebut kembali Al-Qur'an dari tradisi skolastik *Sunnī-Asy'arī*. Tiga mufasir *Sunnī* yang karyanya pernah merajai kurikulum *madrasah* *Sunnī* (al-Bayḍawī-az-Zamakhsharī-ar-Rāzī) mulai abad ke-7 Hijriyyah, ingin diganti oleh kelompok *Salafi* dengan tiga mufasir yang lebih sesuai dengan ideologi mereka (aṭ-Ṭabarī-Ibn Kaṣīr-al-Bagawī) (W. A. Saleh 2010b: 10).

Nasafī (w. 710/1310), al-Khāzin (w. 725/1324), Abū Ḥayyān al-Garnāṭī (w. 745/ 1344), an-Naisabūrī (w. 728/1328), as-Suyūṭī (w. 911/1505) (sebagai pengarang *Tafsir al-Jalālayn*), al-Khaṭīb asy-Syarbīnī (w. 977/1569), Abū as-Su'ūd (w. 982/1574), dan al-Alūsī (w. 1270/ 1854).

19 Saleh mengatakan, "Zahabī's work has no qualms about its staunchly Salafi outlook".

*Jāmi' al-Bayān* karya aṭ-Ṭabarī memang telah diterbitkan pertama kali pada 1905. Ketergantungan aṭ-Ṭabarī pada hadis menjadi angin segar bagi kelompok Salafi. Tetapi, karakteristik ensiklopedik tafsir aṭ-Ṭabarī tidak sepenuhnya mencerminkan *radical hermeneutic* yang diinginkan Ibn Taimiyyah (W. A. Saleh 2010b: 24). Adalah tafsir Ibn Kaṣīr (terbit pertama tahun 1924), murid Ibn Taimiyyah, yang menjadi karya tafsir pertama yang mengadopsi metode gurunya (W. A. Saleh 2010b: 14: 32).<sup>20</sup> Gagasan besar kedua tokoh ini lalu diformulasikan secara sistematis oleh as-Suyūṭī. Ia adalah mufasir yang pertama kali membakukan istilah *bi al-ma'sūr* dan menggunakannya sebagai nama dari kitab tafsir yang dikarangnya, *ad-Durr al-Mansūr fī at-Tafsīr bi al-Ma'sūr* (W. A. Saleh 2010b: 24, 32). Meski demikian, Gerakan Salafi ini menghadapi kesulitan yang serius: dari ratusan tafsir dalam sejarah Islam, hanya ada beberapa (termasuk karya Ibn Kaṣīr dan as-Suyūṭī) yang sesuai dengan paradigma mereka (W. A. Saleh 2010b: 15). Mengenai posisi tafsir karya as-Suyūṭī dalam *radical hermeneutic* Ibn Taimiyyah, Ally menyebut bahwa yang pertama justru menentang yang kedua, alih-alih menguatkannya. Ini paling tidak tercermin dari dua hal: bahwa as-Suyūṭī tidak sebrutal Ibn Taimiyyah dalam menolak penalaran dalam menafsirkan Al-Qur'an, dan bahwa as-Suyūṭī memasukkan tradisi-tradisi baru yang tidak terakomodir oleh *radical hermeneutic* Ibn Taimiyyah yang kaku (Ally 2012).

