

HETERODOKSI DALAM KAJIAN AL-QUR'AN DAN TAFSIR DI MASA PEMBENTUKAN DAN PERTENGAHAN



Ahmad Ismatullah Basyari

Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta

Email: ismetphm@gmail.com

Abstract

This article investigates the dynamics of heterodoxy within Qur'anic exegesis from the formative period of Islam through the medieval era, with particular emphasis on critical themes such as interpretive authority and authenticity, the plurality of religious sources, the agency of exegetes, and the role of ijthād and scholarly dissent in shaping diverse theological discourses. Adopting a historical-hermeneutical approach, this study seeks to demonstrate that heterodoxy is not a deviation from orthodoxy, but rather a legitimate expression of Islam's intellectual plurality. By analyzing select Qur'anic passages—specifically Q. 4:59, Q. 24:35, and Q. 3:7—the article elucidates how various schools of thought, including Sunni, Shi'i, Mu'tazilite, and Sufi traditions, have formulated divergent exegetical constructs grounded in distinct epistemological frameworks and socio-political contexts. It further argues that tafsir, as an intellectual discipline, is neither homogenous nor immutable; instead, it is inherently reflective, dialogical, and receptive to multiplicity. Heterodoxy emerges as a vital component in sustaining the dynamism and epistemic richness of the classical Islamic exegetical heritage. As a result, this study offers a conceptual contribution by advancing an alternative perspective that positions heterodoxy as essential to sustaining an exegetical tradition that remains inclusive, reflective, and dialogical.

Keywords: *hermeneutical heterodoxy, Qur'anic exegesis, interpretive authority, Qur'anic studies.*

Abstrak

Artikel ini mengkaji dinamika heterodoksi dalam tafsir al-Qur'an dari masa pembentukan Islam hingga periode pertengahan, dengan menyoroti aspek-aspek kunci seperti otoritas dan otentisitas penafsiran, pluralitas sumber agama, agensi para mufassir, serta peran ijtihad dan perbedaan pendapat dalam membentuk ragam pemahaman keagamaan. Dengan menggunakan pendekatan historis-hermeneutik, studi ini ingin menunjukkan bahwa heterodoksi bukanlah bentuk penyimpangan dari ortodoksi, melainkan ekspresi sah dari keragaman intelektual Islam. Melalui analisis terhadap beberapa ayat al-Qur'an seperti QS 4:59, QS 24:35, dan QS 3:7, ditampilkan bagaimana berbagai mazhab—Sunni, Syi'ah, Muktazilah, dan Sufi—membangun konstruksi tafsir yang berbeda-beda sesuai dengan kerangka epistemologis dan konteks sosiopolitik masing-masing. Studi ini menegaskan bahwa tafsir sebagai disiplin ilmu tidak bersifat tunggal dan statis, melainkan reflektif, responsif, dan terbuka terhadap perbedaan. Oleh sebab itu, studi ini berkontribusi secara konseptual menawarkan perspektif alternatif yang memposisikan heterodoksi sebagai unsur vital dalam menjaga kelangsungan tradisi tafsir yang inklusif, reflektif, dan dialogis.

Kata Kunci: heterodoksi tafsir, kajian tafsir, otoritas penafsiran, studi al-Qur'an.

PENDAHULUAN

Sejarah intelektual Islam ditandai oleh dinamika hermeneutik yang kompleks dan penuh nuansa dalam upaya memahami al-Qur'an sebagai sumber utama otoritas religius. Tafsir, sebagai medium utama dalam proses tersebut, tidak pernah bersifat monolitik atau bebas nilai.¹ Ia justru menjadi arena perjumpaan antara teks wahyu dengan realitas historis, epistemologis, dan politis para penafsirnya.² Dalam konteks ini, konsep heterodoksi memainkan peran sentral dalam menyoroti keberagaman pendekatan dan

¹ Achmad Yafik Mursyid, Muhammad Dzilfikri Al Baihaqi, dan Alvy Ra'isatul Murtafi'ah, "Politics and Pluralism: Analyzing State Official Tafsir and Interfaith Discourse in Indonesia," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 25, no. 1 (14 Mei 2024): 57–75, <https://doi.org/10.14421/qh.v25i1.5379>.

² Kusmana, "Hermeneutika Humanistik Nasr Hamid Abu Zayd: Al-Qur'an Sebagai Wacana," *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 2, no. 2 (26 Desember 2012): 265–90.

pembacaan terhadap teks suci yang tidak selalu sejalan dengan konstruksi ortodoksi dominan.³

Istilah heterodoksi, meskipun seringkali diasosiasikan secara negatif sebagai penyimpangan, dalam tradisi tafsir al-Qur'an klasik justru merepresentasikan ekspresi sah dari pluralitas epistemik dan spiritual dalam Islam.⁴ Perbedaan pandangan para mufassir, baik dalam aspek sumber otoritas, kerangka teologis, maupun metode interpretasi, mencerminkan keragaman struktur berpikir yang mewarnai tafsir sepanjang sejarah. Mazhab-mazhab besar seperti Sunni, Syi'ah, Muktazilah, dan Sufi tidak hanya menawarkan hasil penafsiran yang berbeda, tetapi juga membentuk paradigma alternatif dalam memahami wahyu.⁵

Sejumlah studi sebelumnya telah mengkaji tema ini dari berbagai pendekatan dan perspektif. Putri Nurhayat dan Komarudin misalnya, keduanya meneliti tentang perkembangan tafsir al-Qur'an di abad pertengahan (abad ke-9–19 M) dengan menyoroti bagaimana kemajuan ilmu pengetahuan, perluasan wilayah kekuasaan Islam, serta fanatisme madzhab memengaruhi corak-corak tafsir yang lahir pada periode tersebut. Studi ini menekankan bahwa perbedaan corak bukan bentuk pertentangan, tetapi ekspresi perkembangan epistemologis tafsir.⁶ Selanjutnya, penelitian oleh Safran Fauzi yang membahas pendekatan dan metode tafsir al-Qur'an secara sistematis dari masa klasik hingga kontemporer. Fauzi memetakan pendekatan-pendekatan mufassir seperti linguistik, logika, tasawuf, riwayat, dan kontekstual, serta metode tafsir yang digunakan seperti *tahfīlī*, *ijmālī*, *muqāran*, dan *mawdhū'i*, yang ini menunjukkan dinamika dan fleksibilitas tafsir di berbagai zaman.⁷

Selain itu, Hussein Abdul Raof dalam bukunya *Theological Approaches to Qur'anic Exegesis: A Practical Comparative-Contrastive Analysis*, menyajikan analisis sistematis dan komparatif terhadap berbagai pendekatan teologis dalam penafsiran al-Qur'an, dari masa klasik hingga kontemporer. Abdul Raof menelusuri kesamaan dan perbedaan antara mazhab-mazhab seperti Mu'tazilah, Syi'ah, Ibadhi, Sufi, rasionalis, modernis, dan

³ Iik Arifin Mansurnoor, Perkuliahan Orthodoxy dan Heterodoxy dalam Tafsir Al-Qur'an, Gedung Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Ruang 202, 6 Mei 2025.

⁴ Andreas Görke, "Die Spaltung Des Mondes in Der Modernen Koranexege Und Im Internet," 1 Januari 2010, <https://doi.org/10.1163/157006010X489793>.

⁵ Hussein Abdul-Raof, *Theological Approaches to Qur'anic Exegesis: A Practical Comparative-Contrastive Analysis* (London: Routledge, 2012), 4. <https://doi.org/10.4324/9780203127018>.

⁶ Tasya Putri Nurhayat dan Edi Komarudin, "Perkembangan Tafsir Al-Qur'an pada Abad Pertengahan," *Mashadiruna Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 3, no. 2 (23 Oktober 2024): 115–20, <https://doi.org/10.15575/mjiat.v3i2.30381>.

⁷ Safran Fauzi, Ilyas Rifa'i, dan Lina Marlina, "Ragam Pendekatan dan Metode Penafsiran Al-Qur'an," *Rayah Al-Islam* 7, no. 1 (28 April 2023): 422–48, <https://doi.org/10.37274/rais.v7i1.684>.

saintifik, serta bagaimana masing-masing membentuk metodologi tafsir dan pemahaman teologis terhadap ayat-ayat Qur'an. Ia menggunakan pendekatan mikro dan makro untuk menunjukkan bagaimana satu ayat bisa ditafsirkan secara sangat berbeda oleh mazhab yang berbeda, bahkan dengan dalil ayat yang sama. Meski demikian buku ini menekankan heterodoksitas yang ada merupakan cerminan kompleksitas diskursus islam yang merepresentasikan kekayaan pemikiran.⁸

Sementara itu, studi yang dilakukan oleh beberapa sarjana menunjukkan respons penolakan, khususnya terhadap penggunaan hermeneutika dalam tafsir al-Qur'an. Adnin Armas misalnya, dalam bukunya *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an*, ia mengkritisi dan menolak penerapan hermeneutika pada studi al-Qur'an dan menyebutnya sebagai *biblical criticism* yang hanya cocok diterapkan pada studi kritik bible.⁹ Masih di dalam buku ini, Armas juga menyimpulkan bahwa pendekatan historis Mohammed Arkoun tidak tepat diterapkan dalam studi al-Qur'an, karena pendekatan tersebut telah membuat paradigma baru tentang hakikat teks al-Qur'an yang justru menggiring kepada sesuatu yang ahistoris. Lebih jauh lagi, penolakan ini berujung kepada pelabelan Arkoun sebagai sarjana liberal.¹⁰

Sebagaimana pernyataan Adnin Armas, Fahmi Salim juga menolak penerapan hermeneutika dalam studi al-Qur'an. Penolakan itu terjadi karena menurutnya hermeneutika digunakan untuk menganalisis persoalan yang terdapat dalam teks bible, sedangkan terminologi teks al-Qur'an berbeda dengan terminologi teks pada bible. Sehingga jika diterapkan dalam al-Qur'an akan mengakibatkan bahaya dan kerugian yang besar bagi umat islam. Adapun bahaya yang dimaksud adalah kerancuan dan ketidakpastian nilai-nilai, moral, dan pengetahuan. Juga akan ditinggalkannya metode-metode dan kaidah-kaidah keislaman yang telah dibangun oleh para ulama.¹¹

Penolakan atas heterodoksi penafsiran al-Qur'an tidak hanya terjadi belakangan, penolakan ini juga terjadi pada masa klasik, salah satunya penolakan oleh Ibn Taimiyah atas tafsir bi al-ra'y atau penggunaan rasio. Menurutnya penafsiran bi al-ra'y adalah haram, dan penafsiran yang paling baik adalah menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an, menafsirkan al-Qur'an dengan al-Sunnah, menafsirkan al-Qur'an dengan athār sahabat, dan pada

⁸ Abdul-Raof, *Theological Approaches to Qur'anic Exegesis*.

⁹ Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an* (Jakarta: Gema Insani, 2005), 46-48. Lihat juga Yusuf Rahman. "Indonesian Muslim Responses to Non-Muslim Approaches to Qur'anic Studies." In *New Trends in Qur'anic Studies: Text, Context, and Interpretation*, edited by Mun'im Sirry, 2:45-60. Lockwood Press, 2019. <https://doi.org/10.2307/j.ctvd1c8h4.10>.

¹⁰ Adnin Armas, 68-69.

