

PEMIKIRAN KALAM AL-ZAMAKHSYARI DALAM *AL-KASYSYĀF*

Disertasi

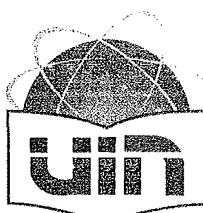
**Diajukan untuk Melengkapi Persyaratan
Mencapai Gelar Doktor
dalam Ilmu Agama Islam**

Oleh:

**ALI AKHMADI
NIM. 01.3.00.1.05.01.0049**

Promotor:

**Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, MA
Prof. Dr. Abdul Aziz Dahlan, MA**



Universitas Islam Negeri
SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA

**SEKOLAH PASCASARJANA
UIN SYARIF HIDAYATULLAH
JAKARTA
1430 H/2009 M**

SURAT PERNYATAAN

Yang bertandatangan di bawah ini :

Nama : Ali Akhmadi

Tempat/Tgl Lahir : Pati, 20 Januari 1966

NIM : 01.3.00.1.05.01.0049

Pekerjaan : Dosen

Alamat : Jl. Ciliwung 010/06 No. 25 Cililitan Jakarta Timur

Menyatakan dengan sebenarnya bahwa disertasi yang berjudul "Pemikiran Kalam al-Zamakhsyari dalam al-Kasisyāf" adalah benar karya asli saya, kecuali kutipan-kutipan yang disebutkan sumbernya. Apabila terdapat kesalahan atau kekeliruan di dalamnya, sepenuhnya menjadi tanggungjawab saya yang dapat berakibat gelar kesarjanaan saya dibatalkan.

Demikianlah surat pernyataan ini dibuat oleh penulis dengan sesungguhnya.

Ciputat, 2 Agustus 2009

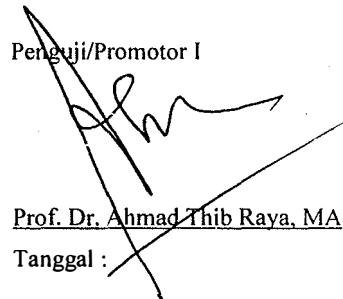
Yang membuat pernyataan,



Ali Akhmadi

PERSETUJUAN PENGUJI

Disertasi yang disusun oleh Ali Akhmad NIM. 01.3.00.1.05.01.0049 dengan judul "Mengungkap Rasionalitas Tafsir al-Kasysyāf" ini telah diperbaiki sesuai saran para Penguji dan disetujui untuk dibawa ke Ujian Pendahuluan Kedua.

Penguji/Promotor I
Prof. Dr. Ahmad Thib Raya, MA
Tanggal : 

PERSETUJUAN PENGUJI

Disertasi yang disusun oleh Ali Akhmad NIM. 01.3.00.1.05.01.0049 dengan judul “Mengungkap Rasionalitas Tafsir al-Kasysyāf” ini telah diperbaiki sesuai saran para Penguji dan disetujui untuk dibawa ke Ujian Pendahuluan Kedua.

Penguji/Promotor II



Prof. Dr. Abdul Aziz Dahlan, MA

Tanggal :

PERSETUJUAN PENGUJI

Disertasi yang disusun oleh Ali Akhmad NIM. 01.3.00.1.05.01.0049 dengan judul “Mengungkap Rasionalitas Tafsir al-Kasysyāf” ini telah diperbaiki sesuai saran para Penguji dan disetujui untuk dibawa ke Ujian Pendahuluan Kedua.

Penguji,



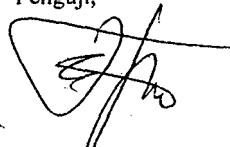
Prof. Dr. Zainun Kamal, MA

Tanggal :

PERSETUJUAN PENGUJI

Diseitasi yang disusun oleh Ali Akhmad NIM. 01.3.00.1.05.01.0049 dengan judul "Mengungkap Rasionalitas Tafsir al-Kasysyāf" ini telah diperbaiki sesuai saran para Penguji dan disetujui untuk dibawa ke Ujian Pendahuluan Kedua.

Penguji,



Prof. Dr. Hamdani Anwar, MA

Tanggal : 17 - 7 - 2009

PERSETUJUAN PENGUJI

Disertasi yang disusun oleh Ali Akhmad NIM. 01.3.00.1.05.01.0049 dengan judul "Mengungkap Rasionalitas Tafsir al-Kasisyāf" ini telah diperbaiki sesuai saran para Penguji dan disetujui untuk dibawa ke Ujian Pendahuluan Kedua.

Penguji,

Prof. Dr. Suwito, MA

Tanggal : 27/09

**PENGESAHAN DISERTASI
PERSETUJUAN II**

Disertasi yang disusun oleh Ali Akhmad NIM. 01.3.00.1.05.01.0049 dengan judul "Pemikiran Kalam al-Zamakhsyari dalam al-Kasysyāf" ini telah diperbaiki sesuai saran para Penguji dalam ujian tertutup tanggal 28 Juli 2009, dan disetujui untuk dibawa ke Sidang Ujian Disertasi Terbuka (Promosi Doktor).

Penguji/Promotor I

Prof. Dr. Ahmad Thib Raya, MA

Tanggal : 2-8-2009

**PENGESAHAN DISERTASI
PERSETUJUAN II**

Disertasi yang disusun oleh Ali Akhmad NIM. 01.3.00.1.05.01.0049 dengan judul "Pemikiran Kalam al-Zamakhsyārī dalam al-Kasysyāf" ini telah diperbaiki sesuai saran para Pengaji dalam ujian tertutup tanggal 28 Juli 2009, dan disetujui untuk dibawa ke Sidang Ujian Disertasi Terbuka (Promosi Doktor).

Pengaji/Promotor II



Prof. Dr. Abdul Aziz Dahlan, MA

Tanggal : 4 - 8 - 2009

**PENGESAHAN DISERTASI
PERSETUJUAN II**

Disertasi yang disusun oleh Ali Akhmad NIM. 01.3.00.1.05.01.0049 dengan judul “Pemikiran Kalam al-Zamakhsyari dalam al-Kasysyāf” ini telah diperbaiki sesuai saran para Penguji dalam ujian tertutup tanggal 28 Juli 2009, dan disetujui untuk dibawa ke Sidang Ujian Disertasi Terbuka (Promosi Doktor).

Penguji,

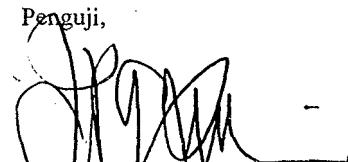


Prof. Dr. Zainun Kamal, MA.

Tanggal : 03/08/2009

PENGESAHAN DISERTASI
PERSETUJUAN II

Disertasi yang disusun oleh Ali Akhmad NIM. 01.3.00.1.05.01.0049 dengan judul "Pemikiran Kalam al-Zamakhsyari dalam al-Kasasyāf" ini telah diperbaiki sesuai saran para Penguji dalam ujian tertutup tanggal 28 Juli 2009, dan disetujui untuk dibawa ke Sidang Ujian Disertasi Terbuka (Promosi Doktor).

Penguji,

Prof. Dr. Rif'at Syauki Nawawi, MA.
Tanggal : 4-8-2009

**PENGESAHAN DISERTASI
PERSETUJUAN II**

Disertasi yang disusun oleh Ali Akhmad NIM. 01.3.00.1.05.01.0049 dengan judul “Pemikiran Kalam al-Zamakhsyari dalam al-Kasysyāf” ini telah diperbaiki sesuai saran para Penguji dalam ujian tertutup tanggal 28 Juli 2009, dan disetujui untuk dibawa ke Sidang Ujian Disertasi Terbuka (Promosi Doktor).

Penguji/Ketua Sidang

DR. Fuad Jabali, MA.

Tanggal :

6/08/09

LEMBAR PENGESAHAN

Disertasi berjudul "**Pemikiran Kalam dalam Tafsir al-Kasyşyâf**" yang ditulis oleh Ali Akhmad, Nomor Pokok 01.3.00.1.05.01.0049 telah dinyatakan LULUS dalam Ujian Promosi Disertasi pada tanggal 19 Agustus 2009 dan telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji, sehingga disahkan dan disetujui untuk diserahkan ke Perpustakaan.

TIM PENGUJI

Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA
Ketua Sidang/Penguji

Tanggal :

3/9/09

Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, MA
Pembimbing/Penguji

Tanggal :

Prof. Dr. Abdul Aziz Dahlán, MA
Pembimbing/Penguji

Tanggal :

Prof. Dr. Rifat Syauqi Nawawi, MA
Penguji

Tanggal :

31-8-2009

Prof. Dr. Zainun Kamal, MA
Penguji

Tanggal :

31-08-09

Prof. Dr. Suwito, MA
Penguji

Tanggal :

4/9/2009

Dr. Ujang Thalib, MA
Sekretaris Sidang

Tanggal :

4-9-2009

ABSTRAK

Disertasi ini menunjukkan bahwa tafsir kalam al-Zamakhsyari bercorak rasional dan mendukung teologi Mu'tazilah.

Hal ini senada dengan komentar sebagian besar akademisi, seperti Ahmad Muhammad al-Hûfi dan Musthafâ al-Shâwi al-Juwaini (1959). Akan tetapi, mereka tidak mengungkapnya dalam penelitian ilmiah secara khusus. Tema penelitian ini berbeda dengan yang telah dilakukan sebelumnya yang lebih memfokuskan pada penggunaan kaidah bahasa dalam rasionalitas tafsir, sebagaimana dilakukan oleh Ahmad Thib Raya (2006); atau tafsir rasional yang dilakukan oleh Muhammad Abduh sebagaimana telah diteliti oleh Rifat Syauqi Nawawi (2002). Berbeda pula dengan penelitian yang dilakukan oleh A. Chozin yang membandingkan tafsir *al-Kasyṣyâf* dengan tafsir *al-Manâr* dari segi corak dan pandangan teologis (1993).

Sumber primer disertasi ini adalah tafsir *al-Kasyṣyâf* yang merupakan karya monumental al-Zamakhsyari. Sementara, sumber sekundernya adalah berbagai buku yang membahas tentang al-Zamakhsyari dan paham rasionalnya, serta buku-buku lain yang searah dengan pembahasan ini. Berbagai sumber itu kemudian dianalisis dengan analisa *content* yang didasari teori filosofi dan sosio-antropologi. Bila diperlukan, analisa juga dilakukan dengan relevansi sosialnya. Penelitian ini dilakukan dengan menggunakan pendekatan hermeneutika. Dalam beberapa kasus, pendekatan sosiologis dilakukan untuk menghubungkan interpretasi dan relevansi sosial dari dokumen.

خلاصة البحث

أشارت هذه الرسالة إلى أن تفسير الرمخشري في الكلام عقلاني وبعضاً عقيدة المترفة. وهذا يطابق ما استتبطه كثير من الكتاب في علم الكلام، كما كتبه أحمد محمد الحوفي ومصطفى الصاوي الجلوبي ولكنهم لا يؤكدونه بالبراهين من البحث العلمي المخصوص. وهذا البحث يخالف ما يحثه أحمد طب رايا الذي ركز يحثه في استخدام القواعد اللغوية في تفسير الرمخشري؛ أو ما يحثه رفت شوقي نواوي الذي ركز يحثه في عقلانية تفسير محمد عبده. وكذلك يخالف ما يحثه أحمد خازن الذي قارن تفسير الكشاف والمنار من حيث الصبغة العلمية والفهم الاعتقادي.

من المراجع الأساسية لهذا البحث تفسير الكشاف الذي ألفه الرمخشري. وزيادة البيان من الكتاب التي تبحث عن الرمخشري وعقلياته تكون مرجعاً ثانوياً. وهذه المراجع تستقرأً منهج الفلسفة مع استعمال البراهين الاجتماعية أحياناً، خصوصاً فيما يتعلق بالمجتمع.

ABSTRACT

This research shows that al-Zamakhsyari's interpretation in kalam is rational and always strengthens Mu'tazilah theology.

This fact is same as the conclusion of the scholars, such as Ahmad Muhammad al-Hūfī and Musthafā al-Shāwī al-Juwainī (1959), but, they didn't explore it in the special theme. This theme of research different from Ahmad Thib Raya's research which is *al-bayān* theories used as rational interpretation of al-Zamakhsyari (2006); or the research of Rif'at Syauqi Nawawi which is focused in rational interpretation of Muhammad Abdūh (2002). Also, it is different from the research of A. Chozin who has compared *al-Kaṣṣyāf* and *al-Manār* interpretation in its rationality and theology (1993).

The primary source for this dissertation is al-Zamakhsyari's work *al-Kaṣṣyāf*. Whereas its secondary source is additional information given by some books on al-Zamakhsyari and rationalism. Those materials of research is analysed by tracing its Islamic logic based on the philosophical and socio-anthropological theory. When it is necessary the materials are also read by finding their sociological relevance. Hence the research is done by using theo-philosophical and document analyses. Furthermore, in some cases, sociological approach is also used to extend the interpretation and social relevance of the documents.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَبِهِ تَسْتَعْبِينُ عَلَىٰ أَمْوَالِ الدُّنْيَا وَالدِّينِ. وَالصَّلَوةُ وَالسَّلَامُ عَلَىٰ يَسِّرِنَا مُحَمَّدٌ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَىٰ أَلِيٍّ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ.

Puji syukur ke hadirat Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang atas segala rahmat dan karunia-Nya sehingga disertasi ini dapat dirampungkan penulisannya untuk memenuhi persyaratan dalam penyelesaian studi pada Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta. Shalawat dan salam semoga senantiasa terlimpahkan kepada Nabi Muhammed saw yang telah memberikan arahan dan teladan menuju hidup bahagia dunia dan akhirat.

Penulis yakin hanyalah atas berkat dan rahmat Allah jualah sehingga berbagai pihak berkenan memberikan bantuan, bimbingan, dan arahan kepada penulis sejak proses pengajuan proposal, penelitian di lapangan, hingga rampungnya penulisan disertasi ini. Oleh karena itu, tidaklah berlebihan jika penulis secara tulus merasa berkewajiban untuk menyatakan penghargaan yang setinggi-tingginya dan menyampaikan ucapan terima kasih yang tak terhingga kepada semua pihak yang, baik langsung maupun tidak langsung, telah turut membantu penulis dalam penyelesaian disertasi ini.

Penghargaan yang tulus dan ucapan terima kasih disampaikan kepada Bapak Prof. Dr. Komaruddin Hidayat, MA. dan Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA., masing-masing sebagai Rektor dan Direktur Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, yang telah memberikan izin bagi penulis untuk menyelesaikan studi pada Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Penghargaan dan ucapan terima kasih yang tulus dan penuh hormat, penulis sampaikan kepada Bapak Dr. H. Baharuddin Husin, MA, Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Tiara Rawamangun Jakarta Timur yang telah memberikan motivasi yang sangat kuat demi penyelesaian penulisan disertasi ini.

Ucapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada Prof. Dr. Ahmad Thib Raya, MA sebagai promotor I, yang telah memberikan bimbingan begitu berarti bagi perampungan disertasi ini serta pencerahan intelektual dan emosional penulis. Begitu pula halnya kepada Bapak Prof. Dr. Abdul Aziz Dahan, MA., sebagai promotor II, yang dengan penuh kesungguhan, ketelatenan, dan ketelitian telah mengarahkan, membimbing, dan mengoreksi disertasi ini dari berbagai perspektif.

Para Pengaji yang terdiri atas Prof. Dr. Hamdani Anwar, MA., Prof. Dr. Zainun Kamal, MA., dan Prof. Dr. Rif'at Syauqi Nawawi MA. yang telah memberikan banyak arahan yang sangat bermanfaat bagi Penulis, terutama dalam penyelesaian disertasi ini.

Dalam perjalanan penulisan karya ilmiah ini, penulis banyak menerima dukungan dari para sahabat, kolega, dan sanak handai taulan, sehingga penulis patut mengucapkan terimakasih kepada Dr. H. Taufik Ramlan Wijaya, M.Sc. dan Drs. Faisal Kamal, serta H. Agus Hidayat, M.Eng. (Ketua STIE Indonesia), H. Agustian Burdah, BBA. MBA. (Ketua YPFJ Jakarta), Drs. H. M. Icup Supriadi Sawito, MM. dan Dr. Baharuddin Husin M.Ag, (Dosen STIE Indonesia), Hj. Ofiyanti, SH. (Notaris Jakarta), Dr. H. Azra'i Zakaria, Lc, MLM, MA., Dr. Zaimuddin, Dr. H.M. Taufiki Ismail M.Ag., dan para sahabat yang tidak mungkin kami sebutkan satu persatu yang telah membantu dalam penyelesaian

disertasi ini. Sungguhpun demikian, bagi penulis andil mereka tidak kalah pentingnya apabila dibanding yang telah disebut. Penulis tidak dapat memberikan balasan yang berarti kecuali ucapan terimakasih dan doa agar Allah SWT memberikan balasan yang setimpal dan diberikan kepada beliau-beliau kesehatan, dan tercapai segala apa yang mereka citakan.

Sekali lagi, saya mengucapkan terima kasih yang tak terhingga kepada semua pihak yang telah memberikan bantuan, bimbingan, dan dukungan yang nama-namanya tidak sempat disebutkan di sini. Kepada Allah jualah saya bermohon agar semua yang terlibat dalam proses ini diberikan pahala yang berlipat ganda dan semoga segala bantuan yang diberikan itu dicatat sebagai ibadah di sisi-Nya.

Jakarta, 17 Juli 2009 M
24 Rajab 1430 H

Penulis

Ali Akhmadi

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
SURAT PERNYATAAN	iii
LEMBAR PENGESAHAN	v
ABSTRAK	xvii
KATA PENGANTAR	xxi
DAFTAR ISI	xxv
PEDOMAN TRANSLITERASI	xxvii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	9
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah	10
D. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	12
E. Informasi Singkat Penelitian Terdahulu	13
F. Metodologi Penelitian	20
G. Sistematika Penulisan	29
BAB II TELAAH TEORITIS TAFSIR RASIONAL	31
A. Pengertian Tafsir Rasional	31
B. Peran Rasio dalam Penafsiran	67
C. Dampak Hermeneutika dalam Penafsiran	99
D. Antara Ilmu Kalam, Tafsir dan Hermeneutika	102
BAB III KONSEP RASIONALITAS AL-ZAMAKHSYARI	113
A. Riwayat Hidup al-Zamakhsyari	114
B. Profil Tafsir <i>al-Kasyṣyāf</i>	145
C. Sumber Rujukan al-Zamakhsyari	150
D. Metode Penafsiran al-Zamakhsyari	152

	E. Pengaruh Madzhab Mu'tazilah dalam Tafsir al-Qur'an	155
	F. Hakikat dan Majaz dalam al-Qur'an Perspektif Mu'tazilah	170
BAB IV	RASIONALITAS AL-ZAMAKHSYARI DALAM TAFSIR AL-KĀSYSYĀF	179
	A. Akal dan Wahyu	179
	B. Baik Buruk dan Pelaku Dosa Besar	244
	C. Hidayah, Kehendak Bebas dan Status Perbuatan Manusia	279
	D. Azab Kubur	293
	E. Sihir, Jin, dan Karamah	305
BAB V	PENUTUP	337
	A. Kesimpulan	337
	B. Rekomendasi	338
DAFTAR PUSTAKA	339

PEDOMAN TRANSLITERASI

A. *Konsonan*

Arab		Indonesia	Arab		Indonesia
ء	=	‘a ‘i ‘u	ض	=	dh
ب	=	b	ط	=	th
ت	=	t	ظ	=	zh
ث	=	ts	ع	=	‘a ‘i ‘u
ج	=	j	غ	=	gh
ح	=	h	ف	=	f
خ	=	kh	ق	=	q
د	=	d	ك	=	k
ذ	=	dz	ل	=	l
ر	=	r	م	=	m
ز	=	z	ن	=	n
س	=	s	و	=	w
ش	=	sy	هـ	=	h
ص	=	sh	يـ	=	y

B. *Vokal*

1. Vokal tunggal (*monofong*)

— : a

— : i

— : u

2. Vokal rangkap (*diftong*)

ꝝ — : ay

ꝝ — : aw

3. Vokal panjang (*madd*)

— : â

ꝝ — : î

ꝝ — : û

C. *Tā` al-Marbūthah* (ة)

Tā` al-marbūthah yang hidup atau mendapat harakat *fatḥah*, *kasrah*, dan *dhammah*, maka ditransliterasikan dengan “t”. Sedangkan, *tā` al-marbūthah* yang mati atau mendapat harakat *sukun*, atau di akhir kata dan kalimat, maka ditransliterasikan dengan “h”.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Islam memberikan perhatian besar terhadap ilmu dan menganjurkan kepada pemeluknya untuk berjuang meraihnya sepenuh daya upaya. Tidak boleh dibedakan keutamaan satu ilmu dengan ilmu yang lain, bahkan Islam menganjurkan penganutnya untuk memanfaatkan semua ilmu demi kebahagiaan bagi manusia dunia-akhirat.¹ Anjuran untuk memanfaatkan ilmu dapat ditemukan di banyak ayat yang tersebar dalam sejumlah surah al-Qur'an. Penguasaan ilmu ini, bagi umat Islam, merupakan keharusan dalam mengisi dan meramaikan alam semesta ini, sembari mengelola dan memanfaatkannya demi kejayaan hidup di dunia dan kebahagiaan di akherat.²

Penekanan akan pentingnya menuntut ilmu dan upaya memanfaatkan ilmu pengetahuan ini merupakan ciri khas Islam, sebagai bagian penting dari ajaran Islam. Rasulullah sendiri menganjurkan agar para sahabat mempelajari berbagai bahasa asing saat mereka diutus menjadi juru dakwah ke berbagai daerah di luar kawasan Jazirah Arabia. Misalnya, beliau menganjurkan Zaid bin Tsabit untuk mempelajari tulisan dan bahasa Yahudi dalam rangka menjaga diri dari bahaya konspirasi mereka³. Para sahabat lain dianjurkan untuk mengajarkan keluarga

¹ Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Madkhal Li Dirâsât al-Qur'ân Wa al-Sunnah Wa al-'Ulâm al-Islâmiyyah*, (Kairo: Dâr al-Anshâr, t.th), Juz II, hai. 7

² QS. al-Qashash : 77, al-'Alaq: 1-5, al-Jumu'ah: 2-4.

³ قال خارجة بن زيد بن ثابت عن زيد بن ثابت أن النبي صلى الله عليه وسلم أمره أن يتعلم كتاب اليهود حتى كتبت للنبي . صلى الله عليه وسلم كتبهن وآفأهه كتبهم إذا كثروا عليه . Muhammad ibn Ismail Abu Abdillah al-Bukhari, *al-Jâmi' al-Sahîh al-Mukhtasar*, Tahqiq oleh Mustafa Daib al-Bagha, (Beirut: Dâr Ibn Katsir, 1987), Juz 6, h. 2631

dan keturunan mereka berbagai keahlian dan ilmu pengetahuan yang berguna dalam kehidupan.⁴

Ketika para sahabat telah tersebar ke berbagai kawasan Islam, mereka berusaha menyebarkan dan mengajarkan ilmu kepada penduduk setempat sehingga muncullah murid-murid pilihan yang kemudian juga menyebarkan ilmu di banyak tempat. Perhatian kaum muslimin pada awal kemunculan Islam baru terbatas pada ilmu-ilmu keagamaan yaitu al-Qur'an dan penafsirannya, hadis dan periwacanannya, penyimpulan hukum-hukum fiqh, fatwa-fatwa syariah mengenai berbagai fenomena dan kesulitan yang terjadi di tengah-tengah perkembangan kehidupan dan dinamika sosial umat Islam.⁵ Kemudian muncul persoalan politik yang pada akhirnya meningkat menjadi persoalan teologi dalam Islam.

Kemunculan aliran teologi bermula ketika penyelesaian sengketa antara Ali bin Abi Thalib dan Mu'awiyah Ibn Abi Sufyan dengan jalan arbitrase oleh kaum Khawarij dipandang bertentangan dengan ajaran Islam.⁶ Penyelesaian sengketa dengan arbitrase bukanlah penyelesaian menurut apa yang diturunkan Tuhan,

⁴ Salah satu hal yang diperintahkan oleh Rasulullah untuk mempelajarinya adalah ilmu faraid, misalnya, dalam hadis عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (بِأَيْمَانِ هَرِيرَةِ تَعْلَمُوا الْفَرَائِضَ وَعَلَمُوهَا فَإِنَّهُمْ أَوْلَى بِشَيْءٍ يَسْتَعِنُ مِنْ أَمْرِي) lihat Muhammad ibn Yazid al-Qazwaini, *Sunan Ibn Majah*, tahqiq Muhammad Fuad Abd al-Baqi, (Beirut: Dar al-Fikr, tth), Juz 2, h. 908, hadis no. 2719. Riwayat lain menyebutkan bahwa Rasul menganjurkan agar anak lelaki diajari keterampilan renang dan memanah, sedangkan anak perempuan diajari keterampilan menyulam: عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : علِمُوا أَبْنَاءَكُمُ الْسَّاحَةَ وَالرَّمِيَ ، وَالْمَرْأَةُ الْمَعْزَلُ lihat al-Baihaqi, *Syu'ab al-Imân*, hadis no. 8411

⁵ Di antara sahabat Rasulullah saw yang banyak diriwayatkan adalah Abdullah ibn Abbas, Abdullah ibn Mas'ud, dan Ubay ibn Ka'b. Abdullah ibn Abbas mengajarkan penafsiran al-Qur'an kepada murid-muridnya di antaranya: Mujahid, Ikrimah, Thawus, dan Atha' di Mekkah; Abdullah ibn Mas'ud di Iraq, di antara muridnya yang terkenal adalah 'Alqamah, Masruq, al-Sya'bi, Hasan al-Basri, dan Qatadah; sedangkan Ubay ibn Ka'b di Madinah, di antara muridnya adalah Zaid ibn Aslam, Abu al-Aliyah dan Muhammad ibn Ka'b al-Quradhy. Lihat Manna' Khalil al-Qattan, *Mabâhis fi 'Ulûm al-Qur'ân*, (Riyad: Mansyurat al-'Asr al-Hadis, 1973), h. 11

⁶ Kaum Khawarij berpegang teguh pada al-Qur'an surat al-Maidah ayat 44 : *وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ*. (Lihat *Târikh al-Madzâhib al-Islâmiyyah* karya Imam Muhammad Abu Zahrah, Kairo: Dar al-Fikr al-Arabiyy, tt. hal. 25).

oleh karena itu pihak yang menyetujui arbitrase tersebut telah menjadi kafir dalam pendapat kaum Khawarij.

Penentuan seorang kafir atau tidak kafir bukan lagi soal politik, tetapi soal teologi. *Kafir* ialah orang yang tidak percaya dan lawannya ialah *mu'min*, orang yang percaya. Dalam al-Qur'an kedua kata ini senantiasa dikontraskan. Didalamnya kata kafir dipakai terhadap orang yang tidak percaya pada Nabi Muhammad dan ajaran yang beliau bawa, yaitu orang yang belum *mu'min* atau masuk Islam. Dengan kata lain kata kafir dipakai untuk golongan di luar Islam. Tetapi kaum Khawarij memakai kata itu untuk golongan yang berada dalam Islam sendiri. Di kalangan orang Islam dalam paham Khawarij telah ada orang yang bersifat kafir. Dengan demikian kata kafir mulai berubah dalam arti.

Dalam perkembangan selanjutnya kaum Khawarij berpecah dalam beberapa golongan. Konsep kafir turut pula mengalami perluasan. Diantara kelompok Khawarij ada yang memasukkan orang yang mengerjakan dosa besar dalam lingkungan kafir. Bahkan ada beberapa golongan yang memasukkannya ke dalam kategori musyrik.⁷

Kemudian muncul kaum Murji'ah sebagai reaksi terhadap kaum Khawarij, yang membawa paham yang sama sekali bertentangan dengan pendapat Khawarij. Orang Islam yang berdosa besar bagi mereka tidak kafir tetapi tetap mukmin. Soal dosa besar bagi mereka diserahkan kepada keputusan Tuhan kelak di akhirat. Kalau dosa besarnya diampuni Tuhan ia segera masuk surga, kalau tidak ia akan masuk neraka untuk waktu yang sesuai dengan dosa yang dilakukannya dan kemudian masuk surga.⁸

Dosa besar yang diperbincangkan kaum Khawarij itulah selanjutnya yang mempunyai pengaruh besar dalam perkembangan teologi dalam Islam.

⁷ Abu Zahrah, *al-Madzâhib al-Islâmiyyah*, hal. 39.

⁸ Abu Zahrah, *al-Madzâhib al-Islâmiyyah*, hal. 47.

Pertanyaan yang timbul ialah: Bagaimana kedudukan orang yang berbuat besar? Apakah ia masih mukmin ataukah ia menjadi kafir?

Sementara itu muncul dalam sejarah teologi Islam seorang yang bernama Wasil bin Atha', yang lahir di Madinah tahun 700 M, kemudian pindah ke Bashrah dan meninggal dalam usia 49 tahun. Ia turut mendengar kuliah-kuliah yang diberikan al-Hasan al-Basri di masjid Bashrah. Dalam kuliah itu juga dibahas soal dosa besar yang ditimbulkan kaum Khawarij tersebut di atas. Pada suatu ketika Wasil menyatakan pendapat bahwa ia tidak setuju dengan paham Khawarij maupun Murji'ah.

