

ASSESSING THE VITAL POSITION OF TAFSIR AL BASITH BY AL WAHIDI (468 AH) IN THE TRADITIONS OF CLASSICAL COMMENTARIES

Mishbah Nur Ihsan¹ ✉
UIN Sunan Kalijaga¹
✉ afsss2110@gmail.com

Abstract:

As a mufassir who is "not widely known" in modern scholars, al Wahidi has laid a foundation stone of tafsir for the mufassirs after him. Ghazali's adage "*What our teacher al-Wahidi wrote suffices*" becomes an illustration of how great the tafsir written by al Wahidi. The philological approach that al Wahidi used in his tafsir became one of the uniqueness of alWahidi's figure. Beside the new approach that he tried to offer, al Wahidi also pioneered the writing of brief tafsir, which allegedly became the prototype of tafsir Jalalain. The results of this study verify Walid Saleh's offer that the mainstream of medieval Sunni exegesis actually brought up progressive figures. This view certainly rejects the assumption of most commentaries' researchers today that the mainstream of medieval Sunni tafsir was dominated by tafsir bil riwayat. This study also shows how the beginning of linguistic studies entered the dominant portion of Quran interpretation through al Wahidi's philological offer. This research will reveal the epistemology of tafsir and philological offers in verifying the validity of exegete tradition (riwayat). In addition, this study also tries to unravel the historical and historiographical value nodes of al Wahidi's exegesis. The perspective of tafsir genealogy offered by Walid Saleh will be an analytical knife in determining the historiography of tafsir al Wahidi.

Keywords: al Wahidi, philology, historiography tafsir, Walid Saleh

Abstrak:

Sebagai seorang mufassir yang 'kurang populer' di kalangan modern, al Wahidi telah meletakkan satu batu pijakan tafsir bagi mufassir-mufasir setelahnya. Adagium Ghazali "*What our teacher al-Wahidi wrote suffices*" menjadi satu gambaran bagaimana kehebatan tafsir yang ditulis al Wahidi. Pendekatan filologi yang al Wahidi pakai dalam tafsirnya menjadi satu keunikan tersendiri dari sosok alWahidi. Selain pada pendekatan baru yang ia coba tawarkan, al Wahidi juga menjadi pionir penulisan tafsir ringkas, yang disinyalir menjadi prototipe dari tafsir Jalalain. Hasil kajian ini memverifikasi tawaran Walid Saleh bahwa arus utama tafsir Sunni masa pertengahan justru memunculkan tokoh-tokoh progresif. Pandangan ini tentu menolak anggapan sebagian besar peneliti tafsir sekarang bahwa arus utama tafsir Sunni pertengahan didominasi oleh *tafsir bil riwayat*. Penelitian ini juga menunjukkan bagaimana awal mula kajian linguistik memasuki porsi yang dominan dalam penafsiran Quran lewat

tawaran filologis dari al Wahidi. Penelitian ini akan mengungkap epistemologi tafsir dan tawaran filologi dalam verifikasi keabsahan tafsir. Selain itu, penelitian ini juga mencoba mengurai simpul nilai kesejarahan dan historiografi dari tafsir al Wahidi. Perspektif genealogi tafsir yang ditawarkan Walid Saleh akan menjadi pisau analisis dalam menentukan historiografi tafsir al Wahidi.

Keywords: al Wahidi, filologi, historiografi tafsir, Walid Saleh

INTRODUCTION

Pembidikan panoramik yang Walid Saleh tawarkan membuka pintu masuk terhadap kekayaan tafsir-tafsir klasik-pertengahan. Saleh sangat antusias dengan tafsir-tafsir pertengahan karena diketahui masih banyak lubang yang belum terisi dan masih terbengkalai belum terjamah untuk diteliti. Perhatian terhadap karya-karya yang belum terpublikasi pada rentang waktu Tabari memerlukan satu upaya khusus untuk menyintaskan kemasifan literatur klasik. Patut diakui bahwa semangat dan ghirah terhadap riset manuskrip-manuskrip tafsir sangat gencar sekali di abad-abad 20-an ini.

Di negara-negara Timur Tengah sekaliber Saudi dan Mesir, perhatian terhadap upaya ini semakin digiatkan, hal ini terbukti dengan banyaknya disertasi doktoral asal kampus di dua negeri tersebut yang mengambil peminatan studi manuskrip. Namun, bagi Saleh, salah satu kelemahan studi kita adalah kurang memerhatikan ruang-ruang historis yang melingkupi kegeneaologian tafsir. Walid Saleh dan beberapa sarjana barat berupaya mengangkat kembali lakuna penelitian terhadap tafsir-tafsir klasik dan pertengahan. Ia menawarkan penelekan diakronik yang menyorot periode waktu tertentu dan melakukan deskripsi dan analisis secara penuh pada karya-karya yang beredar di rentang waktu tersebut¹. Tesis Walid Saleh tentang potensi yang dimiliki kitab tafsir Tsa'labi memberi sebuah sudut pandang baru dalam memperlakukan khazanah tafsir klasik sebagai bahan penelitian yang fresh².

Dalam penuturan Saleh, justru dominasi terhadap tafsir pertengahan bukan ditempati oleh *tafsir bil ma'tsur* (saja), melainkan mulai mengambiah banyak ke cabang-cabang pendekatan yang lain. Hal ini yang sering sekali dipegang oleh banyak orang, yang menganggap tafsir klasik 'hanya' didominasi oleh tafsir bil riwayat. Walid Saleh menambahkan bahwa dari sekian kelompok yang berhak untuk berbicara tafsir Quran, kelompok filolog dan grammarian justru adalah kelompok yang berada sebagai aktor esensial dalam arus utama tafsir Sunni³. Salah satu pendekatan tafsir yang sedang hangat di masa pertengahan adalah pendekatan linguistik. Madzhab tafsir linguistik menurut Ulrika menguat ketika abad ke-1 dan ke-7 H dan membawa signifikansi paradigmatis

¹ Walid Saleh, "The Last of the Nishapuri School of Tafsir: Al-Wāḥidī (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis," *Journal of the American Oriental Society* 126, no. 2 (n.d.): 2.

² Walid A. Saleh, *The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'ān Commentary of al-Tha'labī (d. 427/1035) by Walid A. Saleh*, Texts and Studies on the Qur'ān, v. 1 (Boston: Brill, 2004).

³ Walid A. Saleh, "Preliminary Remarks on the Historiography of Tafsir in Arabic: A History of the Book Approach," *Journal of Qur'anic Studies*, October 2010, 20, <https://doi.org/10.3366/E146535911000094X>.

terhadap sudi Quran. Bagi Ulrika, tafsir-tafsir di periode tersebut berakar pada paradigma semantik pragmatis, dengan paradigma tersebut pula, penafsiran teks dapat terjembatani dengan hukum dan linguistik⁴.