¹¹ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal* (Jakarta: Perspektif Kelompok Gema Insani, 2010), 77-80.

tingkatan terakhir adalah menafsirkan al-Qur'an dengan perkataan ulama tabiin.¹²

Berdasarkan uraian di atas, penelitian ini secara khusus merumuskan pertanyaan utama: bagaimana konsep heterodoksi terbentuk dan berperan dalam khazanah tafsir al-Qur'an pada masa pembentukan hingga periode pertengahan Islam, khususnya terkait otoritas dan otentisitas penafsiran, pluralitas sumber agama, agensi mufassir, serta peran ijtihad dan perbedaan pendapat?. Penelusuran terhadap ayat-ayat seperti QS 4:59, QS 24:35, dan QS 3:7 menjadi pintu masuk dalam menyingkap bagaimana diskursus heterodoksi tidak hanya membentuk lanskap pemikiran tafsir klasik, tetapi juga mempertahankan vitalitasnya hingga kini.

Tujuan penelitian ini adalah untuk mengungkap bahwa heterodoksi bukanlah entitas yang berada di luar ortodoksi, melainkan bagian integral dari dinamika diskursif tafsir yang mencerminkan pluralitas epistemik Islam. Secara konseptual, penelitian ini signifikan karena menawarkan perspektif alternatif yang memposisikan heterodoksi sebagai unsur vital dalam menjaga kelangsungan tradisi tafsir yang inklusif, reflektif, dan dialogis, sekaligus memperluas cakrawala kajian tafsir melalui pendekatan historis-hermeneutik yang peka terhadap keragaman metodologi dan konteks sosial-politik.

Dalam kajian ini, beberapa istilah kunci digunakan dengan makna yang bersifat operasional sesuai fokus penelitian. *Otoritas* merujuk pada legitimasi individu atau institusi dalam menentukan dan memvalidasi penafsiran al-Qur'an, baik melalui tradisi sanad, konsensus ulama, maupun mekanisme kharismatik dan spiritual.¹³ *Agensi* dipahami sebagai kapasitas mufassir untuk secara aktif menafsirkan, menegosiasikan, atau menantang makna teks, dengan mempertimbangkan kerangka epistemik yang dianut dan konteks sosial-politik yang melingkupinya.¹⁴ *Ijtihād* dimaknai sebagai upaya intelektual mufassir dalam menggali makna al-Qur'an di luar repetisi tafsir sebelumnya, mencakup pendekatan rasional, kontekstual, atau intuitif sesuai sumber epistemologis yang digunakan.¹⁵ Adapun *epistemologi* dipahami sebagai kerangka pengetahuan dan metode yang menjadi dasar pembentukan,

¹² Waliko Waliko, "Kontribusi Pemikiran Metode Tafsir Ibnu Taimiyyah: Telaah atas Buku Muqaddimah Fi Ushuli al-Tafsir," *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 1, no. 1 (8 Juni 2016): 107–18, <https://doi.org/10.24090/maghza.v1i1.700>.

¹³ Moh. Muhtador, "Pergulatan Otoritas dan Otoritarianisme dalam Penafsiran: (Pembacaan Hermeneutis Khaled Abou El Fadl)". *QOF* 2 No.1 (2018): 65-75. <https://doi.org/10.30762/qof.v2i1.500>.

¹⁴ "The Oxford Dictionary of Current English," (New York: Oxford University Press, 1989), 14.

¹⁵ Surono, Yudi, dan Anita Anita, "Ijtihad Ra'yu Sahabat Dalam Tafsir Al-Qur'an". *Ar-Rusyd: Jurnal Pendidikan Agama Islam* 1 no. 1 (2022): 40-56. <https://doi.org/10.61094/arrusyd.2830-2281.5>.

pembenaran, dan legitimasi penafsiran al-Qur'an, baik yang bersumber dari tradisi legal-formal, konstruksi teologis, maupun pengalaman spiritual.¹⁶

PEMBAHASAN

Otoritas dan Otentisitas: Pergulatan atas Hak Menafsirkan Wahyu

Isu otoritas dan otentisitas dalam kajian al-Qur'an dan tafsir merupakan salah satu medan paling awal dan paling kompleks dalam sejarah pemikiran Islam.¹⁷ Sejak wafatnya Nabi Muhammad Saw., umat Islam menghadapi persoalan mendasar: siapa yang memiliki legitimasi untuk menafsirkan wahyu secara sahih? Bagaimana memastikan bahwa suatu penafsiran mencerminkan kebenaran yang autentik, dan bukan sekadar hasil subjektivitas individu atau kelompok? Inilah pangkal dari pergulatan panjang yang melibatkan dimensi epistemologis, politis, dan spiritual dalam sejarah tafsir.¹⁸

a. Otoritas Kenabian: Monopoli Awal atas Makna

Selama masa hidup Nabi Muhammad, tidak ada ruang terbuka bagi diskursus tafsir yang terlepas dari otoritas beliau.¹⁹ Nabi tidak hanya menyampaikan wahyu, tetapi juga menjelaskan dan mempraktikkannya. Penjelasan beliau dianggap *tafsīr nabawī*, dan bersifat *qath'ī al-wurūd wa al-dalālah* (pasti dari sisi sumber dan makna). Dalam kerangka ini, Nabi adalah jembatan antara Tuhan dan umat manusia, serta otoritas tunggal dalam mengurai makna wahyu.²⁰

Namun, ketika Nabi wafat, sumber otoritas tersebut menghilang dalam bentuk yang personal. Komunitas Muslim awal kemudian menghadapi tantangan besar: bagaimana menjaga kesinambungan pemahaman wahyu tanpa kehadiran pembimbing utama? Di sinilah dimensi kolektif dan kompetitif dari otoritas mulai mengemuka.

¹⁶ Muhammad Alwi HS, "Epistemologi Tafsir: Mengurai Relasi Filsafat Dengan Al-Qur'an," *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 21 No.1 (2019): 1-16. <https://doi.org/10.22373/substantia.v21i1.4687>.

¹⁷ A. Kulinich, "'Personal Opinion' in Qur'ānic Exegesis: Medieval Debates and Interpretations of al-Tafsīr bi-l-Ra'y," *Islam - Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients* 99, no. 2 (2022): 476–513, <https://doi.org/10.1515/islam-2022-0024>.

¹⁸ A.Q. Dalimunthe, E.R. Pratiwi, dan T. Batubara, "Challenging the Sacred: The Law of Doubting the Authenticity of the Quran in the Perspective of the Fatwa of the Indonesian Ulema Council," *Pharos Journal of Theology* 105, no. 2 (2024): 1–14, <https://doi.org/10.46222/pharosjot.105.211>.

¹⁹ Joseph E. Lowry, "The Prophet as Lawgiver and Legal Authority," dalam *The Cambridge Companion to Muhammad*, ed. oleh Jonathan E. Brockopp, Cambridge Companions to Religion (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 83–102, <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521886079.005>.

²⁰ J.E.B. Lumbard, "Muhammad in the Qur'an," dalam *The Routledge Companion to the Qur'an*, 2021, 105–14, <https://doi.org/10.4324/9781315885360-12>.

b. Sahabat dan Tabiin: Transmisi versus Interpretasi

Setelah Nabi, para sahabat utama seperti 'Ali bin Abi Ṭālib, 'Abdullāh bin 'Abbās, dan 'Abdullāh bin Mas'ūd menjadi tokoh-tokoh sentral dalam menafsirkan al-Qur'an. Masing-masing memiliki corak penafsiran tersendiri. Ibnu 'Abbās, misalnya, dikenal sebagai "*turjumān al-Qur'ān*" (penerjemah makna al-Qur'an) dan ahli dalam tafsir ayat-ayat Makkiyah dan Madaniyah, serta *asbāb al-nuzūl*.²¹ Ibnu Mas'ūd banyak menekankan aspek sosial dan etis dari ayat, sedangkan 'Ali menunjukkan kecenderungan teosofis dan esoterik dalam tafsirnya.²²

Namun demikian, otoritas para sahabat bukanlah sesuatu yang terstruktur dan sistematis. Validitas penafsiran mereka lebih bergantung pada otoritas moral dan kedekatan mereka dengan Nabi, bukan pada sistem metodologis yang mapan.²³ Dalam tradisi tafsir, penafsiran sahabat kerap dikutip secara athar, tetapi juga sering bertentangan satu sama lain. Misalnya, tafsir Ibnu 'Abbās terhadap ayat *al-kawthar* sebagai sungai di surga, berbeda dengan tafsir sahabat lain yang memaknainya sebagai "kebaikan yang banyak" secara umum.²⁴ Perbedaan tafsir di kalangan sahabat ini, jika dibaca dalam kerangka heterodoksi, menunjukkan bahwa keragaman interpretasi telah hadir sejak generasi awal Islam, di mana batas ortodoksi belum sepenuhnya terinstitusionalisasi dan ruang bagi pembacaan alternatif masih terbuka luas.

Ketika generasi Tabiin mengambil alih peran interpretasi, mulai terlihat diversifikasi pendekatan yang lebih eksplisit. Mufassir seperti Mujāhid, 'Ikrimah, dan Qatādah memperkenalkan pendekatan linguistik, historis, dan normatif, masing-masing menunjukkan bahwa proses interpretasi mulai lepas dari wacana kenabian dan memasuki wilayah akademik yang bersifat produktif namun pluralistik.²⁵ Perkembangan ini memperlihatkan bagaimana perbedaan metodologis dan hasil penafsiran diakui sebagai bagian dari dinamika tradisi, sekaligus memperkaya khazanah tafsir sebelum batas-batas ortodoksi diformalkan oleh institusi keagamaan.

²¹ Herbert Berg, "The Isnād and the Production of Cultural Memory: Ibn Abbās as a Case Study," 1 Januari 2011, <https://doi.org/10.1163/156852711X562317>.

²² Elaheh Shahpasand dan Hadi Zeini Malekabad, "Ibn Mas'ūd's Reading in Comparison with the Seven Canonical Readings," 3 April 2024, <https://doi.org/10.1163/22321969-20240144>.

²³ Kusmana, Perkuliahan Orthodoxy dan Heterodoxy dalam Tafsir Al-Qur'an, Gedung Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Ruang 202, 15 April 2025.

²⁴ L.S.M. Abusweireh, T.A.A. Abu-Alhaj, dan A.N. Bin Abdullah, "The Purposes of Changing in Challenging Discourse in the Holy Quran," *Quranica* 13, no. 2 (2021): 201–35.

²⁵ Mesut Kaya, "Ta'wīl in the Early Period of Tafsīr: Mujāhid b. Jabr's Rational Qur'an Exegesis," *İslam Araştırmaları Dergisi*, no. 45 (29 Januari 2021): 1–35, <https://doi.org/10.26570/isad.846674>.

c. Mazhab, Teologi, dan Institusionalisasi Otoritas

Pemahaman tentang heterodoksi dalam kajian tafsir al-Qur'an memerlukan pembacaan yang mempertimbangkan keragaman mazhab dan konstruksi teologi yang melatarinya. Dalam hal ini, perbandingan antara epistemologi Syi'ah dan Sunni bukan sekadar studi historis, melainkan sarana untuk menelusuri bagaimana heterodoksi terbentuk, dinegosiasikan, dan dilegitimasi dalam ruang wacana otoritas keagamaan.

Pada abad kedua dan ketiga Hijriyah, muncul perkembangan penting: institusionalisasi otoritas tafsir melalui mazhab-mazhab fikih dan teologi. Dalam konteks ini, persoalan otoritas tidak lagi bergantung pada karisma individual, tetapi pada struktur mazhab yang memiliki sistem legal dan teologis tersendiri.²⁶ Fenomena ini menunjukkan bahwa proses pelembagaan otoritas menjadi bagian dari dinamika yang membentuk batas-batas ortodoksi sekaligus membuka ruang heterodoksi dalam ranah penafsiran.