Menurut keyakinannya orang Islam yang melakukan dosa besar bukanlah kafir, bukan pula mukmin. Kalau orang demikian bertobat sebelum ia meninggal ia akan masuk surga, tetapi kalau ia tidak sempat tobat ia masuk neraka selamalamanya. Dengan kata lain orang Islam yang berdosa besar, kemudian mati tidak dengan sempat tobat, nasibnya sama dengan orang kafir. Dengan pendapat ini Wasil mendirikan aliran teologi yang dikenal dengan nama Mu'tazilah.⁹

Kontak dengan filsafat Yunani membawa pemujaan akal dalam Islam. Sebagai akibat dari kontak ini masuklah ke dalam Islam paham Qadariyah (*free will*) yang dipelopori Ma'bad al-Jauhani (w. 80 H) dan Ghailan Dimasyqi (abad VIII M), dan paham Jabariyah atau *fatalisme* yang dipelopori oleh al-Ja'd bin Dirham (abad VIII M).¹⁰ Dalam hal ini kaum Mu'tazilah banyak dipengaruhi, sehingga tidak mengherankan kalau dalam pemikiran teologi mereka banyak dipengaruhi oleh daya akal atau rasio.

Dalam perkembangannya, tokoh-tokoh Mu'tazilah setelah Wasil bin Atha'¹¹ membawa pemikiran-pemikiran baru mengenai teologi Islam diantaranya

⁹ Abdurrahman Badawi, *Madzâhib al-Islâmiyyîn*, hal. 85.

¹⁰ Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UI Press, Edisi ke dua, Cetakan pertama 2002, hal 32.

¹¹ Diantara pemimpin Mu'tazilah ialah Abu Hudzail al-'Allaf (135-235). Lalu al-Nazzam (185-221H), al-Jahiz (w. 256 H), al-Jubba'i (w. 295) Abu Hasyim (w. 321 H), al-Murdar (w. 226 H), al-

al-Nazzam (185-221 H) yang menonjolkan paham keadilan Tuhan dengan mengatakan Tuhan tidak berkuasa untuk berlaku Zhalim. Perbuatan zalim timbul hanya dari yang mempunyai cacat, dan Tuhan tidak mempunyai cacat. Dari Tuhan timbul hanya perbuatan- perbuatan baik. Selanjutnya al-Nazzam mengatakan bahwa *kalam Allah* atau sabda Tuhan tidak *qadim*, tetapi diciptakan. Ini membawa pada paham diciptakannya al-Qur'an (*khalq al-Qur'an*) yang kuat dipertahankan oleh Mu'tazilah.¹² Dari permasalahan kalamullah ini terjadi perdebatan sengit hingga pertumpahan darah. Dan dari permasalahan ini pula istilah "ilmu kalam"¹³ muncul.¹⁴

Ibnu Khaldun membagi ilmu ke dalam ilmu alat seperti ilmu nahwu, bahasa, mantik, filsafat, berhitung dan geografi; serta ilmu *al-maqshûdah bi al-dzât* (ilmu yang menjadi tujuan itu sendiri) seperti tafsir, hadis, dan fiqh. Sedangkan beberapa ulama dan pemikiran Muslim lainnya membagi ilmu dengan dua kategori. Pertama, ilmu-ilmu *naqliyyah* meliputi ilmu qiraat, tafsir, hadis, fiqh, ilmu kalam, nahwu, bahasa dan sastra. Kedua, ilmu-ilmu *'aqliyyah* meliputi ilmu kedokteran, kimia, filsafat, ilmu alam, ilmu falak, ilmu perbintangan, musik, sejarah dan geografi. Orang-orang yang menguasai ilmu *naqliyyah* disebut ahli ilmu sedangkan mereka yang menguasai proses-proses ilmu yang inovatif disebut kaum rasional.¹⁵

Khayyat (w. 300 H), dan lain-lain. (lihat Muhammad Abu Zahrah, *Târikh al-Madzâhib al-Islâmiyah*, hal. 521-608.)

¹² Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, hal. 34.

¹³ Definisi ilmu kalam menurut al-Ghazali: مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشویش أهل البدعة: (lihat Abu Hamid al-Ghazali, *al-Munqidz min al-Dhalal*, <http://www.alwarraq.com>). Menurut Ibnu Khaldun: علم يتضمن الم الحاج عن المقادير الاعيائية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المشركون في الاعتقادات عن مذاهب السلف (lihat *Muqaddimah*, Ibnu Khaldun, <http://www.alwarraq.com>).

¹⁴ Ahmad Mahmud Shubhi, *Fi 'Ilm al-Kâlam*, h. 126.

¹⁵ Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Madkhâl li Dirâsât al-Qur'ân wa al-Sunnah wa al-'Ulûm al-Islâmiyyah*, hal. 12

Dalam kenyataannya, pemisahan ilmu itu tidak berarti masing-masing ilmu tanpa saling mempengaruhi satu sama lain. Dalam rentang waktu perjalanan sejarah Islam yang panjang, banyak ilmu yang mempengaruhi ilmu-ilmu studi Islam, misalnya tafsir dan ilmu tafsir sebagai salah satu ilmu yang tergolong tua dalam bidang kajian keislaman, sehingga corak pemahaman terhadap kedua ilmu tersebut berbeda antara satu tokoh dengan tokoh lain, tergantung ilmu apa yang menjadi minatnya.¹⁶

Sehubungan dengan ilmu tafsir ini, banyak sekali ragam tafsir yang dipengaruhi oleh disiplin ilmu tertentu, misalnya filsafat; atau aliran kalam tertentu seperti aliran kalam Mu'tazilah yang melahirkan tokoh-tokoh mufassir yang beraliran rasional dan cenderung menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan pertimbangan rasional. Salah satu contoh yang patut disebut adalah tafsir *al-Kasyṣyāf* yang dikarang oleh al-Zamakhsyari yang akan menjadi bagian terpenting dalam analisis substantif disertasi ini.¹⁷

Hampir sebagian besar komentar para ulama terutama yang menganut Ahlussunnah, misalnya Alayan untuk menyebut salah satu contoh, bernada negatif terhadap kitab tafsir *al-Kasyṣyāf*. Penilaian negatif ini, menurut penilaian Alayan, karena isi kitab tafsir tersebut di satu sisi sarat dengan pembelaan terhadap teologi Mu'tazilah dan di sisi lain banyak menyinggung teologi dan keyakinan Mu'tazilah yang mapan. Pada saat yang sama, penjelasan-penjelasan yang dilakukan dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an, kadangkala berbeda dengan aliran-aliran tafsir yang mereka yakini kebenarannya, kadangkala juga memiliki kesamaan-kesamaan. Oleh karena itu, banyak para ulama yang

¹⁶Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Madkhāl li Dirāsāt al-Qur'ān wa al-Sunnah wa al-'Ulūm al- Islāmiyyah*, hal. 12

¹⁷ Lihat, Asep Mahyuddin, *Pandangan Zamakhsyari Mengenai Kemakhlukan al-Qur'an*, tesis Program Pascasarjana IAIN Jakarta, tidak diterbitkan.

sezaman dengan al-Zamakhsyari memberikan peringatan bahaya atas beredarnya kitab tersebut.¹⁸

Dalam dunia pemikiran Islam kontemporer di Indonesia, muncul kelompok atau madzhab yang melakukan pembacaan teks keagamaan secara rasional dan kritis sehingga mereka sering dijuluki sebagai kelompok Islam rasional. Ciri khas yang menonjol dari wacana Islam rasional adalah intensitas penggunaan rasio dalam melihat berbagai problem terkait tafsir teks-teks ayat al-Qur'an atau teks-teks keagamaan pada umumnya atas realitas. Pembacaan teks dan realitas yang didasarkan atas rasionalitas ini sesungguhnya memiliki akar historis yang kuat di zaman dahulu melalui pola pikir Mu'tazilah, suatu madzhab yang dikenal sebagai kelompok rasionalis dalam sejarah Islam masa lalu. Pengaruh Mu'tazilah sebagai aliran, faham dan madzhab tak terhindarkan terlihat juga pada pemikiran dan gagasan para ulama klasik yang cukup dikenal kalangan akademisi di berbagai bidang keilmuan, misalnya al-Jahiz¹⁹ dan al-Zamakhsyari.²⁰

Dari kalangan ulama dan mufassir klasik yang sering dijadikan panutan adalah al-Zamakhsyari, seorang ulama yang menguasai berbagai bidang ilmu keislaman seperti ilmu kalam, bahasa, tafsir, hadis, fiqh, serta sangat fanatik terhadap gagasan dan pemikiran Mu'tazilah. Al-Zamakhsyari dalam banyak hal dikenal sebagai tokoh ulama dan pemikir yang berani membela ideologi Mu'tazilah dengan paparan argumentasi rasional, sehingga sikapnya itu menimbulkan kebencian terutama di kalangan Ahlu Sunnah.²¹

¹⁸ Beliau adalah Muhammad Alayan al-Marzuqi, seorang tokoh ulama al-Azhar yang telah memberikan komentar terhadap kitab-kitab yang ditulis Al-Zamakhsyari, salah satunya terdapat di dalam pengantar kitab *al-Kasasyâf*. Lihat pengantar *Tafsîr al-Kasasyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Âqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, (Beirut: Dar Al-Mâ'rifah, t.t), juz 1, h. 2

¹⁹ Beliau adalah Amr ibn Bahr al-Jahiz Abu Usman al-Basri (wafat 255 H). Lihat, Syamsuddin Muhammad ibn Ahmad ibn Usman al-Zahabi, *Siyar A'lâm al-Nubalâ'*, (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1993), juz 11, h. 530

²⁰ Abu al-Qasim Mahmud ibn Amr ibn Ahmad al-Zamahsyari. (467 – 538 H/1074 – 1143 M), seorang ahli tafsir, nahwu, bahasa, dan sastra. (*Global Arabic Encyclopedia*, <http://www.mawsoah.net>)

²¹ Lihat tentang hal itu di dalam situs Jaringan Islam Liberal di <http://www.islamlib.com>

Dengan demikian, pemikiran dan gagasan al-Zamakhsyari dalam kitab tafsirnya banyak menuai perdebatan pro-kontra serta penolakan kalangan ulama tradisional, terutama dari kalangan Ahlu Sunnah wal Jamaah. Kitab tafsir ini dikenal dengan *Tafsir al-Kasyṣyāf*.²² Walaupun demikian, masih banyak nilai guna yang diperoleh dalam kitab ini, bila manusia mau menggunakan akalnya agar tidak terbelenggu ke dalam kebencian yang membabi buta. Seluruh ilmu dalam Islam disajikan untuk dipelajari maknanya, bukan lantaran aliran yang telah dibangun dengan segudang penilaian yang picik namun lebih menonjolkan karunia Allah dalam hikmah kebijaksanaan yang sedemikian berguna bagi hari depan umat manusia.²³

Berdasarkan paparan yang melatarbelakangi penelitian ini, muncul beberapa persoalan yang mengganggu pemikiran penulis untuk dapat memahami pemecahan masalah yang dilakukannya dalam menafsiri al-Qur'an secara rasional. Benarkah al-Zamahsyari mempunyai ciri khas dalam membongkar makna ayat-ayat al-Qur'an dalam kitab Tafsirnya untuk membela pemikiran teologinya? Ataukah pengarang tafsir *al-Kasyṣyāf* ini terinspirasi oleh cara-cara berfikir yang terlibat dalam perdebatan dan pertarungan pemikiran yang berlangsung pada saat itu, sehingga ia terpaksa memberikan penjelasan-penjelasan rasional agar dapat melepaskan diri dari batasan-batasan pemaknaan yang terkandung di dalam ayat-ayat al-Qur'an? Ataukah al-Zamahsyari hendak memberikan klarifikasi dan sekaligus koreksi terhadap berbagai pemikiran yang berkembang pada saat itu, sehubungan dengan konflik dan intrik politik yang dijadikan landasan perbedaan pendapat yang terjadi pada waktu itu? Jika benar pertanyaan-pertanyaan tersebut dapat dijawab, apakah tafsir *al-Kasyṣyāf* ini masih memiliki relevansi dengan kontribusi pemikiran kekinian yang memberikan manfaat bagi umat Islam dewasa ini dan masa yang akan datang?

²² Situs Jaringan Islam Liberal di <http://www.islamlib.com>

²³ Situs Jaringan Islam Liberal di <http://www.islamlib.com>

Melihat urgensi jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan tersebut, Penulis berkepentingan untuk mengadakan penelitian berupa penulisan disertasi ini sebagai prasyarat memperoleh gelar Doktor di bidang Kajian Islam dan dikonsentrasikan pada Pemikiran Islam.

B. Identifikasi Masalah

Benarkah al-Zamakhsyari dalam kitab *al-Kasyyâf* menggunakan pendekatan *al-ra'y* untuk menyimpulkan faham teologinya sebagaimana dipahami oleh para ulama, baik kalangan kalam Mu'tazilah maupun Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah? Jika benar, apakah kaidah-kaidah yang digunakan oleh al-Zamakhsyari telah memenuhi kriteria kebenaran sebagaimana telah disetujui dalam kode etik penafsiran ayat-ayat al-Qur'an? Bagaimana al-Zamakhsyari sesungguhnya memahami ayat-ayat al-Qur'an sebagai firman Allah yang digunakan sebagai sumber rujukan bagi segala pedoman hidup umat Islam sehingga dapat diambil saripatinya, baik secara teoritis maupun secara praktis, dalam rangka membangun nilai-nilai Islam yang dijadikan pedoman hidup umat Islam dalam segala aspek kehidupan? Lalu bagaimana hasil-hasil pemikirannya dapat dijadikan rujukan teoritis dalam memaknai dan mengungkap isi yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an dengan pendekatan *tafsîr bi al-ra'y*? Apakah benar, hasil-hasil yang dicapai oleh al-Zamakhsyari ini dapat memberikan nilai tambah bagi kekuatan umat Islam dalam menempuh kehidupan sekarang dan yang akan datang, lewat pemahamannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang disesuaikan dengan kehidupan zamannya?

Masalah-masalah yang muncul dalam penelitian disertasi ini merupakan arah untuk mengantarkan penulis agar tidak melepaskan diri dari obyektivitas pemberian data yang diperoleh dalam penjelajahan makna-makna yang tertuang

dalam kitab *al-Kasysyâf*. Karenanya, mengeksplorasi pemikiran-pemikiran kalam yang timbul dari pemaknaan rasional oleh al-Zamakhsyari menjadi hal yang harus dilakukan oleh penulis. Namun sedemikian luasnya ruang lingkup penjelajahan makna yang dimaksudkan, karenanya penulis berusaha membatasinya di bawah ini.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

Akar pemikiran Kalam al-Zamakhsyari sesungguhnya memiliki rujukan historis lahirnya persoalan-persoalan teologi sebagai akibat pertikaian politik antara Ali bin Abi Thalib dan Mu'awiyah²⁴. Timbullah siapa yang kafir dan siapa yang bukan kafir dalam arti siapa yang telah keluar dari Islam dan siapa yang masih tetap dalam Islam.²⁵ Lalu, berkembang pada persoalan orang berbuat dosa besar yang kemudian mempunyai pengaruh besar dalam pertumbuhan teologi selanjutnya dalam Islam.²⁶

²⁴ Lihat dalam muqaddimah *Târikh al-Madzâhib al-Islâmiyah* karya Imam Muhammad Abu Zahrah, Kairo: Dar al-Fikr al-Arabiyy, tt.

²⁵ Khawarij memandang bahwa Ali, Mu'awiyah, Amr ibn al-'Ash, Abu Musa al-Asy'ari dan lain-lain yang menerima arbitrase adalah kafir, karena al-Qur'an mengatakan *وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أُنزَلَ اللَّهُ بِهِ لِلْكَافِرِ* *مِمَّا أَكَافَرُوا* dari ayat inilah mereka mengambil semboyan *lâ hukma illâ lillâh*. Karena keempat pemuka Islam di atas telah dipandang kafir dalam arti bahwa mereka telah keluar dari Islam, yaitu murtad atau *apostate*, mereka mesti dibunuh. Maka kaum Khawarij mengambil keputusan untuk membunuh mereka berempat, tetapi menurut sejarah hanya orang yang dibebani membunuh Ali bin Abi Thalib yang berhasil dalam tugasnya.

Lambat laun kaum Khawarij pecah menjadi beberapa sekte. Konsep kafir turut pula mengalami perubahan. Yang dipandang kafir bukan lagi hanya orang yang tidak menentukan hukum dengan al-Qur'an, tetapi orang yang berbuat dosa besar, yaitu *murtakib al-kabair*, juga dipandang kafir. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Târikh al-Madzâhib al-Islâmiyah*, hal. 32.

²⁶ Persoalan ini menimbulkan tiga aliran teologi dalam Islam. Pertama, aliran Khawarij yang mengatakan bahwa orang berdosa besar adalah kafir, dalam arti keluar dari Islam atau murtad dan oleh karena itu wajib dibunuh. Aliran kedua ialah Murji'ah yang menegaskan bahwa orang yang berbuat dosa besar tetap masih mukmin dan bukan kafir. Adapun soal dosa besar yang dilakukannya terserah kepada Allah untuk mengampuni atau tidak mengampuninya. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Târikh al-Madzâhib al-Islâmiyah*, hal. 100-118.

Kaum Mu'tazilah sebagai aliran ketiga tidak menerima pendapat pendapat di atas. Bagi mereka orang yang berbuat dosa besar bukan kafir tetapi bukan pula mukmin. Orang yang seperti ini mereka sebut orang yang berada pada *manzilah bayna manzilatayn*. Kemudian dari sini timbul dua aliran

Selanjutnya, dengan penerjemahan besar-besaran buku-buku filsafat dan ilmu pengetahuan Yunani ke dalam bahasa Arab mempengaruhi pemikiran kalam pada waktu itu.²⁷ Mu'tazilah sangat terpengaruh oleh pemakaian rasio yang mempunyai kedudukan tinggi dalam kebudayaan Yunani klasik. Pemakaian dan kepercayaan pada rasio ini dibawa oleh kaum Mu'tazilah ke dalam lapangan teologi Islam. Dengan demikian teologi mereka mengambil corak teologi berfikir bebas, meskipun mereka banyak menggunakan rasio, tetapi mereka tidak meninggalkan wahyu. Dalam pemikiran-pemikiran mereka, selamanya terikat kepada wahyu yang ada dalam Islam.²⁸ Begitu pula al-Zamakhsyari, sebagai tokoh Mu'tazilah, corak pemikiran Kalam dalam al-Kasasyaf juga sudah barang tentu dipengaruhi oleh cara berfikir bebas filsafat Yunani.

Oleh karena itu, dapat dipastikan bahwa disertasi ini tidak akan membicarakan semua isu yang ditulis oleh al-Zamakhsyari dalam kitab *al-Kasasyāf*, kecuali bila sangat diperlukan untuk mendukung argumen-argumen yang memperkuat suatu pandangan atau ujaran yang memiliki hubungan yang tidak dapat dilepaskan satu sama lain.

Penelitian disertasi ini hanya dibatasi pada isu-isu penting, dalam pemikiran kalam, antara lain: kekuatan akal dan hubungannya dengan wahyu, Pandangan tentang baik-buruk dan pelaku dosa besar, kehendak bebas dan kemakhlukan perbuatan, pandangan tentang azab kubur, sikap terhadap sihir, jin, dan karamah.

teologi yang dikenal dengan Qadariyah dan Jabariyah. Menurut Qadariyah, manusia mempunyai kebebasan dalam kehendak dan perbuatannya. Jabariyah, sebaliknya, berpendapat bahwa manusia tidak mempunyai kemerdekaan dalam kehendak dan perbuatannya. Manusia dalam segala tingkah lakunya, menurut Jabariyah, bertindak dengan paksaan dari Tuhan.

²⁷ Ahmad Mahmud Shubhi, *Fi 'Ilm al-Kālam*, Mu'assasah al-Tsaqafiyah al-Jami'iyyah: 1982. h. 126.

²⁸ Harun Nasution, *Teologi Islam; Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, cet ke-5 1986.

Dengan demikian, disertasi ini mencoba melakukan kajian terhadap isu-isu penting yang dirumuskan sebagai berikut: bagaimana corak pemikiran kalam al-Zamakhsyari yang terungkap pada cara penafsirannya?

D. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Sesuai dengan perumusan masalah yang telah dikemukakan di atas, maka penelitian ini bertujuan untuk: 1) Untuk mengetahui lebih jelas dan rinci tentang pandangan dan pemahaman al-Zamakhsyari tentang hal-hal yang telah disebutkan di atas dan mengetahui corak rasionalitas pemikiran kalamnya. 2) Untuk mengungkapkan sisi Rasionalitas dalam sebagian isi tafsir al-Kasysyâf dan mencari relevansinya dengan fenomena kebebasan berfikir yang marak belakangan ini dalam kancan pemikiran Islam kontemporer.

Adapun nilai guna yang diharapkan dari hasil penelitian ini diharapkan akan memberikan manfaat dan kegunaan yang maksimal, terutama bagi penulis sendiri, dalam memahami berbagai isu penting yang al-Zamakhsyari dalam kitab tafsirnya. Penelitian ini sekurang-kurangnya akan memberikan dua nilai yang akan dicapai, pada aspek keilmuan dan pada aspek pragmatis. Pertama, pada aspek keilmuan, pengungkapan karakteristik wacana tafsir yang dikembangkan oleh al-Zamakhsyari akan memberikan nuansa baru dalam kajian tafsir bagi mereka yang berkepentingan untuk membangun sistem pemikiran Islam yang relevan dengan perkembangan zaman. Kedua, dari aspek nilai pragmatis, hasil penelitian ini diharapkan memberikan suatu alternatif dalam membangun sistem berfikir teologis umat Islam. Ada asumsi sementara bahwa pemikiran Islam kini tengah menghadapi kemandegan, terutama dalam sistem teologinya, yang berkembang lewat pemikiran dan pemahaman teks-teks al-Qur'an, sehingga seolah-olah pemikiran baru enggan boleh berkembang walaupun kebutuhan-kebutuhan zaman sangat mengharapkan sentuhan teologis baru yang berguna

bagi pedoman hidup umat manusia. Pada saat yang sama, kemandegan berfikir ini, bila tanpa memperoleh nuansa baru akan harus berhadapan dengan kepentingan-kepentingan pragmatis yang instant dalam model pemikiran masyarakat luas, ketika globalisasi komunikasi dan pengembangan internet dalam dunia maya telah sedemikian luasnya mempengaruhi berfikir manusia. Meskipun penelitian ini bukan untuk memberikan jalan keluar yang kompeten dalam rangka mencermati perkembangan sistem informasi dan globalisasi sains dan teknologi yang begitu penting dalam kehidupan manusia, agaknya pemikiran-pemikiran teologis yang dipahami dari teks-teks kitab suci semacam al-Qur'an, diharapkan mampu mencoba memberikan seberkas jalan keluar yang diperlukan dalam menyahuti pemikiran manusia yang kering dari nilai-nilai spiritual. Untuk itu, implikasi ini memiliki makna yang lebih fungsional untuk menjawab perkembangan zaman.

E. Informasi Singkat Penelitian Terdahulu

Kitab Tafsir al-Kasasyâf karangan al-Zamakhsyari mengundang banyak perhatian dari para pengkaji Islam dan ulama, baik pada masa lalu maupun pada masa sekarang. Sebab, Kitab tafsir ini dipandang sebagai salah satu karya ilmiah Islam yang bernilai tinggi dalam bidang tafsir. Itulah sebabnya kenapa banyak ahli tafsir yang sangat terpengaruh oleh kandungan kitab tafsir yang sangat luar biasa tersebut.

Terdapat beberapa penelitian setingkat disertasi yang telah membahas terutama tentang metodologi yang ditempuh al-Zamakhsyari dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran, baik di luar negeri maupun di dalam negeri termasuk di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Beberapa penelitian disertasi yang telah diterbitkan menjadi buku mengenai al-Zamakhsyari dapat disebutkan di antaranya sebagai berikut:

1. *Minhâj al-Zamakhsyârî fî Tafsîr al-Qur'ân wa Bayân I'jâzih* (Metode Al-Zamakhsyari dalam Menafsirkan al-Quran dan Penjelasan tentang Keistimewaannya). Penelitian ini dilakukan oleh Dr. Musthafa as-Shawi al-Juwaini dengan tebal sebanyak 309 halaman dan telah diterbitkan menjadi sebuah buku oleh Penerbit Darul Maarif Kairo Mesir pada tahun 1959. Buku ini membahas tentang metodologi al-Zamakhsyari dalam menafsirkan al-Qur'an, tetapi sumber utama bukan hanya dari al-Kasâsyâf saja, melainkan dari karangan-al-Zamakhsyari lainnya.
2. *Al-Nuzhum al-Qur'âni fî Kasâsyâf al-Zamakhsyârî* (Sistem al-Qur'an dalam Tafsir al-Kasâsyâf Karangan al-Zamakhsyari). Penelitian disertasi ini dilakukan oleh Dr. Darwish al-Jundi dan telah diterbitkan menjadi sebuah buku tebal sebanyak 264 halaman. Penelitian ini mencoba mencari benang merah gambaran al-Zamakhsyari dalam penafsiran al-Qur'an dan mengurai *tartîb ma'âni* dalam al-Qur'an. Buku ini diterbitkan oleh Penerbit Darunnahdah Kairo Mesir pada tahun 1969.
3. *Atsar al-Balâghhah fî Tafsîr al- Kasâsyâf* (Pengaruh Balaghah dalam Tafsir al-Kasâsyâf). Buku ini diterbitkan oleh Mathba'ah Darul Bashra di Bagdad Irak dengan bantuan dana dari Kementerian Pendidikan dan Pengajaran Irak pada tahun 1970, yang secara umum menelusuri penggunaan kata-kata majazi yang disadur al-Zamakhsyari dari prosa-prosa dan sastra Arab.
4. *At-Ta'wîl fî Tafsîr al-Zamakhsyârî Wa al-Thabârâsi: Dirâsât Muqaranah li Qâdhâya al-Adl wa al-Tauhîd wa al-Imâmah wa al-Ishmâh* (Takwil dalam Tafsir al-Zamakhsyari dan Tafsir Thabârâsi : Suatu Studi Komparatif tentang Isu Keadilan, Tauhid, Kepemimpinan dan Kema'shûman).
- Penelitian disertasi ini dilakukan oleh Husain Kamal Ahmad di Fakultas Adab Universitas Ain Syams Kairo Mesir pada tahun 1987 dan telah dimuat di dalam Jurnal Risalah al-Quran Volume VIII Nomor 201.

Penelitian ini mengkomparasikan dua argumen yang membahas tentang isu-isu keadilan, kepemimpinan dan pemerintahan.

5. *Al-Zamakhsyari Lughawiyān Wa Mufassiran* (al-Zamakhsyari Sebagai Ahli Bahasa dan Ahli Tafsir) yang ditulis oleh Murtadha Ayatullah Zaadah al-Syairazi yang disertai pengantar oleh Dr. Husain Nashar. Yang membahas sosok al-Zamakhsyari sebagai *sterssing point* melalui penelusuran karya-karyanya. Buku ini diterbitkan di Kairo pada tahun 1977 oleh Penerbit Daar at-Tsaqafah.
6. *Al-Balāghat al-Qur'āniyyāt fī Tafsīr al-Zamakhsyari Wa Atsarūha fī al-Dirāsat al-Balāghīyyāt* (Retorika al-Qur'an dalam Tafsir al-Zamakhsyari dan Pengaruhnya Terhadap Studi Retorika). Penelitian disertasi yang kemudian dijadikan buku tebal ini ditulis oleh Dr. Muhammad Muhammad Abu Musa dan diterbitkan di Kairo Mesir oleh Penerbit Maktabah Wahbah.

Sedangkan penelitian tesis atau disertasi tentang al-Zamakhsyari dan karya-karyanya, atau tentang teologi Mu'tazilah dan pengaruhnya dalam bidang tafsir di dalam negeri terutama di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta terbilang sedikit, di antaranya yang dapat disebutkan di sini adalah :

1. Disertasi yang kemudian diterbitkan dalam bentuk buku ditulis oleh Rifat Syauqi Nawawi dengan judul *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh: Kajian Masalah Akidah dan Ibadat*. Buku ini diterbitkan oleh Paramadina pada tahun 2002. Beberapa kesimpulan penelitian Rifat Syauqi Nawawi MA yang relevan dengan tema penelitian disertasi ini adalah: Pertama, bagi Muhammad Abduh, akal adalah suatu daya yang hanya dimiliki manusia. Akal pula yang membedakan antara manusia dari makhluk lainnya. Itulah yang menyebabkan kenapa manusia menghendaki agama yang rasional saat menginjak usia dewasa. Kedua, berdasarkan pentingnya penggunaan metode ilmiah (*al-manhaj al-ilmiy*) dan prinsip kebebasan akal (*hurriyat al-aql*) serta

pengetahuan yang luas maka Muhammad Abduh menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan mantap, menarik dan rasional. Ketiga, rasionalitas tafsir Muhammad Abduh sarat dengan pemikiran atau wawasan kefilsafatan dan penakwilan yang dinamis, obyektif, ilmiah dan proporsional²⁹.