Salah satu punggawa tafsir khas filologi adalah al Wahidi (468 H), melalui al Basith-nya yang 'merombak' tafsir ensiklopedik yang dulu hanya bertumpu pada otoritas pendahulu mengarah pada diseminasi opini-opini dari tokoh bahasa dan filolog⁵. Tokoh al Wahidi dipilih karena selain digaungkan oleh Walid Saleh sebagai pewaris madzhab Naisabur, ia juga merupakan murid langsung yang sekaligus menjadi pintu masuk terhadap penelitian tafsir karya Tsalabi, yang juga dilakukan oleh Walid Saleh. Mau tidak mau, Walid Saleh perlu untuk membedah tafsir al Wahidi untuk beranjak ke tafsir karangannya Tsa'labi. Meski pengaruh dari sangat signifikan terhadap penafsirannya, Wahidi tidak terlalu terjebak dalam langkah kerja Tsa'labi. Salah satu perbedaan antara Wahidi dengan Tsa'labi adalah, Wahidi memiliki perbedaan pandangan terhadap tafsir sufistik, ia menolak legalitas tafsir sufistik dalam tafsir⁶.

Perlu diakui, salah satu kelemahan dari penelitian terhadap al Wahidi dewasa ini adalah tidak ada orientasi untuk mengulik kedudukan historis dan kiprah dari al Wahidi. Menurut Saleh, kebanyakan peneliti yang meneliti al Wahidi tidak memberikan cukup wacana historis tentang al Wahidi. Padahal, bagi Saleh, posisi vital al Wahidi akan tidak terlalu tampak dengan pendekatan yang seperti itu. Al Wahidi, selama ini terkenal atas kitabnya tentang asbabun nuzul dibanding dengan karya tafsirnya, yang bagi Walid Saleh karya ini (Asbab al nuzul) adalah karya paling 'radikal' di banding karya-karya al Wahidi lainnya. Al Wahidi menjadi sangat menarik, sebab sangat jarang dari satu mufassir bisa diketemukan karya kitab-kitab tafsirnya lebih dari satu. Dalam banyak kitab *tabaqat*, tiga kitab al Wahidi sering diidentifikasi dengan sebutan *al-hawi li-jami' anwa' al-ma'ani*⁷.

Fakta lain dari karya al Wahidi adalah tiga strata tafsir yang Wahidi tulis bukan merupakan bentuk ringkasan dari karya tafsir beliau yang lain. Beberapa penelitian

⁴ Ulrika Matterson, "Linguistic Theory in Tafsīr between 100/400 and 700/1000: Implications for Qur'anic Studies," *Journal of Qur'anic Studies* 24, no. 3 (n.d.): 1–45.

⁵ Walid A. Saleh and Shuaib Ally, "A Lacuna in the New Imām University Edition of Al-Basīṭ: A Critical Edition of Q 4:41-53 and a Review," *Journal of Abbasid Studies* 6, no. 1 (May 16, 2019): 3, <https://doi.org/10.1163/22142371-12340045>.

⁶ Saleh, "The Last of the Nishapuri School of Tafsīr: Al-Wāḥidī (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis," 232.

⁷ Terdapat dalam kitab *Kasyf al Dzunun* Haji Khalifah

menyebutkan kitab al Wajiz adalah kitab ringkasan dari al Basith. Walid Saleh mematahkan tesis ini, al Wahidi tidak hanya sedang menulis ringkasan, Saleh membuktikan bahwa metode ketiga tafsir al Wahidi memiliki karakter yang berbeda meski memiliki narasi yang hampir mirip. Walid mengemukakan bahwa ketiga tafsir al Wahidi adalah tiga bentuk kerja yang berbeda⁸. Argumen penguat lain adalah, Walid Saleh menemukan bahwa dari analisis manuskrip dan kolofon yang ditulis al Wahidi, tertera bahwa ketiga tafsir tersebut disusun dalam periode waktu yang bersamaan, sehingga sangat kecil kemungkinan al Wasith maupun al Wajiz adalah ringkasan dari al Basith. Namun, argumen yang mengatakan Wahidi menulis ringkasan atas tafsirnya sendiri memiliki alasan yang sama-sama kuatnya juga, sebab tafsir pertama yang ditulis Al Wahidi adalah Al Basith dahulu sebagai satu karya yang ensiklopedik, kemudian menyusul kedua karyanya yang lain yang lebih ringkas. Hal ini sebagaimana juga ia tuliskan dalam mukadimah tafsir al wasith nya bahwa ada keinginan untuk menyusun tafsir yang tidak sepanjang al basith namun tidak seringkas al wajiz, sehingga dapat kita pastikan al wasith adalah kitabnya yang terakhir⁹.

Konteks Sosio-Historis Al Wahidi

Masa hidup al Wahidi, bersamaan dengan masa dinasti Abbasiyah. Pergulatan pengembangan ilmu pengetahuan dan kontestasi aliran dan madzhab mewarnai riuknya kondisi keilmuan semasa al Wahidi. Perdebatan tiga golongan besar Islam, Sunni, Syiah, dan Mu'tazilah berujung pada realm sosial-politik. Keberadaan kota Naisabur, menggambarkan lingkungan kosmopolit di mana terjadi lalu lintas intelektual para ulama antar madzhab. Kota ini terkenal dengan mayoritas Syafi'i dan Asy'ariyah. Berkaca pada kondisi sosial al Wahidi, kita dapat melihat bagaimana kontestasi antar kelompok Islam menciptakan gambaran besar perkembangan keilmuan pada masanya¹⁰. Pengembaraan al Wahidi tidak terbatas di Naisabur saja, dalam mukadimah al Basith-nya, ia menuturkan guru-gurunya yang diambil ilmunya.

Dalam ilmu tafsir, al Wahidi adalah murid Tsa'labi yang sedikit banyak terpengaruh oleh metode penafsiran Tsalabi (429 H). Al Wahidi (468 H). Sebelum

⁸ Saleh, "The Last of the Nishapuri School of Tafsir: Al-Wāḥidī (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis," 231.

⁹ Al Wahidi, *Al Wasith Fi Tafsir al Quran al Majid*, vol. 1 (Beirut: Dar al Kutub al Ilmiyyah, 1994), 28.

¹⁰ Al Wahidi, *Al Tafsir al Basith*, ed. Dr Shaleh Fauzan, vol. 1 (Riyadh: Jamiah al Imam Muhammad ibn Sa'ud, 2009), 121.

memutuskan belajar dan mengambil ilmu tafsir dari al Tsa'labi, al Wahidi sebelumnya menguasai terlebih dahulu ilmu lugah dan nahwu dengan guru-gurunya. Dalam banyak buku biografi, disebutkan bahwa al Wahidi banyak memperdalam dunia sastra dan filologi sebelum nantinya terjun dalam penulisan tafsir. Ini cukup terlihat bagaimana kedalaman ilmu bahasa dan nahwunya, ketika menafsirkan beberapa lafadz atau ayat tak jarang ia mencantumkan perdebatan antara madzhab Basrah dan Kufah dalam al Basithnya¹¹.