Mazhab Sunni seperti Hanafiyah, Malikiyah, Syafi'iyah, dan Hanabilah mulai membakukan prinsip-prinsip ushul fiqh yang juga berdampak pada metodologi tafsir. Misalnya, mazhab Syafi'i menekankan pentingnya hadis sebagai penafsir utama al-Qur'an, yang kemudian mendorong munculnya tafsir berbasis riwayat. Sebaliknya, Hanabilah lebih cenderung literal dan anti-takwil, sedangkan Hanafiyah lebih longgar dalam pendekatan rasional.²⁷ Variasi metodologis ini, jika dilihat melalui lensa heterodoksi, memperlihatkan bahwa perbedaan bukan sekadar deviasi dari norma dominan, tetapi juga bagian integral dari keragaman epistemik yang memperkaya khazanah tafsir.

Di sisi lain, mazhab teologis seperti Muktazilah dan Asy'ariyah terlibat dalam perdebatan tafsir ayat-ayat sifat Tuhan, qadar, dan keadilan Ilahi. Ayat-ayat tentang tangan Tuhan, *istiwā'* (bersemayam), dan *kalāmullah* (firman Allah) menjadi titik uji otoritas hermeneutik. Muktazilah menolak makna harfiah demi menjaga kesempurnaan Tuhan, sedangkan Asy'ariyah menerima ayat secara apa adanya (*bi lā kayf*), tetapi tetap menolak antropomorfisme secara tegas.²⁸ Perbedaan pendekatan ini menegaskan bahwa heterodoksi juga berfungsi sebagai arena dialektis tempat ortodoksi didefinisikan dan dipertahankan.

Syi'ah Imamiyah, sementara itu, membentuk struktur otoritas yang sangat berbeda. Mereka meyakini bahwa hanya para Imam maksum dari

²⁶ Ü. Toru, "Impact of Sectarian Loyalty on Tafsir: A Study in the Context of Commentaries of Imāmite and Sunnite Scholars on Verses Related to the Belief in Raj'a," *Hittit Theology Journal* 23, no. 1 (2024): 492–519, <https://doi.org/10.14395/HID.1431846>.

²⁷ N. Okuyucu, "Al-Shāfi'ī's Theory of Intra-source Abrogation and its Interpretations in Shāfi'ī School of Thought," *Islam Arastirmalari Dergisi* 2020, no. 43 (2020): 1–44, <https://doi.org/10.26570/isad.650133>.

²⁸ M. Campanini, "The Mu'tazila in Islamic History and Thought," *Religion Compass* 6, no. 1 (2012): 41–50, <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2011.00273.x>.

keturunan Nabi-lah yang memiliki kapasitas spiritual dan intelektual untuk menafsirkan al-Qur'an secara benar. Konsep *ta'wīl bāṭin* atau penafsiran esoterik menjadi bagian dari otoritas ini.²⁹ Dalam banyak tafsir Syi'ah klasik seperti Tafsir *al-Qummī*, ayat-ayat yang tampak umum diberi makna khusus yang menunjuk pada peran Imam Ali dan keturunannya.³⁰ Dalam perspektif heterodoksi, model otoritas ini tidak sekadar mewakili arus alternatif, tetapi juga menciptakan ruang legitimasi tersendiri yang memperluas batas pemaknaan tafsir di luar kerangka ortodoksi Sunni.

Dengan demikian, keragaman epistemologis dan struktur otoritas yang terbentuk dalam tradisi Sunni dan Syi'ah memperlihatkan bahwa heterodoksi bukanlah antitesis mutlak dari ortodoksi, melainkan salah satu sumber vitalitas yang menjaga keberlangsungan tradisi tafsir yang inklusif, reflektif, dan dialogis.

d. Otentisitas Penafsiran: Masalah *Isnād*, Makna, dan Konteks

Otentisitas dalam tafsir tidak hanya terkait dengan siapa yang menafsirkan, tetapi juga dengan bagaimana penafsiran itu ditransmisikan dan divalidasi. Di sinilah ilmu hadis dan *isnād* memainkan peran besar.³¹ Banyak tafsir awal yang bersifat riwayat dinilai otentik karena bersumber dari sanad yang shahih. Namun pendekatan ini menjadi problematik ketika menghadapi pertentangan antar-riwayat atau absennya riwayat pada tema-tema baru.³² Ketegangan ini, dalam kerangka heterodoksi, membuka ruang bagi perbedaan metode dan legitimasi yang membentuk kontur wacana tafsir di luar arus dominan.

Kritik terhadap otentisitas ini muncul dari tokoh-tokoh rasionalis seperti al-Zamakhsharī (Muktazilah) yang mulai memisahkan tafsir dari otoritas sanad dan mengedepankan nalar linguistik dan rasional. Dalam al-Kashshāf, ia mengkritik banyak riwayat yang dianggap tidak sejalan dengan prinsip akal sehat dan keindahan bahasa Arab.³³ Sebaliknya, mufasssir seperti Ibnu Kathīr sangat menekankan pentingnya sanad dan periwayatan sahabat

²⁹ A. Arpa dan K. Ertaş, "Takwil and Nusairism in External Thought," *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli - Arastırma Dergisi* 62 (2012): 289–304.

³⁰ Ü. Toru, "Impact of Sectarian Loyalty on Tafsīr: A Study in the Context of Commentaries of Imāmite and Sunnite Scholars on Verses Related to the Belief in Raj'a," *Hitit Theology Journal* 23, no. 1 (2024): 492–519, <https://doi.org/10.14395/HID.1431846>.

³¹ M.A. Çalgan, "Ibn Kathir's Hadith Commentary Method and Text Criticism in Tafseer Al-Quran Al-Azeem," *Cumhuriyet Dental Journal* 24, no. 1 (2020): 97–118, <https://doi.org/10.18505/cuid.674002>.

³² M.L. Dhulkifli, "To What Extent Can the Diversity of Qur'anic Tafsir Be Described as 'Traditions of Reason,'" *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis* 24, no. 1 (2023): 79–96, <https://doi.org/10.14421/qh.v24i1.4303>.

³³ E. Çelik, "Al-Zamakhsharī's Approach to the Verses Reported to be About 'Alī b. Abī Ṭālib in the Context of Mu'tazila-Shī'a Interaction," *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25, no. 3 (2021): 1123–42, <https://doi.org/10.18505/cuid.980770>.

dalam memastikan otentisitas penafsiran. Namun, pendekatan ini tetap tidak bebas dari subjektivitas, terutama dalam seleksi riwayat yang dikutip dan dibenarkan.³⁴ Perbedaan cara memaknai otentisitas ini mencerminkan dialektika antara ortodoksi dan heterodoksi, di mana masing-masing berupaya membangun legitimasi yang sesuai dengan kerangka epistemiknya.

Dengan kata lain, otentisitas penafsiran al-Qur'an bukan hanya persoalan verifikasi sumber, tetapi juga validasi makna dalam konteks keilmuan, ideologi, dan politik. Tafsir menjadi ladang di mana keautentikan diproduksi, diperdebatkan, dan dipertarungkan.

e. Kontekstualisasi: Dinamika Kekuasaan dan Kontrol atas Makna

Akhirnya, perlu ditegaskan bahwa persoalan otoritas dan otentisitas tidak pernah lepas dari dinamika kekuasaan. Dalam banyak kasus, tafsir yang diinstitutionalisasi oleh penguasa politik tertentu menjadi “tafsir resmi”, sedangkan tafsir dari kelompok oposisi dianggap menyimpang (bidah) atau bahkan sesat (*zindīq*). Ini terlihat jelas dalam relasi antara kekuasaan Abbasiyah dan kaum Muktazilah, atau antara kesultanan Sunni dan komunitas Syi'ah.³⁵

Otoritas tafsir, karenanya, tidak netral. Ia terbentuk dalam relasi pengetahuan dan kuasa. Dalam istilah Michel Foucault, tafsir bukan sekadar pemahaman terhadap teks, tetapi juga bagian dari produksi diskursus yang melayani kepentingan tertentu, baik untuk legitimasi kekuasaan maupun untuk resistensi terhadapnya.³⁶

Masalah otoritas dan otentisitas dalam tafsir al-Qur'an bukan sekadar perdebatan akademik, tetapi mencerminkan lanskap pergulatan yang lebih luas antara wahyu, akal, tradisi, dan kekuasaan. Ia melibatkan aktor, institusi, metode, dan narasi yang bersaing dalam menafsirkan kehendak ilahi. Heterodoksi muncul dari ruang-ruang tafsir yang tidak tunduk pada satu otoritas tunggal dan justru dari sanalah kekayaan tafsir Islam berasal.³⁷

Sumber Agama: Pluralitas Epistemologis dalam Penafsiran

Salah satu dinamika paling krusial dalam kajian tafsir al-Qur'an, terutama dalam kaitannya dengan heterodoksi, adalah persoalan sumber agama yang dijadikan pijakan interpretatif. Dalam konteks ini, sumber agama tidak

³⁴ Y.Y. Mirza, “Tafsīr Ibn Kathīr: A Window Onto Medieval Islam and a Guide to the Development of Modern Islamic Orthodoxy,” dalam *The Routledge Companion to the Qur'an*, 2021, 245–52, <https://doi.org/10.4324/9781315885360-26>.

³⁵ Campanini, “The Mu'tazila in Islamic History and Thought.”

³⁶ Jagadish Basumatary, “Michel Foucault on Regenerative Relatedness of Power/Knowledge and Truth,” *Journal of Indian Council of Philosophical Research* 37, no. 3 (1 September 2020): 323–41, <https://doi.org/10.1007/s40961-020-00224-4>.

³⁷ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2005), <https://doi.org/10.4324/9780203016770>.

sekadar merujuk pada teks-teks primer seperti al-Qur'an dan Sunnah, melainkan juga mencakup kerangka epistemologis yang melandasi penafsiran yakni bagaimana suatu kebenaran dianggap sah dan dapat diterima dalam suatu komunitas keilmuan tertentu.³⁸

a. Sumber Tekstual: al-Qur'an, Hadis, dan Athār

Pada tahap awal, tafsir berkembang dalam kerangka yang sangat terikat pada *tafsīr bi al-ma'thūr* penafsiran berbasis riwayat. Sumber utamanya adalah al-Qur'an yang ditafsirkan oleh al-Qur'an (*tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān*), kemudian oleh hadis Nabi, dan selanjutnya oleh penjelasan para sahabat dan Tabiin. Pendekatan ini bertujuan menjaga otoritas tafsir agar tetap berada dalam kerangka ortodoksi yang dapat dipertanggungjawabkan secara sanad (transmisi).³⁹ Namun demikian, metode ini secara inheren bersifat eksklusif, karena membatasi otoritas interpretasi pada generasi awal umat Islam saja.