2. Disertasi yang berjudul : *Perbandingan Tafsir Antara al-Manâr dan al-Kasîsyâf (Tinjauan dari Segi Corak dan Pandangan Teologis)* yang ditulis oleh A. Chozin pada tahun 1993. Ada beberapa kesimpulan yang ditulis dalam disertasi ini mengenai Tafsir al-Kasîsyâf yaitu :
 - a. Dibanding tafsir al-Manar, Tafsir al-Kasîsyâf banyak memuat hadis-hadis Israiliyat, misalnya ketika ia menceritakan hadis-hadis tentang sebelas bintang yang bersujud kepada Nabi Yusuf yang kemudian ia ceritakan kepada ayahnya (Nabi Yakub)
3. Disertasi yang berjudul : *Orientasi Semantik al-Zamakhsyari Dalam Menafsirkan Ayat-Ayat Kalam* yang ditulis Oleh Moh. Matsna HS pada tahun 1999. Ada beberapa kesimpulan yang ditulis dalam disertasi mengenai al-Zamakhsyari ini yaitu :
 - a. Dengan memperhatikan langkah-langkah yang ditempuh al-Zamakhsyari dalam usahanya meneliti masalah makna, baik dalam lingkup bunyi, kata, sintaksis, maupun konteks, maka dapat dikatakan bahwa metode yang ia gunakan adalah metode deskriptif.
 - b. Bukti-bukti yang mendukung kecenderungan al-Zamakhsyari dalam memilih makna kata atau ungkapan, baik makna hakiki maupun makna majazi, banyak diambil dari syair dan prosa, baik yang datang dari para pujangga dan ahli bahasa yang hidup pada masa Jahiliah, masa permulaan Islam dan masa Dinasti Abbasiyyah. Menurut al-Zamakhsyari, kualitas

²⁹ Lihat Rifat Syauqi Nawawi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh: Kajian Masalah Akidah dan Ibadat*, (Jakarta: Penerbit Paramadina, 2002), Cet. 1, hal. 205-206.

sumber bukti tidak ditentukan oleh periode atau kurun waktu hidupnya para pujangga atau ahli bahasa tersebut sebagaimana yang banyak dikemukakan oleh para peneliti di bidang Bahasa Arab, tetapi ditentukan oleh kecakapan atau kemampuan mereka dalam menguasai Bahasa Arab.

- c. Kajian makna yang dilakukan al-Zamakhsyari mencakup semua tataran bahasa mulai dari fonologi meskipun tidak mencakup semua bahasanya (fonem, stressing dan intonasi). Dalam masalah fonologi, ia hanya banyak membahas masalah fonem. Sedangkan kajian makna yang terkait wacana, baik dalam ilmu bayan maupun ilmu maani, ia banyak memaparkan secara sederhana di dalam Kitab al-Kasyyâf.
- d. Penguasaan al-Zamakhsyari tentang seluk-beluk makna dalam berbagai lingkup tataran bahasa dan kecenderungannya untuk memilih makna-makna majazi seringkali ia gunakan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an (terutama masalah teologi) dalam rangka mematahkan argumen lawan-lawannya yang berbeda pemahaman atau madzhab dengannya. Pendekatan semacam itu secara khusus ia gunakan dalam mengkaji ayat-ayat yang berkaitan dengan al-ushûl al-khamsah, kebebasan dan keterbatasan manusia, dan ayat-ayat mutasyabihat.
- e. Orientasi semantiknya yang longgar terhadap kemungkinan adanya ragam makna dalam semua tataran bahasa, memungkinkan dirinya untuk menafsirkan ayat-ayat tentang teologi terutama yang berkaitan dengan al-ushûl al-khamsah, kebebasan dan keterbatasan manusia, dan ayat-ayat mutasyabihat

4. *Aliran Mu'tazilah dan Sumbangannya Terhadap Pemikiran Islam* yang ditulis Oleh Haji Awang Besar bin Haji Abu Bakar, MA pada tahun 1997. Ada beberapa kesimpulan disertasi ini yang perlu diungkapkan di sini yaitu :

- a. Aliran Mu'tazilah berperan besar dalam menciptakan ilmu kalam sebagai senjata untuk mempertahankan akidah dari serangan pihak-pihak tertentu terhadap Islam.
- b. Semua aliran teologi, seperti Asy'ariah, Maturidiah, Salafiah dan Mu'tazilah, berpendapat sama bahwa akal dan wahyu merupakan satu pasangan yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain dalam memahami kebenaran.
- c. Aliran Mu'tazilah berpandangan bahwa harus ada jarak antara Tuhan yang immateri dengan manusia dan alam materi. Oleh karena itu, Tuhan tidak boleh disamakan atau disandingkan dengan makhluk-Nya.
- d. Menurut Mu'tazilah, Tuhan tidak pernah berlaku zalim dan senantiasa berlaku adil terhadap hamba-hamba-Nya. Hal itu sebagaimana tercermin dalam 5 doktrin Mu'tazilah yaitu tauhid, keadilan Tuhan, janji dan ancaman, al-manzilah baina al-manzilatain yaitu posisi di tengah di antara posisi orang beriman dan orang kafir bagi orang beriman yang melakukan dosa besar, terakhir amar makruf dan nahi mungkar.

5. *Wujud Tuhan Antara Tanzih dan Tasybih Menurut Mu'tazilah, Asy'ariah dan Al-Jilli.* Tesis ini ditulis oleh Ismail Nur pada tahun 2001. Ada beberapa kesimpulan yang berhasil dicapai oleh Ismail Nur lewat penelitian tesisnya tema tersebut di antaranya adalah :

- a. Perbedaan titik tolak di antara kedua golongan yaitu kelompok teologi dan kelompok teosofi dalam melihat konsep wujud Tuhan menghasilkan kesimpulan yang berbeda tentang konsep wujud Tuhan. Kaum mutakkalimin yang diwakili oleh Mu'tazilah dan Asy'ariah melihat wujud Tuhan dari makna eksoteris sedangkan kaum teosofi melihat wujud Tuhan dari sudut esoteris. Dengan kata lain, kedua kelompok tersebut tidak memiliki visi yang sama ketika menyoroti epistemologi wujud Tuhan.

b. Perbedaan visi dalam menyoroti epistemologi wujud Tuhan menimbulkan relasi di antara wujud-wujud tersebut terpolarisasi menjadi dua bentuk. Dalam perspektif ilmu kalam, relasi yang muncul antara berbagai wujud adalah relasi Khalik-Makhluk atau qadim dan muhdats sehingga yang ditonjolkan adalah aspek *tanzih*, sedangkan dalam teosofi, relasi yang ada adalah antara wujud mutlak dan wujud majazi sehingga berimplikasi pada penyatuan antara *tanzih* dan *tasybih* serta pada gilirannya membentuk satu kesatuan antara Sang Khalik dan Makhluk.

Dari keseluruhan karya-karya yang ditulis para ahli dan akademisi tentang al-Zamakhsyari maupun Mu'tazilah bisa menjadi sumber inspirasi yang amat berguna bagi penyelesaian penulisan disertasi ini. Oleh karena itu, penelitian ini dimaksudkan untuk memilah-milah dan mengembangkan isu-isu terhadap wacana yang berkembang dalam melihat sosok al-Zamakhsyari dan pemikirannya yang terungkap dalam tafsir yang dibangunnya dalam memahami dan mengungkapkan makna-makna ayat al-Qur'an. Meskipun pada kajian ini dan penelitian sebelumnya sama-sama mengkaji tafsir al-Kasysyaf, namun yang membedakan dengan penelitian sebelumnya terletak pada konsentrasi kajian yang mencoba mengungkap secara spesifik corak pemikiran kalam al-Zamakhsyari yang ditunjukkan dalam tafsir al-Kasysyaf. Penakaran makna dan pemerian teks dan konteks akan menjadi kajian yang menarik dan memperoleh perhatian secukupnya dalam keseluruhan disertasi ini. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan memiliki signifikansi dan relevansi yang amat berguna bagi kesempurnaan hidup manusia, walaupun hasilnya belum sedemikian memuaskan. Kajian Tafsir al-Zamakhsyari dari perspektif corak pemikiran kalamnya akan dapat memperkaya khazanah pemikiran Islam yang memberikan keuntungan besar bagi perkembangan akademik yang akan datang.

F. Metodologi Penelitian

1. Sumber data

Sumber data pada penelitian ini ada dua: primer dan sekunder. Sumber data primer pada penelitian ini adalah karya al-Zamakhsyari yaitu *al-Kasysyāf 'an Haqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*.

Dan data yang sekunder seperti karya lain al-Zamakhsyari *Asās al-Balāghah*; dan *Athwāq al-Dzahāb fī al-Mawā'idh wa al-Khuthāb*, buku ini untuk mengungkap sisi lain pemikiran al-Zamakhsyari yang mungkin saja tidak ditemukan pada *al-Kasysyāf*. Kemudian buku-buku Mu'tazilah untuk melihat kesamaan atau perbedaan pemikiran al-Zamakhsyari dengan fahamnya terutama pemikiran kalam, seperti karangan al-Khayyath, dan beberapa karangan al-Qadhi Abdul Jabbar seperti *Fadlu al-I'tizāl wa Thabaqāt al-Mu'tazilah*, *Syarh Ushūl al-Khamsah*. Lalu buku-buku Asy'ariyah sebagai pembanding, seperti kitab *Maqālāt al-Islamiyyīn* karangan Asy'ari. Kemudian *al-Tafsīr al-Kabīr* dan *al-Arbaīn fī Ushūl al-Dīn* karya al-Razi, *al-Milal wa al-Nihāl* dan *Nihāyāt al-Iqdām fī Ilm al-Kalām* karangan al-Syahrustani, kitab-kitab ini bukanlah sebagai patokan rujukan, tetapi kami sebutkan karena didalamnya menyinggung langsung pemikiran Mu'tazilah tidak terkecuali al-Zamakhsyari. Dan buku-buku lain yang searah dengan isu-isu yang dikaji dalam penelitian ini, baik dari ulama terdahulu maupun dari karya ulama kontemporer.

Penelitian disertasi ini mencoba mengungkapkan corak tafsir kalam yang dilakukan oleh al-Zamakhsyari dalam kitab *al-Kasysyāf*. Oleh karena itu, data-data primer terutama diambil dari kitab tafsir *al-Kasysyāf 'an Haqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl* yang dikarang oleh al-Zamakhsyari, di samping karya-karya al-Zamakhsyari yang lain.

Untuk memperoleh informasi lebih lanjut, penulis perlu menggunakan data-data sekunder yang berkenaan dengan isu-isu yang sedang dikaji sehubungan dengan pemerian makna yang dilakukan oleh al-Zamakhsyari. Data-data sekunder ini berasal dari kitab-kitab klasik tentang tafsir yang menjelaskan tentang posisi pemikiran al-Zamakhsyari, juga buku-buku lain yang berkenaan dengan itu.

Baik sumber primer maupun sekunder itu kemudian dianalisis dengan mencermati logika keislaman yang didasari teori filosofi dan sosio-antropologi. Bila diperlukan, analisa juga disesuaikan dengan relevansi sosialnya. Penelitian ini dilakukan dengan menggunakan pendekatan hermeneutika. Pendekatan ini diaplikasikan untuk mendalami proses penafsiran dan pemahaman terhadap teks yang dijadikan sebagai objek penelitian khususnya *al-Kasysyāf*. Dalam beberapa kasus, pendekatan sosiologis juga dilakukan untuk menghubungkan interpretasi dan relevansi sosial dari dokumen.

2. Teknik Input dan Analisis Data

Penelitian ini memusatkan perhatiannya kepada suatu latar historis, sehubungan dengan posisi apa dan dalam peranan apa al-Zamakhsyari itu dalam suatu masa tertentu dan di kalangan intelektual maupun di tengah-tengah masyarakat. Karenanya, isu-isu yang berlangsung itu merupakan peristiwa-peristiwa yang telah berlangsung dalam kurun waktu sang penulis *al-Kasysyāf* hidup. Guba dan Lincoln merumuskan studi kualitatif sebagai studi yang menguji secara lengkap dan intensif segi-segi, isu-isu, dan mungkin peristiwa tentang latar geografis secara berulang-ulang.³⁰ Menurut Sartono Kartodirdjo, karena setiap peristiwa meninggalkan bekas

³⁰ Imron Arifin (ed.), *Penelitian Kualitatif dalam Bidang Ilmu-ilmu Sosial dan Keagamaan*, hal.

yang digunakan sebagai "saksi" atau "bukti" bahwa kejadian itu sungguh-sungguh terjadi. Begitu juga setiap tindakan manusia, sebagian meninggalkan bekas dan sebagian mungkin meninggalkan ingatan, apabila tidak diungkapkan akan hilang selama-lamanya.³¹

Pemakaian data sebagai sumber memerlukan kritik intern maupun kritik ekstern untuk menguji tingkat kesahihan dan kesejadian dan menghindari turunan, tiruan, atau palsu, melalui penelitian terhadap bahan yang dipakai, jenis tulisan, gaya bahasa, dan lain-lain. Setelah identitasnya terbukti asli, perlu diidentifikasi penulisnya beserta sifat dan wataknya, daya ingatannya, jauh-dekatnya waktu dengan peristiwa. Peneliti juga perlu menyeleksi mana yang relevan dengan pokok penelitiannya. Hasil-hasil kritik sumber ini merupakan unsur penting bagi penyusunan atau rekonstruksi pemikiran akademik karena harus dipertanggungjawabkan secara ilmiah.³²

Data-data yang diperoleh lewat sumber primer maupun sumber sekunder itu lalu dilakukan kajian dan telaah terhadap informasi-informasi dan bahan-bahan yang terkumpul lewat pemeriksaan dokumen dan sumber-sumber lain untuk menjamin akurasi data dan akurasi kesimpulan (*triangulation*). Glasser dan Strauss menyarankan *triangulation* ini agar peneliti tidak terlalu mudah menerima validitas berdasarkan kesan-kesan awal semata, melainkan peneliti seyogyanya mampu mengoreksi bias-bias yang terjadi. Hal ini sangat dimungkinkan karena berbagai sumber data yang dianalisis itu merupakan ranah yang eksklusif, sempit, dan sulit dipahami maknanya, atau malah terlalu terbuka seluas-luasnya.³³

³¹ Sartono Kartodirdjo, *Pendekatan Ilmu Sosial dan Metodologi Sejarah*. (Jakarta: Gramedia, 1993), hal. 16.

³² Sartono Kartodirdjo, *Pendekatan Ilmu Sosial dan Metodologi Sejarah*, hal. 17.

³³ Judith Preissle Goetz and Margaret Diane LeCompte, *Ethnography and Qualitative Design in Educational Research*, New York-London: Academic Press, Inc., 1984, hal. 11-12.

Penekanan kepada studi tafsir untuk mengkonfirmasikan teori Sya'ban Muhammad Ismail dan Yusuf al-Qardhawi, lebih ditujukan untuk mencari perian makna yang berkembang dalam pemikiran tafsir al-Zamakhsyari. Adapun teknik implementasi penelitian ini digunakan desain Bogdan dan Biklen dengan “bentuk cerobong”. Maksudnya adalah suatu teknik penelitian yang diawali dari eksplorasi yang bersifat luas dan dalam, berlanjut kepada aktivitas pengumpulan data dan analisis data yang lebih menyempit dan terarah kepada suatu topik tertentu. Untuk memudahkannya, penulis berusaha mencari perian dan eksplanasi yang dapat membantu menata ulang pemikiran dan mengklasifikasikan peristiwa-peristiwa, isu-isu yang digarap, dan ide-ide yang berkembang. Untuk selanjutnya, penulis mengintegrasikan data-data itu ke dalam seperangkat konstruk teoritik.³⁴

3. Pendekatan

Penelitian ini akan menggunakan pendekatan hermeneutik. Pendekatan ini diaplikasikan untuk mendalami proses penafsiran dan pemahaman terhadap teks yang dijadikan sebagai objek penelitian. Dalam hermeneutik, menafsirkan adalah proses memahami. Hasil dari memahami tersebut diwujudkan dalam bentuk penafsiran. Dengan kata lain, hasil penafsiran merupakan manifestasi dari pemahaman, karena dasar dari tafsir adalah pemahaman. Dengan demikian, antara memahami dan menafsirkan merupakan kesatuan yang dapat dipertukarkan, bahkan tidak dapat dipisahkan.

³⁴ R. K. Yin membagi studi kasus ke dalam tiga bagian, yaitu eksploratif, deskriptif, dan eksplanatoris. Studi kasus yang bersifat eksploratif dan deskriptif digunakan untuk menjawab pertanyaan “apa,” sedangkan yang bersifat eksplanatoris digunakan untuk menjawab pertanyaan “mengapa” dan “bagaimana.” Lihat

* R. K. Yin, *Case Study Research: Design and Methods*, Beverly Hill, California: SAGE Publication, Inc., 1987.

Secara tradisional, hermeneutika (*hermeneutics*) diartikan sebagai teori atau ilmu penafsiran. Tema ini berasal dari bahasa Yunani “*hermeneuein*” yang berarti menafsirkan atau menerjemahkan sesuatu ke dalam bahasa seseorang; atau dapat berarti memberikan ekspresi kepada atau pada yang lain.³⁵ Dikatakan juga ia berasal dari kata “*hermeneutiko*” dengan pengertian yang mirip. Aristoteles menggunakan istilah “*hermeneias*” dalam bukunya *Peri Hermeneias*, yang diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris menjadi *On the Interpretation* dan ke dalam bahasa Arab menjadi *Fī al-‘Ibārah*.³⁶ Dalam cerita lainnya, tema tersebut dikaitkan dengan mitologi Yunani, yaitu berkaitan dengan dewa Hermes. Hermes mempunyai tugas untuk menyampaikan pesan dewa-dewa kepada manusia. Ia menjadi agen perantara yang dapat memahami dan memahamkan pesan dewa-dewa kepada manusia sehingga tidak terjadi kesalah-pemahaman manusia atas pesan-pesan dewanya.³⁷

Richard E. Palmer mengidentifikasi enam definisi hermeneutika: *Pertama, theory of biblical exegesis* (teori penafsiran Bibel); *Kedua, philological methodology* (metodologi filologis); *Ketiga, the science of linguistic understanding* (ilmu linguistika pemahaman); *Keempat, foundation for Geisteswissenschaften* (fondasi metodologi ilmu-ilmu kemanusiaan / humaniora); *Kelima, the phenomenology of Dasein and Existential understanding* (fenomenologi Dasein dan pemahaman eksistensial); dan *Keenam, system of interpretation* (sistem penafsiran).³⁸

³⁵ Anthony Kerby, “Hermeneutics” dalam *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms*, edited by Irena R. Makaryk (et.al.), (Toronto: University of Toronto Press, 1997), hal. 90.

³⁶ Ugi Suharto, “Apakah al-Qur'an memerlukan Hermeneutika?” dalam *Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam. Islamia*, No. 1 Maret 2004, hal. 46.

³⁷ Kerby, “Hermeneutics,” hal. 90; dan Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1980), hal. 11.

³⁸ Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleirmacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, (Northwestern University Press, 1969), hal. 33-5.

Istilah hermeneutika kemudian dikaitkan dengan teologi, tepatnya sub disiplin teologi yang membahas metodologi dan otentifikasi dalam penafsiran teks Kitab Suci dalam tradisi Kristen maupun Yahudi.³⁹ Kenapa terjadi hubungan yang erat antara hermenutika dan teologi? Jawaban sederhananya adalah berdasar *common sense*, yaitu ajaran agama memerlukan penafsiran agar pesan ilahi dapat sampai kepada umatnya dengan benar. Hermeneutika mempunyai perangkat yang memungkinkan mendapatkan penafsiran yang sesuai dengan kehendak pemberi pesan, dalam hal ini adalah Tuhan. Perangkat hermeneutika mempertimbangkan analisis yang komprehensif baik dari sisi agen (pengarang, teks, konteks dan pembaca), alat analisis (metode, pendekatan, paradigma, kebahasaan dll.), validitas dan konten. Komprehensifitas pertimbangan analisis memberi keyakinan akan pemahaman yang lebih baik. Di sisi lain, teologi adalah wilayah keilmuan yang mendiskusikan eksistensi dan pesan keilahian Tuhan. Mengungkap pesan seperti apa yang dimaksudkan oleh Tuhan dalam proses pemahaman memerlukan juga pertimbangan yang komprehensif agar dapat mengungkap pesan Tuhan tersebut. Dengan demikian, penggunaan hermeneutika dalam kajian ini dianggap relevan karena fokus penelitian ini terkait erat dengan persoalan teologi (ilmu kalam), yakni mencoba memahami rasionalitas Mu'tazilah dalam pemikiran al-Zamakhsyari yang tertuang dalam karyanya, *al-Kasasyāf 'an Haqā'iq al-Tanzil wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wil*.

Dalam kajian hermeneutika, setiap teks meniscayakan keberadaan sang pengarang. Teks tersebut diandaikan sebagai cerminan dari jiwa atau pikiran pengarangnya. Teks tersebut kemudian dibaca oleh pembacanya, dan pembaca berusaha memahami teks tersebut. Jika intensi pembaca dalam upaya memahami teks tersebut diupayakan untuk memahami pikiran atau jiwa sang

³⁹ Roy J. Howard, *Pengantar Teori-teori Pemahaman Kontemporer, Hermeneutika: Wacana Analitik, Psikososial dan Ontologis*, (Bandung: Nuansa, 2000), hal. 25.

pengarang, maka upaya pemahamannya merupakan upaya rekonstruksi atau reproduksi (pemahaman). Namun jika intensi pembaca dalam upaya memahami teks diarahkan untuk memahami jiwa atau pikirannya sendiri, maka upaya pemahamannya merupakan upaya konstruksi atau produksi (pemahaman).

Dalam penelitian ini, penulis akan mengaplikasikan model hermeneutika yang diintroduksir oleh Paul Ricoeur. Menurut Anthony Kerby, Ricoeur banyak setuju dengan Gadamer dalam tujuan hermeneutik, yaitu menekankan pada interpretasi yang produktif (*productive interpretation*). Pemikiran Ricoeur merupakan perpaduan kecenderungan pemikiran abad ke-20; strukturalisme, semiotika dan filsafat bahasa Anglo-Amerika. Target hermeneutika, baginya, adalah untuk memberikan resolusi terhadap pertentangan dalam penafsiran dengan jalan pemahaman diri melalui karya-karya budaya dan seni. Terdapat tiga tahap dasar hermeneutika pemahaman Ricoeur: *Pertama*, penafsiran obyektif tentang sebuah teks, kajian teks merupakan tempat yang pas untuk analisis struktural dan semiotika tentang konteks dan bentuk obyek kajian; *Kedua*, proses pembacaan di mana dunia teks diaktualisasikan; dan *Ketiga*, analisa tahapan apropiasi eksistensial reflektif tentang makna teks itu sendiri.⁴⁰

Tugas utama hermeneutika adalah memahami teks. Ricoeur mengartikan teks sebagai “wacana apapun yang dibakukan lewat tulisan.” Menurut Ricoeur, wacana (*discourse*) adalah bahasa sebagai peristiwa, yaitu bahasa yang menjelaskan sesuatu, tepatnya bahasa selalu mengatakan sesuatu, sekaligus tentang sesuatu. Dalam wacana, bahasa digunakan untuk berkomunikasi dalam bentuk bahasa lisan dan tulisan. Awalnya, analisa ilmiah mengambil bentuk komunikasi langsung dan hermeneutika tidak terlalu diperlukan, sementara

⁴⁰ Anthony Kerby, “Hermeneutics,” dalam *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory*, hal. 92

kedua, wacana membentuk komunikasi tidak langsung, di mana hermeneutika sangat diperlukan.⁴¹

Dalam proses penafsiran teks, interpretasi produktif (*productive interpretation*) dalam skema hermeneutika Paul Ricoeur meniscayakan adanya dialektika antara apropiasi dan distansiasi. Apropiasi dapat diartikan sebagai usaha untuk “menjadikan apa yang ‘asing’ menjadi ‘milik seseorang’.”⁴² “Apa yang asing” di sini adalah sesuatu yang belum diketahui dari obyek penelitian oleh pembaca. Ketidaktahuan ini muncul karena pembaca belum bersentuhan dengan teks tersebut. Teks lahir dari hasil kreativitas intelektual pengarang, tetapi teks kemudian menjadi entitas tersendiri dan hubungannya akan terputus manakala pengarang tidak lagi bisa merevisi teksnya seperti sakit keras yang tidak memungkinkan dia melihat ulang hasil karyanya atau meninggal dunia. Dalam menyikapi kenyataan teks seperti itu, menurut Ricoeur, pembaca harus melakukan pendekatan agar dapat menyingkap keasingan dari teks. Apropiasi ditempatkan sebagai upaya penyingkapan makna teks secara independen, karena apropiasi dimaksudkan sebagai “partner otonomi semantik yang membebaskan teks dari pengarangnya.”⁴³ Usaha memahami konteks termasuk di dalamnya memahami pengarang harus ditempatkan sebatas pencarian makna original atau makna awal sebuah wacana. Dengan memetakan makna awal, pembaca kemudian tahu berangkat dari mana dan mau ke mana. Di samping itu, pembaca dapat mengembangkan tolok ukur bagi penjelajahan ilmiahnya. Dalam kajian tafsir al-Qur'an, pencarian makna awal ini menjadi penting sebagai pegangan pembaca tentang tafsir obyektif atau makna ayat sesuai dengan kehendak penafsir.

⁴¹ Paul Ricoeur, *Hermeneutics and The Human Sciences*, (ed.) John B. Thompson, (New York: Cambridge University Press, 1981), hal. 145-164.

⁴² Paul Ricoeur, *Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa*, diterjemahkan oleh Musnur Hery, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), cet. 2, hal. 96.

⁴³ Paul Ricoeur, *Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa*, hal. 96.

Hal yang pokok berikutnya dan menjadi inti dari pembacaan produktif adalah memahami teks secara independen. Upaya ini dilakukan agar pembaca dapat menjadikan yang asing menjadi miliknya. Kata ‘menjadi miliknya’ ditempatkan pada posisi kesejajaran teks dengan pembaca dan terlepas dari pengarangnya. Dengan demikian, ‘menjadi miliknya’ di sini memberi keleluasaan bagi pembaca untuk memanfaatkan teks bagi kepentingannya sendiri. Keterlibatan kepentingan pembaca dalam kajiannya adalah persoalan umum dan klasik. Perbedaannya adalah dalam banyak tradisi lainnya, kepentingan pembaca didiskusikan sebagai faktor yang harus dihindari, sementara dalam tradisi hermeneutika, misalnya, hal ini disikapi sebagai faktor ilmiah yang dilihat kemungkinannya sebagai jalan untuk mencari signifikansi dan relevansi. Pencarian signifikansi dan relevansi dalam pembacaan hermeneutika membuka jalan untuk memproduksi makna. Perbedaan pembaca dan konteks akan menghasilkan perbedaan hasil pembacaan. Penafsiran al-Qur'an tentang gejala sosial kemasyarakatan, misalnya, sangat dipengaruhi oleh proses dan pembacaan. Dalam tradisi Islam, hal tersebut sering ditemukan, misalnya identifikasi bahan pokok yang biasa dikonsumsi manusia sangat ditentukan oleh kesediaan makanan di tempat tersebut, maka hasilnya bahan pokok tidak seragam, bisa jadi beras, gandum, atau jagung.

Proses interpretasi dalam skema hermeneutika Ricoeur adalah hendak mengintegrasikan antara penjelasan (*eksplanation*) dan pemahaman (*understanding*). Gerak pertama dari dialektika interpretasi ini terkait dengan konsep memisahkan kejadian ucapan dari makna yang diucapkan, dan untuk memisahkan “tentang apa yang diucapkan” dari maksud-maksud yang dikehendaki oleh subyek yang mengucapkan. Dengan demikian, maksud atau makna obyektif dari sebuah teks merupakan sesuatu yang bisa jadi berbeda dari tujuan-tujuan subyektif pengarangnya, sehingga problem tentang pemahaman

yang benar tidak lagi dipecahkan dengan cara kembali kepada apa tujuan yang dikehendaki oleh pengarang.⁴⁴

Gerak kedua dari dialektika interpretasi adalah berkenaan dengan pemisahan hubungan wacana dari subjek pelaku serta situasi dialogis. Melalui konsep pemahaman, objek pemahaman memungkinkan pembaca berasumsi terhadap teks dan mempunyai dugaan-dugaan sementara tentang teks. Karena pembaca mungkin berusaha, bukan untuk mencari sesuatu yang tersembunyi di balik teks, melainkan lebih kepada usaha menemukan sesuatu yang diungkapkan di dalam teks, bukan bangunan internal teks, melainkan sesuatu yang merujuk kepada dunia yang mungkin ditemukan.

Gerak terakhir dari dialektika interpretasi berpuncak pada tindakan memahami yang diperantara oleh prosedur analisis struktural yang bersifat menjelaskan. Prosedur ini menjamin bahwa objek pemahaman tidak sama dengan sesuatu yang dirasakan atau disadari, melainkan lebih kepada memahami referensi potensial yang diungkapkan lewat penjelasan, yakni menemukan dunia yang mungkin yang disebut di dalam teks.⁴⁵

G. Sistematika Penulisan

Penjabaran penelitian ini akan disusun dalam lima bab secara sistematis yang menggambarkan satu kesatuan isi dan makna dalam membangun teori Tafsir dalam pemikiran al-Zamakhsyari. Bab pertama merupakan pengantar untuk penjelasan pada bab-bab berikutnya, terutama menjelaskan tentang metodologi kajian yang diperlukan. Bab II mencoba menjelaskan tentang tafsir rasional dalam pendekatan hermeneutika, dimaksudkan untuk mendukung teoritisasi sebagai bagian penting dalam pendekatan penelitian.

⁴⁴ Paul Ricoeur, *Hermeneutics and The Human Sciences*, hal. 211.

⁴⁵ John B. Thompson, *Filsafat Bahasa dan Hermeneutik*, hal. 104-105.

Dilanjutkan dengan penjelasan tentang riwayat hidup al-Zamakhsyari sebagai bagian yang amat penting untuk mengantarkan penulis memahami mengapa dan dalam posisi seperti apa al-Zamakhsyari memaknai ayat-ayat al-Qur'an dalam tafsirnya sehingga menghasilkan pemikiran Kalam sedemikian rupa. Hal ini tertuang dalam bab III. Kemudian bab IV merupakan kelanjutan yang tidak terpisahkan dalam kitab tafsirnya dan bagaimana cara al-Zamakhsyari menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan faham teologinya. Antara bab III dan bab IV merupakan dua bagian yang saling memberikan informasi dalam mengeksplorasi pemaknaan yang tertuang dalam tafsir rasional yang dikembangkan oleh al-Zamakhsyari. Disertasi ini ditutup pada bab V, berupa kesimpulan atas jawaban pertanyaan disertasi, lalu dilanjutkan dengan rekomendasi untuk dapat memberikan jalan keluar dari problem akademik yang terjadi, di samping memberikan sumbang saran yang berguna bagi pengembangan akademik yang diharapkan lebih *reliable* dan kontribusi nyata bagi kehidupan akademik.