Walid Saleh mengatakan bahwa pada perkembangan tafsir di masa-masa al Wahidi, metodologi kajian ma'ani yang diprakarsai oleh (*ahlul ma'ani*) masih menjadi bentuk tafsir yang marjinal (dalam artian tidak mendapat perhatian lebih dari generasi setelahnya). Sebelum al Wahidi, mufasssir-mufasssir yang berbasis ahli bahasa tidak terlalu populer, meski gagasan-gagasan mereka pada akhirnya diakomodasi oleh tafsir-tafsir generasi selanjutnya. Sebagai contoh al Azhari, salah seorang ulama ma'ani pra al Wahidi, yang menegaskan pada masa tersebut pendekatan ilmu leksiokografi dalam tafsir masih berada secara subordinatif di bawah tradisi tradisional. Menurutnya, argumen pentingnya ilmu leksikal dalam kajian tafsir di zamannya adalah generasi pertama yang mengalami turunnya Quran tentu tidak perlu untuk mempelajari bahasa arab. Namun, ia mengajukan tawaran filologi (leksikologi) sebagai prasyarat dalam menafsirkan Quran bagi generasi setelahnya, sebab mereka tidak hidup di zaman turunnya Quran¹². Disini Walid Saleh menempatkan Wahidi sebagai 'amplifier' gagasan-gagasan pendahulunya.

Walid saleh mendeskripsikan proses transisi ilmu filologi hingga dapat dikenal luas sebagai satu pendekatan penafsiran Quran tentu bukan tanpa pertentnagan, ada konflik yang terjadi antara tafsir-tafsir tradisional dengan kebutuhan akan filologi. Ada keberatan yang muncul dalam pengumpulan para mufasssir, anatara lain adalah sangat kentalnya paradigma otoritatif dalam tafsir yang menghegemoni periode tersebut. Tantangan pengembangan kajian filologi terhadap materi-materi tafsir tradisional cukup berat, dimana masif dan kepopuleran mazhab tradisional berhadapan dengan kebutuhan terhadap filologi. Tsa'labi boleh dibilang cukup progresif menjawab tantangan tersebut. Ia memposisikan materi tafsir tradisional pada posisi untuk dipertanyakan, jadi ia tidak benar-benar membuang dan menolak validitas tafsir sebelumnya yang non-filologis¹³.

¹¹ Jawdat Al Mahdi, *Al Wahidi: Wa Manhajuhu Fi al Tafsir* (Mesir: Jumhuriyyah Mishr al Arabiyyah Wizarat al Auqaf, 1978), 216.

¹² Saleh, *The Formation of the Classical Tafsir Tradition*, 130.

¹³ Saleh, 132.

Wahidi banyak bercerita dalam al Basithnya tentang kondisi intelektual tafsir pada waktu itu. Di tengah berkembangnya kajian tafsir di masanya, Wahidi merasa perlu mencari alternatif metode lain yang dirasa lebih cocok dan relevan diterapkan dalam Quran di zamannya. Walid Saleh menyebut, Wahidi mencoba untuk *break away* dari metode gurunya, Tsalabi¹⁴. Tsa'labi dan Wahidi memang memiliki persamaan yaitu sama-sama melancarkan kritik mereka terhadap wacana tafsir yang berkembang saat itu. Salah satu keresahan Tsa'labi adalah tradisi penafsiran Quran di masanya yang banyak 'penyimpangan'. Bentuk-bentuk penyimpangan itu ia catat dalam beberapa firqah, pertama yaitu ahli bid'ah yang banyak membawakan riwayat tafsir yang tidak dapat dipertanggungjawabkan. Selain itu, ia juga mengkritik tafsir yang hanya berpegang dengan riwayat. Kritik lain ia tujukan juga pada tafsir yang tidak mencantumkan isnad¹⁵.

Kritik yang hampir sama juga muncul dari al Wahidi. Ia sangat menyayangkan banyak terjadi penyimpangan penafsiran Quran yang merupakan imbas dari karena tidak menguasai ilmu bahasa arab sebelumnya. Selain itu ia juga mengkritisi paham otoritas tafsir, di mana jika hanya berpegang pada apa yang dikatakan dalam kitab tafsir seseorang, namun tidak mendudukkannya pada kaidah bahasa dan nahwu, tidak akan mencapai makna hakiki (*lam yaqif 'ala ma'ani kalamillah*)¹⁶. Jika Tsa'labi menawarkan enam tipologi tafsir¹⁷, maka Wahidi membuat tiga tipologi tafsir. Wahidi membuat tipologi atas tafsir-tafsir atau *tabaqat mufasssir* yang ia kelompokkan menjadi; sahabat, yang memang mengalami dan hidup ketika masa turunnya wahyu. Kemudian salaf salih yang menurut wahidi tidak terlalu memerhatikan apa yang mereka kodifikasi (*lam yatashanna'u fi jam'l ma jama'u*), kemudian *arbab maani* yang berkutat pada grammar dan makna. Ahlul maani disini merujuk pada mufasssir yang menitikberatkan pada analisis nahwu dan filologi¹⁸. Pemetaan Wahidi ini menurut peneliti juga relevan dengan tawaran riset CHM Versteegh. Versteegh mendeskripsikan koneksi dari para ahli nahwu dengan mufasssir. Integrasi ilmu bahasa dalam tafsir Quran awal, Versteegh bayangkan melalui penyerapan istilah-istilah ilmu nahwu dalam tafsir. Menurutnya, pendekatan

¹⁴ Walid Saleh, "The Introduction to Wa'hidi's al-Basith: An Edition, Translation and Commentary," in *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th-9th/15th c.)*, ed. Karen Bauer (London: Oxford University Press, n.d.), 2.

¹⁵ Tsa'labi and Dr Sholah Ba'ustman, *Al Kasyf Wa al Bayan 'An Tafsir al Quran*, 1st ed., vol. 2 (Saudi: Dar al Tafsir, 2015), 12.

¹⁶ Al Wahidi, *Al Tafsir al Basith*, 1:416.

¹⁷ Saleh, *The Formation of the Classical Tafsir Tradition*, 83.

¹⁸ Al Wahidi, *Al Tafsir al Basith*.

terhadap Quran banyak diperdalam oleh mazhab Kufah daripada Basrah. Bagi Versteegh marjinalisasi tafsir-tafsir *ahlul ma'ani* masuk akal di zamannya, sebab ada anggapan ini dikuatkan dengan fakta bahwa keseluruhan tafsir awal (abad pertama-kedua), tidak mengutip sama sekali ke syiir atau poetic sebagai salah satu alat penafsiran¹⁹. Dengan adanya fakta ini, mendukung pernyataan Wahidi di atas dimana ia berada pada posisi menengahkan peran para ahli ma'ani dalam khazanah tafsir Quran.

Bagaimana kedudukan dan signifikansi al Wahidi dalam percaturan khazanah tafsir Quran? Dalam beberapa literatur, al Wahidi bisa dibilang cukup banyak dibincangkan sosok dan keilmuannya. Al Wahidi pernah dipuji oleh Imam Dzahabi sebagai ahli tafsir pada masanya. Bukti kepakarannya dalam tafsir cukup terlihat mufassir besar sekelas Razi banyak mengutip ungkapan dari al Wahidi. Dalam Jalalain juga mengutip al Wahidi.²⁰ Kitab-kitab al Wahidi cukup diterima masyarakat pada masanya, beberapa karyanya juga diajarkan dalam beberapa madrasah. Jawdat al mahdi menulis pengaruh tafsir al wahidi ini terhadap tafsir-tafsir bergengsi selepas al wahidi. Al wasith dikhususkan untuk kepentingan pembelajaran, disebutkan bahwa kitab ini pernah dihafal oleh beberapa murid beliau.