Meski memiliki legitimasi historis, pendekatan ini tidak sepenuhnya bebas dari masalah. Sering kali riwayat-riwayat yang digunakan dalam tafsir bersifat kontradiktif atau terbebani bias ideologis dan politis.⁴⁰ Misalnya, riwayat yang menjelaskan ayat-ayat tentang *wilāyah* atau kepemimpinan pasca-wafatnya Nabi banyak diperdebatkan karena keterkaitannya dengan legitimasi kekuasaan dan ini membuka ruang bagi pendekatan lain yang lebih rasional atau kontekstual.⁴¹

b. Rasionalisme dan Epistemologi *Kalām*

Dengan munculnya madrasah-madrasah teologis seperti Muktaẓilah, paradigma epistemologis tafsir mengalami perluasan. Kalangan Muktaẓilah memandang akal sebagai sumber yang sah dalam memahami dan bahkan menakwil teks al-Qur'an, terutama dalam hal-hal yang berkaitan dengan sifat Tuhan, keadilan Ilahi, dan tanggung jawab moral manusia. Mereka menolak interpretasi literal terhadap ayat-ayat yang dapat berimplikasi pada *tasybīh* (penyerupaan Allah dengan makhluk), dan justru menekankan prinsip *tanzīh* (penyucian Tuhan dari segala sifat jasmani).⁴²

³⁸ H. Berg, "The Divine Sources," dalam *The Ashgate Research Companion to Islamic Law*, 2016, 27–40, <https://doi.org/10.4324/9781315613093-6>.

³⁹ Muhammad Luthfi Dhulkifli, "To What Extent Can the Diversity of Qur'anic Tafsir Be Described as 'Traditions of Reason,'" *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 24, no. 1 (31 Januari 2023): 79–96, <https://doi.org/10.14421/qh.v24i1.4303>.

⁴⁰ M.L. Dhulkifli, "To what Extent Can the Diversity of Qur'anic Tafsir Be Described as 'Traditions of Reason,'" *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis* 24, no. 1 (2023): 79–96, <https://doi.org/10.14421/qh.v24i1.4303>.

⁴¹ S.A.H. Al-Nasiri, "The relationship Between Wilayah and Al-Ghadeer: An Inferential Study," *International Journal of Innovation, Creativity and Change* 11, no. 5 (2020): 283–304.

⁴² Campanini, "The Mu'tazila in Islamic History and Thought."

Contoh paling terkenal adalah penafsiran terhadap ayat *istiwā ‘alā al-‘arsh* (QS. 20:5). Kaum Muktaẓilah tidak menerima pemaknaan literal (seperti "Allah duduk di atas Arasy), dan menafsirkannya secara simbolik sebagai dominasi kekuasaan-Nya atas alam semesta.⁴³ Rasionalisme ini tidak hanya menjadi alternatif dari pendekatan tradisional, tapi juga sebagai bentuk resistensi intelektual terhadap dominasi otoritas tafsir yang tekstualis dan kadang digunakan untuk melegitimasi kekuasaan absolut.

c. Otoritas Imam dan Epistemologi Kharismatik dalam Tafsir Syi’ah

Dalam mazhab Syi’ah, khususnya Imamiyah, sumber agama dalam tafsir mengalami formalisasi baru yang tidak ditemukan dalam tradisi Sunni. Penafsiran al-Qur’an dianggap tidak sah kecuali jika disandarkan pada penjelasan para Imam Maksum, yang dipercaya memiliki pengetahuan ilahiah (*‘ilm ladunnī*).⁴⁴ Dalam Tafsir al-Qummī dan Tafsir al-‘Ayyashi, hampir seluruh penjelasan ayat dikaitkan langsung dengan sabda para Imam dari keturunan Ali bin Abi Talib.⁴⁵

Konsep ini memperkenalkan jenis epistemologi yang bersifat kharismatik-transendental. Para Imam bukan hanya pewaris ilmu Nabi, tetapi juga otoritas utama dalam menjelaskan makna batin (*baṭīn*) dari teks al-Qur’an. Ini menjadikan tafsir Syi’ah memiliki dimensi spiritual-politik yang kuat: makna al-Qur’an tidak dapat dipisahkan dari legitimasi *Ahl al-Bayt* sebagai pusat interpretasi wahyu.⁴⁶ Dalam kerangka heterodoksi, model ini menegaskan tafsir sebagai arena alternatif yang memadukan otoritas spiritual, kekuatan politik, dan hermeneutika esoterik dalam memperkaya tradisi penafsiran Islam.

d. Epistemologi Intuitif dalam Tafsir Sufi

Sumber agama dalam tradisi Sufi berpijak pada pengalaman spiritual dan intuisi batiniah. Para sufi seperti al-Qushayri, al-Tustari, dan Ibnu ‘Arabi memandang bahwa al-Qur’an tidak hanya dapat ditafsirkan secara lahiriah,

⁴³ P.S.S.M. Jamali dan K. Waheed, "Mu’tazilah, the First Rationalist School of Thought in Islamic history: A Critical Study of its Ideology and Approach," *Hamdard Islamicus* 43, no. 4 (2020): 71–96.

⁴⁴ M.M. Dakake, "The Formative Development of Shi’i Qur’anic Exegesis," dalam *The Routledge Companion to the Qur’an*, 2021, 253–69, <https://doi.org/10.4324/9781315885360-27>.

⁴⁵ Morteza Karimi Nia, "Tafsīr al-Ṭabarī and Shi’a Tafsīrs," *Journal of Shi’a Islamic Studies* 9, no. 2 (2016): 196–221.

⁴⁶ Arpa dan Ertaş, "Takwil and Nusairism in External Thought."

tetapi juga mengandung makna-makna batin yang hanya dapat diungkap melalui proses penyucian jiwa dan penyingkapan ilahiah (*kashf*).⁴⁷

Dalam tafsir Sufi, pengalaman eksistensial seorang salik menjadi instrumen epistemologis yang sah dalam mengungkap dimensi maknawi teks. Sebagai contoh, penafsiran Ibnu 'Arabi terhadap ayat *al-nūr* (QS. 24:35) sebagai manifestasi dari *nūr al-wujūd* (cahaya keberadaan) adalah bentuk integrasi antara ontologi dan hermeneutika spiritual. Ini menunjukkan bahwa sumber agama tidak terbatas pada nash dan riwayat, melainkan dapat melibatkan dimensi transrasional yang tidak bisa diakses oleh akal logis semata.⁴⁸ Jika dilihat dari perspektif heterodoksi, epistemologi tafsir Sufi menantang batas ortodoksi dengan menjadikan pengalaman batiniah dan penyingkapan ilahiah sebagai otoritas sah, sehingga memperkaya keragaman epistemik dan memperluas horizon makna al-Qur'an.

e. Perluasan Kontemporer: Sosial-Historis dan Feminis

Dalam perkembangan tafsir modern dan kontemporer, sumber agama terus mengalami perluasan. Para pemikir seperti Fazlur Rahman, Amina Wadud, dan Nasr Hamid Abu Zayd menambahkan dimensi sosial-historis sebagai perangkat epistemik yang penting dalam memahami teks wahyu. Menurut mereka, makna teks tidak bisa dilepaskan dari konteks sosial, politik, dan budaya tempat ia diturunkan.

Fazlur Rahman, misalnya, mengembangkan pendekatan *double movement theory*, di mana penafsir harus memahami konteks historis ayat dan kemudian mengartikulasikannya kembali ke dalam konteks modern.⁴⁹ Amina Wadud dalam *Qur'an and Woman* menunjukkan bagaimana pengalaman dan perspektif perempuan dapat menjadi sumber sah dalam memahami ayat-ayat gender, sebagai koreksi atas bias patriarkal dalam tafsir tradisional.⁵⁰

Pluralitas epistemologis dalam sumber agama tidak sekadar fenomena diversifikasi teknis penafsiran, tetapi merupakan refleksi dari keberagaman metodologi dan orientasi teologis umat Islam sepanjang sejarah. Heterodoksi dalam hal ini merupakan hasil dari perbedaan dalam kerangka epistemik, bukan sekadar penyimpangan dari norma ortodoksi. Pengakuan atas keragaman sumber agama adalah langkah awal untuk membangun dialog tafsir

⁴⁷ Ismail Lala, "The Epistemic Status of Mystical Experience in Ibn 'Arabī's Legal Reasoning," *Religions* 13, no. 11 (November 2022): 1051, <https://doi.org/10.3390/rel13111051>.

⁴⁸ W.C. Chittick, "The Qur'an in the Thought of Ibn 'Arabī," dalam *The Routledge Companion to the Qur'an*, 2021, 282–90, <https://doi.org/10.4324/9781315885360-29>.

⁴⁹ Humaira Ahmad, "Mapping Neo-Modern and Postmodern Qur'anic Reformist Discourse in the Intellectual Legacy of Fazlur Rahman and Mohammed Arkoun," *Religions* 14, no. 5 (Mei 2023): 595, <https://doi.org/10.3390/rel14050595>.

⁵⁰ M. Banu dan P.S.S.M. Jamali, "Some Reflection on Paradigm Shift in Qur'anic Interpretation on Gender Issue Discourse," *Hamdard Islamicus* 42, no. 1–2 (2019): 199–213.

yang inklusif dan reflektif, terutama dalam era kontemporer yang menuntut pendekatan interdisipliner terhadap teks suci.

Agensi: Mufassir sebagai Subjek Intelektual dan Sosial

Dalam kajian tafsir, agensi tidak hanya dipahami sebagai kebebasan individu untuk menafsirkan teks, melainkan juga mencerminkan posisi sosial, preferensi teologis, dan orientasi politik dari seorang mufassir. Agensi dalam konteks ini adalah kemampuan mufassir sebagai subjek historis yang aktif – yang tidak hanya menyalurkan pesan ilahi secara pasif, tetapi juga membentuk makna teks melalui proses interpretasi yang kompleks dan sarat konteks. Oleh karena itu, memahami agensi para mufassir berarti memahami mereka dalam posisi sebagai aktor kultural dan politis dalam lanskap sejarah Islam.

a. Mufassir dan Konteks Sejarahnya

Setiap mufassir tidak lahir dalam ruang hampa. Mereka hidup dalam kerangka zamannya, menghadapi tantangan sosial, politik, dan teologis tertentu yang mempengaruhi pendekatan mereka terhadap teks suci.⁵¹ Misalnya, al-Ṭabarī (w. 310 H) menyusun *Jāmi‘ al-Bayān* pada masa Abbasiyah, ketika mazhab Sunni berusaha menegaskan ortodoksinya pasca hegemoni Muktaẓilah yang didukung oleh penguasa dalam periode Mihnah. Dalam tafsirnya, al-Ṭabarī berhati-hati dalam menyikapi ayat-ayat teologis, dan berusaha menampilkan spektrum pandangan ulama salaf, namun ia tetap menunjukkan preferensi Sunni dalam pilihan akhirnya. Ia tidak menolak perbedaan, namun cenderung menetapkan pilihan yang sesuai dengan orientasi ideologis dominan zamannya.⁵²

Sebaliknya, al-Zamakhshari (w. 538 H), seorang Muktaẓili dari Khwarazm yang hidup pada masa dominasi teologi Asy‘ariyah di dunia Islam Sunni, menampilkan keberanian intelektual dalam *al-Kashshāf*. Dalam karyanya, ia secara terang-terangan menolak pandangan yang bertentangan dengan prinsip keadilan dan tauhid murni ala Muktaẓilah. Pilihan-pilihan kebahasaan, pendekatan gramatikal yang sangat preskriptif, serta rasionalitas tinggi dalam menjelaskan teks menunjukkan bahwa agensi tafsir tidak sekadar ekspresi individual, melainkan juga bentuk resistensi ideologis terhadap narasi mayoritas.⁵³

⁵¹ Abdullah Saeed, “Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 71, no. 2 (Juni 2008): 221–37, <https://doi.org/10.1017/S0041977X08000517>.

⁵² Toru, “Impact of Sectarian Loyalty on Tafsīr: A Study in the Context of Commentaries of Imāmīte and Sunnite Scholars on Verses Related to the Belief in Raj‘a,” 2024.