BAB II

TELAAH TEORITIS TAFSIR RASIONAL

A. Pengertian Tafsir Rasional

1. Makna Rasionalitas dalam Tafsir

Untuk memperoleh pemahaman yang utuh tentang tafsir al-Qur'an, di bawah ini akan diuraikan makna rasionalitas tafsir al-Qur'an. Hal ini karena berbagai cara menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an telah dilakukan oleh banyak ahli dengan berbagai variasinya, menggambarkan betapa pentingnya memahami suatu tafsir tertentu, dengan berbagai instrumen yang telah disepakati oleh para ulama tafsir. Upaya memahami secara teoritis ini akan memberikan pengertian yang kuat dan mendalam tentang sejauh mana rasionalitas tafsir yang ditulis al-Zamakhsyari sebagai fokus perhatian disertasi ini.

Biasanya kata rasionalitas diasalkan kepada akar kata bahasa Inggris "*rational*" yang berkaitan dengan "*reason*", maksudnya "menurut pikiran dan pertimbangan yang logis; menurut pikiran yang cocok; cocok dengan akal". Derivasinya, misalnya, kepada kata rasionalisme untuk memberikan arti: teori atau paham yang menganggap bahwa akal merupakan satu-satunya dasar untuk memecahkan problem (kebenaran) yang lepas dari jangkauan

indera; paham yang lebih mengutamakan (kemampuan) akal daripada emosi atau batin, atau bahkan inderawi.¹

Berdasarkan penjelasan tentang akal ini, penulis lebih memilih garis besar pengertian bahwa akal adalah sebuah perangkat yang telah dipersiapkan oleh Sang Pencipta bagi manusia untuk mengetahui alam yang ada di sekitarnya. Dengan demikian, akal adalah alat untuk menerima berbagai pengetahuan dengan bantuan indera sebagai jendela yang dapat menangkap berbagai informasi dari luar diri manusia yang berasal dari alam ini. Atau dengan kata lain seperti disampaikan oleh Abu Hilal al-Askari (wafat tahun 395)² menyatakan bahwa akal dapat menangkap konsep-konsep umum dan hakekat-hakekat yang bersifat maknawi.³

Para ulama sepakat bahwa akal ibarat mutiara bagi diri manusia untuk dapat menjalani kehidupan di dunia dengan maksimal dengan memfungsikannya sebagai alat untuk menerangi kehidupannya, sehingga ia dapat melakukan penyaringan terhadap segala informasi yang masuk melalui indera yang dimilikinya.⁴ Akal ibarat pisau yang menjadi alat untuk

¹ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia : Edisi Ketiga*, (Jakarta : Penerbit Balai Pustaka, 2002) Cet. II, h. 933. Bandingkan pula dengan *The New Grolier Webster International Dictionary of the English Language*, (New York: Grolier Incorporated, 1974), vol. II, hal. 794-797.

² Nama lengkap Beliau adalah al-Hasan ibn Abdillah ibn Sahl ibn Sa'id ibn Yahya ibn Mahran al-Askari. Seorang sastrawan yang memiliki banyak karya dalam bidang yang terkait dengan bahasa. Khairuddin al-Zarkali, *al-Ālam: Qāmūs Tarājum li Asyhār al-Rijāl wa al-Nisā' min al-Ārāb wa al-Muṣṭa'ribīn wa al-Muṣtasyrīqīn*, Juz 2, h. 196

³ Abu Hilal al-Askari, *Mu'jām al-Furūq al-Lughātiyyah*, (ttp: Mu'assasah al-Nasyr al-Islami, 1412), h. 519

⁴ Ali ibn Muhammad ibn Ali al-Jurjani, *Mu'jām al-Mu'allifīn: Tarājum Mušannī al-Kutub al-Ārabiyyah*, (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, tth), Juz 7, h. 216

memotong; akal adalah sebuah kekuatan yang dapat menggerakkan manusia untuk berbuat setelah mendapatkan pertimbangan dari akal.⁵

Untuk selanjutnya, akal dalam perkembangan modern dikenal istilah rasionalitas dan rasionalisme, yang secara kebahasaan berasal dari akar kata "rasional". Kata rasionalitas berarti menurut pikiran dan pertimbangan yang logis; menurut pikiran yang cocok; sesuai dengan akal. Sedangkan rasionalisme bermakna: teori atau paham yang menganggap bahwa akal merupakan satu-satunya dasar untuk memecahkan problem (kebenaran) yang lepas dari jangkauan indera; paham yang lebih mengutamakan (kemampuan) akal daripada emosi atau batin.⁶

Dalam bahasa Arab, istilah rasionalitas dan rasionalisme diungkap dengan istilah yang sama, yakni العقلانية dan العقلاني، tergantung penggunaannya dalam konteks susunan kalimatnya. Dalam hal ini, Muhammad Quthb sebagaimana dikutip oleh al-Kharrasy menyatakan bahwa yang dimaksud dengan kata ini adalah penafsiran rasional terhadap segala sesuatu yang eksis, atau melihat sesuatu untuk membenarkan eksistensinya, meniadakannya, atau membatasi dengan menggunakan koridor akal. Hal ini sangat tampak pada filsafat Yunani kuno, terutama Socrates dan Aristoteles. Berawal dari hal tersebut, pemikiran Barat bergulir untuk segala hal dengan

⁵ Ali ibn Muhammad ibn Ali al-Jurjani, *al-Ta'rifat*, (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1405), h. 197

⁶ Departemen Pendidikan Nasional dan Balai Pustaka, *Kamus Besar Bahasa Indonesia : Edisi Ketiga*, (Jakarta : Penerbit Balai Pustaka, 2002) Cet. II, h. 933

bungkus rasional, sehingga berkembang bahwa kebenaran bisa dinyatakan ada bila sesuai dengan ukuran rasional.⁷

Dengan demikian, dapat dikemukakan bahwa sesungguhnya hakekat rasionalitas itu ditunjukkan dengan penggunaan pendapat personal atau akal seseorang dalam melihat berbagai persoalan yang menyangkut kebenaran. Apabila kebenaran ini diukur dengan nalar rasional dalam memahami berbagai hal untuk menjawab berbagai isu yang berkembang, termasuk di dalamnya isu-isu keagamaan dan sosial-kemasyarakatan umat Islam yang terus berkembang seiring dengan perkembangan sosial, politik, dan budaya.⁸

Rasionalitas sesungguhnya merupakan sesuatu yang melekat pada semua orang yang memiliki tingkat kecerdasan yang memadai dapat dipastikan menggunakan daya akal dan kecerdasannya untuk memahami, menilai, dan menyimpulkan semua persoalan termasuk dalam memahami dan menafsirkan teks-teks keagamaan. Tanpa kekuatan akal pikiran mustahil bagi siapa saja akan dapat memahami teks-teks keagamaan dari al-Qur'an maupun hadis dengan baik dan sesuai dengan konteksnya.⁹

Memahami teks-teks keagamaan didasarkan atas kekuatan akal pikiran yang kritis akan menciptakan rumusan pemikiran yang lebih memberikan arah yang harmonis bagi kehidupan manusia. Arahan pemikiran ini akan

العقلانية - بمعنى التفسير العقلاني للكل شيء في الوجود، أو تبرير كل شيء في الوجود من قناعة العقل لإناته أو نفيه أو تحديد خصائصه - مذهب قائم في البشرية، يبرز أشد ما يبرز في الفلسفة الإغريقية القديمة، وعنه أشد ما يعنله سقراط وأرسطو Sulaiman ibn Shalih al-Kharrasyi, *Naqdlu Ushul al-'Aqlaniyyin*, h. 41

⁸ Lihat Departemen Pendidikan Nasional dan Balai Pustaka, *Kamus Besar Bahasa Indonesia : Edisi Ketiga*, h. 934 dan lihat juga Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, h. 631

⁹ Ahmad Thib Raya, *Rasionalitas Bahasa al-Qur'an: Upaya Menafsirkan al-Qur'an dengan Pendekatan Kebahasaan*, (Jakarta: Fikra Publishing, 2006), Cet. I, h.

dapat menghasilkan pedoman hidup dan landasan berbuat dan bertindak terhadap segala kemungkinan yang memberikan manfaat sebesar-besarnya bagi kemaslahatan hidup umat manusia dalam memahami esensi dan konteknya dengan baik. Sesungguhnya peran nalar dan Rasionalitas dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an merupakan suatu keharusan dalam memahami teks-teks menuju konteks yang semestinya sesuai dengan alur yang diharapkan dari ayat-ayat al-Qur'an. Hal ini merupakan keseluruhan dari perintah Tuhan sebagai pemilik kalam yang di banyak ayat-ayatnya menegaskan agar manusia senantiasa menggunakan akal pikirannya secara cerdas tanpa harus kehilangan konteksnya yang terlibat di dalamnya.¹⁰

Dengan demikian makna tafsir rasional adalah pemanfaatan potensi nalar yang berfungsi sebagai alat untuk menarik makna pada teks-teks al-Qur'an atau mengurai berbagai bentuk makna yang terkandung dalam teks. Tujuannya adalah untuk melihat hasil atau akibat dari pemaknaan teks pemikiran Islam yang merujuk kepada karakteristik kebahasaan, kaidah-kaidah agama atau kemaslahatan umum yang berdasarkan atas ruh syariah.¹¹ Upaya-upaya yang dilakukan al-Zamakhsyari dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan *al-ra'yu* atau kekuatan rasionalitas. Rasionalitas di sini tentu saja bukan rasionalitas yang tanpa batas. Artinya, rasionalitas yang dimaksudkan peneliti adalah penggunaan

¹⁰ Ahmad Thib Raya, *Rasionalitas Bahasa al-Qur'an: Upaya Menafsirkan al-Qur'an dengan Pendekatan Kebahasaan*, h. 15

¹¹ Muhammad Ali Abazi al-Sayyid, *al-Mufassirūn Hayātuhum wa Minhajuhum*, h. 578. Muhammad Alayan al-Marzuqi, *Tafsīr al-Kasīṣyāf 'an Haqā'iq al-Tanzil wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, juz 1, h. 2

daya nalar pada aspek-aspek tertentu dari kajian keagamaan yang sesuai dengan kode etik *tafsîr bi al-ra'iy*.¹²

Sya'ban Muhammad Ismail mengemukakan bahwa *tafsîr bi al-ra'iy* merupakan bentuk penafsiran yang mengandalkan mekanisme usaha memberdayakan akal untuk meraih penafsiran yang sesuai dengan maksud nash al-Qur'an. Kendati demikian, *tafsîr bi al-ra'iy* tidak selalu berarti mengabaikan dalil-dalil yang berasal dari ayat-ayat al-Qur'an atau teks-teks hadis Nabi, namun proses penggunaan nalar atau akal mendapatkan porsi yang maksimal dan memiliki posisi yang jelas.¹³ Sementara teori kedua, Yusuf al-Qardhawi, menyebutkan bahwa Secara kebahasaan, *tafsîr al-aqiliy* merupakan anonim dari *tafsîr al-naqiliy* yaitu penafsiran yang bersandar pada pemahaman yang mendalam dan terkonsentrasi pada makna yang terkandung dalam lafal al-Qur'an setelah *madlûl* dari ibarat al-Qur'an yang lafal-lafalnya tersusun di dalam rangkaianya dimengerti dan *dilalahnya* difahami. Yusuf Qardhawi menyebutkan bahwa *al-ra'yu* adalah anonim dari *al-naql*. Oleh karena itu, *tafsîr* yang menggunakan *al-ra'yu* atau pendapat disebut pula dengan *tafsîr bi al-dirâyah* sebagai lawan kata dari *tafsîr bi al-riwâyah*.¹⁴

¹² Syamsuddin Muhammad ibn Ahmad ibn Usman al-Zahabi, *Siyâr A'lâm al-Nubalâ*, juz 11, h. 530

¹³ Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Madkhâl li Dirâsât al-Qur'ân wa al-Sunnah wa al-'Ulâm al-Islâmiyyah*, h. 313

¹⁴ Yusuf al-Qardhawi, *Kaifâ Nata'âmal Ma' al-Qur'ân al-'Azhîm*, h. 207

2. Memahami al-Qur'an Secara Rasional

Rasionalitas atau pemahaman yang bersandarkan pada kekuatan akal untuk memahami al-Qur'an dan al-Sunnah dalam menilai dan menjawab persoalan kehidupan umat manusia, sesungguhnya memiliki akar historis yang panjang dalam dunia Islam. Malah boleh diyakini bahwa akar rasionalitas dalam memahami al-Qur'an dan Sunnah ini telah dilakukan sejak zaman Nabi Muhammad saw. Tetapi perlu ditegaskan penggunaan kekuatan rasional di dalam Islam tidak berarti menegaskan eksistensi teks-teks al-Qur'an atau teks-teks Hadis, sehingga tuduhan untuk mengatakan bahwa orang-orang rasional dalam Islam telah mengingkari teks-teks al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah, benar-benar menjadi ganjalan bagi otoritas akal pikiran yang merdeka tanpa kehilangan kesetiaannya kepada sumber dan pedoman hidup umat Islam itu. Kekuatan akal pikiran justeru digunakan untuk menguatkan pemahaman yang berdasarkan teks, karena tanpa akal yang sehat mustahil ruh yang terkandung di dalam teks dapat ditangkap dengan baik. Apalagi bilamana konteks kehidupan umat manusia memang membutuhkan sumbangan yang berharga dari akal pikiran untuk dapat menyelesaikan berbagai problema kehidupan yang berlangsung sesuai dengan ruang dan waktu yang satu sama lain memiliki karakteristik yang khas.¹⁵ Namun kekhasan masing-masing ruang dan waktu ini akan dicoba maknai sebagai bagian dari pemahaman teks dan konteks yang menggelarkan kemaujudan akal pikiran yang sedemikian menonjol untuk dimanfaatkan sebaik-baiknya. Akar rasionalitas ini dirunut dari spirit

¹⁵ Abu Bakar Ismail Muhammad Miqa, *al-Ra'yū wa Atsāruhu fī Madrasat al-Madīnat*, h. 37

kehidupan yang berlangsung sejak masa kenabian Muhammad saw, masa sahabat, masa tabiin, dan seterusnya di bawah ini.

a. Penggunaan Akal pada Masa Nabi Muhammad saw.

Saat Nabi Muhammad masih hidup di tengah-tengah para sahabat, beliau menjadi tempat bertanya tentang berbagai persoalan hidup yang terjadi di tengah umat Islam. Bahkan, beliau merupakan satu-satunya figur yang memegang semua peranan dan fungsi kehidupan umat Islam pada masa awal ini. Figur sentral ini meniscayakan adanya pandangan bahwa Muhammad sebagai Rasulullah menjadi panutan tunggal dalam setiap pedoman hidup beragama Islam yang harus berdasarkan kepada ayat-ayat al-Qur'an yang turun secara berangsur-angsur, tidak sekaligus, lalu disampaikan kepada para sahabat Nabi. Setelah itu, para sahabat memahami maknanya dan menghafalnya, kemudian dituliskan dalam lembaran-lembaran dari kulit kayu, pelepas daun korma, atau kulit binatang. Kadangkala ayat-ayat al-Qur'an yang turun itu diberi penjelasan lewat Sunnah dalam arti perkataan, perbuatan, maupun keputusan-keputusan yang dibuat oleh Nabi saw dan harus dilaksanakan oleh para sahabat.¹⁶

Walaupun demikian, pada masa hidup Muhammad saw, tentu tidak dapat dipungkiri bahwa para sahabat kerap kali melakukan ijtihad atau upaya mencurahkan pikiran dalam menjawab berbagai persoalan dan permasalahan yang sedang mereka hadapi di tengah umat Islam. Semua

¹⁶ *Mushthafa Ahmad al-Zarqa, al-Madkhāl al-Fiqhī al-‘Amī, h. 139-146*

ijtihad dan upaya rasional mereka dalam menjawab berbagai masalah dan persoalan keagamaan dan keumatan harus mendapatkan legitimasi dari Rasulullah Saw. Bila dilihat dari sisi pelaku ijtihad atau subyek yang menggunakan akal pikiran dalam menjawab persoalan dan masalah keumatan, setidaknya ada dua bentuk ijtihad yaitu ijtihad yang dilakukan oleh Rasulullah sendiri dan ijtihad yang dilakukan oleh para sahabat tetapi dengan legitimasi dan persetujuan dari beliau selaku pemegang otoritas keagamaan di masa itu¹⁷.

Ijtihad yang dilakukan Rasulullah saw sendiri dapat dimasukkan ke dalam dua kategori, yaitu ijtihad untuk menjawab persoalan dan permasalahan yang bersifat sosial duniawi dan ijtihad untuk menjawab persoalan dan permasalahan yang bersifat keagamaan. Para ulama sepakat bahwa Nabi Muhammad sering berijtihad untuk menjawab berbagai persoalan duniawi tanpa harus menunggu turunnya wahyu karena situasi dan kondisinya memang menghendaki penyelesaian, sementara dalam masalah-masalah yang bersifat keagamaan Nabi Muhammad saw tetap menunggu petunjuk dari Allah lewat ayat-ayat al-Qur'an yang turun kepada beliau.¹⁸

Rasulullah Muhammad saw dimungkinkan untuk melakukan ijtihad yang berdasarkan kekuatan nalar beliau agaknya diungkapkan oleh beliau sendiri dalam sebuah hadis yang berkaitan dengan para

¹⁷Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Ittijâhât al-Tafsîr fi al-Qur'ân al-Rabi'* 'Asyar, h. 718 dan Abu Bakr Ismail Muhammadi Miqa, *al-Râ'y u wa Atsaruhu, fi Madrasat al-Madinat*, h. 38

¹⁸ Muhammad ibn Ali ibn Muhammad al-Syaukani, *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq al-Haqâq min 'Ilm al-Ushûl*, (ttp: Dar al-Kitab al-Arabi, 1419 H/ 1999 M), juz 2, h. 217

petani yang melakukan penyerbukan bunga kurma, agar pohon karma itu tumbuh subur dan buahnya banyak lagi sangat lezat rasanya. Saat beliau melewati mereka, beliau mengomentari cara mereka mengelola dan merawat pohon kurma itu sebagai cara yang tidak perlu alias kurang tepat. Lalu beliau menyampaikan pandangannya agar melakukan ini dan melakukan itu, dan ternyata berkat anjuran Rasulullah yang diikuti oleh pemilik kebun itu berakibat panen tahun itu gagal. Rasulullah memperhatikan persoalan yang dihadapi oleh para sahabat itu kemudian mengeluarkan pernyataan bahwa bilamana yang saya pikirkan itu berupa masalah-masalah dunia, maka saya (Nabi saw) adalah manusia biasa yang mengalami kekeliruan, dan kadang tidak harus para sahabat ikuti. Hal ini terjadi karena para petani kurma tadi sesungguhnya lebih memahami hal-ihwal tentang pemeliharaan pohon kurma ketimbang Nabi saw yang sama sekali tidak mengenal dunia kurma yang dimaksudkan.¹⁹

Sayyid Muhammad Musa Tuwani berpendapat bahwa yang dinyatakan di dalam hadis tersebut dipastikan merupakan pendapat yang berkaitan dengan urusan duniawi. Jika tidak demikian maka tentu saja pandangan beliau tersebut merupakan argumentasi syariah yang mewajibkan untuk ditaati. Dalam konteks itu, kekuatan makna dari teks yang bersifat perintah memaksa itu terlihat pada ungkapan Nabi

حَدَّثَنَا أَبُو التَّحَاطِيْ حَدَّثَنِي رَافِعُ بْنُ حَدِيْبٍ قَالَ قَالَ إِبْرَاهِيْمُ بْنُ الْمُلَكَ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- الْمَدِيْنَةُ وَهُمْ يَأْتُوْنَ النَّخْلَ يَأْتُوْنَ بِالْمَحْسُونَ النَّخْلَ قَنَالَ «مَا تَعْسِمُونَ». قَالُوا كَيْنًا تَعْصِمُهُ قَالَ «لَعْلَكُمْ لَوْلَمْ تَعْصِمُوا كَيْنًا خَيْرًا». قَرَأَ كُوْهُ قَنَقَضَتْ لَوْ قَنَقَضَتْ - قَالَ - لَذِكْرُكُو ذِلْكَ لَكَ مَالِكُ قَنَالَ إِنَّمَا أَنْتُمْ إِذَا أَمْرَكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِيْنِكُمْ تَخْلُوُ إِذْ وَإِذَا أَمْرَكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِكُمْ تَخْلُوُ إِذْ

الـ Imam Muslim, *Shahih Muslim* (Beirut : Dar al-Fikr, tt.) Jilid II, h. 340

Muhammad saw yang berbunyi : إِذَا أَمْرَتُكُمْ بِشَيْءٍ مِّنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ (Jika aku memberi perintah kepada kalian tentang sesuatu yang menyangkut urusan agama maka hendaklah kalian kerjakan). Terkait dengan ini, patut juga dicatat bahwa sesungguhnya ungkapan hadis tersebut, ada pendapat yang menyatakan, tidak dinyatakan langsung oleh Rasulullah tetapi oleh para perawi hadis yang meriwayatkannya berdasarkan penangkapan terhadap makna yang terkandung di dalamnya. Kendati demikian, sesungguhnya penggunaan *al-ra'yu* atau pendapat Nabi sendiri menunjukkan bahwa perintah yang dimaksudkan itu harus dilaksanakan oleh para sahabat bila berkaitan dengan urusan agama, namun bila berkaitan dengan urusan dunia, para sahabat memiliki hak otonom untuk menyelesaikan problem-problem yang mereka hadapi baik secara individual maupun secara kolektif.²⁰

Terdapat banyak contoh ijihad dengan akal pikiran atau kekuatan rasional yang pernah dilakukan Nabi saw dan para sahabat semasa beliau hidup, terutama setelah menetap di Kota Madinah. Umumnya ijihad tersebut didasarkan atas pengamatan yang mendalam dan pengalaman empirik pada masanya pada bidang-bidang tertentu atau keahlian tertentu. Contohnya, dalam bidang strategi perang atau taktik militer dari kelompok Anshar Rasulullah menerima usulan sahabat Hubab bin Mundzir. Usulan itu digambarkan Ra'fat Usman sebagai berikut: Berkata Hubab bin Mundzir "Wahai Rasulullah apakah tempat

²⁰ Sayyid Muhammad Musa Tuwana, *al-Ijtihâd Wa Mâdzâ Hajâtinâ ilaihi fî Hâdzâ al-Ashr* (Mesir : Dar al-Kutub al-Hadisah, tt.), h. 24

ini tempat berdasarkan petunjuk Allah (wahyu), sehingga kita tidak bisa merubahnya? ataukah berdasarkan pendapat anda sebagai strategi perang biasa? Jawab beliau: pendapat (saya) tentang strategi perang biasa. Kalau begitu tempat ini kurang tepat. Sebaiknya kita menempati tempat pada posisi mata air terdepan dan mengisi air sampai penuh, lalu mata air-mata air ini (sumur-sumur) kita tutup. (bila suatu saat terpaksa harus mundur) kita masih mempunyai persiapan air minum, sedang pasukan musuh tidak, sehingga kita dapat memeranginya dengan mudah. Sela beliau "engakau telah mengisyaratkan sesuatu dengan pendapatmu" (maksudnya melakukan musyawarah), lalu beliau menyetujui dan melakukan apa yang diusulkan Hubab.²¹ Selain terdapat pula contoh ijihad Rasul pada saat penentuan bendera atau panji yang dipakai umat Islam di arena peperangan,²² masalah pertanian²³ dan profesi tertentu

يا رسول الله أرأيت هذا مثلاً أو مثلاً أترزه الله ليس لنا أن نقدمه ولا تتأخر عنه؟ ألم هو الرأي وال الحرب والمكيدة؟ قال: ²¹ بل هو الرأي وال الحرب والمكيدة، فقال: يا رسول الله ليس هذا مثلاً، فما يحضر بالليل حتى نأت أمناء من القوم فنزله ثم تخوض ما ورائه من الآثار، ثم نبني عليه حوضاً فملاه ما نقاتل القوم فشرب ولا يشربون، فقال له الرسول صلى الله عليه وسلم: "لقد أشرت بالرأي" وعمل برأيه.

حدثنا قبيه حدثنا حاتم بن إسحاق عن يزيد بن أبي عبيد عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه قال : كان علي رضي الله ²² عنه تختلف عن النبي صلى الله عليه وسلم في خبر وكأنه به رد فقال أنا أختلف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج على فلحق النبي صلى الله عليه وسلم فلما كان مساء الليلة التي فتحها في صباحها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لأعطيين الرابية - أو قال ليأخذن - غداً رجال يحبه الله ورسوله أو قال يحب الله ورسوله يفتح الله عليه) . فإذا نحن بعلينا وما برحوه فقالوا هذا على فاعطاه رسول الله صلى الله عليه وسلم ففتح الله عليه Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, (Beirut: Dar Ibn Katsir, 1987), Juz 3, h. 1086, hadis no. 2812

حدثنا أبو بكرٌ مُنْ أَبِي شَيْبَةَ وَعَمِّرُو التَّاقِدُ كِلَاهُمَا عَنِ الْأَسْنَدِ بْنِ عَامِرٍ - قَالَ أَبُو بَكْرٍ حَدَّثَنَا أَسْنَدُ مُنْ عَامِرٍ - حَدَّثَنَا حَمَادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ هِشَامِ بْنِ عَرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِدَةَ وَعَنْ تَابِعٍ عَنْ أَنْسٍ أَنَّ النَّبِيَّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- مَرَّ بِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ فَقَالَ لَهُمْ لَمْ تَفْعَلُوا أَصْلَحَّ ». قَالَ فَخَرَجَ شَيْصَانًا فَمَرَّ بِهِمْ فَقَالَ « مَا يَلْعَلُكُمْ ». قَالُوا قَلْتُمْ كَذَّا وَكَذَّا قَالَ أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرٍ ذِي أَكْمَانٍ »Muslim Ibn Hajjaj ibn Muslim al-Qusyairi, *Shahih Muslim*, hadis no. 6277

termasuk juga mengenai masukan atau pengarahan khusus tentang perubahan taktik atau strategi baru dalam menghadapi musuh di medan pertempuran²⁴. Pandangan-pandangan beliau yang berdasarkan ijtihad diterapkan secara langsung tanpa melalui musyawarah dengan para sahabat atau pada kesempatan lain melalui tukar pikiran dan pandangan dengan mereka. Mengenai hal itu ada pernyataan yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah yang menyatakan beliau sebagai figur yang paling banyak menerapkan prinsip musyawarah dalam memutuskan berbagai masalah. Dari sini dengan mudah dapat dipahami maknanya bahwa ijtihad akal atau rasionalitas merupakan upaya yang sering dilakukan Rasulullah dalam menjawab berbagai persoalan yang dihadapi para sahabat pada masa itu terutama menyangkut hal-hal yang bersifat keduniawian.²⁵

²⁴ قال ابن إسحاق: فحدثت عن رجال من بنى سلمة، أئم ذكروا أن الحباب بن المنذر بن الجممح قال: يا رسول الله ؟ أرأيت هذا المترول، أمترأ أنزلتكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والخرب والمكيدة ؟ قال : بل هو الرأي والخرب، والمكيدة . فقال : يا رسول الله ا فإن هذا ليس بمترول، فما يخض بالناس حتى أدين ماء من القوم فنزله، ثم نفور ماوراءه من القلب، ثم نبني عليه حوضا فنملاه ماء، ثم نقاتل القوم فنضرب ولا يشرون، فقال رسول الله صلي الله عليه وسلم : لقد أشرت بالرأي. فنهض رسول الله ومن معه من الناس فصار حتى إذا أدين ماء من القوم نزل عليه ، ثم أمر بالقلب فغورت ، وبين حوضا على القلب الذي نزل عليه فملأه ماء ثم قذفوا فيه الآية Abdul Malik ibn Hisyam ibn Ayyub al-Himyari al-Ma'afiri, *al-Sirah al-Nabawiyah li ibn Hisyam*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1425 H/2005 M), h. 256

²⁵ al-Syaukani, *Nayl al-Awthâr Syarah Muntaqâ al-Âkhabâr Min Ahâdîs Sayyid al-Akhyâr* (Beirut: Dar al-Mârifat, tt), Juz VIII, h. 225-226

b. Penggunaan Akal Pada Masa Sahabat

Penggunaan nalar rasional sesungguhnya juga berkembang pada zaman para sahabat sepeninggal Nabi Muhammad saw dengan akar psikologis kehidupan yang berlangsung pada masa hayat beliau. Lalu dipahami bahwa nalar rasional ini merupakan kelanjutan dari kehidupan para sahabat beliau yang menghendaki penyelesaian-penyelesaian rasional sehubungan dengan isu-isu yang berkembang lebih luas dan mendalam dalam kehidupan Amat Islam. Penggunaan ijтиhad yang bersandar pada kekuatan akal pikiran ini bersifat kolektif dengan melibatkan banyak sahabat dalam menyelesaikan berbagai persoalan yang terjadi di tengah umat. Dengan demikian, pada dasarnya pemikiran rasionalitas bagi umat Islam sungguh memiliki akar historis yang kuat di zaman para sahabat.²⁶

Bila penggunaan akal atau rasio pada saat Nabi Muhammad saw masih hidup digunakan oleh para sahabat dalam skala yang terbatas karena harus mendapatkan validasi dari Nabi saw, maka setelah Nabi wafat penggunaan akal ini dilakukan terutama dalam menyelesaikan masalah hukum dan permintaan fatwa untuk menjawab berbagai persoalan yang ditanyakan oleh umat. Pada sisi ini, para sahabat berkedudukan sebagai penjelas dari ayat-ayat al-Qur'an maupun Hadits

²⁶ Lihat, Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Ittijāhāt al-Tafsir fi al-Qarn al-Rabi'* Asyar, h. 719

Nabi saw karena kepentingannya untuk menciptakan kemaslahatan umat sesuai dengan konteks zamannya.²⁷

Terdapat beberapa faktor yang mengharuskan dan mendesak para sahabat untuk melakukan ijtihad dengan akal pikiran. Pertama, Wahyu yang turun telah berhenti bersamaan dengan meninggalnya Rasulullah, sementara persoalan sosial dan keagamaan terus berkembang seiring dengan berjalannya waktu. Dalam hal ini, para ulama sepakat bahwa berbagai peristiwa atau persoalan yang muncul di tengah masyarakat Islam seringkali tidak ditemukan jawabannya di dalam al-Qur'an maupun Sunnah. Oleh karenanya, diperlukan upaya ijtihad untuk merumuskan jawaban atas berbagai persoalan keumatan dan kemanusiaan yang muncul seiring berkembangnya pemikiran dan kemajuan ilmu. Kedua, wilayah perkembangan Islam yang semakin meluas ke berbagai belahan dunia yang meliputi berbagai bangsa dengan adat-istiadat, budaya, sistem social dan norma interaksi sosial yang berbeda satu sama lain. Kenyataan tersebut meniscayakan tokoh-tokoh sahabat untuk menggunakan akal sehat dalam menjawab berbagai masalah dan tantangan yang muncul dari keragaman tersebut. Ketiga, Kecenderungan sebagian sahabat terutama para pemuka mereka untuk membatasi periyawatan hadis padahal hadis-hadis yang mereka hafal masih tersimpan di dalam gudang memori mereka. Dengan adanya kondisi tersebut di satu sisi dan belum adanya kodifikasi hadis yang

²⁷ Lihat kitab-kitab yang ditulis para ulama mengenai hal tersebut, salah satu di antaranya adalah Musthafa Ahmad al-Zarqa, *al-Madkhāl fī al-Fiqhī*, Jilid I, h. 158-159

dilakukan secara khusus di sisi lain, serta pada saat yang bersamaan al-Qur'an hanya dapat menjawab berbagai persoalan tertentu pada masa tertentu saja. Hal itu kemudian mendorong para sahabat merujuk kepada ijihad yang bersandar kepada akal pikiran sehat dalam menjawab pertanyaan yang diajukan umat.²⁸

Dalam melaksanakan ijihad untuk menjawab berbagai masalah seputar agama dan sosial tentu saja terdapat beberapa langkah yang ditempuh oleh para sahabat.²⁹ Pertama, mencari jawabannya di dalam teks-teks al-Qur'an dan al-Sunnah yang sangat mereka hafal dan pelihara di dalam dada (otak) mereka. Bila tidak ditemukan jawaban sama sekali pada kedua sumber rujukan tersebut maka mereka menempuh cara berikutnya.³⁰ Kedua, melakukan *qiyyas* atau analogi terhadap permasalahan-permasalahan yang muncul dengan masalah lain yang memiliki kesamaan 'illat yang telah ditetapkan di dalam teks al-Qur'an maupun teks Hadis. Proses pelaksanaan *qiyyas* atau analogi permasalahan ini dipastikan bersandar pada kemampuan dan kecerdasan akal pikiran yang dimiliki sahabat³¹.