Sebagai penutup, penting untuk digarisbawahi bahwa ketika artikel ini ditulis, Saleh tengah mempersiapkan sebuah *draft* yang dicanangkan menjadi alternatif sejarah tafsir yang ia tawarkan untuk mengganti sejarah tafsir yang selama ini berkembang dan tidak bisa menampilkan perkembangan tafsir sebagai sebuah genre literatur yang kaya. Saleh mempresentasikan *draft*-nya ini di konferensi AIAT tahun ini di Gorontalo dengan judul "Periodization in the Sunni Qur'an Commentary tradition: A Chronological History of a Genre" (W. A. Saleh 2022). Saya menggarisbawahi beberapa poin penting dalam presentasi tersebut: (1) peran as-Sibawaihī (760-796 H), sebagai ahli bahasa, dalam formasi tafsir paling awal yang menunjukkan bahwa pada masa Muqātil menulis tafsirnya, para pengusung *grammar* sudah berupaya ingin menjadikan ilmu ini alat utama untuk menafsirkan Al-Qur'an; (2) historiografi Saleh sangat menonjolkan peran *ḥāsyīyah* sebagai sebuah genre yang turut membentuk sejarah tafsir utamanya sejak akhir abad ke-7 H; (3) bersamaan dengan maraknya tradisi *ḥāsyīyah*, dua tokoh tafsir paling penting yang kontribusinya sering diabaikan oleh para penulis sejarah tafsir adalah masing-masing az-Zamakhsharī dan al-Baiḍawī. Saleh bahkan menyebut bahwa historiografi

<sup>20</sup> Saleh menyebut tafsir Ibn Kaṣīr sebagai "corner stone" bagi gerakan ini.

tafsir yang tidak menepatkan karya keduanya sebagai pusat gravitasi tafsir bukanlah merupakan sejarah yang bagus (W. A. Saleh 2022).

### Kesimpulan

Sejak kemunculannya pada 2004, karya Saleh diapresiasi karena ia mendobrak cara berpikir lama mengenai bagaimana sebuah penelitian terhadap tafsir (khususnya di era pertengahan) harus dilakukan (Ali-de-Unzaga 2006; Bauer 2005; Berg 2005; Wild 2005). Selain teorisasinya tentang sifat tafsir yang genealogis, usulan pembagian kitab tafsir ke dalam ensiklopedik- gaya *madrasah-hāsyiyah* adalah ide yang *fresh* dan membawa angin segar bagi stagnansi kajian ini. Di luar itu, tulisan-tulisan Saleh yang tersebar sejak karya pertamanya dipublikasikan hingga sekarang memiliki satu proyek besar untuk menyadarkan para sarjana tafsir bahwa ada yang salah dalam cara mereka selama ini melihat dan menganalisa sejarah perkembangan genre ini. Ketika artikel ini ditulis, Saleh tengah mempersiapkan draft publikasi berkaitan dengan periodisasi tafsir yang menurutnya lebih menggambarkan perkembangan tafsir sebagai sebuah genre literatur yang khas. Draft ini telah dipresentasikan dalam Annual Meeting AIAT di Gorontalo tahun lalu, dan bisa dilihat di yutube AIAT.

Hal pertama yang ia gaungkan adalah peran filologi dalam formasi tafsir era klasik dan pertengahan. Mengenai hal ini, proyek Saleh sejalan dengan apa yang digemakan sebelumnya oleh sarjana lain seperti Versteegh Kees (Versteegh 1990). Yang membuat tafsir-tafsir era pertengahan bertahan hingga sekarang, menurut Saleh, adalah kesetiaan mereka pada kajian filologis yang dinamis, rasional, dan non-doktrinal (W. A. Saleh 2020: 45). Filologi memang bukan alat penafsiran yang lahir dari rahim “tradisi” Sunni. Pun demikian, para mufasir Sunni di era pertengahan menyadari signifikansi filologi dalam tafsir Al-Qur’an. Karenanya, mereka memutuskan untuk tidak memerangi (*to be fight off*) melainkan merangkulnya (*to be embraced*) (W. A. Saleh 2010b: 36).