Oleh Ibnu Taimiyyah, al Wahidi sedikit dipandang negatif. Ibnu Taymiya melancarkan kritik terhadap al Wahidi dan Tsa'labi dengan menyebut bahwasanya mereka kurang memiliki kapabilitas dalam hadis sehingga tidak selamat dari bid'ah dalam pandangan Ibnu Taimiyah. Rumor lain juga mengatakan ada kedekatan pemikiran linguistik Al Wahidi kepada Mu'tazilah, yang kemudian populer pada era Zamakhsyari. Posisi al-Basīt sangatlah penting karena al-Wāhidī, meskipun ia sendiri bukan seorang Mu'tazilla, tetap saja merupakan seorang arsitek dari transfer budaya besar tafsir filologis Al-Qur'an dari Mu'tazilla ke dalam Sunni'²¹. Ini sekaligus menjawab mengapa pemikiran linguistik jatuh 'kembali' ke tangan sunni.

Salah satu bentuk kontroversi lain dari al Wahidi adalah ketidaksetujuannya dengan tafsir sufistik yang juga berkembang di masa-masa al Wahidi. Wahidi dalam sebuah maqalah yang dikutip oleh Dzahabi, pernah mengkritik tafsir *Haqaiq al tafsir* yang

¹⁹ C. H. M. Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*, Studies in Semitic Languages and Linguistics 19 (Leiden ; New York: E.J. Brill, 1993), 93.

²⁰ Al Mahdi, *Al Wahidi: Wa Manhajuhu Fi al Tafsir*, 6.

²¹ Matterson, "Linguistic Theory in Tafsir between 100/400 and 700/1000: Implications for Qur'anic Studies."

dikarang oleh Sulami (421 H), yang juga termasuk mufassir sufistik yang cukup populer di kalangan Sunni²².

Pendekatan Leksikologi terhadap Quran Pra al Wahidi

Pendekatan semacam filologis, tentu erat hubungannya dengan ilmu bahasa, yang berhubungan dengan Quran seperti syiir dan bahasa. Melihat perjalanan kajian *fiqh al lughah*, perdebatan tentang asal usul dan perdebatan kemunculan bahasa telah muncul dalam masa tokoh-tokoh linguistik arab sebelum Tsa'labi. Tsa'labi menulis kitab *fiqh al lughah* membahas bagaimana makna sebuah kata dalam pemahaman orang Arab pada masa turun al Quran²³. Selain korelasi dengan ilmu bahasa dan filologi, tradisi tafsir juga sangat dipengaruhi oleh keberadaan syi'ir-syi'ir pra Islam. Pengaruh dan urgensi syiir dalam tafsir al Wahidi dinotice juga oleh Jawdat Mahdi. Sebelum-sebelum al Wahidi, para mufassir tentu sudah akrab dengan syiir sbagai salah satu pintu memahami Quran. Hal ini juga sebagaimana Wahidi singgung dalam mukadimah kitabnya riwayat yang cukup masyhur tentang pandangan Ibnu Abbas akan pentingnya Syiir untuk melihat makna Quran. Melihat persinggungan leksikologi dengan tafsir dalam tafsir al wahidi, kiranya penting juga untuk mengetahui bagaimana pasang surut pendekatan ilmu bahasa dalam tafsir awal. Seperti disinggung sebelumnya, al Wahidi menyinggung tentang tiga generasi tafsir, yaitu pada masa *tanzil* (sahabat), tabi'in, dan kemunculan ahlul ma'ani.

Kalau kita melihat fase-fase tafsir yang ditawarkan Husein Dzahabi, ia membagi marhalah tafsir menjadi lima. Pertama adalah fase periwayatan dari sahabat ke tabiin. Marhalah kedua mulai ada usaha kodifikasi hadis, termasuk juga riwayat tentang tafsir. Kemudian fase selanjutnya muncul tafsir-tafsir yang tahlili. Keempat, muncul fase penyingkatan isnad, sehingga mulai muncul kerancuan antar riwayat karena terkadang isnad tidak disebutkan lengkap. Fase kelima muncul tafsir aqli, yang dalam fase ini juga, mulai muncul usaha pentarjihan dalam tafsir setelah muncul tindakan-tindakan pemalsuan riwayat. Zahabi memasukkan Wahidi dalam klasifikasi ini, karena kedekatannya dengan ilmu nahwu. Ia juga menyinggung terkait verifikasi tafsir-tafsir aqli, yang dapat diterima selama sesuai dengan ilmu bahasa dan makna-makna Quran²⁴.

²² Saleh, "The Last of the Nishapuri School of Tafsir: Al-Wahidi (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis," 71. Dan lihat the formation walid saleh 152

²³ Tsa'labi, *Fiqh al Lughoh Wa Asrar al Balaghah*, ed. Yahya Murod (Kairo: Al Mukhtar, 2009).

²⁴ Muhammad Hussein Adz Zahabi, *Al Tafsir Wa al Mufasssirun* (Kairo: Maktabah Wahbah, n.d.), 108.

Ketercampuran tafsir dengan ilmu-ilmu lain, dan juga faktor kerancuan riwayat-riwayat tafsir, mendorong kemunculan macam-macam corak dalam tafsir.

Memang, tafsir-tafsir pra al Wahidi juga telah akrab dengan kajian filologi terhadap syiir-syiir dan kalam orang arab dahulu. Apakah tafsir-tafsir pra al Wahidi tidak ada yang mengakomodasi pendekatan leksikologi? Tentu Tsa'labi dan muridnya bukan orang pertama yang memasukkan analisis filologis dalam menafsirkan Quran, dan bukan berarti generasi sebelumnya tidak mengenal filologi (secara konseptual). Namun, keberadaan Tsa'labi, dan al Wahidi terutama, yang konsisten dengan pendekatan filologi yang ditawarkannya, secara simbolik semakin mengetengahkan kedudukan filologi dalam metode tafsir. Hal yang sama sebenarnya juga dilakukan mufasssir sebelumnya, meski tidak pada porsi yang dominan, seperti Tabari, yang pada beberapa tempat mengelaborasi syiir untuk menguatkan suatu pendapat. Sebagai contoh adalah ketika menafsirkan makna kata *tannur* dalam QS Hud 40, ia merujuk pendapat kalam arab yang memaknainya *ma yakhtabizu bihi*. Secara eksplisit, Tabari juga memegang prinsip bahwa kalam arab sah untuk dijadikan hujah dalam tafsir selama tidak ada dalil yang lebih kuat tentang makna tersebut. Begitu juga dengan hujjah verifikasi penafsiran lewat argumentasi syiir atau nahwu²⁵.