²⁸ Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Ittijâhât al-Tafsîr fî al-Qarn al-Rabi'* 'Asyar, h. 718

²⁹ Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Ittijâhât al-Tafsîr fî al-Qarn al-Rabi'* 'Asyar, h. 718

³⁰ Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Ittijâhât al-Tafsîr fî al-Qarn al-Rabi'* 'Asyar, h. 718 dan lihat pula Abu Bakr Ismail Muhammad Miqa, *al-Râ'yu wa Atsaruhu fî Madrasah al-Madînah*, h. 38

³¹ Lihat, Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Ittijâhât al-Tafsîr fî al-Qarn al-Rabi'* 'Asyar, h. 718 dan lihat pula Abu Bakr Ismail Muhammad Miqa, *al-Râ'yu wa Atsaruhu fî Madrasat al-Madînah*, h. 38

Banyak sekali di antara tokoh sahabat yang sangat terkenal dalam penggunaan pemikiran rasional dan kecerdasan personal seperti *qiyas* atau analogi permasalahan. Dalam hal ini yang patut disebutkan adalah Umar bin Khattab. Umar bin Khattab kerap kali menggunakan mekanisme ijtihad rasional dalam menyelesaikan berbagai persoalan sosial-keagamaan yang muncul pada saat itu terutama ketika beliau memegang kendali pemerintahan sebagai Khalifah kedua menggantikan Abu Bakar al-Shiddiq. Terdapat banyak contoh ijtihad beliau menyangkut persoalan muamalat³² dan kehidupan kenegaraan³³ sebagaimana yang telah disebutkan dalam berbagai tulisan para ulama dan pemikir Muslim.³⁴

³² Di antara contohnya adalah keputusan Umar untuk tidak membagi tanah Iraq dan Mesir sebagai harta rampasan yang bertentangan dengan pendapat para sahabat lain yang meminta agar Umar membaginya bagi para mujahid yang turut berperang menaklukkan kedua daerah itu. Umar memandang bahwa keberadaan tanah itu di tangan para pengolahnya akan lebih maslahat bagi umat Islam dari pada harus dibagi kepada para mujahid. Oleh karenanya diputuskan untuk tidak membaginya dan tetap di tangan para pengolahnya dengan mewajibkan pajak atas tanah (al-kharaj).

³³ Di antara contoh penggunaan rasionalitas pada masa sahabat adalah Umar ibn al-Khattab yang melarang orang-orang yang sebelumnya termasuk dalam kata "*muallafah qulibuhum*" untuk mendapatkan bagian "jatah" dari baitul mal, sedangkan teks al-Quran dengan tegas memberikan ketentuan bahwa mereka mendapatkan bagian itu dan telah berjalan sejak masa Rasul. Dalam hal ini, Umar tidak melihat hanya kepada makna bahasa dalam teks itu, akan tetapi ia melihat bahwa *illah* pemberian bagian dari zakat itu adalah agar mereka menjadi jinak dan tidak mengganggu saat umat Islam masih lemah. Saat umat sudah kuat, maka al-Qur'an tidak lagi mewajibkan untuk memberi mereka. Sebagian orang berpendapat bahwa Umar dalam hal ini telah berani tidak memberlakukan teks al-Qur'an. Padahal, beliau tidak melakukan itu. Yang dilakukannya hanyalah meninjau ulang arti pemberian itu. Beliau memahami bahwa pemberian itu bermakna untuk menundukkan mereka dan berharap agar mereka tertarik masuk Islam dan membelanya. Ketika maksud itu sudah tidak ada lagi, maka tidak wajib lagi dilakukan pemberian terhadap orang-orang itu. Adapun bagian untuk *muallaf* itu tetap ada dan dipersiapkan untuk upaya menundukkan orang-orang yang masih perlu dijinakkan hatinya. Oleh karenanya, bila pada masa modern ini ada orang yang perlu dijinakkan hatinya, maka bagian *muallaf* itu harus diberikan kepada mereka. Kejadian ini terjadi pada masa Khalifah Abu Bakar, dan ternyata beliau setuju dengan pendapat Abu Bakar. Lihat Muhammad Ali al-Sayis, *Nasy'at al-Fiqh al-Ijtihadi wa Athwaruh*, (Cairo: Majma' al-Buhuts al-Islamiyyah, 1389 H/1970 M), h. 42

³⁴ Muhammad Ali Iyazi al-Sayyid, *al-Mufassirûn Hayatuhum wa Manhâjuhum*, h. 574

c. Penggunaan Akal Pada Masa Tabiin

Masa tabiin adalah masa setelah dan menjadi kelanjutan masa sahabat. Biasanya tabiin dimaknai sebagai kelompok orang yang pernah berjumpa dengan para sahabat dalam keadaan beriman dan wafat dalam keadaan beriman pula.³⁵ Dalam hal ini, umumnya kaum tabiin adalah figur atau murid yang mempelajari Islam dari para sahabat dan kemudian mengajarkannya kepada orang lain atau generasi sesudahnya di berbagai belahan dunia Islam yang telah berkembang pesat ke segala penjuru dunia³⁶.

Dalam perspektif sejarah Islam, generasi tabiin hidup setelah berakhirnya rentang waktu kehidupan para sahabat besar yaitu tepatnya sekitar tahun 40 Hijrah. Menurut para ulama, interval masa kehidupan para tabiin dimulai sejak awal kekhilafahan Muawiyah bin Abu Sofyan sampai dengan awal abad ke-2 Hijrah. Sebagian ulama menyebut masa ini sebagai masa periode sahabat kecil karena kedekatan waktunya dengan zaman sahabat besar. Dengan kata lain, penyebutan nama masa atau zaman tabiin tidak berarti bahwa tidak ada lagi yang tersisa dari kalangan sahabat yang hidup di rentang masa dari tahun 40 Hijrah sampai awal abad ke-2 Hijrah. Sebab, banyak di antara para sahabat yang tersisa memiliki murid-murid dari kalangan tabiin yang seringkali dijadikan tempat bertanya atau tempat meminta fatwa oleh mereka. Umumnya mereka mengikuti cara hidup dan cara berpikir para sahabat

³⁵ Rawwas Qal'ah Ji, *Mu'jām Lughat al-Fuqahā'*, (Beirut: Dar al-Nafais, 1988), h. 117

³⁶ Muhammad Ali Iyazi al-Sayyid, *al-Mufassirūn Hayatuhum wa Manhājuhum*, h. 574

yang mengajarkan kepada mereka bagaimana Nabi saw menjalani hidup. Itulah sebabnya generasi ini disebut dengan istilah generasi tabiin yang berarti para pengikut yang mengikuti jejak hidup dan langkah Nabi Muhammad dan para sahabat.³⁷

Ada beberapa karakteristik yang melekat pada kaum tabiin yang dapat disebutkan di sini yaitu³⁸ :

- a. Secara politis, umat Islam pada masa itu terpecah-pecah menjadi beberapa kelompok dan golongan seperti Golongan Khawarij, Syiah dan golongan mayoritas yang banyak berpihak kepada Muawiyah yang biasanya disebut dengan sebutan Jumhur. Kelompok Khawarij hanya mengakui kekhilafahan Abu Bakar dan Umar bin Khattab serta menolak kekhilafahan Usman, Ali dan Muawiyyah³⁹.
- b. Para ulama dari kalangan sahabat tersebar ke berbagai wilayah Islam yang telah berkembang sedemikian pesat dan akhirnya melahirkan murid-murid yang senantiasa turut serta bersama guru-guru mereka, bahkan mengikuti cara hidup dan cara berpikir mereka. Itulah sebabnya mereka disebut dengan generasi tabiin yang bermakna para pengikut⁴⁰.
- c. Periwayatan hadis mulai berkembang dan menyebar di mana-mana setelah sebelumnya yaitu pada masa sahabat, periwayatannya

³⁷ Muhammad Yusuf Musa, *Târikh al-Tasyri' al-Islâmiy*, (Kairo: Dar al-Ma'rifat, tt) Juz I, h. 98

³⁸ Muhammad Khudari Beik, *Târikh al-Tasyri' al-Islâmi*, (Tanpa Tempat: Dar al-Fikr, tt), h. 112-119

³⁹ Muhammad Ali Iyazi al-Sayyid, *al-Mufassirûn Hayâtuhum wa Manhâjuhum*, h. 575 dan lihat pula, Ahmad Muhammad al-Haufi, *al-Zamakhsyari*, h. 99

⁴⁰ Ahmad Muhammad al-Haufi, *al-Zamakhsyari*, h. 99

mengalami stagnasi karena para sahabat menolak untuk meriwayatkan hadis atas dasar berbagai pertimbangan⁴¹.

- d. Pada masa ini muncul kecenderungan merebaknya hadis-hadis palsu (*hadis maudhû'*) dengan mengatasnamakan Rasulullah. Tindakan ini di zaman sahabat tidak pernah terjadi bahkan tidak pernah terpikirkan oleh para sahabat⁴².
- e. Mulai bermunculan kelompok baru yang cakap berfatwa atas bimbingan guru mereka dari kalangan sahabat. Umumnya kalangan ini disebut dengan sebutan *mawâli* (anak negeri di wilayah penaklukan).⁴³
- f. Muncul perselisihan seputar *al-ra'yu* dan *al-hadîts* yang kemudian melahirkan dua golongan besar yaitu *ahl al-ra'yi* yang berpusat di Kufah dan *ahl al-hadîts* yang berpusat di Madinah dengan pengikut dan pembela masing-masing yang bertebaran di belahan dunia Islam pada masa itu.⁴⁴

Dari beberapa karakteristik yang menandai era tabiin, muncul perbedaan pandangan seputar *al-ra'yu* dan *al-hadîts* yang kemudian pada gilirannya melahirkan kelompok yang disebut *ahl al-ra'yi* yang berpusat di Kota Kufah dan *ahl al-hadîts* yang berpusat di Kota

⁴¹ Muhammad Ali Iyazi al-Sayyid, *al-Mufassîrûn Hayâtuhum wa Manhâjuhum*, h. 575; Lihat, Ahmad Muhammad al-Haufi, *al-Zamâkhsyâri*, h. 99

⁴², Ahmad Muhammad al-Haufi, *al-Zamâkhsyâri*, hal. 99. Lihat Muhammad Ali Iyazi, As-Sayyid, *al-Mufassîrûn Hayâtuhum wa Manhâjuhum*, h. 575

⁴³ Muhammad Ali Iyazi al-Sayyid, *al-Mufassîrûn Hayâtuhum wa Manhâjuhum*, h. 575

⁴⁴ Muhammad Ali Iyazi al-Sayyid, *al-Mufassîrûn Hayâtuhum wa Manhâjuhum*, h. 575

Madinah secara historis dapat dianggap sebagai akar dan benih rasionalitas di dunia Islam.⁴⁵

Sampai akhir masa kekuasaan Umar bin Khattab sebagai khalifah, tidak banyak sahabat yang keluar meninggalkan Kota Madinah —yang saat itu menjadi Pusat Pemerintahan—menuju beberapa daerah taklukan Islam melalui sejumlah ekspedisi yang dilakukan para sahabat. Hanya sejumlah kecil sahabat yang ditunjuk oleh Umar bin Khattab selaku khalifah untuk menjadi duta besar yang ditempatkan di beberapa wilayah kekuasaan Islam. Salah satu nama yang perlu dicatat dalam hal ini adalah Abdullah Masud yang diutus oleh Umar bin Khattab selaku kadi di Kufah yang saat itu dipimpin oleh Gubernur Ammar. Sebagai dampak dari pengalaman empirik berinteraksi dengan Umar bin Khattab terutama dalam menyelesaikan masalah keumatan melalui kekuatan ijihad atau penalaran dan kekuatan rasional, Abdullah bin Masud terbiasa menyelesaikan berbagai persoalan keagamaan, keumatan dan kebangsaan dengan bersandar pada kekuatan ijihad atau kekuatan akal pikiran.⁴⁶

Oleh karena itu, tidak berlebihan jika ada pendapat yang menyebutkan bahwa *al-ra'yu* atau penalaran logika saat itu sangat dominan dan berpengaruh dalam penyelesaian masalah keagamaan termasuk masalah penafsiran al-Qur'an di masa itu. Keadaan itu amat membekas pada diri Abdullah Mas'ud sehingga kelak ketika bertugas di

⁴⁵ Muhammad Ali Iyazi al-Sayyid, *al-Mufassirûn Hayâtuhum wa Manhâjuhum*, h. 575

⁴⁶ Muhammad Ali Iyazi al-Sayyid, *al-Mufassirûn Hayâtuhum wa Manhâjuhum*, h. 575

Kufah ia banyak menggunakan pendekatan rasional dalam menyelesaikan berbagai persoalan yang muncul di berbagai bidang kehidupan.⁴⁷

Situasi Kota Kufah yang saat itu sangat maju dan berkembang pesat memunculkan kompleksitas tersendiri. Kufah tumbuh menjadi sebuah kota yang dihuni oleh berbagai ragam etnis dan budaya sehingga memunculkan banyak persoalan dan problematika seputar kehidupan sosial umat Islam yang harus diatasi segera. Itulah kemudian yang mendorong para ulama dari kalangan tabiin untuk menggunakan ijtihad akal guna mencari solusi atas berbagai persoalan umat.⁴⁸

Dalam hal ini perlu dipertegas bahwa sesungguhnya kedua aliran tersebut telah memiliki embrio sejak zaman sahabat yang ditandai dengan adanya beberapa sahabat yang cenderung menggunakan penalaran logika atau argumen rasional dalam menyelesaikan masalah-masalah yang muncul seputar agama dan sosial. Salah satu contoh yang dapat disebutkan di sini adalah Umar bin Khattab seringkali menggunakan ijtihad akal dalam beberapa kesempatan penyelesaian masalah, baik ketika belum menjadi khalifah maupun setelah diangkat menjadi khalifah. Namun memang harus diakui bahwa kedua aliran tersebut lebih nampak menonjol pada masa tabi'in karena faktor situasi dan kondisi sosiologis dan antropologis yang berkembang sedemikian pesat.⁴⁹

⁴⁷ Muhammad Ali Iyazi al-Sayyid, *al-Mufassirūn Hayātuhum wa Manhājuhum*, h. 575

⁴⁸ Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Tasyri' al-Islāmiyah*, h. 248

⁴⁹ Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Tasyri' al-Islāmiyah*, h. 248

Dalam konteks ini, perlu kiranya disebutkan bahwa *Ahl al-Hadîts* atau kelompok yang cenderung merujuk kepada hadis dalam memberikan solusi atas berbagai problem hidup yang bersifat keagamaan maupun sosial-kemasyarakatan tidak berarti bahwa mereka menolak penggunaan akal atau kekuatan rasional dalam mencari solusi masalah. Sebaliknya, *ahl al-ra'yi* atau kelompok rasionalis tidak berarti bahwa mereka menolak hadis Rasul sama sekali. Dalam kaitannya dengan hal itu harus ditegaskan bahwa ini soal pilihan dan prioritas. Kelompok Ahli Hadis tidak serta-merta menggunakan argumen akal atau kekuatan rasional dalam memberikan solusi atas permasalahan hidup kecuali dalam keadaan yang sangat mendesak dan terpaksa. Bagi mereka, pemakaian *nalar* atau *rasionalitas* tidak boleh melebihi intensitas pemakaian hadis. Sebaliknya Ahli *al-ra'yi* atau Kelompok Rasional cenderung lebih dominan menggunakan kekuatan akal atau argumen rasional dalam berbagai kesempatan dibanding penggunaan hadis, apalagi bila suatu hadis dipandang lemah sehingga tidak mungkin untuk dijadikan dasar untuk menjawab berbagai persoalan.⁵⁰

Perlu juga disampaikan bahwa penalaran atau argumen rasional pada masa tabi'in --seperti halnya pada masa sahabat-- mengandung makna penafsiran teks dari segi *dildâh*-nya yang bersandar pada pengetahuan dan kemampuan bahasa dan tujuan umum syariat Islam. Pada masa ini juga istilah "fiqh" sering digunakan secara simbolik untuk menunjukkan istilah *al-ra'yu* yang secara kebahasaan juga berarti

⁵⁰ Muhammad Abu Zahrah, *Târikh al-Tasyri' al-Islâmiyah*, h. 248

pemahaman. Sedangkan istilah ilmu atau ilmu pengetahuan seringkali digunakan secara simbolik untuk menunjukkan istilah *teks* atau *atsar*.⁵¹

Bila penggunaan kata “fiqh” secara simbolik bermakna pemahaman dalam pengertian penalaran rasional maka sesungguhnya tradisi berpikir rasional merupakan bagian tidak terpisahkan dari peradaban Islam di masa tabiin dan masa-masa setelahnya yang salah satu produknya adalah *al-fiqh* dan *ushul al-fiqh*.⁵²

Dalam kaitannya dengan hal ini, perlu disebutkan pendapat para ahli bahasa tentang makna fiqh karena berkaitan erat dengan konsep rasionalitas yang menjadi istilah kunci dalam penelitian ini. Di dalam Kitab *al-Shihah* disebutkan bahwa fiqh berarti pemahaman, sedangkan di dalam kitab *Al-Mishbâh al-Munîr* disebutkan bahwa fiqh berarti memahami sesuatu. Untuk memperjelas makna fiqh, Ibnu Paris menyebutkan bahwa setiap ilmu tentang sesuatu maka berarti itulah suatu pemahaman. Oleh karenanya, fiqh berarti pemahaman terhadap segala sesuatu yang nyata atau yang tersembunyi, baik dalam bentuk ucapan maupun bukan ucapan.⁵³

Istilah fiqh yang bermakna pemahaman sesungguhnya telah digunakan sejak awal kedatangan Islam di tanah Arab. Istilah ini pada umumnya digunakan untuk pengertian pemahaman terhadap berbagai

⁵¹ Lih. Muhammad Miqa, *al-Ra'yu Wa Atsâruhu Fi Madrasah al- Madinah* h. 89-94.

⁵² Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Madzâhib al-Islâmiyyah*, (Kairo : Dar al-Fikr al-'Arabiyy, tt), h. 250 . Lihat pula Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Ittijâhat al-Tâfsîr fi al-Qurûn al-Râbi' 'Asyâr*, h. 706

⁵³ Lihat Syâ'ban Muhammad Ismail, *al-Madkhâl Li Dirâsât al-Qur'ân Wa al-Sunnah Wa al-'Ulûm al-Islâmiyyah*, h. 306

hukum keagamaan, baik yang bersifat teologis maupun hukum syariah. Kemudian istilah ini mengalami pergeseran makna dan pemakaian seiring dengan berkembangnya ilmu kajian Islam dalam rentang sejarah yang panjang⁵⁴.

Tetapi, yang penting dalam konteks ini adalah kenyataan bahwa penggunaan istilah fiqh dalam kehidupan ilmiah umat Islam sejak zaman Nabi saw sampai masa-masa sesudahnya menunjukkan bahwa Islam sangat memuliakan usaha-usaha ijтиhad akal umat dalam memahami berbagai masalah, termasuk masalah teks tertulis yang ada di dalam kitab suci maupun masalah teks kehidupan yang terbentang di sekitar manusia dalam mengarungi kehidupan di alam semesta ini.⁵⁵

Terdapat beberapa riwayat tentang metodologi ijтиhad akal dalam memanfaatkan daya pikir umat Islam untuk mencari jawaban atas berbagai masalah yang dilakukan para tabiin. Salah satu di antaranya adalah riwayat yang berasal dari Abdurrahman bin Zaid. Abdurrahman bin Zaid menjelaskan bahwa yang menjadi rujukan pada masa itu adalah Abdullah ibn Mas'ud. Dalam kaitan ini, Abdullah ibn Mas'ud menyampaikan bahwa pada setiap zaman harus ada seseorang yang dapat menggunakan nalaranya untuk mencari inti-inti persoalan yang

⁵⁴ Lihat Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Madkhāl Li Dirāsāt al-Qur'ān Wa al-Sunnah Wa al-'Ulūm al- Islāmiyyah*, h. 310

⁵⁵ Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Buhūt jī 'Ushūl al-Tafsīr Wa Minhājuhu*, (Riyadh : Maktabah al-Taubah, 1413 H), h. 7; lihat pula Muhammad Ali Iyazi, al-Sayyid, *al-Mufassirūn Hayātuhum wa Manhājuhum*, h. 574

mengemuka masa itu, agar umat manusia dapat memberikan respon terhadap intisari problem zaman yang dihadapi.⁵⁶

Riwayat di atas memberikan gambaran bagaimana para tabiin melewati beberapa tahap dalam proses pengungkapan makna teks menuju konteks kehidupan sebelum melakukan ijtihad. Pertama-tama, mereka mencari jawaban atas masalah yang muncul secara berurutan dari al-Qur'an, Hadis, kesepakatan para sahabat yang saleh, baru kemudian mereka berijtihad dengan penalaran atau kekuatan rasionalitas.⁵⁷

Intensitas penggunaan nalar yang sedemikian tingginya itu di kalangan tabiin lebih disebabkan oleh perkembangan situasi dan masalah yang berlangsung cepat di satu sisi, sementara jarak Kufah-Madinah pada masa itu sangat jauh. Persoalan-persoalan yang muncul berdasarkan perkembanghan situasi itu pada saat yang sama dibutuhkan jawaban yang cepat dan tepat. Namun perlu ditegaskan di sini bahwa sesungguhnya *ahl al-hadits* (Kelompok pengguna hadis) dan *ahl al-ra'y*

⁵⁶ أنا أبو نعيم ، نا محمد بن أحمد بن الحسن ، نا بشير بن موسى ، نا الحميدي ، نا سفيان ، نا الأعمش ، عن عمارة بن عمير ، عن عبد الرحمن بن يزيد ، قال : كثر الناس على عبد الله بن مسعود يسألونه ، فقال : « يا أبا الناس إله قد أتى علينا زمان لسنا نقضى ولسنا هناك ، وإنه قد قدر أن يبلغنا من الأمر ما ترون ، فمن ابتهل منكم بقضاء ، فليقضى بما في كتاب الله ، فإن لم يكن في كتاب الله ، فليقضى بما قضى به النبي صلى الله عليه وسلم ، فإن لم يكن في كتاب الله ولا في قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فليقضى بما قضى به الصالحون ، فإن لم يكن في كتاب الله ، ولا في قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا فيما قضى به الصالحون فليجتهد رأيه ، ولا يقول أحدكم إني أحلف وإني أرى ، فإن الحلال بين ، والحرام بين ، وشبهات بين ذلك ، فدع ما

« al-Khathib al-Baghdadiy, *al-Faqih wa al-Mutafaqqih*, (Saudi Arabia: Dar Ibn al-Jauzi, 1417 H), Juz 1, h. 284

⁵⁷ Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Madzâhib al-Islâmiyyah*, (Kairo : Dar al-Fikr al-'Arabiyy, tt), h. 248

(kelompok penggunaan nalar atau rasionalitas) sama-sama menggunakan hadis dan nalar sebagai sumber inspirasi dalam pengambilan keputusan, hanya saja mereka berbeda pada dua hal yaitu : Pertama, intensitas penggunaan hadis atau penalaran. Di kalangan ahli hadis yang umumnya bermukim di Madinah, intensitas penggunaan hadis jauh lebih tinggi dibandingkan dengan penggunaan penalaran. Sebaliknya, di kalangan ahli nalar rasionalitas yang umumnya bermukim di Kufah, intensitas penggunaan penalaran jauh lebih tinggi dibandingkan dengan penggunaan hadis; Kedua, ijтиhad yang dilakukan kaum tabiin di Kufah lebih banyak bersandar pada metode kias sedangkan ijтиhad yang dilakukan kaum tabiin di Madinah lebih banyak bersandar pada metode *maslahat mursalah*.⁵⁸

Pada intinya, baik *ahl al-hadīts* yang kebanyakan bermukim di Madinah maupun *ahl al-raq'ah* yang kebanyakan bermukim di Kufah, sama-sama menggunakan pendekatan ijтиhad akal. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa penggunaan nalar di masa tabiin bukanlah sesuatu yang aneh, melainkan menjadi bagian tak terpisahkan dari tradisi berpikir dan penyelesaian masalah yang berkembang di masa itu.⁵⁹

Al-Raq'ah pada masa tabiin mengandung makna penafsiran teks ayat-ayat al-Qur'an dengan menyandarkan kepada pengetahuan bahasa. Yang hendak dituju pada penafsiran ini pada umumnya adalah untuk

⁵⁸ Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Madzāhib al-Islāmiyyah* h. 248

⁵⁹ Fahd bin Abdurrahman Sulaiman al-Rumi, *Buhūts fi Ushūl al-Tafsīr wa Minhājihī*, lihat pula Muhammad Ali Iyazi al-Sayyid, *al-Mufassirūn Hayātuhum wa Manhājuhum*, h.

mengungkapkan makna yang terkandung dalam maksud umum syariat Islam, termasuk di dalamnya adalah mengungkapkan segi-segi penggunaan majaz akal dalam bidang teologi serta penggunaan *qiyas*, *istihsān* dan lain-lain sehubungan dengan pencarian hukum-hukum dalam bidang fiqh.⁶⁰

Penerapan *al-ra'y* dalam memahami teks-teks al-Qur'an di masa tabiin di atas sesungguhnya didasarkan atas kesadaran bahwa teks keagamaan, baik teks al-Qur'an maupun teks hadis, merupakan gambaran dari kehendak Allah menyangkut perilaku manusia dalam arti yang seluas-luasnya. Untuk konteks ini yang hendak diungkapkan adalah pikiran dan perbuatan nyata manusia dalam menempuh kehidupan. Dalam konteks itulah maka dapat difahami bahwa penerapan *al-ra'yu* atau rasionalitas di masa tabiin termasuk di masa sebelumnya dan sesudahnya merupakan usaha para ulama untuk menafsirkan kehendak Tuhan menyangkut kehidupan manusia. Penafsiran terhadap kehendak Tuhan ini diusahakan oleh mereka berdasarkan teks-teks suci yang terkandung dalam firman Allah dalam al-Qur'an dan al-Sunnah.⁶¹

Khususnya tentang ayat-ayat al-Qur'an, para ulama sepakat bahwa secara tekstual, ia bersifat pasti atau dalam bahasa yang populer *qath'i* atau sering juga disebut *qath'i al-tsubut*. Sebaliknya, sunnah di antaranya ada yang bersifat pasti dari Nabi, tetapi ada pula yang tidak pasti berasal dari Nabi karena banyak praktek hadis palsu yang

⁶⁰ Abu Bakr Ismail Muhammad Miqa, *al-Ra'yū wa Atsaruhū Fi Madrasāt al-Madīnah*, h.