*Kedua*, Saleh mengingatkan bahwa proses publikasi *turās-turās* klasik oleh penerbit klasik bukanlah proyek akademik murni. Ada hubungan antara publikasi karya-karya penganut ideologi Salafi Ibn Taimiyyah dengan agenda besar mereka untuk menggeser pemahaman umat Islam tentang sejarah tafsir. Dalam hal kitab rujukan mengenai historiografi tafsir, alih-alih tetap setia pada *at-Tafsīr wa al-Mufasssirūn* karya az-Zāhabī, Saleh men-*courage* alternatif sumber bacaan primer tentang historiografi tafsir. Lewat karya al-Khullī (*at-Tafsīr Ma’ālim Ḥayātihi-Manhajuhu al-Yaum*) misalnya, ada perspektif yang lebih *fair* mengenai bagaimana seharusnya sebuah riwayat (baik hadis maupun *asār*) dalam kitab tafsir

diposisikan sebagai bagian dari pendapat pribadi seorang mufasir yang tidak perlu dianggap memiliki unsur ilahi (*divine backing*). Perspektif ini tentu sangat kontras jika dibandingkan dengan paradigma salafisme dalam karya az-Zahabī (W. A. Saleh 2010b: 12). Di sisi lain, historiografi tafsir karya Rufaidah (*an-Nahw wa Kutub al-Tafsīr*) juga menawarkan perspektif berbeda. Alih-alih berorientasi pada paradigma salafi, karya Rufaidah merupakan tindak lanjut dari pendekatan historis kelompok Nasionalis di dunia Arab terhadap sejarah tafsir yang menekankan signifikansi elemen-elemen non-riwayat. Secara khusus, Saleh menyebut karya Rufaidah ini, dalam skala tertentu, lebih layak dikaji oleh para akademisi dan lebih layak dijadikan referensi utama dalam kajian tafsir (W. A. Saleh 2010b: 13–14).

Yang khas dari tulisan-tulisan Saleh adalah kemampuannya untuk mengaitkan apa yang ditemukannya dalam sebuah kitab tafsir dengan kontestasi ideologis yang mengelilinginya. Melalui karya-karyanya, didapatkan gambaran yang lebih jelas mengapa, misalnya, kelompok Salafi di masa kontemporer berupaya meng-endorse dan mempelajari Tafsīr Ibn Kaṣīr. Meski demikian, biarpun tampaknya gerakan salafi sekarang berada di atas angin, Saleh meyakini bahwa filologi masih menjadi ancaman terbesar (*grand menace*) (W. A. Saleh 2010b: 19), karena semakin banyak kitab tafsir era pertengahan yang diedit dan dipublikasikan, semakin jelas bahwa tidak benar-benar ada kitab tafsir yang mengakomodir *radical hermeneutic* Ibn Taymiyyah. Dengan kata lain, semakin jelas bahwa *radical hermeneutic* tidak pernah terekam sebagai metodologi tafsir Sunni *mainstream* (W. A. Saleh 2020: 47).

Mengintegrasikan ide-ide Saleh ke dalam belantika kajian tafsir di Indonesia bukanlah pekerjaan mudah yang bisa dilakukan secara instan. Di satu sisi, mayoritas masyarakat muslim Indonesia adalah penganut Sunnisme yang taat. Di sisi lain, tidak semua dari mereka bisa mengidentifikasi diri sebagai seorang sunni-tradisionalis atau sunni-salafi. Kedua kubu sama-sama mengagungkan riwayat dalam kajian atas hadis, tafsir, dan ilmu-ilmu ke-Islaman yang lain. Bedanya, seorang sunni-tradisionalis membuka dirinya untuk mempelajari ilmu-ilmu tradisional lain, seperti ilmu tata bahasa Arab. Sehingga dalam berinteraksi dengan Al-Qur'an, hadis dan riwayat para sahabat dan tabi'in tidak menjadi faktor tunggal penentu makna Al-Qur'an. Sementara seorang sunni-salafi mencukupkan diri mereka dengan pengetahuan tentang hadis dan apa yang mereka klaim sebagai pemahaman salaf dan menutup diri dari pendekatan sastra kontemporer terhadap Al-Qur'an.