⁵³ Campanini, “The Mu‘taẓila in Islamic History and Thought.”

b. Agensi dalam Konstruksi Ortodoksi dan Heterodoksi

Agensi seorang mufassir juga tampak dalam bagaimana ia mengonstruksi batas-batas ortodoksi dan heterodoksi. Tafsir bukan hanya produk penjelasan teks, tetapi juga media konstruksi otoritas. Dalam hal ini, para mufassir memiliki peran ganda: sebagai pelayan teks dan sebagai pembentuk norma keagamaan. Dalam banyak kasus, agensi ini digunakan untuk melanggengkan wacana dominan atau meneguhkan identitas kelompok tertentu.⁵⁴

Tafsir Syi'ah klasik seperti Tafsir al-'Ayyashi dan Tafsir al-Qummī, misalnya, menegaskan posisi teologis khas Syi'ah Imamiyah melalui pembacaan ayat-ayat yang menekankan keutamaan *Ahlu al-Bayt*. Para mufassir dalam tradisi ini menggunakan penafsiran untuk menjustifikasi doktrin imamah dan menolak otoritas khilafah Sunni. Dalam tafsir mereka, ayat-ayat seperti QS. 4:59 (*ulil amr*) atau QS. 33:33 (*taṭhīr*) dimaknai secara khas untuk mengukuhkan legitimasi politik-religius kelompok mereka.⁵⁵

Sementara itu, para mufassir dalam tradisi Sufi menampilkan agensi spiritual, dengan membuka dimensi batiniah teks yang sering kali tak terlihat dalam tafsir literal. Ibnu 'Arabi, misalnya, dalam al-Futūḥāt al-Makkiyyah, menafsirkan QS. 24:35 tentang cahaya Allah bukan dalam kerangka fisikal atau simbolik biasa, melainkan sebagai representasi ontologis dari eksistensi dan manifestasi Tuhan dalam seluruh realitas. Di sini, agensi mufassir terwujud dalam bentuk eksplorasi esoterik terhadap makna-makna terdalam teks, di luar kerangka ortodoksi mainstream.⁵⁶

c. Agensi Kolektif dan Latar Belakang Mazhab

Dalam sejarah Islam, agensi dalam tafsir tidak hanya bersifat individual, tetapi juga kolektif. Madrasah-madrasah tafsir seperti madrasah Kufah, Basrah, dan Baghdad masing-masing memiliki pendekatan khas yang menunjukkan bagaimana komunitas ilmiah membentuk corak tafsir tertentu. Madrasah Kufah, misalnya, dikenal lebih terbuka terhadap *ra'y* (opini rasional), sementara madrasah Madinah cenderung literal dan mengandalkan riwayat sahih.

Selain itu, para mufassir juga membawa latar belakang mazhab fikih dan teologi mereka ke dalam penafsiran. Al-Razi, seorang Asy'ari dan Syafi'i, dalam *Mafāṭīḥ al-Ghayb* menghadirkan tafsir yang sangat filosofis dan rasional, tetapi tetap berpijak pada kerangka teologi Asy'ari. Agensinya sebagai filsuf dan teolog menjadikan tafsirnya sarat dengan elaborasi

⁵⁴ A.Y. Mursyid, M.D. Al-Baihaqi, dan A.R. Murtafi'ah, "Politics and Pluralism: Analyzing State Official Tafsir and Interfaith Discourse in Indonesia," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis* 25, no. 1 (2024): 57–76, <https://doi.org/10.14421/gh.v25i1.5379>.

⁵⁵ Nia, "Tafsīr al-Ṭabarī and Shi'a Tafsīrs."

⁵⁶ Chittick, "The Qur'an in the Thought of Ibn 'Arabī."

kosmologi, metafisika, dan pembacaan spekulatif terhadap ayat-ayat *mutashabihāt*.⁵⁷

d. Agensi dan Perempuan dalam Tafsir

Dalam sejarah panjang tafsir, agensi perempuan sebagai mufassirah relatif terpinggirkan. Namun pada masa kontemporer, muncul sejumlah mufassir perempuan seperti Amina Wadud, Asma Barlas, dan Ziba Mir-Hosseini yang menantang pembacaan patriarkis terhadap teks suci. Mereka mengembangkan tafsir berbasis pengalaman perempuan (*gender-inclusive hermeneutics*) yang menekankan keadilan relasional dan kesetaraan spiritual.⁵⁸ Tafsir terhadap ayat-ayat seperti QS. 4:34 atau QS. 2:228 dikaji ulang dalam konteks historis dan sosiologis, menunjukkan bahwa agensi mufassir hari ini juga mencakup kesadaran gender sebagai basis epistemik.

Agensi mufassir bukan sekadar dimensi psikologis atau pribadi, tetapi energi hermeneutik yang menyusun struktur makna dalam tafsir. Ia mencerminkan relasi dinamis antara teks, mufassir, dan realitas zamannya. Dengan menyadari agensi ini, kita dapat membaca tafsir bukan sebagai kebenaran absolut yang beku, tetapi sebagai produk historis yang hidup, dialogis, dan penuh kemungkinan.⁵⁹

Mengungkap agensi para mufassir membuka pintu bagi pemahaman tafsir yang lebih plural, inklusif, dan humanistik, sekaligus menyadarkan kita bahwa setiap tafsir adalah cerminan dari jiwa zamannya, dengan segala pergulatan ide, otoritas, dan tafsir atas realitas.

Ijtihād dan Perbedaan Pendapat sebagai Ekspresi Heterodoksi

Dalam sejarah intelektual Islam, *ijtihād* memegang peran sentral sebagai mekanisme pembacaan kreatif terhadap teks wahyu dalam rangka menjawab dinamika zaman. Ia merupakan jembatan epistemologis antara keabadian teks al-Qur'an dan kompleksitas realitas historis umat Islam. Namun, justru melalui proses *ijtihad* inilah lahir keberagaman pandangan dan interpretasi, yang pada gilirannya membentuk spektrum pemikiran dari ortodoksi hingga heterodoksi.⁶⁰

⁵⁷ Tariq Jaffer, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī on the Soul (al-nafs) and Spirit (al-rūḥ): An Investigation into the Eclectic Ideas of Mafāṭīḥ al-ghayb," *Journal of Qur'anic Studies* 16, no. 1 (Februari 2014): 93–119, <https://doi.org/10.3366/jqs.2014.0133>.

⁵⁸ "Women and Tafsir," obo, diakses 14 April 2025, <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0249.xml>.

⁵⁹ S. R. Burge, "The Search for Meaning: Tafsīr, Hermeneutics, and Theories of Reading," 4 Maret 2015, <https://doi.org/10.1163/15700585-12341336>.

⁶⁰ I.A. Parrey, "The Interplay of *Ijtihād* and *Maqāsid Al-Sharī'ah* in Pre-Modern Legal Thought: Examining the Contributions of Al-Ghazali and Al-Shatibi," *Hamdard Islamicus* 47, no. 2 (2024): 37–59, <https://doi.org/10.57144/hi.v47i2.894>.

Perbedaan pendapat yang muncul bukan semata-mata akibat perbedaan logika deduksi, tetapi juga cerminan dari keragaman pendekatan, latar sosiopolitik, dan pilihan teologis yang dimiliki para penafsir. Dalam konteks ini, heterodoksi tidak boleh hanya dipahami sebagai penyimpangan dari arus utama, melainkan sebagai representasi dari produktivitas intelektual dan vitalitas tafsir al-Qur'an. Ijtihad menjadi ruang dialektika antara teks dan penafsir, antara otoritas dan resistensi, antara makna harfiah dan tafsir batiniah.⁶¹

Sub-bab ini akan menguraikan bagaimana ijtihad berfungsi sebagai perangkat utama dalam proses penafsiran, bagaimana perbedaan pendapat ditoleransi atau dikriminalisasi, serta bagaimana ekspresi heterodoksi justru memperkaya lanskap tafsir klasik dan modern. Dengan menelusuri dinamika ini, kita akan memahami bahwa di balik doktrin “kebenaran tunggal”, tersimpan khazanah pemikiran yang plural dan sering kali tersembunyi di balik label ‘menyimpang’.

a. *Ijtihād*: Pilar Kecerdasan Hermeneutik dalam Islam

Ijtihād, secara etimologis berasal dari akar kata *jahada* yang berarti bersungguh-sungguh, secara terminologis merujuk pada proses intelektual maksimal yang dilakukan seorang mujtahid untuk menggali makna hukum atau nilai dari teks-teks syariat, khususnya al-Qur'an dan hadis. Dalam diskursus tafsir, *ijtihād* bukan hanya merupakan alat epistemologis, tetapi juga menjadi ekspresi dari dinamika historis dan sosial umat Islam.⁶²

Pada masa pembentukan Islam (abad ke-1 hingga ke-3 H), *ijtihād* menjadi sarana utama dalam menjawab kompleksitas sosial-politik yang terus berkembang pasca-wafatnya Nabi Muhammad saw. Ketiadaan teks eksplisit dalam sejumlah persoalan dan keterbatasan akses terhadap Sunnah Nabi memaksa para sahabat dan generasi Tabiin untuk melakukan *ijtihād* demi menjawab kebutuhan hukum dan keagamaan umat. Dalam konteks ini, *ijtihād* menjadi fondasi perbedaan pendapat di kalangan ulama, yang pada gilirannya melahirkan keberagaman tafsir terhadap ayat-ayat al-Qur'an.⁶³

b. *Ijtihād* sebagai Wacana Produksi Makna

Dalam proses penafsiran, *ijtihād* melibatkan sejumlah perangkat metodologis seperti istinbat, qiyas, istihsan, dan takwil. Setiap mazhab atau aliran teologis mengembangkan instrumen *ijtihād* berdasarkan kerangka

⁶¹ Abdullah Saeed, “Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 71, no. 2 (Juni 2008): 221–37, <https://doi.org/10.1017/S0041977X08000517>.

⁶² Hasan Rezaee Haftador dan Azam Khodaparast, “Ijtihad in Quranic Exegesis,” *Asian Social Science* 11, no. 27 (22 November 2015): p125, <https://doi.org/10.5539/ass.v11n27p125>.

⁶³ A. Galadari, “Ijtihād Holds Supremacy in Islamic Law: Muslim Communities and the Evolution of Law,” *Religions* 13, no. 4 (2022), <https://doi.org/10.3390/rel13040369>.

epistemologi masing-masing.⁶⁴ Muktaẓilah, misalnya, mengedepankan prinsip rasionalitas ketat dalam *ijtihād*, sehingga cenderung melakukan takwil terhadap ayat-ayat mutasyabihat, terutama yang berkenaan dengan sifat-sifat Tuhan.⁶⁵

Di sisi lain, aliran *Ahl al-Sunnah wal Jamā'ah* lebih menekankan tekstualitas dan warisan riwayat dalam mengembangkan ijtihad, meskipun tetap menerima perbedaan dalam tafsir selama tidak bertentangan dengan kaidah usul. Dalam kerangka ini, ijtihad menjadi instrumen yang melampaui sekadar deduksi hukum, tetapi merupakan sarana eksplorasi makna terhadap teks ilahi.⁶⁶

Sebagai contoh, dalam penafsiran ayat *ūli al-amr* (QS. 4:59), *ijtihād* memainkan peran sentral dalam menafsirkan siapa yang dimaksud dengan "pemegang otoritas". Ulama Sunni melakukan *ijtihād* untuk menyamakan makna tersebut dengan pemimpin negara dan ulama, sementara ulama Syi'ah melalui pendekatan hermeneutik teosentris menafsirkannya sebagai para Imam yang *Maksum*. Dalam dua model ini, terlihat bahwa ijtihad tidak bersifat steril, tetapi selalu bersinggungan dengan ideologi, teologi, dan posisi politik penafsir.⁶⁷

c. Perbedaan Pendapat: Refleksi Keberagaman, Bukan Ancaman

Salah satu implikasi dari *ijtihād* adalah terbukanya kemungkinan perbedaan pendapat (*ikhtilāf*), bahkan dalam isu-isu yang dianggap fundamental. Tradisi Islam klasik justru menjadikan perbedaan sebagai khazanah keilmuan yang wajar dan bahkan dirayakan. Ungkapan populer seperti *ikhtilāf al-ummah raḥmah* (perbedaan di antara umat adalah rahmat) menjadi cerminan budaya ilmiah yang mengakui kemungkinan jamak dalam memahami teks.