⁶¹ Muhammad Abu Zahrah, *Tārīkh al-Madzāhib al-Islāmiyyah*, h. 250

dilakukan kalangan tertentu. Sedangkan secara dilalah atau pemaknaan terhadap teks maka dapat dikatakan bahwa kedua-duanya, baik ayat al-Qur'an maupun teks hadis, mengandung dua sifat yaitu ada yang bersifat pasti atau *qath'i* tetapi ada pula yang bersifat *zhanniy* atau dugaan⁶².

Teks al-Qur'an yang bersifat pasti dari segi makna adalah teks yang sudah jelas maksudnya, terperinci dan mengarah kepada tujuan yang jelas sehingga penjelasan dan pencarian makna yang panjang lebar tidak diperlukan lagi. Hal ini karena maksud yang dikehendakui sudah dapat diungkapkan secara tersurat dalam teks suci. Sedangkan teks a

l-Qur'an yang bersifat *zhanniy* adalah ayat al-Qur'an yang menyatakan kehendak Allah secara umum, universal dan berupa garis besar haluan kehidupan. Dengan demikian, maknanya belum jelas dan belum mengarah kepada arti yang sesungguhnya. Oleh karenanya, teks semacam ini dapat digunakan untuk beberapa maksud dan difahami dengan berbagai macam kemungkinan. Dalam hal yang terakhir inilah konsep *al-ra'yu* diperlukan untuk mencari makna atau maksud yang sesungguhnya dari kandungan teks al-Qur'an atau dalam bahasa istilah yang digunakan Muhammad Salam Madkur disebut-sebut dengan *ijtihâd bayâni*⁶³.

Lebih lanjut, Muhammad Salam Madkur menggarisbawahi bahwa yang dimaksud dengan *ijtihâd bayâni* adalah mencurahkan segenap

⁶² Khalid Abdurrahman Alak, *Ushûl al-Tafsîr Wa Qawâiduhu*, h. 111

⁶³ Muhammad Salam Madkur, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmiy: Târikhuhu Wa Ushûluhu Wa Madârij al-Ushûliyyîn Fi al-Ahkâm Wa al-Adillah*, h. 344

kemampuan secara maksimal untuk meraih makna atau mengungkapkan hukum yang diinginkan oleh *zhanniy al-tsubût* atau *al-dilâlah*. Pencermatan terhadap makna-makna yang tersirat agaknya lebih penting untuk dapat mengungkapkan makna-makna yang dikehendaki oleh sang pembuat syari'at, yakni Allah swt.⁶⁴

Setelah mencoba menjelaskan tentang bagaimana akar rasionalitas dalam Islam itu memiliki sumbernya sejak masa Nabi Muhammad masih hidup, kini giliran penulis untuk menjelaskan bagaimana karakteristik rasionalitas di dalam memahami al-Qur'an. Penjelasan tentang karakteristik tafsir al-Qur'an ini dipandang penting untuk mencoba memahami seberapa besar penggunaan nalar tidak dapat dipisahkan dalam memahami teks-teks suci yang termaktub dalam ayat-ayat al-Qur'an untuk dipahami dalam konteks zaman dan kehidupan umat Islam. Hasil-hasil dari penafsiran ini kemudian menjadi pedoman dan petunjuk hidup umat Islam, terutama pada masa itu, dan jika mungkin dapat digunakan pada masa-masa sesudahnya.

3. Karakteristik Rasionalitas dalam Tafsir Al-Qur'an

Dinyatakan dalam sejumlah ayat al-Qur'an atau teks-teks hadis, posisi akal sangat dimuliakan dan menempatkan akal dalam posisi yang sangat terhormat. Terdapat puluhan redaksi ayat al-Qur'an yang diakhiri dengan kalimat penutup yang menegaskan agar akal atau kata sejenis seperti pikiran, perenungan dan lain-lain. Hal ini dimakasudkan agar umat Islam

⁶⁴ Muhammad Salam Madkur, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmiy: Târikhuhu Wa Ushûluhu Wa Madârij al-Ushûliyyîn Fi al-Ahkâm Wa al-Adillah*, h. 344

dapat memanfaatkan potensi akal semaksimal mungkin dalam rangka menempuh kehidupan bahagia di bumi ini dan meraih kebahagiaan hidup di akhirat kelak. Bahkan, terdapat banyak ayat al-Qur'an yang menggunakan redaksi pertanyaan untuk menegaskan betapa orang yang tahu dan orang yang tidak tahu itu tidak sama di hadapan Allah dan manusia.⁶⁵

Orang yang mengetahui adalah orang yang menggunakan potensi akal dan kecerdasannya secara maksimal untuk meraih informasi dan pengetahuan yang memadai dari berbagai sumber yang ada di sekitarnya, sedangkan orang yang tidak tahu adalah orang yang tidak menggunakan potensi akal dan kecerdasannya dengan semaksimal mungkin mendapatkan pengetahuan dan informasi yang dibutuhkan di dalam hidupnya. Penggunaan akal, kecerdasan, itu dimanfaatkan sebesar-besarnya untuk meraih pengetahuan.⁶⁶

Para filosof Muslim mengelompokkan akal menjadi kemampuan, yaitu: Pertama, akal instinktif yaitu akal yang diberikan kepada semua manusia. Mereka yang diberikan akal instinktif disebut orang yang berakal sedangkan orang yang akalnya dicabut disebut orang gila yang dalam pandangan agama tidak terkena hukum taklif⁶⁷. Dengan bahasa lain, akal instingtif adalah akal yang secara otomatis telah diberikan Allah kepada setiap makhluk yang bernama manusia kecuali pada kasus orang yang gila

⁶⁵Abu Bakr Ismail Muhammad Miqa, *al-Ra'yu wa Atsaruhu Fi Madrasat al-Madinah*, h. 130

⁶⁶Khalid Abdurrahman Alak, *Ushūl al-Tafsīr Wa Qawāiduhu* (Damaskus: Darunnafais, 1986, Cet. II, h.

⁶⁷ Muhammad Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim* Penerjemah: Gazi Saloom, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 2001), Cet. I, h. 45. Lihat Abu al-Biqā Muhammad bin Syihabuddin al-Futuhiy, *Syarh al-Kaukab*, h. 25

atau tidak waras.⁶⁸ Kedua, akal *muktasab* atau akal perolehan yaitu berupa ilmu dan pemahaman. Akal ini merupakan karya dan produk dari akal instingtif yang melekat pada semuanya orang yang normal. Akal instingtif tidak dianggap membawa hasil dan manfaat jika tidak menjadi akal yang bergerak dan produktif. Inilah akal yang disebutkan secara khusus di dalam al-Qur'an.⁶⁹

Pandangan ini sejalan dengan pandangan para ahli jiwa dan ahli pendidikan modern yang mengemukakan bahwa kecerdasan ada yang berbentuk potensi dan ada pula yang teraktual. Akal potensial harus dirangsang sedemikian rupa agar teraktual menjadi prestasi dan kinerja intelektual yang patut dipertimbangkan dalam peradaban dan kebudayaan manusia.⁷⁰ Salah satu cara untuk merangsang akal potensial agar tumbuh dan berkembang sehingga teraktual dalam wujud prestasi dan karya adalah menggunakannya semaksimal mungkin untuk mengembangkan ide dan konsep aktual dalam menyelesaikan berbagai tantangan dan problem hidup dan kemanusiaan. Ibarat kata, akal bagaikan pisau yang akan menjadi semakin tajam bila terus diasah dan digunakan sepanjang waktu.⁷¹

Dalam perspektif filsafat Islam, hampir semua filosof untuk tidak mengatakan semuanya, mulai dari zaman al-Kindi sampai ke zaman

⁶⁸ Lihat, Muhammad Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, h.

⁶⁹ Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Ittijâhât al-Tafsîr fî al-Qarn al-Râbi' Asyar*, (Riyadh : Riasah Idarat al-Buhuts al-Ilmiyyah Wa al-Ifta Wa al-Da'wah Wa al-Irsyad, 1987), Cet. II, h. 707.

⁷⁰ Ibnu Qayyim al-Jauziah, *Miftâh Dâr al-Sâ'âdah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt), Juz I, h. 38

⁷¹ Mengenai hal tersebut para ahli psikologi menyebutkan bahwa potensi akal akan semakin berkembang jika selalu diberi stimulus atau rangsangan.

Fachruddin al-Razi, selalu menyinggung dan membahas akal secara panjang lebar sebagai salah satu unsur terpenting dan paling utama yang ada pada entitas manusia. Misalnya, al-Kindi, salah seorang filosof Muslim generasi awal di dalam sejarah peradaban Islam berpandangan bahwa akal berfungsi untuk memahami atau mempersepsi semua bentuk atau gambaran rasional yang bebas secara materi. Dengan kata lain, akal berfungsi untuk memahami dan menangkap makna-makna yang bersifat *universal* seperti macam dan jenis.⁷² Akal sangat fungsional dalam kehidupan sehari-hari kita terutama dalam menjawab berbagai persoalan dan problematika yang menghimpit manusia di tengah realitas sosial yang terus dipenuhi berbagai kemusyikan.⁷³

Menurut al-Kindi, akal terdiri dari empat bentuk yang sekaligus menggambarkan tahapan-tahapan proses pemahaman terhadap hal-hal yang rasional pada manusia.⁷⁴ Akal-akal tersebut meliputi:

- a. Akal aktif yang merupakan inti (sebab atau illat) semua akal dan obyek pemikiran. Akal ini merupakan anugerah yang melekat pada setiap manusia yang normal dan menjadi modal dasar dalam memahami berbagai obyek pemikiran dan stimulus yang ada di sekitar kehidupan.⁷⁵
- b. Akal potensial yaitu akal yang menggambarkan kesiapan manusia untuk memahami hal-hal yang bersifat rasional. Akal ini merupakan tahapan

⁷² Muhammad Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim* , h. 36

⁷³ Lihat Muhammad Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim* , h.

⁷⁴ Muhammad Salam Madkur, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmiy : Tārīkhuhu Wa Ushūluhu Wa Madārij al-Ushūliyyin Fi al-Ahkām Wa al-Adillah* (T.pn: T.pn, 1985), Cet. I, h. 37

⁷⁵ Ibnu Qayyim al-Jauziah, *Miftāh Dār al-Sa'ādah*, h.

berikutnya dari akal instingtif yang mengalami proses perubahan atau pengubahan obyek menjadi sesuatu yang nyata.⁷⁶

- c. Akal yang berubah di dalam jiwa yaitu dari akal potensial menjadi akal aktual. Saat jiwa memahami hal-hal yang bersifat rasional dan totalitas maka jiwa menyatu dengannya yang berakibat pada penyatuan antara akal dan hal-hal yang bersifat rasional. Pada titik itulah dapat disebutkan bahwa akal mengalami perubahan dari sesuatu yang bersifat potensial menjadi sesuatu yang bersifat aktual.⁷⁷
- d. Akal lahir yaitu ketika akal secara serius memahami hal-hal yang bersifat rasional atau ia berusaha mengubahnya menjadi sesuatu yang lain.⁷⁸ Akal ini dapat dikatakan sebagai akal telah diaktualisasikan oleh setiap orang dalam wujud yang beragam, misalnya karya tulis dan karya seni.

Dalam kaitannya dengan pembahasan akal, menarik juga mengutip pandangan Ibnu Qayyim al-Jauziah, salah seorang murid kenamaan Ibnu Taimiyah yang menjadi salah satu pilar atau referensi kaum salafi di berbagai belahan dunia Islam. Ibnu Qayyim mengingatkan umat Islam akan nilai dan keutamaan akal bagi manusia di dalam hidup ini.⁷⁹ Akal adalah alat yang dapat digunakan untuk menimbang semua ilmu pengetahuan sehingga akan tampak jelas perbedaan antara benar dan salah atau antara hak dan batil atau antara halal dan haram atau antara yang sejati dan yang palsu.⁸⁰

⁷⁶ Muhammad Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, h. 28-29.

⁷⁷ Muhammad Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, h. 28-29.

⁷⁸ Muhammad Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, h. 28-29.

⁷⁹ Ibnu Qayyim al-Jauziah, *Miftâh Dâr al-Sâ'âdah*, h. 76

⁸⁰ Muhammad Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, h. 365

Dengan demikian, meminjam ungkapan kaum bijak dari zaman dahulu yang dikutip oleh Ibnu Qayyim, akal dapat disejajarkan dengan kedudukan raja yang mengatur semua manajemen pemerintahan yang ada di dalam kerajaan. Dalam hal ini, badan menjadi ruh raja, sedangkan indera dan seluruh gerakan tubuh adalah rakyat yang selalu tunduk kepada perintah raja. Jika akal sebagai raja tidak mampu memimpin dan mengendalikan indera dan anggota tubuh yang lain maka akan terjadi kerusakan pada semuanya termasuk pada raja sendiri.⁸¹

Ujaran Ibnu Qayyim di atas bertujuan untuk menegaskan bahwa akal mempunyai kedudukan yang sentral dalam diri manusia karena dialah yang merancang dan mengendalikan semua gerak manusia dalam kehidupan. Artinya, tidak ada alasan penggunaan akal diabaikan atau ditolak dalam memahami dan menafsirkan teks-teks al-Qur'an.⁸²

Pandangan Ibnu Qayyim tersebut sekaligus menolak pandangan sejumlah kalangan di antara umat Islam yang terkesan seolah-olah menganggap penggunaan rasionalitas sebagai sesuatu yang berbahaya dan patut dicegah. Ibnu Qayyim sebagai tokoh yang banyak dijadikan rujukan oleh umat Islam tertentu menegaskan bahwa penggunaan akal dalam memahami persoalan kemanusiaan termasuk dalam memahami teks-teks keagamaan merupakan sesuatu yang melekat pada diri seseorang.⁸³

⁸¹ Ibnu Qayyim al-Jauziah, *Miftâh Dâr al-Sâ'âdah*, h. 189.

⁸² Ibnu Qayyim al-Jauziah, *Miftâh Dâr al-Sâ'âdah*, h. 189

⁸³ Ibnu Qayyim al-Jauziah, *Miftâh Dâr al-Sâ'âdah*, h. 189

Dalam konteks ini patut dikemukakan bahwa hampir sebagian besar ayat-ayat al-Qur'an boleh dikatakan muncul dalam dua bentuk yang saling bertentangan yaitu :

- a. Ayat-ayat yang mencela dan mengutuk orang-orang yang tidak tahu potensi akal yang telah diberikan Allah kepada mereka sehingga mereka tidak menggunakannya secara maksimal dan hanya bersandar kepada syahwat dan keinginan sesaat. Itulah sebabnya al-Qur'an menganggap mereka tidak memiliki akal seperti hewan bahkan lebih rendah dari hewan.
- b. Ayat-ayat al-Qur'an yang mengajak orang yang menggunakan akalnya agar menggunakannya lebih maksimal sesuai petunjuk dan arahan al-Qur'an demi kemaslahatan dan kebaikan setiap orang dan seluruh anggota masyarakat.⁸⁴ Fakta bahwa al-Qur'an berisi anjuran pemanfaatan akal secara maksimal untuk menghasilkan ide dan karya besar dalam kerangka kemaslahatan peradaban manusia menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang rasional dan karenanya rasionalitas dalam melihat berbagai persoalan dan permasalahan yang terkandung di dalam teks al-Qur'an merupakan suatu keharusan. Sebab, tanpa rasio dan nalar mustahil semua makna yang praktis dan aplikatif di dalam al-Qur'an akan dapat disarikan demi mewujudkan fungsi manusia sebagai khalifah di muka bumi.⁸⁵

⁸⁴ Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Ittijâhât al-Tâfsîr fi al-Qarn al-Rabi' Asyar*, h. 708

⁸⁵ Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Ittijâhât al-Tâfsîr fi al-Qarn al-Rabi' Asyar*, h. 709

Terkait dengan itu, semua ulama dan mazhab sepakat bahwa akal memiliki kedudukan yang tinggi di dalam Islam. Hal itu misalnya dibuktikan oleh banyaknya ayat-ayat al-Qur'an yang diakhiri dengan ungkapan yang mengandung kata atau makna yang berkonotasi akal pikiran. Bahkan, dalam hal ini dapat dikatakan bahwa tidak ada agama atau keyakinan selain Islam yang memberikan perhatian besar terhadap kedudukan akal atau penggunaan akal dalam kehidupan ini.⁸⁶ Di antara mereka ada yang memberikan penekanan yang lebih kepada akal dalam memahami dan menafsirkan teks al-Qur'an dibandingkan sumber pemahaman normatif lainnya seperti hadis atau riwayat dari para tabiin, tetapi ada pula yang sebaliknya⁸⁷.

B. Peran Rasio dalam Penafsiran

1. Rasionalitas dalam Penafsiran al-Qur'an

Tafsir secara bahasa berasal dari kata تفسير – فسر yang berarti – أَنْبَأَ⁸⁸ atau dalam bahasa Indonesia bisa bermakna menerangkan.⁸⁹ Namun, di kalangan ahli Bahasa Arab terdapat perbedaan pandangan mengenai makna kata tafsir. Misalnya, al-Azhari dan al-Zarkasyi berpandangan bahwa

⁸⁶ Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Ittijâhât al-Tafsîr fî al-Qarn al-Râbi'* Asyar, h. 709

⁸⁷ Lihat, Nashruddin Baidah, *Metode Penafsiran al-Qur'an: Kajian Kritis terhadap Ayat-Ayat yang Beredaksi Mirip*, (Yogyakarta: Penerbit Pustaka Pelajar, 2002), Cet. I, h. 7

⁸⁸ Muhammad ibn Mukarram ibn Mandhur al-Ifriqi al-Masri, *Lisan al-Arab*, (Beirut: Dar al-Sadir, tth), juz 5, h. 55

⁸⁹ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab Indonesia Terlengkap*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), h. 125

kata “الفَسْرُ” merupakan bentuk تفعيل dari kata “الفسر” yang berarti menerangkan dan mengungkapkan makna yang terkandung di dalam kata yang sulit.⁹⁰

Menurut al-Raghib al-Isfahani dalam kutipan Fahd al-Rumi, kata الفَسْرُ dan السُّفْرُ mengandung kedekatan makna sebagaimana kedekatan struktur katanya. Perbedaannya adalah bahwa kata الفَسْرُ digunakan untuk menunjukkan makna yang masuk akal atau rasional sedangkan kata السُّفْرُ digunakan untuk memperlihatkan berbagai entitas kepada mata.⁹¹

Secara terminologis, tafsir adalah suatu ilmu yang digunakan untuk memahami kitabullah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw, menjelaskan makna-maknanya, serta mengeluarkan hukum-hukumnya dan hikmah-hikmahnya.⁹² Sedangkan Abu Hayyan, sebagaimana dikutip al-Dzahabi, berpendapat bahwa tafsir secara terminologi adalah ilmu yang membahas cara mengucapkan semua kata yang ada di dalam al-Qur'an beserta maknanya dan hukumnya, baik dalam bentuk tunggal maupun dalam bentuk terstruktur serta makna yang dikandungnya.⁹³

Penggunaan kata tafsir dan takwil dalam kajian *uluma al-Qur'an* telah menjadi tema pembahasan yang menarik dan perdebatan panjang. Tafsir dan

⁹⁰ Al-Azhari, *Tahdzib al-Lughah*, Juz 12, h. 407; dan al-Zarkasyi, *al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 1, h. 148

⁹¹ Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Buhūts fi 'Ushūl al-Tafsīr Wa Minhajuhu*, (Riyadh : Maktabah al-Taubah, 1413H), h. 7

⁹² التفسير علم يعرف به فهم كتاب الله المزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه al-Zarkasyi, *al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 1, h. 13

⁹³ علم يبحث عن كيفية النطق بالفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الأفرادية والتركيبية، ومعاناتها التي تتحمل عليها حالة التراكيب، وسمات لذلك Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Juz 1, h. 5

takwil mengandung pengertian yang sama menurut satu pandangan sedangkan menurut pandangan lain disebutkan bahwa tafsir adalah mengungkapkan maksud dari yang sulit sedangkan takwil adalah mengembalikan salah satu kemungkinan menuju kemungkinan lain yang sesuai dengan makna yang tersurat.⁹⁴ al-Qaththan, umpamanya, setelah menjelaskan definisi tafsir dan takwil, kemudian merumuskan konklusi perbedaan di antara keduanya. Menurutnya, terkadang dua kata itu digunakan dalam terminologi yang sama, bahwa takwil adalah penafsiran pernyataan dan penjelasan maknanya. Terkadang, kata takwil digunakan untuk menyatakan hakikat sesuatu. Terkadang, digunakan juga untuk menyatakan apa yang disimpulkan oleh ulama. Terakhir, kata tafsir sering kali digunakan untuk lafadhd dan arti kosa katanya; sedangkan takwil digunakan untuk makna dan kalimat-kalimat.⁹⁵

Pada kenyataanya, tafsir dan takwil seringkali digunakan secara bergantian untuk pengertian yang hampir sama, walaupun ada juga yang berpandangan bahwa tafsir merujuk kepada upaya mengungkap kesulitan dari segi redaksi bahasa sedangkan takwil mengungkapkan kesulitan dari segi makna yang terkandung dalam redaksi bahasa.⁹⁶

Pada awal perkembangannya, tafsir bermula dengan menggunakan riwayat yang tersambung dari satu perawi ke perawi lainnya. Metode seperti

⁹⁴ Ahmad Muhammad al-Haufi, *al-Zamakhsyari* (Kairo : al-Hai'ah al-Mishriyyah al-A'amah Li al-Kitab, tt), h. 99

⁹⁵ Manna' Khalil al-Qaththan, *Mabâhîs fi Ulûm al-Qur'ân*, (Riyadh: Mansyurat al-'Ashr al-Hadis, 1973), h. 327

⁹⁶ Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Madkhal Li Dirâsât al-Qur'ân Wa al-Sunnah Wa al-'Ulûm al-Islâmiyyah*, (Kairo: Daar al-Anshar), Juz II, hal. 313

ini dikenal dengan *tafsîr bi al-mâ' tsûr*. Tafsir dengan menggunakan metode ini mencakup penafsiran ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an yang lain; tafsir ayat al-Qur'an dengan hadis Nabi; atau tafsir al-Qur'an dengan ucapan para sahabat yang hidup saat wahyu diturunkan, menyaksikan peristiwa yang terkait dengan *asbâb al-nuzûl*, mengerti berbagai faktor yang menyebabkan turunnya ayat sehingga dapat dikatakan bahwa mereka adalah orang-orang yang dianggap paling tahu tentang tafsir dan takwil al-Qur'an⁹⁷. Metode semacam ini disebut juga dengan *tafsîr bi al-riwâyah*, yakni tafsir dengan menggunakan metode riwayat.⁹⁸

Dalam perkembangan selanjutnya, tafsir tidak hanya dilakukan dengan metode riwayat saja, tetapi digunakan juga metode lain yang dikenal dengan *tafsîr bi al-ra'yî*. Term *رأي* secara etimologis merupakan bentuk *masdar* dari kata *رأى*⁹⁹ yang berarti melihat, baik dengan mata kepala maupun dengan akal pikiran. Selain itu, kata ini juga dapat berarti bermimpi, berpikir, dan berpendapat.¹⁰⁰ Secara terminologis, menurut al-Munawi, kata ini berarti keyakinan diri pada salah satu dari dua hal yang berlawanan didasarkan pada kuatnya dugaan.¹⁰¹ Menurut Abu Bakar Muhammad Miqa,

⁹⁷ Al-Zarkasyi, *al-Burhân Fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Juz 1, h. 13

⁹⁸ Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Madkhâl Li Dirâsât al-Qur'ân Wa al-Sunnah Wa al-'Ulum al-Islâmiyyah*, Juz II, hal. 313

⁹⁹ Muhammad ibn Mukarram ibn Mandhur al-Ifriqi al-Masri, *Lisân al-Arâb*, Juz 14, h. 291

¹⁰⁰ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab Indonesia Ter lengkap*, h. 460

¹⁰¹ Al-Munawir mendefinisikan term ini dengan : معتقد النفس أحد النقيضين عن غلبة ظن Muhammad Abdurrauf al-Munawi, *al-Tauqîf 'ala Muhimmât al-Ta'ârif*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1410 H), h. 354

penggunaan istilah اعتقاد النفس tampaknya tidak lepas dari penggunaannya pada aliran theologi Islam yang muncul pada khalifah ke IV.¹⁰²

Selain itu, ragam tafsir *naqliy* adalah tafsir *bi al-atsar* yaitu tafsir ayat-ayat al-Qur'an yang bersandar pada pandangan dan pendapat kaum tabiin yang berguru kepada para sahabat dan menjadikan mereka sebagai teladan hidup dalam berbagai hal.¹⁰³ Sedangkan Yusuf al-Qardhawi menyebutkan istilah tafsir *bi al-riwâyah* sebagai sinonim dari *tafsir bi al-ma'tsûr* dan tafsir *bi al-dirâyah* sebagai sinonim dari tafsir *bi al-ra'yî*.¹⁰⁴

Pembagian bentuk tafsir menjadi tafsir *naqliy* dan tafsir *'aqliy* – secara langsung maupun tidak langsung – sesungguhnya merupakan efek dari proses sejarah panjang akibat terbentuknya dua mazhab di kalangan umat Islam di zaman sahabat dan tabiin yaitu *ahl al-hadîts* dan *ahl al-ra'yî* yang memiliki sudut pandangan yang berbeda dalam melihat dan memahami teks, baik teks yang terdapat di dalam al-Qur'an dan teks hadis maupun teks kehidupan yang berwujud berbagai persoalan dan masalah yang kerap kali muncul seiring terjadinya perubahan kondisi sosial, politik dan budaya¹⁰⁵.

Bagaimana nilai tafsir *bi al-ma'tsûr* menurut pandangan para ulama dan ahli tafsir? Semua ulama dan ahli tafsir sepakat bahwa tafsir *bi al-ma'tsûr* senilai dengan sunnah dan hadis yang berasal dari Nabi Muhammad

¹⁰² Abu Bakar Ismail Muhammad Miqa, *al-Ra'yû wa Atsaruhu fi Madrasat al-Madînah*, (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1985), h. 37

¹⁰³ Khalid Abdurrahman Alak, *Ushûl al-Tafsîr Wa Qawâ'iduhu* (Damaskus: Darunnafais, 1986), Cet. II, h. 111

¹⁰⁴ Yusuf al-Qardhawi, *Kaifa Nata'âmal Ma'a al-Qur'ân al-'Adhîm*, (Kairo : Dar al-Syuruq, 1999), Cet. I, h. 206

¹⁰⁵ Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Madkhal Li Dirâsât al-Qur'ân Wa al-Sunnah Wa al-'Ulûm al-Islâmiyyah*, h. 313

Saw, sebab beliau merupakan penafsir pertama dan paling utama atas ayat-ayat al-Qur'an. Hal ini senada dengan al-Qur'an Surat al-Nahl 44 yang menegaskan tugas Beliau sebagai penjelas wahyu yang diturunkan¹⁰⁶.

Terkait dengan hal, para sahabat selalu mendatangi Nabi secara langsung setiap kali menemukan kesulitan dan masalah dalam membaca atau memahami teks-teks al-Qur'an dan beliau menjelaskan ayat-ayat yang mereka perlu ketahui penjelasan dan makna yang terkandung di dalamnya¹⁰⁷. Oleh karena itu, al-Hakim di dalam Kitab *al-Mustadrak* menyebutkan bahwa penafsiran para sahabat yang menyaksikan turunnya wahyu mengandung hukum *marfu'*¹⁰⁸ seakan mereka melihatnya dari Nabi secara langsung.¹⁰⁹

Dengan menegaskan akan hal itu, al-Zarkasyi di dalam Kitab al-Burhan berpendapat bahwa al-Qur'an terbagi menjadi dua bagian yaitu : Pertama, bagian al-Qur'an yang ditafsirkan secara naqliy dan kedua, bagian yang belum ditafsirkan secara naqliy. Bagian pertama ditafsirkan dengan penukilan dari Nabi atau sahabat atau tokoh-tokoh tabiin dan secara umum dicari berdasarkan sanad shahih. Sedangkan bagian kedua dilihat melalui penafsiran para sahabat. Jika mereka menafsirkanya dari segi bahasa yang dimengerti ahli bahasa maka boleh saja bersandar kepadanya tanpa perlu

¹⁰⁶ يَأَيُّهُنَّ وَالْأَزْبَرُ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْذِكْرَ لِتَعْلَمَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَكَبَّرُونَ

¹⁰⁷ Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Madkhāl Li Dirását al-Qur'ān Wa al-Sunnah Wa al-'Ulūm al-Islāmiyyah*, h. 310

¹⁰⁸ Dalam ilmu Musthalah hadis, term ini digunakan untuk menyatakan bahwa sesuatu itu berasal dari Rasulullah, baik berupa pernyataan, perbuatan atau sikap; baik sanadnya tersambung, maupun terputus. Al-Syarif al-Jurjani, *al-Mukhtashar fi Ushūl al-Hasid*, (<http://www.alwarraq.com>), h. 3

¹⁰⁹ Khalid Abdurrahman Alak, *Ushūl al-Tafsīr Wa Qawaiduhu*, h. 112

merasa ragu-ragu, termasuk jika mereka melihat secara langsung sebab-sebab atau faktor-faktor yang membuat turunnya ayat-ayat tertentu.¹¹⁰

Dengan bersandar pada paparan di atas maka dapat dikemukakan di sini bahwa terdapat beberapa sumber penafsiran al-Qur'an dengan cara *bi al-ma'tsūr*,¹¹¹ yaitu :

- a. al-Qur'an dan bacaan-bacaannya yang mutawatir terutama yang terkait dengan konsep *al-i'jāz*, *al-ijmāl*, *al-ithlāq*, *al-umūm*, *al-idhāh*, *al-tabyīn*, *al-tafsīr*, *al-taqyīd*, dan *al-takhshīsh*. Semua konsep tersebut menjadi alat analisa yang digunakan para ahli tafsir dan ahli hukum Islam dalam memahami teks-teks kitab suci terutama yang berkaitan dengan masalah-masalah penting di kalangan umat Islam¹¹².
- b. Sunnah Nabi. Artinya bahwa ketika para sahabat mengalami kesulitan dalam memahami dan menafsirkan teks-teks al-Qur'an maka mereka langsung bertanya kepada Nabi dan biasanya beliau langsung menjawab menjelaskannya atas dasar pertanyaan dan permasalahan yang dikemukakan para sahabat. Jawaban Nabi atas pertanyaan para sahabat ini kemudian tersebar dan menjadi salah satu sumber penafsiran terhadap ayat al-Qur'an.¹¹³
- c. Tafsir para sahabat. Tafsir yang dilakukan para sahabat terhadap ayat-ayat al-Qur'an berada satu tingkat di bawah tafsir yang dilakukan

¹¹⁰ Khalid Abdurrahman Alak, *Ushūl al-Tafsīr Wa Qawāiduhu*, h. 112

¹¹¹ Ayatullah Zadah, *al-Zamakhsyari Lughawiyān wa Mufassiran*, h. 48

¹¹² Khalid Abdurrahman Alak, *Ushūl al-Tafsīr Wa Qawāiduhu*, h. 113

¹¹³ Para ahli juga menyebutnya tafsir dengan sunnah, lihat: Khalid Abdurrahman Alak, *Ushūl al-Tafsīr Wa Qawāiduhu*, h. 112

Rasulullah.¹¹⁴ Sebab, sumber penafsiran yang dilakukan para sahabat umumnya adalah penafsiran Rasulullah terhadap ayat-ayat al-Qur'an.