Dalam ranah kajian akademik di PTAIN, keserjanaan Saleh sangat relevan untuk dikaji dan dikembangkan, paling tidak dalam tiga hal:

*Pertama*, teorinya mengenai genealogi tradisi tafsir dan klasifikasi kitab tafsir seyogyanya dikaji agar penelitian kitab-kitab tafsir (utamanya di era klasik dan pertengahan) tidak jalan di tempat dan kembali hidup. *Kedua*, kualitas pengajaran filologi (meliputi kajian bahasa dan sastra Arab serta penguasaan atas ilmu-ilmu klasik seperti ragam bacaan Al-Qur'an) di jurusan IAT juga seyogyanya ditingkatkan, demi mengimbangi irama filologi di tafsir-tafsir era klasik dan pertengahan. *Ketiga*, temuan-temuan Saleh seyogyanya bisa memantik munculnya ide-ide riset baru tentang tafsir, misalnya mengenai jejak al-Baiḍawī di Nusantara, yang telah penulis inisiasi (Qadafy 2022). *Keempat*, sudah saatnya kajian tentang historiografi tafsir di jurusan IAT memakai referensi yang lebih netral dan akademik seperti karya Rufaidah, alih-alih berkeinginan pada karya az-Zahabī yang terlalu jelas *salafi-outlook*-nya. Tentu usulan ini mengandaikan dikajinya kitab ini oleh para dosen dan mahasiswa IAT di Indonesia. Jika ternyata belum demikian adanya, dan banyak mahasiswa yang tidak mampu mengakses kitab ini karena keterbatasan bahasa (Qadafy 2022), maka membaca ide-ide Walid Saleh bisa menjadi awalan yang baik untuk memulai sebuah kajian sejarah intelektual tafsir yang lebih baik.

### Daftar Pustaka

- Albayrak, Ismail. 2002. Isrā'īliyyāt and Classical Exegetes Comments on the Calf with a Hollow Sound Q. 20: 83-98/ 7: 147-155 With Special Reference to Ibn 'Aṭīyyah'. *Journal of Semitic Studies* XLVII(1): 39-65.
- Ali-de-Unzaga, Omar. 2006. 'Review on The Formation of Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of aṭ-Ṭa'labī (d. 427/ 1035)'. *Journal of Qur'anic Studies* 8(1): 119-25.
- Ally, Shabir. 2012. 'The Culmination of Tradition-Based Tafsir: The Qur'an Exegesis al-Durr al-Manṣūr of as-Suyūṭī (d. 911/ 1505)'. Ph.D Thesis. University of Toronto.
- al-Andalusī, Ibn 'Aṭīyah. 2002. *Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*. ed. Majd Makkī. Beirut: Dār Ibn Ḥazm.
- Bauer, Karen. 2005. 'Review on The Formation of Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labī (d. 427/ 1035)'. *Journal of the American Oriental Society* 125(3): 470-473.
- . 2013. 'Justifying the Genre: A Study of Introductions to Classical Works of Tafsir'. In *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/ 8th - 9th/15th)*, ed. Karen Bauer. London: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies.
- Berg, Herbert. 2005. 'Review on The Formation of Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labī (d. 427/ 1035)'. *International Journal of Middle East Studies* 37(4): 617-619.