Namun demikian, perbedaan ini juga menjadi ladang subur bagi lahirnya heterodoksi. Dalam konteks tafsir, perbedaan tidak hanya bersifat teknis-linguistik, tetapi bisa bersifat esensial dan ideologis. Misalnya, dalam menafsirkan ayat-ayat tentang *qadar* dan *irādah* (kehendak Tuhan), perbedaan tafsir antara kaum Jabariyah, Qadariyah, Muktaẓilah, dan Asy'ariyah

⁶⁴ Galadari.

⁶⁵ Jamali dan Waheed, "Mu'tazilah, the First Rationalist School of Thought in Islamic History."

⁶⁶ Çalgan, "Ibn Kathir's Hadith Commentary Method and Text Criticism in Tafseer Al-Quran Al-Azeem."

⁶⁷ Saeed, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran," Juni 2008.

mencerminkan perbedaan mendasar dalam hal doktrin teologis, bukan sekadar variasi linguistik.⁶⁸

Dalam tafsir ayat-ayat hukum seperti *qatl* (pembunuhan), *hudūd*, atau *mīrāth*, ijihad antar-madzhab fikih (Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hanbali) melahirkan tafsir yang berbeda terkait konteks, syarat, dan pelaksanaannya. Hal ini menegaskan bahwa bahkan dalam ranah hukum yang dianggap rigid, tafsir tetap bersifat interpretatif dan terbuka terhadap perbedaan.⁶⁹

Lebih jauh lagi, perbedaan pendapat juga mencerminkan relasi kuasa. Tafsir dominan sering kali didukung oleh institusi politik dan menjadi 'ortodoksi resmi', sedangkan tafsir yang tidak sejalan dituduh sebagai bidah atau bahkan dikafirkan. Inilah yang terjadi dalam relasi tafsir Muktazilah dengan Abbasiyah awal, kemudian Asy'ariyah dengan Dinasti Saljuk, dan tafsir Syi'ah di bawah tekanan otoritas Sunni dominan.⁷⁰

d. Heterodoksi sebagai Medium Intelektualisasi Tafsir

Alih-alih dianggap sebagai ancaman terhadap kesatuan umat, heterodoksi sejatinya adalah bukti berkembangnya pemikiran Islam yang dinamis. Perbedaan penafsiran, ketika disandarkan pada metodologi yang sah dan argumentasi yang kuat, menunjukkan betapa al-Qur'an memang membuka ruang kontemplasi dan refleksi yang luas. Tidak mengherankan jika tokoh seperti Imam al-Syafi'i mengakui validitas perbedaan dalam hasil ijihad, dengan ungkapannya: "Pendapatku benar namun mungkin salah, dan pendapat orang lain salah namun mungkin benar."⁷¹

Dalam kerangka ini, heterodoksi menjadi perluasan dari otoritas penafsiran. Ia adalah ruang bagi tafsir minoritas, tafsir alternatif, dan tafsir perlawanan, termasuk yang ditulis dari perspektif perempuan, kelompok marginal, atau orientasi spiritual di luar arus utama. Tafsir feminis kontemporer seperti yang dikembangkan Amina Wadud atau Asma Barlas merupakan kelanjutan dari semangat *ijtihād* yang membuka ruang artikulasi baru bagi makna keadilan dan relasi gender dalam teks suci.

Demikian pula dalam tafsir Sufi, penggunaan simbol dan isyarat (*ishārī*) dianggap menyimpang oleh kalangan literalis. Namun dalam tradisi

⁶⁸ Toru, "Impact of Sectarian Loyalty on Tafsīr: A Study in the Context of Commentaries of Imāmīte and Sunnite Scholars on Verses Related to the Belief in Raj'a," 2024.

⁶⁹ A. Arifin, "The Application of Qaṭ'ī and Zannī in Considering Subject of Law and Legal Purposes.," *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah* 13, no. 1 (2013): 89–98, <https://doi.org/10.15408/ajis.v13i1.954>.

⁷⁰ F.N. Bin Madi, "The Authenticity of the Quran: Theological Views on the Tahrifamong Sunni and Shia Scholars," *European Journal for Philosophy of Religion* 15, no. 1 (2023): 144–59, <https://doi.org/10.24204/ejpr.2023.4114>.

⁷¹ "رأى صواب يحتمل الخطأ", الأهرام اليومي, diakses 14 April 2025, <https://gate.ahram.org.eg/daily/News/203394/1164/764073/الخطأ-يحتمل-صواب-يحتمل-الخطأ>.
«أنوار-العيد/»-رأى-صواب-يحتمل-الخطأ»
.aspx.

spiritual, tafsir semacam itu justru menjadi jembatan antara teks dan pengalaman transenden, menafsirkan ayat tidak hanya dengan akal dan bahasa, tetapi juga dengan intuisi dan kehadiran batin.⁷²

Ijtihād dan perbedaan pendapat tidak bisa dilepaskan dari dinamika heterodoksi dalam sejarah tafsir Islam. Ia adalah bukti bahwa al-Qur'an bukan kitab yang beku dan statis, tetapi teks hidup yang terus diproduksi maknanya melalui interaksi kreatif antara teks, penafsir, dan realitas zamannya. Dalam era kontemporer, pemahaman terhadap *ijtihad* sebagai ekspresi keberagaman justru dapat membuka jalan menuju rekonsiliasi antara ortodoksi dan heterodoksi, antara masa lalu dan masa kini, antara nash dan konteks.⁷³

Contoh Studi/Penafsiran: Ayat-Ayat yang Mengandung Makna Ganda

Dalam tradisi tafsir al-Qur'an, terdapat sejumlah ayat yang secara inheren mengandung makna ganda, simbolik, atau membuka ruang kontestasi makna, sehingga melahirkan penafsiran yang plural bahkan kontradiktif. Ayat-ayat seperti ini disebut sebagai ayat-ayat multi-layered, karena terbuka terhadap pendekatan linguistik, teologis, filosofis, mistikal, hingga politis.⁷⁴ Pada bagian ini akan dibahas tiga ayat penting: QS 4:59 (*ūli al-amr*), QS 24:35 (*al-nūr*), dan QS 3:7 (*mutashābihāt*), sebagai cermin dari keberagaman pendekatan hermeneutika dalam tafsir klasik dan kontemporer.

a. QS 4:59 – Otoritas “*Ulil Amr*” dan Fragmentasi Tafsir Politik-Teologis

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ

Ayat ini merupakan salah satu titik krusial dalam diskusi mengenai otoritas keagamaan dan kepemimpinan dalam Islam. Tafsir terhadap "*ūli al-amr*" menjadi medan tarik-menarik antara berbagai kelompok teologis dan politik sejak masa klasik.

Tafsir Sunni Tradisional (al-Ṭabarī, Ibn Kathīr): “*Ūli al-amr*” dimaknai sebagai pemimpin umat Islam, baik khalifah, amir, maupun ulama yang memegang otoritas hukum. Penekanan diberikan pada kepatuhan terhadap struktur sosial dan politik yang sah sejauh tidak melanggar syariat. Tafsir ini menjadi fondasi teologis legitimasi kekuasaan Sunni dalam sejarah kekhalifahan Umayyah dan Abbasiyah. Tafsir Syi'ah Imamiyah (al-Ṭūsī, al-

⁷² B. İzmirlı, “An Overview of Şūfī Tafsīr (Exegesis) Tradition from the Angle of (Bayān)- Concealment Paradox,” *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24, no. 3 (2020): 1355–73, <https://doi.org/10.18505/cuid.773660>.

⁷³ H.R. Haftador dan A. Khodaparast, “Ijtihad in Quranic Exegesis,” *Asian Social Science* 11, no. 27 (2015): 125–31, <https://doi.org/10.5539/ass.v11n27p125>.

⁷⁴ Mohammed Nahar Al-Ali dan Mohammad Qasem and Al-Zoubi, “Different Pausing, Different Meaning: Translating Qur'anic Verses Containing Syntactic Ambiguity,” *Perspectives* 17, no. 4 (1 Desember 2009): 227–41, <https://doi.org/10.1080/09076760903359213>.

Ṭabarsī): "*ūli al-amr*" secara eksklusif ditafsirkan sebagai para Imam Maksum dari keturunan Nabi melalui jalur Ali bin Abi Talib. Penafsiran ini tidak hanya bersifat teologis, tetapi juga eskatologis, karena dikaitkan dengan kehadiran Imam Mahdi. Tafsir Syi'ah memandang ayat ini sebagai teks ilahi yang menjustifikasi sistem imamah sebagai sistem bimbingan ilahiyah yang tidak mungkin keliru.⁷⁵

Pendekatan Rasional-Kritikal (Muhammad Abduh, Nasr Hamid Abu Zayd): Tafsir modernis menginterpretasikan "*ulil amr*" sebagai struktur otoritas kontekstual yang bisa berubah sesuai nilai demokrasi, keadilan, dan *maqāṣid al-sharī'ah*. Penafsiran ini memperlihatkan upaya desakralisasi literal dari ayat demi menyesuaikan dengan kebutuhan politik modern.⁷⁶

b. QS 24:35 – Ayat *al-Nūr* dan Lapisan Tafsir Filosofis-Mistikal

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ

Ayat ini dianggap sebagai salah satu ayat paling kompleks dan simbolik dalam al-Qur'an. Ia tidak hanya menggambarkan Tuhan sebagai cahaya, tetapi juga merumuskan struktur ontologis tentang bagaimana eksistensi memahami hakikat Tuhan. Ayat ini mengandung metafora dan simbol yang luar biasa dalam narasi tafsir Islam.

Tafsir Sufi (al-Qusayri, Ibnu 'Arabi): Ayat ini ditafsirkan secara esoterik sebagai manifestasi *tajalli* (penyingkapan ilahi) dalam eksistensi. Ibnu 'Arabi menjelaskan bahwa *nūr* bukan hanya cahaya literal, tetapi *nūr al-wujūd* (cahaya eksistensi) yang menjadi dasar segala ciptaan. Dalam kerangka ini, Tuhan bukan sekadar pencipta, tetapi juga realitas yang menyinari keberadaan makhluk dengan hakikat-Nya.⁷⁷

Tafsir Rasionalis-Filosofis (Fakhr al-Dīn al-Rāzī): Dalam al-Tafsīr al-Kabīr, al-Rāzī menyusun pendekatan kosmologis dan metafisika Aristotelian untuk memahami *nūr*. Ia menganalisis simbol kaca, pelita, dan minyak zaitun sebagai lapisan realitas: dari alam empiris menuju alam *malakūt*. Ini menunjukkan interaksi tafsir dengan ilmu-ilmu filosofis.