Tafsir para sahabat terhadap ayat-ayat al-Qur'an dianggap sebagai satu sumber tafsir yang berada di bawah tafsir yang dilakukan Nabi saw karena:

1) Mereka merupakan figur-firug yang menyaksikan secara langsung bagaimana proses turunnya wahyu kepada Nabi sehingga dapat dikatakan bahwa mereka tahu persis sebab-sebab dan faktor-faktor yang mengiringi turunnya wahyu.¹¹⁵ 2) Mereka merupakan figur-firug ahli Bahasa Arab yang menguasai aspek balaghah, fashahah dan al-bayan. Pandangan ini juga dianut oleh Ibnu Khaldun, tetapi ditolak oleh Muhammad Amin karena ia beralasan tidak semua sahabat menguasai tafsir al-Qur'an. Mereka tidak pernah dijadikan sumber rujukan dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur'an.¹¹⁶ 3) Mereka merupakan figur-firug yang paling tahu tentang kebiasaan-kebiasaan, tradisi-tradisi, kebudayaan dan sejarah Bangsa Arab. Oleh karena itu, dapat dikemukakan di sini bahwa mereka yang tidak tahu tentang kebiasaan, adat-istiadat, sejarah dan kebudayaan Arab sudah barang tentu tidak akan mampu menafsirkan ayat-ayat yang diturunkan Allah berdasarkan pemahaman yang kontekstual untuk zaman itu.¹¹⁷ 4) Mereka merupakan generasi yang tidak ada tandingannya dari segi kemampuan di bidang keilmuan, pemahaman, dan keluasan penalaran menyangkut kehidupan, alam

¹¹⁴ Khalid Abdurrahman Alak, *Ushūl al-Tafsīr Wa Qawāiduhu*, h. 116

¹¹⁵ Lihat, Ahmad Amin, *Fajr al-Islām*, h. 196; dan lihat pula, Ayatullah Zadah, *al-Zamakhsyari Lughawiyān wa Mufassirān*, h. 48

¹¹⁶ Ahmad Amin, *Fajr al-Islām*, h. 196; dan lihat pula, Ayatullah Zadah, *al-Zamakhsyari Lughawiyān wa Mufassirān*, h. 48

¹¹⁷ Keharusan melihat konteks sejarah sosial dan budaya banyak dikemukakan oleh para ulama dan cendekiawan Muslim seperti Jamaluddin al-Afghani dan lain-lain.

semesta dan kemanusiaan. Selain itu, mereka merupakan figur yang berjiwa bersih, berhati tulus, bersikap ikhlas, dan sangat mencintai Rasulullah Saw beserta keluarganya.¹¹⁸

2. Peran Rasionalitas Dalam Tafsir al-Qur'an

Penafsiran ayat al-Qur'an tentu membutuhkan peran akal karena tanpa akal, seseorang tidak mungkin dapat menafsirkan ayat al-Qur'an. Sebab, semua proses yang berkaitan dengan pengetahuan, pemahaman, analisa dan penyimpulan dipastikan membutuhkan peran dan mekanisme kognitif atau kerja otak. Oleh karena itu, penafsiran ayat tidak bisa dilepaskan dari kerja otak atau pemanfaatan daya rasional yang ada pada manusia¹¹⁹.

Ahmad Amin menyatakan bahwa memahami isi kandungan al-Qur'an tidak semata-mata bersandar kepada kemampuan berbahasa Arab, tetapi juga memerlukan tingkat kecerdasan yang tinggi. Kemampuan para sahabat sendiri dalam memahami dan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an bertenagat tingkat sesuai tingkatan kecerdasan dan daya rasionalitas mereka.¹²⁰ Karenanya, tidak semua sahabat merupakan penafsir al-Qur'an yang dijadikan rujukan dalam memahami isi kandungan al-Qur'an¹²¹.

¹¹⁸ Khalid Abdurrahman Alak, *Ushūl al-Tafsīr Wa Qawāīduhu*, h. 116

¹¹⁹ Tema-tema seperti ini umumnya dibahas dalam bidang ilmu psikologi modern. Lihat misalnya, Shaw, Marvin E. & Philip R. Costanzo. 1982. *Theories of Social Psychology*. (Second Edition), Japan : McGraw-Hill Kogashuka, h.

¹²⁰ Ahmad Amin, *Fajr al-Islām*, h. 197

¹²¹ Lihat, Abu Bakr Ismail Muhammad Miqa, *al-Ra'yū wa Atsaruhu Fi Madrasat al-Madinah* (Beirut : Muassasah al-Risalah, 1985), Cet. I, h. 45

Akan tetapi, tidak setiap mufassir menyatakan bahwa apa yang dilakukannya dalam menafsirkan ayat tidak lepas dari peran akal. Tidak adanya penyebutan secara eksplisit peran akal dalam proses penafsiran bukan berarti bahwa mereka menegasikan akal dalam proses menafsirkan ayat. Sebab, terdapat banyak contoh sekte, aliran, mazhab atau golongan yang secara eksplisit menyebutkan akal atau rasionalitas sebagai jargonya padahal pendekatan utama yang mereka gunakan adalah pendekatan akal atau rasionalitas.¹²² Contoh kongkrit tentang hal ini dalam sejarah mazhab dan aliran dalam Islam masa lalu adalah Aliran Mu'tazilah. Dalam hal ini jamak diketahui bahwa Mu'tazilah menyebut diri mereka sebagai *Ahli al-Tauhid Wa al-'Adl* padahal mereka lebih dikenal sebagai aliran yang sangat rasionalis dalam segala hal, kenapa mereka tidak menyebut diri mereka sebagai *Ahl al-'Aql* atau *Ahl al-'Aqlaniyyah*?¹²³

Banyak pendekatan tafsir yang secara eksplisit tidak menyebutkan bahwa akal atau rasionalitas sebagai salah satu alat utama dalam proses penafsiran, padahal bersandar pada akal atau rasionalitas dalam penafsiran merupakan suatu keharusan yang tidak bisa dihindarkan. Apalagi secara kebahasaan, penafsiran berarti menjelaskan dan menerangkan yang secara proses dapat dipastikan akan bersandar pada pemahaman dan pemahaman

¹²² Ayatullah Zadah, *al-Zamakhshari Lughawiyyan wa Mufassiran*, h. 48

¹²³ Lihat, Muhammad Abu Zahrah, *Tārīkh al-Madzāhib al-Islāmiyyah*, (Kairo : Dar al-Fikr al-'Arabiyy, tt), h. 250.

sendiri dipastikan akan bersandar pada akal.¹²⁴ Beberapa argumen kenapa Islam menempatkan akal pada posisi yang sangat luhur dan mulia, yaitu:

- a. Dakwah kepada iman didasarkan atas kepuasan akal atau penerimaan secara rasional. Artinya, Islam adalah agama yang menawarkan kebenaran yang dapat diterima oleh akal sehat sebagai konsekuensi atas pernyataan bahwa Islam adalah agama rasional.¹²⁵
- b. Jika al-Qur'an menempatkan akal pada posisi yang demikian luhur maka ia tidak akan menyia-nyiakan akal, tetapi mengarahkan energinya kepada tujuan lain yang lebih luas, lebih luhur dan lebih agung yakni mengawasi kehidupan sosial secara reformatif demi mewujudkan kebahagiaan dan kesejahteraan dalam kehidupan duniawi dan ukhrawi.¹²⁶
- c. Saat al-Qur'an menyerukan kepada iman maka pada saat yang sama ia mencela kaum *mugallid* yang tidak menggunakan akal pikiran, mengikuti teori-teori dan ide-ide palsu bukan karena alasan atau hujjah yang kuat tetapi karena mereka mengikuti nenek moyang mereka.¹²⁷

¹²⁴ Lihat, Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Ittijâhât al-Tafsîr fî al-Qur'ân al-Râbi' 'Asyar* (KSA: Idarat al-Buhûts al-'Ilmiyyah Wa al-Iftâ' Wa al-Dâ'wah Wa al-Irsyad, 1986), Cet. I, h. 706

¹²⁵ Dalam perspektif ilmu kalam, dalil akal merupakan salah satu argumen yang digunakan para ahli kalam untuk memperkuat pandangan mereka tentang tauhid dan hal-hal yang terkait dengan ketauhidan.

¹²⁶ Banyak sekali ayat al-Qur'an yang menganjurkan umat Islam bahkan umat manusia untuk menggunakan akal pikiran semaksimal mungkin guna menemukan kebenaran sejati, salah satunya pada QS. Ali Imran (3): 104 : *وَتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَنْهَا عَنِ الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمُعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ*

¹²⁷ *Taglid* berarti mengikuti pandangan orang lain seperti imam mazhab tanpa tahu dasar pijakan dalam mengikuti pandangan tersebut. Lawan *taglid* adalah *ittiba'* yaitu mengikuti pandangan orang lain atas dasar pengetahuan yang kuat tentang pandangan tersebut. Hal ini diungkap salah

- d. Al-Qur'an memuliakan dan mengajak orang yang berakal untuk mencari ilmu, sebab ilmu merupakan nutrisi otak. Selain itu, al-Qur'an juga melaknat orang-orang yang selalu menyembunyikan ilmu atau tidak mau berbagi ilmu kepada orang lain.¹²⁸
- e. Al-Qur'an memuliakan akal dan menyerahkan seluruh proses penyimpulan hukum-hukum yang tidak ada di dalam teks al-Qur'an, hadis dan ijma' kepada kerja akal atau rasionalitas lewat mekanisme ijihad. Pemberian ruang yang besar kepada kemungkinan melakukan ijihad pada situasi tertentu. Hal ini sangat tampak dari apa yang dilakukan oleh Rasulullah saw saat melepas Mu'adz ibn Jabal menjadi qadhi di Yaman.¹²⁹
- f. Akal termasuk salah satu yang dikawal ketat oleh syariah, sehingga segala hal yang akan menyebabkan kerusakan akal dilarang dan diharamkan oleh syariah Islam. Hal ini dikemukakan jelas oleh semua ulama ushul fiqh bahwa menjaga akal adalah termasuk salah satu

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَغْيِبُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَبَعُ مَا أَفْتَنَاهُ اللَّهُ أَعْلَمُ
satunya dalam QS. al-Baqarah (2): 170 berikut:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَنَا يَسِّرْ¹²⁸ : 159: Hal ini diungkap oleh al-Qur'an dalam QS. al-Baqarah (2): 159: إنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا يَأْتِي مِنْ
الْبَيِّنَاتِ وَالْهَدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا يَأْتِي مِنْ¹²⁹ ما يَأْتِي مِنْ
الْبَيِّنَاتِ وَالْهَدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا يَأْتِي مِنْ¹²⁹ ما يَأْتِي مِنْ

عَنِ الْخَارِثِينِ عَمِرُو عَنْ رِحَالِهِ مِنْ أَصْحَابِ مَعَاذَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ مَعَاذَ إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ
كَيْفَ تَعْصِي فَقَالَ أَفْضَى بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ فَقَالَ فَإِنَّمَا تَكْنُ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَقَالَ سَيِّئَتْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَإِنَّمَا
تَكْنُ فِي سُقُونِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ أَحْتَهِدُ رَأِيِّي قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَقَ رَسُولُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
Muhammad ibn 'Isa Abu 'Isa al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, (Beirut: Dar Ihya al-Turas al-Arabi, tth),
juz. 3, h. 616, hadis no. 1327

dharūriyyāt yang lima dan menempati peringkat ketiga setelah menjaga agama dan jiwa.¹³⁰

Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad secara bertahap selama kurang lebih 23 tahun. Penurunan al-Qur'an berlangsung sesuai tuntutan kondisi dan peristiwa yang terjadi pada masa itu. al-Qur'an turun dengan Bahasa Arab dan berdasarkan struktur bahasa yang biasa digunakan di kalangan Bangsa Arab.¹³¹ Diksi yang digunakan hampir sebagian besar populer di kalangan mereka kecuali tentu saja ada sebagian kecil kosa kata atau diksi yang berasal dari bahasa-bahasa lain. Itupun diksi atau kosa kata yang biasa mereka gunakan dalam komunikasi sehari-hari dan telah disesuaikan dengan aturan tata bahasa yang berlaku di kalangan mereka.¹³²

Dengan demikian, struktur bahasa al-Qur'an adalah struktur bahasa yang digunakan Bangsa Arab dalam percakapan mereka sehari-hari. Di dalamnya tentu saja ada kata *hakikat*, kata *majaz* (metofora), *kinayah* dan lain-lainnya seperti gaya bahasa *hakekat* dan *majaz* yang digunakan Bangsa Arab¹³³. Menurut Ahmad Amin, hal itu sesuatu yang alamiah karena al-

¹³⁰ Hal ini diungkap jelas dan lengkap oleh al-Syatibi dalam karya monumentalnya *al-Muwāfaqāt* jilid satu tentang "kitab al-maqasid". Menurutnya, maqasid syari'ah terdiri atas *al-dharūriyyāt*, *al-hajīyyāt*, dan *al-tahsinīyyāt*. Dalam al-dharūriyyāt, syariah menjaga lima hal, yakni agama, jiwa, akal, kehormatan, dan harta. Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt fi Ushūl al-Fiqh*, (Beirut: dar al-Ma'rifah, tth.), Juz 1, h. 23 – 80

¹³¹ Tentang hal ini, para ulama sesungguhnya berbeda pendapat. Ada yang mengatakan bahwa al-Qur'an turun dengan dialek yang biasa digunakan Bangsa Arab dalam percakapan sehari-hari mereka, tetapi ada pula ulama yang berpendapat bahwa al-Qur'an diturunkan dengan bahasa yang tidak semua dapat dimengerti oleh Bangsa Arab. Selengkapnya, lihat Abu 'Amr al-Dani, *al-Ahruf al-Sab'ah li al-Qur'an*, (Mekkah: Maktabah al-Mannarah, 1408 H), h. 31

¹³² Ahmad Amin, *Fajr al-Islām*, h. 195; Lihat pula, Ayatullah Zadah, *al-Zamakhsyari Lughawiyān wa Mufassirān*, h. 48

¹³³ Kata *hakekat* yang dimaksudkan di sini kata yang digunakan secara apa adanya, sedangkan *majaz* adalah penggunaan simbol-simbol atau perumpamaan-perumpamaan tertentu untuk menjelaskan

Qur'an datang pertama kali untuk mengajak Bangsa Arab agar masuk Islam, karenanya, harus digunakan bahasa yang mudah dimengerti oleh mereka.¹³⁴

Kendati demikian, isi al-Qur'an tidak sepenuhnya dapat dimengerti, baik secara global maupun secara detil, oleh para sahabat selaku pengikut Islam pertama. Dalam hal ini, Ahmad Amin berbeda pandangan dengan Ibnu Khaldun yang berasumsi bahwa semua sahabat dapat memahami dan mengetahui maknanya, baik dari segi makna maupun struktur bahasanya.¹³⁵ Ahmad Amin menegaskan bahwa turunnya al-Qur'an dengan Bahasa Arab tidak meniscayakan bahwa semua orang Arab dapat memahaminya, baik kosa kata maupun struktur bahasa.¹³⁶

Mengenai hal ini, Ahmad Amin memiliki setidaknya dua argumen untuk menguatkan pandangannya,¹³⁷ yaitu : Pertama, tidak semua buku yang ditulis dengan bahasa tertentu dapat dimengerti oleh semua petutur bahasa tersebut. Misalnya, tidak semua buku yang berbahasa Prancis atau berbahasa Inggris dapat dimengerti dengan baik oleh orang Prancis atau orang Inggris. Sebab, memahami isi buku tidak semata-mata bergantung pada bahasa tetapi juga menuntut tingkat kecerdasan dan rasionalitas yang sesuai dengan tingkat kesulitan dan kerumitan isi buku. Demikian pula, pemahaman Bangsa Arab terhadap isi kandungan al-Qur'an.¹³⁸ Kedua, al-Qur'an

maksud tertentu dalam suatu kalimat atau pembicaraan. Lihat Abdul Qahir al-Jurjani, *Asrâr al-Balâghah*, (<http://www.alwarraq.com>), h. 127

¹³⁴ Lihat Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, h. 195

¹³⁵ Ayatullah Zadah, *al-Zamakhsyari Lughawiyyan wa Mufassiran*, h. 48; Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, h. 195; dan Ibnu Khaldun, *al-Muqaddimah*, h. 366

¹³⁶ Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, h. 196

¹³⁷ Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, h. 198

¹³⁸ Pandangan Ahmad Amin ini mengandung makna bahwa orang yang mampu berbicara dalam suatu bahasa belum tentu dia memahami isi buku yang ditulis dalam bahasa tersebut.

mengandung banyak ayat yang tidak cukup mengandalkan pengetahuan kosakata dan struktur tata bahasa untuk memahaminya. Di dalam al-Qur'an juga terdapat banyak isyarat dan simbol kepada banyak hal yang ada di dalam Taurat dan Injil serta tanggapan atas hal itu tidak cukup hanya dengan kemampuan berbahasa tetapi juga faktor kecerdasan dan tingkat rasionalitas. Kenyataannya, kemampuan para sahabat dalam memahami al-Qur'an dan mengetahui maknanya terbagi menjadi beberapa tingkat dan golongan sebagaimana yang telah diketahui dalam berbagai literatur klasik.¹³⁹

Pada fasal di bawah ini akan segera dieksplorasi betapa pendekatan rasional juga sedemikian pentingnya dalam memahami teks-teks al-Qur'an untuk memberikan kemampuan manusia mengungkapkan makna yang tersirat di balik makna yang terungkapkan secara tertulis. Dalam konteks itulah kemudian diperlukan proses penafsiran al-Qur'an guna memahami makna dan kandungan yang ada di dalamnya sehingga dapat memberikan pencerahan dan inspirasi bagi umat Islam dalam rangka mewujudkan kehidupan yang bahagia, baik di dunia maupun di akhirat.

3. Rasionality Sebagai Salah Satu Pendekatan Tafsir

Menurut Sya'ban Muhammad Ismail, setidaknya ada empat macam tafsir yang populer di kalangan para ulama dan peminat kajian Islam, yaitu : *tafsir bi al-ma'tsûr*, *tafsir bi al-ra'yî*, *tafsir al-isyâri*, dan *tafsir al-fiqhiy*.

¹³⁹ Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, h. 196

Keempat macam tafsir memiliki karakteristik dan ciri khas tersendiri yang berbeda dengan yang lain. Bila tafsir *bi al-ma'tsûr* lebih banyak mengandalkan teks-teks keagamaan terutama dari al-Qur'an maupun hadis, maka tafsir *bi al-ra'yî* merupakan bentuk penafsiran yang mengandalkan mekanisme usaha memeras otak untuk meraih penafsiran yang sesuai dengan maksud nash al-Qur'an. Kendati demikian, tafsir *bi al-ra'yî* tidak selalu berarti mengabaikan dalil-dalil yang berasal dari ayat-ayat al-Qur'an atau teks-teks hadis Nabi, namun proses penggunaan nalar atau akal mendapatkan porsi yang maksimal dan memiliki posisi yang jelas.¹⁴⁰

Ketika zaman mengalami kemajuan, kebudayaan dan pemikiran berkembang pesat, dan perselisihan politik dan mazhab mewarnai kehidupan sosial umat Islam, para ahli tafsir melangkah maju jauh ke depan dari model penafsiran yang bersandar kepada teks atau riwayat menuju model penafsiran ijtihadi dan bersandar pada akal atau kekuatan rasionalitas tetapi mereka tidak mengalami kesulitan sama sekali dalam menafsirkan al-Qur'an sesuai pendapat dan opini mereka.¹⁴¹

Menurut mereka, kesulitan dalam menafsirkan justeru terjadi ketika fungsi berpikir, penalaran dan penyimpulan hukum tidak digunakan dengan sebaik-baiknya. Mereka juga berpandangan bahwa hadis yang melarang penafsiran al-Qur'an dengan penalaran (kekuatan rasional)—bila diasumsikan sebagai hadis shahih—maksudnya adalah penalaran atau kekuatan rasional yang tidak bersandarkan pada dasar dan pokok ajaran

¹⁴⁰ Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Madkhâl Li Dirâsât al-Qur'ân Wa al-Sunnah Wa al-'Ulûm al- Islâmiyyah*, h. 313

¹⁴¹ Abu Bakr Ismail Muhammad Miqa, *al-Râ'yû wa Atsaruhu Fi Madrasat al-Madinah*, h. 37.

agama yang tetap serta tidak didasarkan atas ruh syariah sebagaimana yang disarikan dari al-Qur'an dan Hadis.¹⁴² Namun, mereka melakukan penafsiran al-Qur'an dengan hawa nafsu mereka tanpa mengindahkan spirit syariah dan nilai yang terkandung di dalam al-Qur'an dan Sunnah.¹⁴³ Yang perlu ditekankan di sini adalah bahwa penafsiran secara rasional tidak berarti secara totalitas bersandar pada kekuatan akal pikiran dengan mengabaikan makna teks al-Qur'an yang lain atau riwayat dan ruh syariah¹⁴⁴.

Rasionalitas sebagai salah satu pendekatan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an sesungguhnya telah dikenal sejak lama dalam lintasan sejarah ilmu tafsir al-Qur'an di dunia Islam yaitu yang dikenal dengan sebutan tafsir al-Qur'an *al-ijtihādiy al- 'aqliy* yaitu tafsir ijtihad yang berdasarkan akal¹⁴⁵.

Secara kebahasaan, tafsir *al-aqliy* merupakan anonim dari *tafsir al-naqliy* yaitu penafsiran yang bersandar pada pemahaman yang mendalam dan terkonsentrasi pada makna yang terkandung dalam lafal al-Qur'an setelah *madlul* dari ibarat al-Qur'an yang lafal-lafalnya tersusun di dalam rangkaianya dimengerti dan *dilalahnya* difahami.¹⁴⁶ Yusuf Qardhawi menyebutkan bahwa al-ra'yu adalah anonim dari al-naql. Oleh karena itu,

¹⁴² Muhammad Ali Ijazi al-Sayyid, *al-Mufassirūn Hayātuhum Wamanhājuhum*, (Kairo: Muassasah at-Thiba'ah Wannasir Wizarah al-Tsaqafah Wa al-Irsyad al-Islami, tt), h. 570

¹⁴³ Ahmad Muhammad al-Haufi, *al-Zamakhsyari*, hal. 99

¹⁴⁴ Khalid Abdurrahman Alak, *Ushūl al-Tafsīr Wa Qawāīduhu*, h. 116

¹⁴⁵ Pandangan ini juga disampaikan oleh Thib Raya dan Rifat Syauqi. Ahmad Thib Raya, *Rasionalitas Bahasa al-Qur'an: Upaya Menafsirkan al-Qur'an dengan Pendekatan Kebahasaan*, (Jakarta: Fikra Publishing, 2006), Cet. I, h. 13 dan Rifat Syauqi, *Penafsiran Rasional Muhammad Abdurrahman Alak*.

¹⁴⁶ Khalid Abdurrahman Alak, *Ushūl al-Tafsīr Wa Qawāīduhu*, h. 168

tafsir yang menggunakan al-ra'yu atau pendapat disebut pula dengan tafsir bi al-dirayah sebagai lawan kata dari tafsir bi al-riwayah.¹⁴⁷

Dalam pandangan Yusuf al-Qardhawi, al-ra'yu bermakna : ijtihad, menggunakan akal dan nalar dalam memahami al-Qur'an yang didasarkan atas pengetahuan mengenai Bahasa Arab dan kerangka perangkat serta syarat pengetahuan dan akhlak yang harus dipenuhi ahli tafsir.¹⁴⁸

Oleh karena itu, tafsir rasional didasarkan atas upaya ijtihad atau mencurahkan segenap daya pikir dan rasionalitas dalam memahami teks-teks al-Qur'an serta pemahaman terhadap maksud dan sasaran yang hendak dicapai dari *madlul* dan *dilalah*-nya. Sya'ban menegaskan bahwa tafsir *bi al-ra'yi* atau tafsir rasional yang dimaksudkan para ulama adalah ijtihad yang dibangun atas dasar yang benar dan kaidah yang sehat, bukan semata-mata pendapat atau ajaran atau tafsir al-Qur'an yang terlintas dalam pikiran atau kehendak hati.¹⁴⁹

Sebagai tanggapan terhadap kekhawatiran penafsiran rasional yang tidak berdasarkan kaidah dan pokok tertentu, Imam Qurthubi menyatakan bahwa barangsiapa yang berpendapat tentang al-Qur'an sesuai waham dan pikirannya tanpa didasarkan atas prinsip-prinsip tertentu maka dia seorang pendosa yang tercela dan ia akan terkena ancaman Rasulullah¹⁵⁰. Hal ini senada dengan riwayat al-Tirmidzi dari Ibnu Abbas yang menyatakan bahwa

¹⁴⁷ Yusuf al-Qardhawi, *Kaifa Nata'âmal Ma' al-Qur'ân al-'Adzhîm*, h. 207

¹⁴⁸ Yusuf al-Qardhawi, *Kaifa Nata'âmal Ma' al-Qur'ân al-'Adzhîm*, h. 208

¹⁴⁹ Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Mâdkhal Li Dirâsât al-Qur'ân Wa al-Sunnah Wa al-'Ulûm al-Islâmiyyah*, h. 237

¹⁵⁰ Muhammad Ali Ijazi al-Sayyid, *al-Mufassirûn Hayâtuhum Wamanhâjuhum*, (Kairo: Muassasah at-Thiba'ah Wannasyr Wizarah At-Tsaqafah Wa al-Irsyad al-Islami, tt) , h. 574

orang yang berbicara tentang al-Qur'an hanya berdasarkan akalnya, maka diancam dengan neraka.¹⁵¹

Oleh karena itu, Sya'ban menjelaskan bahwa tafsir rasional terdiri dari dua macam yaitu :

- a. Tafsir yang terpuji yaitu tafsir yang sesuai dengan tujuan *syari'* yang jauh dari kebodohan dan kesesatan serta sejalan dengan kaidah-kaidah Bahasa Arab yang berdasarkan atas struktur-strukturnya di dalam memahami teks-teksa al-Qur'an.
- b. Tafsir yang tercela yaitu tafsir al-Qur'an tanpa dasar ilmu atau sesuai hawa nafsu serta tanpa dasar pengetahuan mengenai kaidah-kaidah Bahasa Arab atau Syariah.¹⁵²

Hal yang sama juga dinyatakan oleh Manna' al-Qathān. Itulah sebabnya kaum salaf selalu menghindari penafsiran yang berdasarkan atas sesuatu yang tidak mereka ketahui sebagaimana diriwayatkan dari Yahya bin Said dari Said bin Musayyab yaitu bahwa setiap kali beliau diminta menafsirkan suatu ayat dari al-Qur'an maka beliau menjawab : "Sesungguhnya kami tidak berpendapat sama sekali tentang al-Qur'an"¹⁵³

Kendati demikian, Manna' menegaskan bahwa *atsar* dan riwayat yang disebutkan di atas sesungguhnya mengandung larangan penafsiran ayat al-

عن ابن عباس : عن النبي صلى الله عليه و سلم قال اتقوا الحديث عني إلا ما علمتم فعن كذب على متعهداً فليتبواً متعده
¹⁵¹ (Sunan al-Tirmidzi, hadis no. 2951) من النار ومن قال في القرآن برأيه فليتبواً متعده من النار

¹⁵² Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Madkhal Li Dirását al-Qur'ân Wa al-Sunnah Wa al-'Ulûm al-Islâmiyyah*, h. 239

¹⁵³ Riwayat ini diriwayatkan oleh Imam Malik di dalam Kitab al-Muwathâ'. Lihat Manna' al-Qathān, *Mabahîs fi 'Ulûm al-Qur'an*, (Riyadh : Maktabah al-Mâ'rif, 1988), h. 353

Qur'an bilamana tidak berdasarkan pengetahuan yang jelas, sedangkan penafsiran yang berdasarkan pengetahuan yang jelas, baik secara kebahasaan maupun secara syariat, sesungguhnya hal itu tidak dilarang sama sekali. Oleh karena itu, sejumlah pendapat atau penafsiran tentang al-Qur'an diriwayatkan pula dari para sahabat di atas dan sahabat-sahabat yang lain, sebab mereka berbicara tentang al-Qur'an berdasarkan pengetahuan yang mereka miliki dan mereka bersikap diam ketika menyangkut sesuatu yang tidak mereka ketahui.¹⁵⁴

Yusuf al-Qardhawi menerangkan alasan kenapa sebagian kaum salaf enggan menafsirkan al-Qur'an yaitu karena mereka ingin bersikap hati-hati dan waspada terhadap diri mereka agar tidak terjebak dalam kesalahan penafsiran. Namun, Yusuf al-Qardhawi menegaskan bahwa sebagian besar sahabat justeru bersikap sebaliknya. Misalnya, banyak sekali riwayat menyangkut penafsiran al-Qur'an yang diambil dari sejumlah sahabat lainnya apalagi dari kalangan pemuka sahabat seperti Ali bin Abi Thalib, Ibnu Masud dan Ibnu Abbas.¹⁵⁵

Dengan kata lain, dapat dikatakan bahwa tafsir *bi al-ra'y* atau tafsir rasional dibolehkan sepanjang didasarkan atas prinsip-prinsip yang telah disepakati para ulama dan berdasarkan pengetahuan yang jelas. Prinsip yang paling pertama dan paling utama terkait dengan hal itu adalah bahwa penafsiran rasional yang dilakukan seorang mufassir tidak bertentangan

¹⁵⁴ Lihat Manna' al-Qathān, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, h. 353

¹⁵⁵ Yusuf al-Qardhawi, *Kaifa Nata 'āmal Ma' al-Qur'ān al-'Adzhīm*, h. 212

dengan prinsip syariah dan pokok-pokok ajaran Islam yang disepakati oleh mayoritas ulama dan umat Islam.¹⁵⁶

Dengan penegasan yang sama, Ibnu Taimiyah sebagaimana dikutip Yusuf al-Qardhawi, berpendapat bahwa atsar shahih dan sejenisnya dari kalangan pemuka salaf mengandung pengertian bahwa mereka enggan dan merasa tidak nyaman menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an jika mereka tidak mengetahuinya sama sekali, sedangkan para sahabat yang meriwayatkan tafsir al-Qur'an berdasarkan pengetahuan yang mantap dan valid secara kebahasaan dan terminologi maka tidak ada masalah bagi mereka. Itulah sebabnya, dari mereka dan sahabat-sahabat yang lain banyak diriwayatkan berbagai pendapat mengenai tafsir ayat-ayat al-Qur'an. Apa yang mereka lakukan tidak disalahkan karena mereka berbicara mengenai hal-hal yang mereka ketahui dan diam mengenai hal-hal yang mereka tidak ketahui. Menurut Ibnu Taimiyah, itulah sikap yang harus diambil oleh setiap orang menyangkut penafsiran ayat-ayat al-Qur'an¹⁵⁷.