- Birkeland, Harris. 1956. *The Lord Guideth, Studies on Primitive Islam*. Skrifter utgitt av det Norske VidenskapsAkademi i Oslo. II. Hist.-Filos. klasse. Oslo: H. Aschehoug & Co.
- . 1995. *Old Muslim Opposition Against Interpretation of the Koran*. Avhandlinger utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse, No. 1. Oslo: Jacob Dybwad.
- Burge, S.R. 2013. 'Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, The Mu'awwizatān and the Modes of Exegesis'. In *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th - 9th/15th c.)*, Qur'anic studies series, ed. Karen Bauer. London: Oxford University Press in association with the Institute of Ismaili Studies, 277–307.
- Cook, Michael. 1980. 'Review on The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History by John Wansbrough'. *The Journal of The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (2): 180–82.
- Ess, Josef van. 1980. 'Review on The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History by John Wansbrough'. *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London* 43(1): 137–39.
- Al-Fihris asy-Syāmil Li at-Turās al-'Arabī al-Islāmī al-Makḥṭūṭ, 'Ulūm al-Qur'ān, Makḥṭūṭāt at-Tafsīr wa 'Ulūmihi*. 1989. Amman: al-Majma' al-Malikī li-Buḥūs al-Ḥaḍārah al-Islāmiyyah.
- al-Garnāṭī, Abū Ḥayyān al-Andalusī. 2010. *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī at-Tafsīr*. ed. Ṣidqī Muḥammad Jamīl. Beirut: Dār al-Fikr.
- Goldziher, Ignaz. 1920. *Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung*. Leiden: E.J. Brill.
- . 2006. *Schools of Koranic Commentators*. Wiesbaden: Harrassowitz in Kommission.
- Hames, Constant. 1983. 'Review on The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History by John Wansbrough'. *Archives de Sciences Sociales des Religions* 28(55.2): 289–290.
- Ibn Sulaimān, Muqāṭil, and 'Abdullāh Maḥmūd Syahḥātah. 1979. *Tafsīr Muqāṭil Ibn Sulaimān*. al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah.
- Ibn 'Asyūr, Muḥammad al-Fāḍil. 1970. *at-Tafsīr wa Rijāluhu*. Majmū' al-Buḥūs al-Islāmiyyah.
- Keeler, Annabel. 2006. *Sufi Hermeneutics: The Qur'an Commentary of Rashīd al-Dīn Maibudī*. London: Institute of Ismaili Studies and Oxford University Press.
- Kees, Versteegh. 2015. 'In Search of Meaning: Lexical Explanation in Early Qur'anic Commentaries'. In *The Meaning of The Word: Lexicography and Qur'anic Exegesis*, ed. S.R. Burge. New York: Oxford University Press, 43–66.
- . 1990. 'Grammar and Exegesis: The Origins of Kufan Grammar and the Tafsir Muqāṭil'. *Der Islam* 1(67): 206–242.
- . 1993. *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*. Leiden: Brill.
- Lane, Andrew J. 2006. *A Traditional Mu'tazilite Qur'an Commentary: The Kashshāf of Jār Allāh az-Zamaksharī (d. 538/1144)*. Boston; Leiden: Brill.