Sebelum menuju era al Wahidi, kita perlu juga untuk mengenal beberapa mufasssir dari kalangan ahli bahasa (*ahlul ma'ani*). Pada periode pra al Wahidi, kita mengenal ada beberapa ulama bahasa yang juga menadi sumber otoritatif tafsir (kelompok ini yang diidentifikasi sebagai *ahl al ma'ani*), seperti; al Farra', al Akhfasy, Abd Razzak, dan Sibawayh. Ulama-ulama ini meski tidak menyusun kitab tafsir dalam definisi yang penuh, mereka menulis karya-karya interpretatif yang atomistik yang termasuk didalamnya karya-karya tentang *ma'ani*, *gharib*, *qiraah*, *l'rab*, dan subtil-subtil lainnya²⁶. Anggapan Versteegh bahwa ada irisan antara ilmu bahasa dengan qiraah dan tafsir, cukup mengindikasikan adanya subordinasi antara kedudukan tafsir riwayat dengan tafsir lughawi. Persis seperi yang disinggung oleh Abd Razzaq dalam kitabnya (see above). Jika kita melihat irisan sanad pemikiran *ahl al ma'ani*, kita akan melihat bahwa semua tokoh-tokoh ma'ani bermuara pada Ibnu 'Abbas. Transmisi ilmu bahasa Arab tidak bisa dilepaskan dari ilmu tafsir dan qiraah. Versteegh menganalisis bahwa di tangan para

²⁵ Adz Zahabi, 156.

²⁶ Saleh, "Preliminary Remarks on the Historiography of Tafsir in Arabic," 20.

mufassir awal, eksplorasi makna dalam Quran melahirkan banyak disiplin-disiplin baru untuk menjangkau makna Quran. Munculnya kajian leksikografi, grammar, sastra praIslam, dan qiraah merupakan ‘produk sampingan’ dari usaha untuk menggali makna Quran²⁷.

Salah satu contoh kecenderungan pada kajian filologis yang al Wahidi tampilkan, terlihat ketika Wahidi hendak menafsirkan kata *balad* dalam doa nabi Ibrahim yang diabadikan Quran. Melihat fakta tersebut, Jawdat mengamati bahwa Wahidi memang sungguh-sungguh dengan pendekatan filologinya. Berbeda dengan tafsir-tafsir sezamannya, Wahidi sangat ambisius dengan mengelaborasi lebih banyak syiir untuk menguji validitas pemaknaan kata *balad*²⁸. Lalu yang memunculkan pertanyaan lain adalah syiir manakah yang Wahidi pakai? Merujuk pada tipologi syiir Baghdadi, ada empat tingkatan syiir yang dianggap sah untuk merepresentasikan bahasa dan peradaban arab awal. Berturut-turut yaitu; syiir Jahiliyah, syiir *muhadhramun*, Islamiyyun, dan muhadditsun. Dalam penelitian Jawdat, al Wahidi banyak berhujjah dari syiir jahiliyah hingga islamiyyun saja, kecuali sedikit sekali yang merujuk pada generasi muhadditsun. Namun, didapati juga bahwa al Wahidi banyak dan sering sekali mengambil dari mu’allaqat²⁹.

Lantas apakah ada relasi antara penafsiran Tsa’labi dengan Wahidi? Dan bagaimana keterkaitan pemikiran tafsir antara keduanya? Untuk menjawab pertanyaan tersebut, agaknya perlu juga untuk melakukan studi perbandingan terlebih dahulu antara dua tafsir ini. Riset tentang studi perbandingan antara penafsiran al Wahidi dengan Tsa’labi sudah beberapa kali dilakukan. Dalam beberapa ayat, penafsiran yang dilakukan al Wahidi lebih menyasar untuk mengurai makna secara lebih mendalam dengan penguasaan ilmu bahasa yang ia miliki³⁰. Tampak juga bahwa al Wahidi lebih banyak merujuk pada pendapat pakar bahasa, seperti al Farra, al Ahfasy hingga az Zujaj. Dalam banyak tempat, al Wahidi mencoba menjembatani metode atau penafsiran ahli riwayat dengan penafsiran ahli bahasa. Terlihat juga bahwa meski banyak dipengaruhi oleh Tsa’labi, Wahidi punya metode tersendiri yang khas dalam tafsirnya.

²⁷ Versteegh, *Arabic Grammar and Qur’anic Exegesis in Early Islam*, 195.

²⁸ Al Mahdi, *Al Wahidi: Wa Manhajuhu Fi al Tafsir*, 264.

²⁹ Al Mahdi, 266.

³⁰ Abeer Saeed Ali Al-Shamrani, “A Comparative Study of Imam Al-Tha’labi’s Al-Kashf & Al-Bayan and Imam Al-Wahidi Al-Basit Holy Quran Interpretation (Tafsir) Books: An Applied Analysis of Verses 36 to Verse 38 of Surah Al-An’am,” *Journal of Arts* 12, no. 1 (2024): 633.

Hal lain yang membedakan adalah, Wahidi selalu mencatumkan rujukan darimana sebuah pendapat itu diambil, sedangkan Tsa'labi jarang memberi rujukan. Contoh ketika menafsirkan QS An'am ayat 38, keduanya memilih pendapat yang sama namun, Wahidi dengan jelas mencantumkan bahwa dia merujuk pada al Farra dan az Zujaj. Agaknya al Wahidi sedang 'melegitimasi' metode tafsir *filologinya* dengan menyebut secara jelas nama-nama tokoh bahasa yang otoritatif. Walid Saleh beranggapan bahwa Tsa'labi berhasil menuntun Wahidi untuk mewarisi ilmu linguistik dari az Zajjaj, di mana, kedua tokoh inilah yang mencatut nama Zajjaj sebagai tokoh *ahl al ma'ani* dalam diskursus tafsir³¹.

Antara Tiga Karya Al Wahidi: Al Basith, Al Wajiz, dan Al Wasit

Di samping keunikan metodologi yang ditawarkan, gaya penulisan dan metode penulisan juga terbilang unik dibandingkan tafsir-tafsir lainnya, termasuk juga metode Wahidi menulis tiga tafsirnya. Semestinya, ketiga karya al Wahidi ini memiliki metodologi yang berbeda. Setelah mencoba membandingkan ketiga mukadimah tersebut, al Wahidi secara jelas menonjolkan garis marka dari ketiga karyanya tersebut. Saleh mencoba mengidentifikasi motif dari al Wahidi, kenapa menulis ketiga kitab tafsirnya secara terpisah. Secara umum, Saleh membagi tiga jenis material tafsir yang Wahidi pakai dalam tafsirnya; pertama, masuk dalam kategori *ma'ani al tafsir* yang berbasis pada kajian filologi untuk menentukan *the meaning*. Kedua, ia kategorikan sebagai *musnad al tafsir*, yang berisi materi tafsir dari pendahulunya yang sahih berdasarkan metodologi hadis, dan terakhir dikategorikan sebagai *mukhtasar al tafsir*, yang menawarkan bentuk ringkas dari tafsir³². Asumsi ini yang bagi Salih, mendasari pemisahan ketiga tafsir Wahidi (Basith, Wasith, dan Wajiz).

Subtil yang bisa dikembangkan lebih lanjut lagi dari studi Walid Saleh terhadap Wahidi adalah analisis dan studi khusus terhadap mukadimah karya-karya tafsir al Wahidi. Terlihat bahwa doktrinasi kajian filologi terhadap tafsir sangat kuat dalam al Wahidi. Dalam mukadimah tersebut ia menyitir riwayat dari Ibnu Abbas dan banyak generasi salaf lain akan pentingnya pemahaman adab dalam tafsir Quran. Seperti ia mengutip Asma'I, bahwa belajarlilah anak kalian gramat sebab dahulu orang nasrani

³¹ Saleh, "The Introduction to Waḥidī's al-Basīṭ: An Edition, Translation and Commentary," 68.