Tafsir Literal-Tradisional (Ibn Kathīr): Tafsir ini cenderung berhati-hati dan tidak terlalu mendalam ke ranah simbolik. Ibn Kathīr menolak tafsir yang terlalu spekulatif dan mengaitkan ayat ini dengan petunjuk Allah kepada

⁷⁵ M. Sirry, "Who Are Those in Authority? Early Muslim Exegesis of the Qur'anic Ulū'l-Amr," *Religions* 12, no. 7 (2021), <https://doi.org/10.3390/rel12070483>.

⁷⁶ Y. Helmy, "From Islamic Modernism to Theorizing Authoritarianism: Bin Bayyah and the Politicization of the Maqāṣid Discourse," *American Journal of Islam and Society* 38, no. 3–4 (2021): 36–70, <https://doi.org/10.35632/ajis.v38i3-4.2934>.

⁷⁷ Meena Sharify-Funk, "Ibn Al-'Arabi and the Virtues of 'Holy Envy' in Islam," dalam *Learning from Other Religious Traditions*, ed. oleh Hans Gustafson, Pathways for Ecumenical and Interreligious Dialogue (Cham: Springer International Publishing, 2018), 37–52, https://doi.org/10.1007/978-3-319-76108-4_3.

hati hamba-Nya yang beriman. Ini adalah bentuk konservatisme hermeneutis demi menjaga kehati-hatian akidah.⁷⁸

c. QS 3:7 – Antara *Muḥkam* dan *Mutashābih*: Struktur Hermeneutika dan Legitimasi Tafsir

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۗ

Ayat ini secara langsung memetakan struktur teks al-Qur'an: sebagian ayat bersifat muḥkam (jelas dan determinatif), sementara lainnya mutashābih (ambigu atau memiliki makna ganda). Perbedaan ini memunculkan pertanyaan mendasar: siapa yang boleh menafsirkan ayat-ayat *mutashābihāt*?

Tafsir Asy'ariyah dan Ahl al-Sunnah: Penafsiran atas ayat ini cenderung berhenti pada ayat: "*wa mā ya'lamu ta'wīlahu illa Allāh*" (dan tidak ada yang tahu takwilnya kecuali Allah). Ini mencerminkan pendekatan *tafwīd*, yakni menyerahkan makna simbolik hanya kepada Allah dan menghindari spekulasi berlebihan.

Tafsir Muktazilah dan Rasionalis: Membaca lanjut ayat ini: "*wa al-rāsikhūna fī al-'ilm yaqūlūna āmannā bihī*" – menjadi dasar bahwa para cendekiawan yang mendalam ilmunya berhak menakwil. Ini membuka ruang bagi akal sebagai perangkat penafsiran, sehingga ta'wīl bukan hanya boleh, tetapi perlu.⁷⁹

Ayat ini menjadi dasar bagi metodologi tafsir antara pembaca yang menyerah pada misteri teks, dan pembaca yang aktif mengonstruksi makna melalui akal dan konteks. Di sinilah heterodoksi berakar sebagai legitimasi intelektual yang bertanggung jawab.

Ketiga ayat ini bukan hanya titik temu antara berbagai mazhab, tetapi juga menggambarkan kompleksitas wahyu sebagai teks yang hidup. Mereka menyimpan lapisan makna literal, alegoris, teologis, dan eksistensial. Tafsir atas ayat-ayat ini menunjukkan bahwa al-Qur'an tidak pernah bersifat tunggal dalam makna, ia selalu "berbicara" berbeda kepada audiens yang berbeda, dalam ruang dan waktu yang berbeda.⁸⁰

Heterodoksi di sini bukan tanda kelemahan, melainkan kekuatan epistemik Islam yang membuka diri pada penjelajahan makna secara bertanggung jawab. Dari tafsir berbasis hadis hingga tafsir filosofis, dari

⁷⁸ Younus Y. Mirza, "Tafsīr Ibn Kathīr: A Window Onto Medieval Islam and a Guide to the Development of Modern Islamic Orthodoxy," dalam *The Routledge Companion to the Qur'an* (Routledge, 2021).

⁷⁹ Z.H. Koç, "The Moral Dimension of God-Human Relationship in Zamakhsharī's Thought," *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28, no. 1 (2024): 485–506, <https://doi.org/10.18505/cuid.1434968>.

⁸⁰ R.İ. Mahmut, "The Origin of Esotericism: An Analysis of the Ismaili Esoteric Approach to Qur'anic Interpretation," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis* 25, no. 1 (2024): 105–20, <https://doi.org/10.14421/qh.v25i1.5392>.

pendekatan hukum hingga spiritualitas, ayat-ayat tersebut menjadi titik lebur semua warna hermeneutika Islam.⁸¹

SIMPULAN

Kajian terhadap heterodoksi dalam tafsir al-Qur'an sepanjang masa pembentukan hingga periode pertengahan Islam ini memberikan kontribusi konseptual terhadap pemahaman tafsir al-Qur'an dengan menegaskan bahwa keragaman penafsiran bukanlah deviasi dari ortodoksi, melainkan manifestasi dari dinamika intelektual yang hidup dan kontekstual. Perbedaan otoritas, sumber keagamaan, dan bentuk agensi para mufassir menunjukkan bahwa tafsir tidak pernah berada dalam ruang hampa sejarah. Tafsir adalah arena diskursif di mana kepentingan teologis, politik, filosofis, dan spiritual saling bertemu dan bertarung. Fenomena *ijtihad* dan perbedaan pendapat yang kerap dicap sebagai heterodoksi justru menjadi pendorong utama dalam pembentukan peradaban intelektual Islam. Tafsir tidak berkembang dalam satu garis lurus yang stabil, tetapi melalui spektrum respons yang kompleks terhadap teks wahyu, disesuaikan dengan kebutuhan zamannya. Ayat-ayat tertentu seperti *ūli al-amr* (QS 4:59), ayat *al-nūr* (QS 24:35), dan *mutashābihāt* (QS 3:7) menjadi cermin dari bagaimana al-Qur'an membuka dirinya untuk ditafsirkan dalam berbagai level: literal, simbolik, spiritual, bahkan politis. Dengan demikian, heterodoksi dalam tafsir bukan semata produk perbedaan pendapat, melainkan suatu bentuk epistemologi alternatif yang memperkaya, menantang, dan memelihara keberlangsungan pemikiran Islam. Studi ini memperluas cakrawala kajian tafsir dengan menempatkan pluralitas epistemik dan agensi mufassir sebagai elemen vital dalam pemeliharaan khazanah tafsir klasik yang inklusif, reflektif, dan dialogis. Mengakui ruang heterodoksi berarti mengakui keunikan Islam sebagai tradisi yang menghargai akal, intuisi, dan keberagaman suara. Pemahaman ini tidak hanya penting dalam kajian sejarah tafsir, tetapi juga relevan dalam membentuk etos keberislaman yang inklusif dan dialogis di masa kini.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul-Raof, Hussein. *Theological Approaches to Qur'anic Exegesis: A Practical Comparative-Contrastive Analysis*. London: Routledge, 2012. <https://doi.org/10.4324/9780203127018>.
- Abusweireh, L.S.M., T.A.A. Abu-Alhaj, dan A.N. bin Abdullah. "The Purposes of Changing in Challenging Discourse in the Holy Quran." *Quranica* 13, no. 2 (2021): 201–35.
- Ahmad, Humaira. "Mapping Neo-Modern and Postmodern Qur'anic Reformist Discourse in the Intellectual Legacy of Fazlur Rahman and

⁸¹ Haftador dan Khodaparast, "Ijtihad in Quranic Exegesis."

- Mohammed Arkoun.” *Religions* 14, no. 5 (Mei 2023): 595. <https://doi.org/10.3390/rel14050595>.
- Al-Ali, Mohammed Nahar, dan Mohammad Qasem and Al-Zoubi. “Different Pausing, Different Meaning: Translating Qur’anic Verses Containing Syntactic Ambiguity.” *Perspectives* 17, no. 4 (1 Desember 2009): 227–41. <https://doi.org/10.1080/09076760903359213>.
- Alwi HS, Muhammad. “Epistemologi Tafsir: Mengurai Relasi Filsafat Dengan Al-Qur’an,” *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 21 No.1 (2019): 1-16. <https://doi.org/10.22373/substantia.v21i1.4687>.
- Arifin, A. “The Application of Qaṭ‘ī and Zannī in Considering Subject of Law and Legal Purposes.” *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah* 13, no. 1 (2013): 89–98. <https://doi.org/10.15408/ajis.v13i1.954>.
- Armas, Adnin. *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur’an*. Jakarta: Gema Insani, 2005.
- Arpa, A., dan K. Ertaş. “Ta’wil and Nusairism in External Thought.” *Türk Külturu ve Hacı Bektaş Veli - Arastırma Dergisi* 62 (2012): 289–304.
- Banu, M., dan P.S.S.M. Jamali. “Some Reflection on Paradigm Shift in Qur’anic, Interpretation on Gender Issue Discourse.” *Hamdard Islamicus* 42, no. 1–2 (2019): 199–213.
- Basumatary, Jagadish. “Michel Foucault on Regenerative Relatedness of Power/Knowledge and Truth.” *Journal of Indian Council of Philosophical Research* 37, no. 3 (1 September 2020): 323–41. <https://doi.org/10.1007/s40961-020-00224-4>.
- Berg, H. “The Divine Sources.” Dalam *The Ashgate Research Companion to Islamic Law*, 27–40, 2016. <https://doi.org/10.4324/9781315613093-6>.
- Berg, Herbert. “The Isnād and the Production of Cultural Memory: Ibn Abbās as a Case Study,” 1 Januari 2011. <https://doi.org/10.1163/156852711X562317>.
- Bin Madi, F.N. “The Authenticity of the Quran: Theological Views on the Tahrifamong Sunni and Shia Scholars.” *European Journal for Philosophy of Religion* 15, no. 1 (2023): 144–59. <https://doi.org/10.24204/ejpr.2023.4114>.
- Burge, S. R. “The Search for Meaning: Tafsīr, Hermeneutics, and Theories of Reading,” 4 Maret 2015. <https://doi.org/10.1163/15700585-12341336>.
- Çalgan, M.A. “Ibn Kathir’s Hadith Commentary Method and Text Criticism in Tafseer Al-Quran Al-azeem.” *Cumhuriyet Dental Journal* 24, no. 1 (2020): 97–118. <https://doi.org/10.18505/cuid.674002>.
- Campanini, M. “The Mu‘tazila in Islamic History and Thought.” *Religion Compass* 6, no. 1 (2012): 41–50. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2011.00273.x>.
- Çelik, E. “Al-Zamakhsharī’s Approach to the Verses Reported to be About ‘Alī b. Abī Ṭālib in the Context of Mu‘tazila-Shī‘a Interaction.”

- Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25, no. 3 (2021): 1123–42.
<https://doi.org/10.18505/cuid.980770>.
- Chittick, W.C. “The Qur’an in the Thought of Ibn ‘Arabī.” Dalam *The Routledge Companion to the Qur’an*, 282–90, 2021.
<https://doi.org/10.4324/9781315885360-29>.
- Dakake, M.M. “The Formative Development of Shi’i Qur’anic Exegesis.” Dalam *The Routledge Companion to the Qur’an*, 253–69, 2021.
<https://doi.org/10.4324/9781315885360-27>.
- Dalimunthe, A.Q., E.R. Pratiwi, dan T. Batubara. “Challenging the Sacred: The Law of Doubting the Authenticity of the Quran in the Perspective of the Fatwa of the Indonesian Ulema Council.” *Pharos Journal of Theology* 105, no. 2 (2024): 1–14.
<https://doi.org/10.46222/pharosjot.105.211>.
- Dhulkifli, Muhammad Luthfi. “To What Extent Can the Diversity of Qur’anic Tafsir Be Described as ‘Traditions of Reason.’” *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur’an Dan Hadis* 24, no. 1 (31 Januari 2023): 79–96.
<https://doi.org/10.14421/qh.v24i1.4303>.
- Fauzi, Safran, Ilyas Rifa’i, dan Lina Marlina. “Ragam Pendekatan Dan Metode Penafsiran Al-Qur’an.” *Rayah Al-Islam* 7, no. 1 (28 April 2023): 422–48. <https://doi.org/10.37274/rais.v7i1.684>.
- Galadari, A. “Ijtihād Holds Supremacy in Islamic Law: Muslim Communities and the Evolution of Law.” *Religions* 13, no. 4 (2022).
<https://doi.org/10.3390/rel13040369>.
- Görke, Andreas. “Die Spaltung Des Mondes in Der Modernen Koranexegese Und Im Internet,” 1 Januari 2010.
<https://doi.org/10.1163/157006010X489793>.
- Haftador, Hasan Rezaee, dan Azam Khodaparast. “Ijtihad in Quranic Exegesis.” *Asian Social Science* 11, no. 27 (22 November 2015): p125.
<https://doi.org/10.5539/ass.v11n27p125>.
- Haftador, H.R., dan A. Khodaparast. “Ijtihad in Quranic Exegesis.” *Asian Social Science* 11, no. 27 (2015): 125–31.
<https://doi.org/10.5539/ass.v11n27p125>.
- Helmy, Y. “From Islamic Modernism to Theorizing Authoritarianism: Bin Bayyah and the Politicization of the Maqāsid Discourse.” *American Journal of Islam and Society* 38, no. 3–4 (2021): 36–70.
<https://doi.org/10.35632/ajis.v38i3-4.2934>.
- İzmirli, B. “An Overview of Şūfī Tafsīr (Exegesis) Tradition from the Angle of (Bayān)- Concealment Paradox.” *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24, no. 3 (2020): 1355–73. <https://doi.org/10.18505/cuid.773660>.
- Jaffer, Tariq. “Fakhr al-Dīn al-Rāzī on the Soul (al-nafs) and Spirit (al-rūh): An Investigation into the Eclectic Ideas of Mafātīḥ al-ghayb.” *Journal of Qur’anic Studies* 16, no. 1 (Februari 2014): 93–119.
<https://doi.org/10.3366/jqs.2014.0133>.

- Jamali, P.S.S.M., dan K. Waheed. "Mu'tazilah, The First Rationalist School of Thought in Islamic History: A Critical Study of Its Ideology and Approach." *Hamdard Islamicus* 43, no. 4 (2020): 71–96.
- Kaya, Mesut. "Ta'wīl in the Early Period of Tafsīr: Mujāhid b. Jabr's Rational Qur'an Exegesis." *İslam Araştırmaları Dergisi*, no. 45 (29 Januari 2021): 1–35. <https://doi.org/10.26570/isad.846674>.
- Koç, Z.H. "The Moral Dimension of God-Human Relationship in Zamakhsharī's Thought." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28, no. 1 (2024): 485–506. <https://doi.org/10.18505/cuid.1434968>.
- Al-Kordi, S.S. "Examples of the Efforts of Islamic Scholars Towards the Isra'iliyat: An Analytical Study." *Quranica* 14, no. 1 Special Issue 8 (2022): 29–52.
- Kulinich, A. "'Personal Opinion' in Qur'ānic Exegesis: Medieval Debates and Interpretations of al-Tafsīr bi-l-Ra'y." *Islam - Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients* 99, no. 2 (2022): 476–513. <https://doi.org/10.1515/islam-2022-0024>.
- Kusmana. "Hermeneutika Humanistik Nasr Hamid Abu Zayd: Al-Qur'an Sebagai Wacana." *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 2, no. 2 (26 Desember 2012): 265–90.
- Kusmana. Perkuliahan Orthodoxy dan Heterodoxy dalam Tafsir Al-Qur'an. Gedung Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Ruang 202, 15 April 2025.
- Lala, Ismail. "The Epistemic Status of Mystical Experience in Ibn 'Arabī's Legal Reasoning." *Religions* 13, no. 11 (November 2022): 1051. <https://doi.org/10.3390/rel13111051>.
- Lowry, Joseph E. "The Prophet as Lawgiver and Legal Authority." Dalam *The Cambridge Companion to Muhammad*, disunting oleh Jonathan E. Brockopp, 83–102. Cambridge Companions to Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521886079.005>.
- Lumbard, J.E.B. "Muhammad in the Qur'an." Dalam *The Routledge Companion to the Qur'an*, 105–14, 2021. <https://doi.org/10.4324/9781315885360-12>.
- Mahmut, R.İ. "The Origin of Esotericism: An Analysis of the Ismaili Esoteric Approach to Qur'anic Interpretation." *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis* 25, no. 1 (2024): 105–20. <https://doi.org/10.14421/qh.v25i1.5392>.
- Mansurnoor, Iik Arifin. Perkuliahan Orthodoxy dan Heterodoxy dalam Tafsir Al-Qur'an. Gedung Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Ruang 202, 6 Mei 2025.

- Mirza, Younus Y. "Tafsir Ibn Kathir: A Window onto Medieval Islam and a Guide to the Development of Modern Islamic Orthodoxy." Dalam *The Routledge Companion to the Qur'an*. Routledge, 2021.
- Mirza, Y.Y. "Tafsir Ibn Kathir: A Window onto Medieval Islam and a Guide to the Development of Modern Islamic Orthodoxy." Dalam *The Routledge Companion to the Qur'an*, 245–52, 2021. <https://doi.org/10.4324/9781315885360-26>.
- Muhtador, Moh. "Pergulatan otoritas dan otoritarianisme dalam penafsiran (pembacaan hermeneutis khaled abou el fadl)." *QOF: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* 2, no. 1 (2018). <https://doi.org/10.30762/qof.v2i1.500>.
- Mursyid, Achmad Yafik, Muhammad Dzilfikri AlBaihaqi, dan Alvy Ra'isatul Murtafi'ah. "Politics and Pluralism: Analyzing State Official Tafsir and Interfaith Discourse in Indonesia." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* 25, no. 1 (14 Mei 2024): 57–75. <https://doi.org/10.14421/qh.v25i1.5379>.
- Mursyid, A.Y., M.D. Al-Baihaqi, dan A.R. Murtafi'ah. "Politics and Pluralism: Analyzing State Official Tafsir and Interfaith Discourse in Indonesia." *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis* 25, no. 1 (2024): 57–76. <https://doi.org/10.14421/qh.v25i1.5379>.
- Al-Nasiri, S.A.H. "The relationship Between Wilayah and Al-Ghadeer: An Inferential Study." *International Journal of Innovation, Creativity and Change* 11, no. 5 (2020): 283–304.
- Nia, Morteza Karimi. "Tafsir al-Tabari and Shi'a Tafsirs." *Journal of Shi'a Islamic Studies* 9, no. 2 (2016): 196–221.
- Nurhayat, Tasya Putri, dan Edi Komarudin. "Perkembangan Tafsir Al-Qur'an Pada Abad Pertengahan." *Mashadiruna Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 3, no. 2 (23 Oktober 2024): 115–20. <https://doi.org/10.15575/mjiat.v3i2.30381>.
- Obo. "Women and Tafsir." Diakses 14 April 2025. <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0249.xml>.
- Okuyucu, N. "Al-Shāfi'ī's Theory of Intra-source Abrogation and its Interpretations in Shāfi'ī School of Thought." *Islam Arastirmalari Dergisi* 2020, no. 43 (2020): 1–44. <https://doi.org/10.26570/isad.650133>.
- Parrey, I.A. "The Interplay of Ijtihad and Maqasid Al-Shari'ah in Pre-Modern Legal Thought: Examining the Contributions of Al-Ghazali and Al-Shatibi." *Hamdard Islamicus* 47, no. 2 (2024): 37–59. <https://doi.org/10.57144/hi.v47i2.894>.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London: Routledge, 2005. <https://doi.org/10.4324/9780203016770>.

- . “Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 71, no. 2 (Juni 2008): 221–37. <https://doi.org/10.1017/S0041977X08000517>.
- Salim, Fahmi. *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*. Jakarta: Perspektif Kelompok Gema Insani, 2010.
- Shahpasand, Elaheh, dan Hadi Zeini Malekabad. “Ibn Mas‘ūd’s Reading in Comparison with the Seven Canonical Readings,” 3 April 2024. <https://doi.org/10.1163/22321969-20240144>.
- Sharify-Funk, Meena. “Ibn Al-‘Arabi and the Virtues of ‘Holy Envy’ in Islam.” Dalam *Learning from Other Religious Traditions*, disunting oleh Hans Gustafson, 37–52. Pathways for Ecumenical and Interreligious Dialogue. Cham: Springer International Publishing, 2018. https://doi.org/10.1007/978-3-319-76108-4_3.
- Sirry, M. “Who Are Those in Authority? Early Muslim Exegesis of the Qur’anic Ulū’l-Amr.” *Religions* 12, no. 7 (2021). <https://doi.org/10.3390/rel12070483>.
- The Oxford Dictionary of Current English*,” New York: Oxford University Press, 1989.
- Toru, Ü. “Impact of Sectarian Loyalty on Tafsīr: A Study in the Context of Commentaries of Imāmite and Sunnite Scholars on Verses Related to the Belief in Raj’a.” *Hitit Theology Journal* 23, no. 1 (2024): 492–519. <https://doi.org/10.14395/HID.1431846>.
- . “Impact of Sectarian Loyalty on Tafsīr: A Study in the Context of Commentaries of Imāmite and Sunnite Scholars on Verses Related to the Belief in Raj’a.” *Hitit Theology Journal* 23, no. 1 (2024): 492–519. <https://doi.org/10.14395/HID.1431846>.
- Waliko, Waliko. “Kontribusi Pemikiran Metode Tafsir Ibnu Taimiyyah: Telaah Atas Buku Muqaddimah Fi Ushuli al-Tafsir.” *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 1, no. 1 (8 Juni 2016): 107–18. <https://doi.org/10.24090/maghza.v1i1.700>.
- Yudi, Suryono dan Anita Anita. “Ijtihad Ra’yu Sahabat Dalam Tafsir Al-Qur’an”. *Ar-Rusyd: Jurnal Pendidikan Agama Islam* 1 no. 1 (2022): 40-56. <https://doi.org/10.61094/arrusyd.2830-2281.5>.
- Zainol, Nur Zainatul Nadra, Latifah Abdul Majid, dan Mohd Faizulamri Md Saad. “An Overview on Hermeneutics Method Application to the Quran by Muslim Thinkers.” *International Journal of Engineering and Technology* 7, no. 4.9 (2 Oktober 2018): 167–70. <https://doi.org/10.14419/ijet.v7i4.9.20643>.
- Zohouri, Pegah. “Pluralism in Contemporary Islamic Thought: The Case of Mohammed Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd and Abdolkarim Soroush.” Dalam *Pluralism in Islamic Contexts - Ethics, Politics and*

Modern Challenges, disunting oleh Mohammed Hashas, 149–69.
Cham: Springer International Publishing, 2021.
https://doi.org/10.1007/978-3-030-66089-5_9.

خطأ أنوار- Diakses 14 April 2025.
<https://gate.ahram.org.eg/daily/News/203394/1164/764073/>-
«-العيد/»-رأى-صواب-يحتمل-الخطأ.aspx.