- Martin, Richard C. 1979. 'Review on The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History by John Wansbrough'. *Journal of the American Academy of Religion* 47(3): 459–460.
- al-Māturīdī, Muḥammad ibn Muḥammad Aḥū Manṣūr, and Majdī ibn Muḥammad Surūr Bāsallūm. 2005. *Tawīlāt Ahl as-Sunnah: Tafṣīr al-Māturīdī*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿilmiyyā.
- Nguyen, Martin. 2012. *Sufi Master and Qur'an Scholar, Abū al-Qāsim al-Qusyayrī and the Laṭā'if al-Isyārāt*. London: Oxford University Press in association with the Institute of Ismaili Studies.
- al-Qāḍī, Waddād. 1988. 'The Term "Khalifah" in Early Exegetical Literature'. *Die Welt des Islams, Brill* 28(1/4): 392–411.
- Qadafy, Mu'ammār Zayn. 2021a. 'Jurnal Nun dan Matinya Kajian Tafsir Klasik: A Preliminary Research'. *studitafsir.com*. <https://studitafsir.com/2021/07/02/jurnal-nun-dan-matinya-kajian-tafsir-klasik-a-preliminary-survey/> (March 24, 2022).
- . 2021b. 'Tentang Klasifikasi Tafsir Bi-l-Māthūr dan Bi-l-Rāy Yang Tidak Lagi Fashionable'. *studitafsir.com*. <https://studitafsir.com/2021/08/25/tentang-klasifikasi-tafsir-bi-l-ma%CA%BEthur-dan-bi-l-ra%CA%BEy-yang-tidak-lagi-fashionable/> (March 24, 2022).
- . 2021c. 'The Early Chronological Interpretation of The Qur'an (Al-Muḥarrar al-Waḡīz of Ibn 'Aṭīyah al-Andalusī (483-541/ 1088-1147)'. Albert-Ludwigs-Universität. <https://freidok.uni-freiburg.de/fedora/objects/freidok:223067/datastreams/FILE1/content>.
- . 2022. 'Mahasiswa IAT dan Utopia Studi Tafsir'. Presented at the Orasi Ilmiah, Gebyar IAT 2022, Yogyakarta. <https://www.youtube.com/watch?v=zzIumfOCl4w>.
- . 2022. 'The Footsteps of Al- Baiḍawī's (d. 719/1319) Anwār at-Tanzīl in Pre-Modern Indonesia: A Preliminary Survey'. Presented at the The 3rd International Conference 'The Tafsir Nusantara: Local Traditions in the Global Connection', Kudus. <https://youtu.be/nZwhhtM4syQ>.
- al-Qurṭubī. 1996. *Al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿilmiyyah.
- Rahman, Yusuf. 2019. 'Theological and Polemical Reception on Western Scholarship in Al-Qur'an and Tafsir Studies in Indonesia'. *Jurnal Ushuluddin, UIN Suska, Riau* 27(1): 1.
- ar-Rāzī, Fakhrudīn. 1981. *Mafātīḥ al-Gaib*. Dār al-Fikr.
- Rippin, Andrew. 1999. 'The Study of Tafsir in the 21th Century: E-Text and Their Scholarly Use'. *Mela Notes* (69/70): 1–13.
- Robson, James. 1957. 'Reviews on Birkeland's Old Muslim Opposition against Interpretation of the Koran.'. *Journal of Semitic Studies* 2(1): 107–8.
- Rufaida, Ibrāhīm 'Abdullāh. 1962. *An-Naḥw wa Kutub at-Tafṣīr*. al-Dār al-Jamāhīriyyah.
- aš-Ša'labī, Abū Ishāq. 2002. *Al-Kasyf wa al-Bayān*. Beirut: Dār Iḥyā' at-Turās al-ʿArabī.
- Saleh, Walid. 2017. 'Hermeneutics: As-Sa'labī'. In *The Wiley Blackwell Companion to*