³² Saleh, "The Last of the Nishapuri School of Tafsīr: Al-Wāḥidī (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis," 235.

salah mengartikan nabi isa sebagai anak tuhan sebab terjebak memahami waladtuka. Juga ibnu abbas pernah menyebut bahwa jika kalian menemui penafsiran salaf yang sulit dipahami, kembalilah (erujklah) ke syiir jahili, sebab itu adalah pintu terdekat yang sezaman dengan turunnya quran

Namun, sesuatu yang berbeda terdapat dalam al Wasitnya, yang justru terkesan lebih eksklusif dibandingkan al Basith. Dalam mukadimah Al Basith, Wahidi menjelaskan dan menguatkan agumennya bahwa pendekatan yang ia pakai berangkat dari nahwu dan sastra sebagai jalan paling utama menafsirkan Quran. Dalam *Al Wasith*-nya, Wahidi justru menekankan metodologi riwayat sebagai basis utama tafsir. Wahidi lebih menguatkan pendapat bahwa jalan yang paling tepat menafsirkan quran adalah tidak berpijak hanya pada akal tanpa melihat dan mengambil dari salaf, orang yang sezaman dan menyaksikan turunnya Quran. Meski secara makna sama, dua redaksi ini memiliki penekanan yang berbeda. Al Basith menekankan pada sikap skeptik terhadap riwayat dengan menekankan verifikasi riwayat, sedangkan Al Wasith menekankan pada sikap fatalistik terhadap riwayat.

Pengasumsian historis juga penting untuk dilakukan terhadap kitab tafsir Wahidi. Penentuan penanggalan manuskrip kitab sangat menentukan bagaimana perjalanan transformasi pemikiran tafsir Wahidi. Penanggalan ini cukup sulit untuk dilakukan, sebab Wahidi hanya mencantumkan kolofon hanya pada tafsir Al Basith, kedua karya lain merupakan salinan generasi setelahnya. Al Basith merupakan kitab tafsir pertama yang al Wahidi tulis. Kitab ini diperkirakan ditulis pada tahun 446 H. Sedangkan kitab tafsir kedua yang ditulis Wahidi adalah al Wajiznya. Dalam *Al Wajiz* yang ditahqiq oleh Safwan Dawudi, disebutkan bahwa Al Wajiz ditulis semasa dengan masa penulisan al Basith³³. Isi kitab Al Wajiz memuat semua qaul berasal dari Ibnu Abbas yang telah lolos verifikasi filologis. Kitab terakhir yang ditulis Wahidi adalah tafsir al Wasith yang diperkirakan ditulis di penghujung usia Wahidi. Pentahqiq Al Wasith menyebut angka 460 H sebagai perkiraan saja³⁴. Sebab memang terdapat salinan naskah-naskah lain yang memiliki tahun berbeda, dan dengan penyalin yang berbeda-beda juga. Manuskrip yang ditulis sendiri oleh Wahidi tidak ditemukan.

³³ Wahidi, *Al Wajiz Fi Tafsir al Kitab al Aziz*, ed. Shafwan Dawudi (Beirut: Dar al Samiyah, 1995), 88.

³⁴ Al Wahidi, *Al Wasith Fi Tafsir al Quran al Majid*.

Asumsi lain yang dapat menjadi alasan kuat mengapa Wahidi menulis tiga kitab tafsir adalah dari target audiens pembaca tafsir. Wahidi sepertinya memang membedakan audiens tafsir yang ia tulis. Kalau merujuk pada klasifikasi kitab-kitab tafsir Walid Saleh, ada tiga jenis tafsir yaitu; ensiklopedik, *madrasi*, dan ringkasan. Tiga karya tafsir al Wahidi dapat masuk dalam tiga klasifikasi tersebut, sehingga dapat dipastikan Wahidi menulis tafsirnya dengan mempertinbangan fungsi dan audiens yang dituju.

Penelitian terhadap manuskrip tafsir al Basith belum bisa dikatakan selesai. Walid Saleh baru-baru ini juga tengah meneliti beberapa tahqiqan manuskrip al Basith. Salah satu edisi yang cukup lengkap adalah edisi Universitas Imam Saudi Arabia. Walid Saleh cukup menyayangkan mengapa justru eksplorasi karya-karya tafsir pertengahan banyak dilakukan di basis-basis Salafi, yang notebene-nya melanggengkan tafsir bil ma'tsur sebagai arus utama tafsir pertengahan. Sangat ironik ketika tafsir-tafsir klasik ini justru memperlihatkan bahwa arus utama tafsir pertengahan justru sangat kental oleh kajian linguistik dan filologi³⁵.

Pengaruh Kajian Filologi (*fiqh al lugah*) terhadap Penafsiran al Wahidi

Jika kita melihat dalam Tafsir Wahidi, terkadang al Wahidi juga mengutip pendapat Tabari dalam beberapa penafsiran kosa kata. Namun, analisis yang Wahidi pakai berbeda dengan Tabari dalam aspek analisis bahasa. Begitu juga dengan Tsa'labi sebagai gurunya. Wahidi lebih banyak menekankan pada analisis bahasa dan terkadang banyak mecantumkan pendapat-pendapat ahli bahasa, terutama ketika kita melihat dalam al Basithnya. Pemandangan yang berbeda terlihat di tafsir Tsa'labi yang tidak terlalu mengejar kedalaman analisis bahasa. Temuan menarik dari Al Wahidi adalah bahwa Wahidi membawa studi filologi untuk menguji tafsir-tafsir sebelumnya. Hal ini sebagaimana Wahidi sebut dalam al Basithnya. Saleh menyebutkan bahwa Wahidi berbeda dengan gurunya, Tsa'labi. Kesaksian Wahidi dalam mukadimah al Basithnya membawa Saleh menyimpulkan bahwa Wahidi memang berniat untuk tidak meloloskan sumber yang dikategorikan *musnad tafsir* dalam ketiga karnyanya, kecuali memang benar-benar dapat diuji validitasnya lewat kajian filologi³⁶.

³⁵ Walid Saleh, "The Place of the Medieval in Qur'an Commentary A Survey of Recent Editions," in *Practices of Commentary*, ed. Christina Lechtermann (Frankfurt: Vittorio Klostermann · Frankfurt am Main, n.d.), 47.

³⁶ Saleh, 236.

Manifestasi dari kajian filologi yang Wahidi tempuh dalam tafsirnya membedakannya dengan tafsir-tafsir semasanya. Sebagai contoh, ketika menafsirkan QS Duha 7 yang cukup memicu perdebatan teologis di kalangan ulama pertengahan. Dalam tafsir karya Tabari dan Tsa'labi, mereka menafsirkan dengan sedikit banyak bersinggungan dengan jawaban teologis. Ketika menafsirkan "...dan kami menemukanmu dalam keadaan orang yang tersesat lalu kami memberimu petunjuk", para mufassir berhadapan dengan pertanyaan terkait, lantas apa kepercayaan Nabi Muhammad sebelum memperoleh mubuwwah?³⁷. Wahidi cukup progresif dengan mencantumkan pendapat yang mengatakan Nabi dahulu menganut paganisme, lalu kemudian Wahidi menolak pendapat ini.