- the Qur'ān, eds. Andrew Rippin and Jawid Mojaddedi. Chichester, UK: John Wiley & Sons, Ltd, 389–405. <http://doi.wiley.com/10.1002/9781118964873.ch25> (September 24, 2020).
- . 2004. *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: The Qur'ān Commentary of al-Tha'labī (d. 427/1035) by Walid A. Saleh*. Boston: Brill.
- . 2006. *The Last of the Nishapuri School of Tafsīr: Al-Wāhidi (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis*. Journal of the American Oriental Society.
- . 2008. *In Defense of the Bible: A Critical Edition and an Introduction to al-Biqā'ī's Bible Treatise*. Leiden ; Boston: Brill.
- . 2010a. 'Ibn Taymiyya and The Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of An Introduction to the Foundations of Qur'anic Exegesis'. In *Ibn Taymiyyah and His Time*, eds. Yossef Rapoport and Shahab Ahmed. Karachi: Oxford University Press, 123–62.
- . 2010b. 'Preliminary Remarks on the Historiography of Tafsīr in Arabic: A History of the Book Approach'. *Journal of Qur'anic Studies*. <http://www.eupublishing.com/doi/abs/10.3366/jqs.2010.0103> (February 2, 2018).
- . 2011. 'Review Article: Muḥammad is Not the Father of Any of Your Men: The Making of the Last Prophet, by David S. Powers. University of Pennsylvania Press, 2009. *Comparative Islamic Studies* 6(6.1-6.2). <https://www.equinoxpub.com/journals/index.php/CIS/article/view/13510> (June 26, 2017).
- . 2013. 'The Introduction to Wāhidi's al-Basīṭ: An Edition, Translation and Commentary'. In *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th - 9th/15th c.)*, ed. Karen Bauer. New York: Oxford University Press in association with the Institute of Ismaili Studies, 67–100.
- . 2015a. 'Al-I'tirāf bi al-Mawrūs ad-Dīnī al-Qadīm: A Namūzaj Burhān ad-Dīn al-Biqā'ī. *at-Taḥāḥum, Wizārah al-Auqāf wa asy-Syu'ūn ad-Dīniyyah bi 'Ammān* 49: 247–76.
- . 2015b. 'The Ḥāsiyyah of Ibn Al-Munayyir (d. 683/1284) on al-Kasysyāf of al-Zamakhsyārī'. In *Books and Written Culture of the Islamic World: Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of His 75th Birthday*, eds. Andrew Rippin and Roberto Tottoli. Leiden-Boston: Brill, 86–90.
- . 2016. 'Rereading At-Ṭabarī through al-Māturidī: New Light on the Third Century Hijrī'. *Journal of Qur'anic Studies* 18(2): 180–209.
- . 2020. 'The Place of The Medieval in Qur'an Commentary'. In *Practices of Commentary*, S.l.: Verlag Vittorio Klosterma, 45–54.
- . 2022. 'New Periodisation of Tafsīr'. Presented at the The 5th Annual Meeting Asosiasi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsīr, Gorontalo. <https://www.youtube.com/watch?v=knlsInEa7NQ> (September 20, 2022).
- as-Suyūṭī, Jalāl ad-Dīn. 2008. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: al-Risālah.
- aṭ-Ṭabarī, Ibn Jarīr. 1994. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'ān*. ed. 'Iṣām Fāris al-Ḥarastānī. Beirut: Mu'assasah al-Risālah.
- aṭ-Ṭayyār, Musā'id Ibn Sulaimān. 1993. *Fuṣūl Fī Uṣūl at-Taḥsīr*. Riyadh: Dār al-Nashr ad-Daulī.

- al-Wāhidī, Abū al-Ḥasan ‘Alī Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad. 1994. *Al-Wasīṭ fi Tafsīr al-Kitāb al-Majīd*. ed. ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Marṣūd. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- . 1995. *Al-Wajīz fi Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*. ed. Şafwān ‘Adnān Dāwūdī. Beirut: al-Dār as-Shāmiyyah.
- . 2009. *At-Tafsīr al-Basīṭ*. ed. Muḥammad Ibn Şāliḥ Ibn ‘Abdillāh al-Fauzān. Riyadh: Muḥammad Ibn Sa‘ūd Islamic University.
- Wansbrough, John. 1977. *Qur’anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1978. *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford: Oxford University Press.
- Wild, Stefan. 2005. ‘Review on The Formation of Classical Tafsir Tradition: The Qur’an Commentary of at-Tha’labī (d. 427/ 1035)’. *Journal of the Royal Asiatic Society, Third Series* 15(2): 228–230.
- az-Ḍahabī, Muḥammad Ḥusain. 2004. *At-Tafsīr Wa al-Mufasssīrūn*. Maktabah Muṣ’ab Ibn ‘Umar al-Islāmiyyah.
- az-Zamakhsyārī, Maḥmūd Ibn ‘Umar. 2009. *Al-Kasyṣyāf ‘an Ḥaqā’iq at-Tanzīl Wa ‘Uyūn al-‘Aqāwīl fi Wujūh at-Tāwīl*. ed. Khalīl Māmūn Shīḥā. Beirut: Dār al-Ma‘rifah.
- az-Zarkasyī, Muḥammad Ibn-‘Abdallāh, and Abu al-Faḍl ad-Dimyāṭī. 2006. *al-Burhān fi ‘Ulūm al-Qur’ān*. al-Qāhira: Dār al-Ḥadīs.