Manhaj filologi al Wahidi adalah ia selektif memilah riwayat, bahkan ia membuat klasifikasi riwayat *mardzul* (tertolak) dan yang diterima. Menyangkut israiliyyat, al Wahidi banyak mengambil dari tafsir Tsa'labi. Model verifikasi wahidi adalah mengelaborasi antara riwayat dan lafadz ayat, dalam arti ia banyak mengutip pemaknaan suatu lafadz dari Quran menurut beberapa penutur baik sahabat atau tabiin. Hasil temuan lain adalah ternyata Wahidi banyak mengambil riwayat dari Ibnu Abbas. Atau dengan kata lain, kontribusi al Wahidi dalam pengklasifikasian validitas riwayat tafsir adalah menempatkan kembali posisi vital Ibnu Abbas sebagai muara utama riwayat-riwayat tafsir. Penafsiran-penafsiran dari Ibnu Abbas memperoleh kepercayaan tertinggi di mata al Wahidi. Dengan asumsi tersebut, wajar al Wahidi mengatakan dalam mukadimah *Al Wajiz*-nya bahwa ia hanya akan mencantumkan pendapat Ibnu Abbas dalam kitab tersebut, dan hanya menyisakan sedikit space untuk pendapat-pendapat lain. Kalau kita bandingkan dengan sebaran riwayat dalam *Mausuah Tafsir Ma'tsur*, Ibnu Abbas terverifikasi memiliki sebaran riwayat paling banyak di antara mufassir generasi sahabat, yaitu sekitar 8.000 riwayat³⁸, sehingga sangat wajar Wahidi kemudian banyak mengambil riwayat dari Ibnu Abbas.

Pendekatan Tafsir Pasca Al Wahidi

Kajian tentang al Wahidi dapat menjawab bagaimana kontestasi dari aspek teologis hingga tafsir linguistik antara Sunni dan Mu'tazilah dalam beberapa abad setelah

³⁷ Saleh, "The Last of the Nishapuri School of Tafsir: Al-Wāḥidī (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis."

³⁸ Musa'id Tayyar, *Mausu'ah al Tfasir al Ma'tsur*, 1st ed., vol. 1 (Riyadh: Dar Ibnu Hazm, 2017), 422.

al Wahidi. Saleh sangat jeli menangkap fakta bahwa hampir ulama-ulama Naisabur yang Sunni, memiliki satu kesamaan yaitu membendung dan melakukan *counter* terhadap Mu'tazilah, tak terkecuali al Wahidi. Salah bila mengidentifikasi al Wahidi sebagai seorang Mu'tazilah. Ketika kita kontranarasikan dengan sejarah tafsir dalam lingkup Mu'tazilah, akan kita dapati bahwa pada abad-abad ke 4 H, banyak ulama-ulama Sunni mulai mengakomodasi metodologi Mu'tazilah, terutama dalam hal ilmu kalam dan tafsir (baca: ta'wil). Usaha-usaha kontestasi yang dilakukan Sunni terhadap paham Mu'tazilah didasari betul oleh semangat teologis. Kaum Sunni sangat sadar bahwa dalam segi sarana keilmuan, Mu'tazilah lebih baik di atas dirinya lebih-lebih dalam hal penggalian makna al Quran. Kemudian, hal tersebut semakin terlihat ketika kaum Sunni mulai mengambil alih keemasan tafsir linguistik lewat tangan Abdil Qahir Al Jurjani (471 H)³⁹. Walid Saleh mencoba mengelaborasi pendapat Ibnu 'Asyur. Saleh mengamini bahwa diseminasi tafsir linguistik sebagai tradisi mainstream Sunni telah terjadi sebelum populernya Zamakhsyari. Wahidi dianggap sebagai tokoh yang mewakili 'transfer' tradisi linguistik Mu'tazilah dalam tradisi Sunni⁴⁰. Bagi peneliti, penjelasan dua tokoh ini cukup masuk akal dan relevan yang mana di waktu yang sama kontestasi teologis sedang hangat-hangatnya, al Wahidi bisa dibilang berhasil membawa pengaruh dalam penggalian makna Quran khususnya Mu'tazilah dalam tradisi Sunni melalui kajian filologi.

Anggapan Saleh bahwa kontribusi kedua mufasir ini dalam bidang ulumul quran sangat signifikan, ini sepertinya patut diperhatikan. Ia berasumsi dengan al Burhan karya Zarkasyi yang sering mencatut kedua nama ini. Dalam sebuah jurnal, disebutkan bahwa beberapa tempat di tafsir Wahidi banyak menyebutkan kaidah-kaidah dasar ulumul Quran yang menyangkut ayat yang ditafsirkan. Dengan begitu, dapat kita tarik benang merah bahwa ada kontribusi signifikan dari kedua tokoh ini dalam ulumul quran ⁴¹.

Tak ayal, Saleh tidak terlalu terkejut melihat komentar Ibnu Taimiyah terhadap dua tokoh ini dengan menyerang lewat argumen keduanya banyak menampilkan hadis-hadis yang lemah. Klaim ini tentu sangat beralasan, sebab kedua tokoh ini semacam menawarkan metode baru dalam menafsirkan Quran, yang tidak hanya berbasis riwayat,

³⁹ al Fadhl Ibn Asyur, *Al Tafsir Wa Rijaluhu*, 2nd ed. (Mesir: Majma' al Buhuts al Islamiyyah, 1997), 59.

⁴⁰ Saleh, "The Introduction to Wa'hidi's al-Basit :An Edition, Translation and Commentary," 68.

⁴¹ Abeer Saeed Ali Al-Shamrani, "A Comparative Study of Imam Al-Tha'labi's Al-Kashf & Al-Bayan and Imam AlWahidi Al-Basit Holy Quran Interpretation (Tafsir) Books: An Applied Analysis of Verses 36 to Verse 38 of Surah Al-An'am."

namun juga mengintegrasikan pengetahuan linguistik dan filologi di dalamnya⁴². Hal tersebut yang mendorong (kemungkinan) mengapa Ibnu Taimiyah lebih menyoal perihal periwayatan hadis di kedua mufassir ini.

Kemunculan pendekatan filologi di tangan al Wahidi cukup menjawab mengapa seorang tokoh sunni yang menjadi arsitek pendekatan filologis Quran di Mu'tazilah berubah ke tangan sunni. Perubahan arus pendekatan linguistik ke tangan Sunni menjadi masuk akal, sebab sebelumnya Sunni sudah mendalami dan akrab dengan filologi.

Dewasa ini, dalam berbagai lembaga pendidikan islam terlebih di kawasan Indonesia, sangat jarang sekali yang mempelajari tafsir al Wahidi. Di Indonesia sendiri, baru diketemukan jejak karya al Wahidi dipelajari di Ponpes Al Munawwir Yogyakarta. Tak ayal, mungkin karena iklim madzhab yang kurang lebih sama, Asy'ari-Syafi'i, kitab al Wahidi dapat melenggang sampai ke Indonesia.

Dalam tesis terakhirnya, Saleh terbilang cukup masuk akal ketika berpendapat bahwa pendekatan tafsir modern ini merupakan replikasi dari karya-karya tafsir pertengahan. Klaim lain dari Saleh adalah, dengan semakin banyak kajian terhadap tafsir pertengahan dan klasik dengan sendirinya akan membantah klaim yang menyatakan madzhab mainstream tafsir klasik, terutama Sunni, adalah *bi al ma'tsur*. Asumsi Saleh adalah apa yang membuat pemikiran dan penafsiran klasik masih relevan dan bertahan sekarang adalah kerja-kerja filologi, bukan hanya sebatas riwayat. Bahkan Saleh berani menyebut bahwa hermeneutika Salafi dewasa ini justru lebih restriktif dan radikal dibandingkan dengan arus utama tradisi tafsir Asy'ari pertengahan!⁴³

KESIMPULAN

Artikel pendek ini berupaya meneguhkan kembali urgensi dan vitalitas kajian terhadap tafsir-tafsir klasik dan pertengahan untuk mengemban dan menentukan arah dan bagaimana mengembangkan tafsir untuk masa mendatang. Patut diakui bahwa, penelusuran kita terhadap tafsir-tafsir klasik masih terhitung terbatas dari segi sulitnya akses terhadap karya-karya tafsir yang belum terpublikasi secara luas.

⁴² Saleh, "The Last of the Nishapuri School of Tafsir: Al-Wāḥidī (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis," 227.

⁴³ Saleh, "The Place of the Medieval in Qur'an Commentary A Survey of Recent Editions," 48.

Artikel ini juga turut membuktikan bahwa arus utama tafsir Sunni tempo dahulu tidak melulu bertumpu dengan pendekatan riwayat, namun juga terbuka dengan berbagai macam pendekatan. Sebagai saran, menurut peneliti sangat penting untuk kita mendudukan kembali seperti apa definisi yang tepat dan pantas terhadap erm ini. Penulis juga sependapat dengan Dr. Musaid Tayyar, dalam karyanya yang juga menerangkan bahwa *tafsir bil ma'tsur* dalam pengertian saat ini ada distorsi makna. Jalan tangan dalam problem ini adalah memahami bahwa batasan definitif *tafsir bil ma'tsur* bukan pada apakah dalam tafsir itu mencantumkan riwayat salaf atau tidak. Namun, pengertian yang lebih rasional adalah tafsir ma'tsur adalah tafsir dari masa nabi hingga tiga generasi setelahnya, baik itu mengandung ijtihad atau murni dari nabi. Sebab ijtihad ra'yu sendiri telah ada sejak masa khulafa rasyidin, sehingga dikotomi ra'yu dan ma'tsur agak problematik.

Kesimpulan utama dari artikel ini adalah baik Ts'alabi maupun Wahidi, bukan mufassir pertama yang melakukan pendekatan filologi. Namun, mereka melakukan pendekatan filologi yang lebih masif dan sistematis. Kajian ilmu bahasa dalam tradisi tafsir sangat erat relasinya, sehingga kontribusi-kontribusi semacam Wahidi ini perlu untuk diperhitungkan dan diapresiasi. Selain itu, temuan ini juga ingin mengangkat kembali pentingnya pengembangan riset tafsir yang komprehensif dalam takaran nilai historisnya.

REFERENCES

- Abeer Saeed Ali Al-Shamrani. "A Comparative Study of Imam Al-Tha'labi's Al-Kashf & Al-Bayan and Imam AlWahidi Al-Basit Holy Quran Interpretation (Tafsir) Books: An Applied Analysis of Verses 36 to Verse 38 of Surah Al-An'am." *Journal of Arts* 12, no. 1 (2024): 610-49.
- Adz Zahabi, Muhammad Hussein. *Al Tafsir Wa al Mufasssirun*. Kairo: Maktabah Wahbah, n.d.
- Al Mahdi, Jawdat. *Al Wahidi: Wa Manhajuhu Fi al Tafsir*. Mesir: Jumhuriyyah Mishr al Arabiyyah Wizarat al Auqaf, 1978.
- Al Wahidi. *Al Tafsir al Basith*. Edited by Dr Shaleh Fauzan. Vol. 1. 25 vols. Riyadh: Jamiah al Imam Muhammad ibn Sa'ud, 2009.

- . *Al Wasith Fi Tafsir al Quran al Majid*. Vol. 1. Beirut: Dar al Kutub al Ilmiyyah, 1994.
- Ibn Asyur, al Fadhil. *Al Tafsir Wa Rijaluhu*. 2nd ed. Mesir: Majma' al Buhuts al Islamiyyah, 1997.
- Matterson, Ulrika. "Linguistic Theory in Tafsir between 100/400 and 700/1000: Implications for Qur'anic Studies." *Journal of Qur'anic Studies* 24, no. 3 (n.d.): 1–45.
- Saleh, Walid. "The Introduction to Waḥidī's al-Basīṭ: An Edition, Translation and Commentary." In *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th–9th/15th c.)*, edited by Karen Bauer. London: Oxford University Press, n.d.
- . "The Last of the Nishapuri School of Tafsir: Al-Wāḥidī (d. 468/1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis." *Journal of the American Oriental Society* 126, no. 2 (n.d.): 223–43.
- . "The Place of the Medieval in Qur'an Commentary A Survey of Recent Editions." In *Practices of Commentary*, edited by Christina Lechtermann. Frankfurt: Vittorio Klostermann · Frankfurt am Main, n.d.
- Saleh, Walid A. "Preliminary Remarks on the Historiography of Tafsir in Arabic: A History of the Book Approach." *Journal of Qur'anic Studies*, October 2010. <https://doi.org/10.3366/E146535911000094X>.
- . *The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'ān Commentary of al-Tha'labī (d. 427/1035) by Walid A. Saleh*. Texts and Studies on the Qur'ān, v. 1. Boston: Brill, 2004.
- Saleh, Walid A., and Shuaib Ally. "A Lacuna in the New Imām University Edition of Al-Basīṭ: A Critical Edition of Q 4:41-53 and a Review." *Journal of Abbasid Studies* 6, no. 1 (May 16, 2019): 1–51. <https://doi.org/10.1163/22142371-12340045>.
- Tayyar, Musa'id. *Mausu'ah al Tfasir al Ma'tsur*. 1st ed. Vol. 1. 24 vols. Riyadh: Dar Ibnu Hazm, 2017.
- Tsa'labi. *Fiqh al Lughoh Wa Asrar al Balaghah*. Edited by Yahya Murod. Kairo: Al Mukhtar, 2009.

Tsa'labi, and Dr Sholah Ba'ustman. *Al Kasyf Wa al Bayan 'An Tafsir al Quran*. 1st ed. Vol.

2. Saudi: Dar al Tafsir, 2015.

Versteegh, C. H. M. *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*. Studies in Semitic Languages and Linguistics 19. Leiden ; New York: E.J. Brill, 1993.

Wahidi. *Al Wajiz Fi Tafsir al Kitab al Aziz*. Edited by Shafwan Dawudi. Beirut: Dar al Samiyah, 1995.