Dalam hal ini, tentu saja seorang mufassir yang menggunakan pendekatan rasional dipersyaratkan untuk memiliki kemampuan-kemampuan berikut ini¹⁵⁸, yaitu:

¹⁵⁶ Muhammad Ali Ijazi al-Sayyid, *al-Mufassirûn Hayâtuhum Wamanhâjuhum*, (Kairo: Muassasah at-Thiba'ah Wannasyr Wizarah at-Tsaqafah Wa al-Irsyad al-Islami, tt), h. 574; Lihat juga Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Madkhal Li Dirâsât al-Qur'ân Wa al-Sunnah Wa al-'Ulûm al-Islâmiyyah*, h. 239

¹⁵⁷ Lihat Yusuf al-Qardhawi, *Kaifa Nata'âmal Ma' al-Qur'ân al-'Adzhîm*, (Kairo : Daar al-Syuruq, 1999), Cet. I, h. 212

¹⁵⁸ Muhammad Ali Ijazi al-Sayyid, *al-Mufassirûn Hayâtuhum Wamanhâjuhum*, (Kairo: Muassasah at-Thiba'ah Wannasyr Wizarah At-Tsaqafah Wa al-Irsyad al-Islami, tt), h. 574

- a. Mengetahui cara berbahasa yang digunakan Bangsa Arab dan cara mereka berbicara. Hal ini penting karena dengan mengetahui hal tersebut maka seorang mufassir akan tahu makna penting yang terkandung di dalam setiap ayat al-Qur'an yang ditafsirkan;
- b. Mengetahui lafal-lafal dalam Bahasa Arab dan bentuk-bentuk maknanya. Sebab, jenis lafal dan makna lafal di dalam Bahasa Arab sangat beragam. Dengan mengetahui keragaman lafal dan bentuk makna maka seorang mufassir diharapkan akan mampu memilih makna yang sesuai dengan konteks lafal atau redaksi bahasa yang digunakan al-Qur'an;
- c. Mengetahui asbab al-nuzul atau berbagai peristiwa dan kejadian historis dan sosiologis yang menyebabkan suatu ayat diturunkan. Sebab, ayat al-Qur'an diturunkan sebagai wahyu umumnya untuk menjawab berbagai peristiwa atau kejadian yang berlangsung pada saat itu. Oleh karena itu, pemahaman dan penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an akan dipandang sempurna manakala konteks peristiwa historis dan sosiologis yang menyertainya juga difahami dengan baik;
- d. Mengetahui nasih dan mansukh. Dengan mengetahui nasikh dan mansukh maka seorang mufassir akan mampu menyimpulkan hukum atau memilih dalil yang tepat sebagai dasar suatu hal;
- e. Mengetahui perangkat-perangkat ilmu lain yang dibutuhkan mufassir dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.¹⁵⁹ Perangkat ilmu-ilmu selain ilmu tafsir ini berguna untuk memahami dan menafsirkan ayat-ayat al-

¹⁵⁹ Khalid Abdurrahman Alak, *Ushūl al-Tafsīr Wa Qawāiduhu*, h. 167

Qur'an diperlukan seiring dengan perkembangan zaman dan masalah yang muncul pada setiap kurun waktu.

Seorang mufassir yang menggunakan pendekatan ijtihadi-rasional mengemban tugas dan fungsi yang sangat berat sehubungan upaya menjelaskan maksud ayat atau maksud Tuhan yang tersimpan dalam teks-teks al-Qur'an. Ada beberapa tugas dan fungsi seorang ahli tafsir yang menggunakan pendekatan ijtihadi atau pendekatan rasional, yaitu :

- a. Mengungkapkan dan membuka tabir berbagai makna rasional yang terkandung di dalam teks-teks al-Qur'an. Makna rasional yang dimaksudkan di sini adalah makna majazi atau metafora yang terkandung pada ayat al-Qur'an. Makna yang terkandung dalam ayat-ayat yang berisi simbol atau majaz memerlukan penalaran dan kekuatan rasionalitas dalam memahami makna yang terkandung di dalamnya dengan tetap bersandar pada kaidah-kaidah yang telah ditetapkan oleh para ahli tafsir dan tidak bertentangan dengan kaidah-kaidah umum syariat Islam.
- b. Menyimpulkan berbagai rahasia yang terkandung di dalam ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan batas kemampuan otak atau akal manusia. Hal ini perlu dikemukakan karena kemampuan aktualisasi otak manusia sangat terbatas dalam membaca, memahami, menafsirkan dan mentakwilkan teks-teks kitab suci. Walaupun secara potensial, otak manusia sesungguhnya tidak diketahui batasnya dengan pasti. Artinya, karena kapasitas dan potensi akal yang begitu besar maka semakin sering akal pikiran digunakan semakin tajam dan jernih bagi seseorang untuk memahami dan menafsirkan ayat-ayat.

- c. Mencaritahu dan mengarahkan maksud-maksud ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan ruh syariah, atau dalam pengertian yang kongkrit bahwa penafsiran al-Qur'an secara rasional harus tetap berada dalam bingkai syariah atau dalam bahasa ushul fikih, *maqâshid al-syariah*. Dengan kata lain, penafsiran yang rasional terhadap ayat-ayat al-Qur'an harus sejalan dengan maksud syariah dan bahkan harus menyokong apa yang menjadi tujuan dan maksud syariah.
- d. Menjelaskan aspek ibarat (upaya mencari kesimpulan atau pelajaran) dalam berbagai kisah yang ada di dalam al-Qur'an serta menjelaskan berbagai nasehat dan wasiat yang terkandung di dalamnya sehingga dimungkinkan untuk dijadikan sumber teladan dan pembelajaran bagi umat Islam. Dalam hal ini harus ditegaskan bahwa hampir sebagian besar isi kandungan al-Qur'an berisi sejarah dan cerita masa lalu yang harus diambil intisarinya atau *maghza*-nya demi membangun kehidupan dan peradaban masa sekarang dan masa yang akan datang.
- e. Memperlihatkan kebesaran al-Qur'an dari segi regi retorika dan keistimewaan bahasa¹⁶⁰. Sebab inilah salah poin penting kemukjizatan yang terkandung di dalam al-Qur'an. Untuk tujuan inilah para ahli tafsir rasional seperti al-Zamakhsyari mencerahkan segenap tenaga dan pikiran untuk menguak rahasia yang terkandung di dalam al-Qur'an dari segi retorika dan maknanya yang paling dalam.

Sehingga dari poin-poin inilah dapat disimpulkan bahwa tafsir rasional sangat diperlukan untuk memberikan warna lain dari berbagai pendekatan

¹⁶⁰ Khalid Abdurrahman Alak, *Ushûl al-Tafsîr Wa Qawâiduhu*, h. 175

tafsir yang ada. Dr. Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman ar-Rumi, menjelaskan tentang beberapa dasar yang dijadikan pijakan bagi para mufassir yang beraliran rasional-sosial, suatu aliran penafsiran yang dikembangkan oleh Muhammad Abdurrahman dan kawan-kawannya. Tafsir beraliran rasional-sosial ini menempatkan rasionalitas dan pembaharuan sosial sebagai kata kunci atau gagasan inti dalam menafsirkan ayat al-Qur'an. Menurutnya, dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, para mufassir beraliran rasional-sosial mendasarkan diri atas beberapa asas penting, yaitu :

- a. Asas kesatuan tema di dalam al-Qur'an. Banyak di antara para ulama salaf semisal Ibnu al-Arabi yang mendukung konsep kesatuan tema di dalam al-Qur'an. Menurutnya, mengaitkan satu ayat al-Qur'an dengan ayat yang lain sehingga menjadi satu kata yang menjalin berbagai makna yang memiliki struktur yang teratur merupakan suatu ilmu yang agung dan diperlukan dalam memahami dan menangkap substansi dari pesan al-Qur'an.¹⁶¹ Bahkan, Waliyuddin al-Malawi menolak orang yang mengingkari kesatuan tema dengan mengatakan bahwa mereka salah dan berwaham. Yang harus dilakukan seorang mufassir untuk pertama kali adalah mencaritahu apakah suatu ayat merupakan penyempurna bagi ayat sebelumnya ataukah ia merupakan ayat yang berdiri sendiri. Jika berdiri sendiri, di mana letak munasabahnya dengan ayat sebelumnya? Sebab, di dalam hal itu terkandung ilmu yang sangat banyak. Demikian pula pada

¹⁶¹ Lihat al-Suyuthi, *al-Itqân Fi 'Ulum al-Qur'an*, Juz 2 h. 108 dan lihat pula al-Zarkasyi, *al-Burhân*, Juz 1 h. 36.

ayat-ayat yang lain, harus dicari pola hubungannya satu sama lain dan apa konteks hubungannya?¹⁶²

- b. Para tokoh mufassir aliran rasional-sosial cenderung sepakat dengan pandangan Ibnu al-Arabiyy dan Waliyuddin al-Malawiy tentang kesatuan tema al-Qur'an. Mereka menganggapnya sebagai suatu asas dalam memahami al-Qur'an, misalnya Muhammad Rasyid Ridha dan Muhammad Syaltut, sebagaimana dikutip oleh Fahd ibn Abdurrahman, berpendapat bahwa semua hal yang terkandung di alam al-Qur'an, walaupun tempatnya berbeda, surat dan hukumnya beragam maka sesungguhnya semuanya merupakan satu kesatuan yang tidak mungkin dipisah-pisahkan dalam hal pengamalan atau mengambil sebagian tanpa sebagian lain sebagai sumber ajaran.¹⁶³
- c. Kesatuan tema dalam surat al-Qur'an. Asas ini sama dengan asas yang pertama, hanya saja asas yang kedua ini cakupannya lebih sempit. Asas ini merupakan asas yang jelas dalam aliran rasional-sosial dalam bidang tafsir dan seperti yang pertama ia juga menimbulkan pro-kontra di kalangan para ulama¹⁶⁴.
- d. Memberi otoritas pada akal atau rasionalitas dalam melakukan penafsiran. Orang yang cerdas tidak akan mengingkari nilai akal dan posisinya yang besar dalam kehidupan secara umum dan orang yang

¹⁶² Al-Suyuthi, *al-Itqân Fi 'Ulum al-Qur'ân*, Juz 2 h. 108; Lihat, pula Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Ittijâhât al-Tafsîr fi al-Qur'ân al-Rabi'* 'Asyar (KSA: Idarat al-Buhuts al-'Ilmiyyah Wa al-Iftâ' Wa al-Dâ'wah Wa al-Irsyad, 1986), Cet. I, h. 718.

¹⁶³ Lihat, Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Ittijâhât al-Tafsîr fi al-Qur'ân al-Rabi'* 'Asyar, h. 710-712 dan lihat pula Mahmud Syaltut, *al-Islâmu 'Aqîdatan Wa Syariatan*, h. 487.

¹⁶⁴ Lihat, Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Ittijâhât al-Tafsîr fi al-Qur'ân al-Rabi'* 'Asyar, h. 724.

memiliki pemahaman dan ilmu tidak akan mengingkari nilai dan posisi akal di dalam Islam. Dalam hal itu, terdapat banyak ayat al-Qur'an, berbagai atsar yang nyata dan simbol-simbol yang kongkrit yang menunjukkan posisi, fungsi dan peran akal yang sedemikian tinggi. Selain itu, Islam sebagai agama yang rasional senantiasa mengajak umatnya untuk menggunakan akal, mencela orang-orang yang enggan menggunakan akal pikiran dan menegaskan bahwa salah satu sebab masuk neraka adalah karena akal tidak dijadikan sumber petunjuk dalam mencari kebenaran.¹⁶⁵

- e. Mengingkari dan menolak perilaku *taqlid* karena tidak didasarkan atas ilmu dan pengetahuan yang nyata. Asas yang keempat ini merupakan turunan dari asas sebelumnya. Yang dimaksudkan dengan *taqlid* meminjam istilah para ahli fikih adalah menerima pendapat orang lain tanpa alasan tertentu. Namun, dalam hal ini perlu ditegaskan bahwa mengambil dalil al-Qur'an, al-Sunnah dan Ijma' tidak dianggap sebagai perilaku *taqlid* karena ber-*taqlid* kepada ketiganya merupakan suatu hujjah atau argumen yang dibenarkan dan dapat diandalkan dalam mencari kebenaran. Sebaliknya, mengikuti pandangan orang lain dengan dasar pemahaman dan alasan yang dimengerti bukanlah suatu perilaku yang tercela. Dalam istilah fikih, perilaku ini disebut dengan *ittibâ'*¹⁶⁶ Semua ulama sepakat bahwa perilaku *taqlid* adalah perilaku yang tercela,

¹⁶⁵ Lihat, Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Ittijâhât al-Tafsîr fî al-Qarn al-Rabi'* 'Asyar, h. 728

¹⁶⁶ Lihat, Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Ittijâhât al-Tafsîr fî al-Qarn al-Rabi'* 'Asyar, h. 738; lihat pula Ibnu Qudamah al-Maqdisiy, *Raudhah al-Nâzîhâr Wa Jannah al-Manâzîh*, h. 205

sedangkan perilaku *ittibâ* adalah perilaku yang dibolehkan selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dan ruh syariah.

- f. Mengurangi porsi tafsir dengan ma'tsur. Sebagaimana diketahui bahwa tafsir ma'tsur terbagi menjadi empat yaitu tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an, tafsir al-Qur'an dengan Sunnah Nabi, tafsir al-Qur'an dengan pendapat para sahabat, dan tafsir al-Qur'an dengan pendapat kaum tabiin. Yang dimaksudkan dengan tafsir ma'tsur dalam hal ini adalah tafsir jenis kedua, ketiga, dan keempat. Asas ini didasarkan atas pandangan para ulama, misalnya Abu Hajar al-Asqalani yang berpendapat bahwa sebagian tafsir bi al-ma'tsur telah dimasuki riwayat-riwayat yang berasal dari Kaum Zindik, Yahudi, Parsi dan Muslimah Ahlul Kitab. Namun asas kelima ini tidak berarti bahwa para pengusung aliran tafsir rasional-sosial menolak semua tafsir dengan sunnah nabi (salah satu dari empat jenis tafsir ma'tsur), sebab mereka tetap menerima penafsiran yang berasal dari Nabi namun dengan sanad yang shahih.¹⁶⁷
- g. Bersikap hati-hati terhadap tafsir dengan riwayat Israiliyat. Hal ini didasarkan atas pandangan ulama salaf seperti Ibnu Taimiyah yang menyebutkan bahwa hadis-hadis Israiliyat digunakan sebagai pembuktian, bukan untuk menjadi dasar keyakinan. Menurutnya, ada tiga macam hadis-hadis Israiliyat yaitu : hadis-hadis yang diketahui kesahihannya dan dibuktikan sebagai hadis yang benar, hadis-hadis yang mengandung kebohongan, dan hadis-hadis *al-maskut anhu* yaitu yang

¹⁶⁷ Lihat, Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Ittijâhât al-Tafsîr fî al-Qarn al-Rabi'* *Asyâr*, h. 742

tidak termasuk kelompok pertama maupun kelompok kedua. Dasar ini merupakan derivasi dari asas sebelumnya yaitu memberikan otoritas sepenuhnya kepada akal atau rasionalitas. Akibat dari sikap mereka yang radikal maka semua hadis Israiliyat ditolak padahal terdapat banyak pula riwayat Israiliyat yang sesuai dengan ruh syariah. Bahkan, sikap mereka tersebut terkadang membuat mereka menolak hadis-hadis shahih karena khawatir atau karena ada kemungkinan atau karena dugaan bahwa sahabat yang meriwayatkan hadis tersebut mendengar dari Kaab al-Ahbar.¹⁶⁸

- h. Nilai universalitas yang terkandung di dalam al-Qur'an. Asas ini berkaitan dengan sikap yang seharusnya dianut setiap Muslim bahwa kandungan al-Qur'an bersifat universal sebagai derivasi dari pandangan bahwa Islam merupakan agama universal yang diturunkan untuk semua bangsa, kelompok, dan zaman. Pandangan tersebut didasarkan atas firman Allah di dalam al-Qur'an Surat al-A'raf 158, Surat al-An'am 19 dan Surat Yusuf 104.¹⁶⁹ Keyakinan terhadap universalitas ajaran Islam telah menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan kaum akademisi terutama menyangkut pengertian: apakah universalitas pengertiannya secara teknis atau secara konseptual?
- i. Bersikap hati-hati dari perilaku *al-ithnab* yaitu memperbanyak pembahasan tentang sesuatu yang dianggap *mubham* (penuh rahasia dan teka-teki) di dalam al-Qur'an. pembicaraan tentang asas ini berkaitan

¹⁶⁸ Lihat, Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Ittijâhât al-Tafsîr fî al-Qarn al-Rabi'* 'Asyar, h. 754-755. .

¹⁶⁹ Lihat, Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Ittijâhât al-Tafsîr fî al-Qarn al-Rabi'* 'Asyar, h. 769

dengan pembicaraan tentang dasar yang keenam yaitu sikap berhati-hati dari riwayat Israiliyat. Sebab keduanya merupakan sikap menghindari pembicaraan tentang sesuatu tanpa berdasarkan dalil shahih atau sanad yang dapat diterima. Contohnya, *fawatih al-suwar* (pembuka surat yang biasanya berupa huruf atau gabungan huruf).¹⁷⁰ Maka atas dasar itulah hampir sebagian mufassir beraliran rasional-sosial tidak pernah menafsirkan atau mentakwilkannya tetapi menyerahkan maknanya kepada Allah.

j. Perbaikan atau reformasi sosial. Asas ini kedudukannya sama dengan asas pemberian otoritas yang besar kepada akal, sebab keduanya merupakan karakteristik dan nama yang dilekatkan kepada aliran mereka yaitu aliran rasional-sosial. Asas kesepuluh ini dibuat atas dasar bahwa para tokoh aliran ini sedang menghadapi atau mengalami kebangkitan dunia Islam, yang tanda-tandanya sama dengan tanda-tanda peradaban Barat. Oleh karena itu, sebagaimana kaum reformis lainnya mereka sedang berusaha mencari cara paling ideal untuk memperbaiki masyarakat Islam yang sesuai dengan hukum syariat sehingga melampau atau setidaknya menyamai kemajuan Barat tetapi dengan tetap berpegang teguh pada nilai-nilai keislaman.¹⁷¹

Dalam konteks ini, menarik pula bila menghayati pandangan Fazlur Rahman tentang problem dan metode pemahaman al-Qur'an. Menurutnya,

¹⁷⁰ Lihat, Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Ittijâhât al-Tâfsîr fi al-Qarn al-Rabi'* 'Asyar, h. 772

¹⁷¹ Lihat, Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Ittijâhât al-Tâfsîr fi al-Qarn al-Rabi'* 'Asyar, h. 776.

problem studi al-Qur'an adalah problem pemahaman, bukan problem keaslian sehingga yang penting untuk ditekankan adalah bagaimana memahami al-Qur'an dengan metode yang tepat untuk mengungkap makna yang terkandung di dalam al-Qur'an. Sebab, dalam kenyataan, al-Qur'an bagaikan gunung es di mana 90% kandungannya berisi sejarah dan cerita masa lalu yang berada di bawah lautan sedangkan sisanya di permukaan hanya sebanyak 10%.¹⁷² Oleh karenanya untuk memahami al-Qur'an dengan baik maka diperlukan penyelaman secara jiwa dan pikiran atau studi kritis atas sejarah Nabi, termasuk memahami pula situasi dan kondisi sosial, budaya dan politik serta pandangan hidup Bangsa Arab saat itu.¹⁷³

Dalam pandangan Rahman, al-Qur'an muncul dalam konteks sejarah dan terkait erat dengan latarbelakang sosio-historis yang melingkupinya, sebab isi kandungan al-Qur'an merupakan respon yang sebagian besar berupa pernyataan moral, religius dan sosial-budaya terhadap situasi yang spesifik dan kongkret. Pada saat tertentu, al-Qur'an memberikan jawaban atas berbagai persoalan yang bersifat khusus tetapi pada saat lain ia memberikan penjelasan hukum yang bersifat umum.¹⁷⁴

Lebih jauh Rahman berpendapat bahwa ada keharusan untuk menghindari penafsiran al-Qur'an yang dilakukan secara tradisional dan harfiah, lalu beralih kepada penafsiran yang berbasis pemahaman ruh al-Qur'an agar esensi wahyu dapat ditemukan dan ditangkap. Selain itu, perlu

¹⁷² Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an*, ter. Anas Mahyudin (Bandung: Pustaka, 1995), hal. xi-xii.

¹⁷³ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual*, h. 65

¹⁷⁴ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual*, h. 65.

juga dilakukan kajian terhadap aspek lingkungan khusus di mana suatu ayat turun. Hal itu bertujuan agar penafsiran ayat-ayat al-Qur'an bisa membuat Islam selalu relevan dengan keadaan zaman sekarang dan pada gilirannya prinsip-prinsip umum yang terkandung dalam wahyu dapat diterapkan dalam kehidupan sekarang.¹⁷⁵ Semua itu pada tahap selanjutnya akan membentuk corak masa depan Islam dan umat Islam yang berdasarkan atas nilai-nilai yang terkandung di dalam al-Qur'an.

Penafsiran al-Qur'an yang berbasis pemahaman ruh dari al-Qur'an tentu saja membutuhkan daya nalar atau logika atau rasionalitas yang tinggi hingga dapat dikatakan bahwa untuk mencapai tujuan tersebut potensi akal harus dimanfaatkan secara maksimal dan terus-menerus. Sebab, menangkap esensi wahyu dalam ayat-ayat al-Qur'an bukanlah perkara mudah. Untuk kepentingan tersebut diperlukan proses berpikir yang jernih dan perenungan yang mendalam secara terus menerus. Di atas semua itu, dialog secara rasional dengan sejarah masa lalu terutama sejarah Nabi mutlak dilakukan agar mufassir dapat menangkap ruh kehidupan masa lalu sebagaimana yang terkandung di dalam teks untuk kemudian bisa dijadikan dasar untuk membangun masa depan yang gemilang. Dalam hal ini, tentu saja diperlukan juga dialog yang rasional dengan masa sekarang untuk bisa membangun masa depan yang berlandaskan ruh yang terkandung di dalam teks-teks al-Qur'an.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Tamara Sonn, *Fazlur Rahman*, dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Ed. Jhon L. Esposito, (Oxford: Oxford University Press, 1995), Vol. 3, h. 408

¹⁷⁶ Muhammad Abid al-Jabiri, *al-Turâts Wa al-Hadâtsah: Dirâsât Wa Munâqasyât*, (Beirut : al-Markaz al-Tsaqafiy al-'Arabiyy, 1991) Cet. I, h. 257

C. Dampak Hermeneutika dalam Penafsiran

1. Pengertian Hermeneutika

Secara harfiah, hermeneutika artinya ‘tafsir’. Secara etimologis, istilah hermeneutika dari bahasa Yunani *hermeneun* yang berarti menafsirkan. Istilah ini merujuk kepada seorang tokoh mitologis dalam mitologi Yunani yang dikenal dengan nama Hermes (Mercurius).¹⁷⁷ Di kalangan pendukung Hermeneutika ada yang menghubungkan sosok Hermes sebagai nabi Idris.¹⁷⁸ Dalam mitologi Yunani Hermes dikenal sebagai dewa yang bertugas menyampaikan pesan-pesan Dewa kepada manusia.¹⁷⁹ Dari tradisi Yunani, hermeneutika berkembang sebagai metodologi penafsiran Bibel,¹⁸⁰ yang dikemudian hari dikembangkan oleh para teolog dan filsafat sebagai metode penafsiran secara umum dalam ilmu-ilmu sosial dan humaniora.¹⁸¹ Lebih luas lagi hermeneutik dapat diartikan sebagai proses mengubah sesuatu atau situasi dari ketidaktahuan menjadi mengerti. Batasan umum ini selalu dianggap benar, baik hermeneutik dalam pandangan klasik maupun dalam pandangan modern.¹⁸²

¹⁷⁷ Jean Grondin, *Sejarah Hermeneutik dari Plato sampai Gadamer* (terj.), Jogjakarta: ar-Ruzz Media, cet ke-2, 2008, hal. 17.

¹⁷⁸ Adian Husain dan Abdurrahman al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani Pers, 2007, hal.7.

¹⁷⁹ E. Sumaryono, *Hermeneutik; Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, cet. ke-10, 2009, hal. 23.

¹⁸⁰ The New Encyclopedia Britannica menulis, bahwa hermeneutika adalah studi prinsip-prinsip general tentang interpretasi Bibel. Tujuan dari hermeneutika adalah untuk menemukan kebenaran dan nilai-nilai dalam Bibel. Dalam sejarah interpretasi Bibel, ada empat model utama dalam interpretasi, yaitu *literal interpretation*, *moral interpretation*, *allegorical interpretation*, dan *analogical interpretation*.

¹⁸¹ E. Sumaryono, *Hermeneutik; Sebuah Metode Filsafat*, hal. 28.

¹⁸² Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, Evanston, Northwestern University press, 1969, hal. 3.

2. Hermenutika dan Tafsir al-Qur'an

Hermenutika bukan sekedar tafsir, melainkan suatu "metode tafsir" tersendiri atau satu filsafat tentang penafsiran, yang bisa sangat berbeda dengan metode tafsir al-Qur'an. Di kalangan Kristen, saat ini, penggunaan hermenutika dalam interpretasi Bibel sudah sangat lazim, meskipun juga menimbulkan perdebatan.¹⁸³

Dampak hermenutika dalam interpretasi ayat-ayat suci menimbulkan relativisme dalam tafsir. Semua tafsir dipandang sebagai produk akal manusia yang relatif, kontekstual, temporal, and personal. Prof. Amin Abdullah menggambarkan fungsi hermenutika sebagai berikut: "Dengan sangat intensif hermenutika mencoba membongkar kenyataan bahwa siapapun orangnya, kelompok apapun namanya, kalau masih pada level manusia, pastilah terbatas, parsial keontekstual pemahamannya, serta bisa saja keliru. Hal ini tentu berseberangan dengan keinginan egois hampir semua orang untuk selalu benar."¹⁸⁴

Berangkat dari relativisme ini, maka tidak ada lagi satu kebenaran yang bisa diterima semua pihak. Jika konsep hermenutika seperti dirumuskan Amin Abdullah itu diterima, maka jelas akan membongkar dasar-dasar Islam. Dalam bidang tafsir misalnya, maka akan mereka katakan bahwa semua produk tafsir adalah produk akal manusia, dan karena itu sifatnya pasti terbatas, dan bisa saja keliru. Dengan demikian, menurut

¹⁸³ Adian Husain dan Abdurrahman al-Baghdadi, *Hermenutika dan Tafsir al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani Pers, 2007, hal.8.

¹⁸⁴ Lihat pengantar M. Abdullah untuk buku *Hermenutika al-Qur'an: tema-tema kontroversial*, karya Fahrudin Faiz, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.

hermeneutika ini, maka tidak ada tafsir yang *qath'i*, tidak ada yang pasti kebenarannya, semuanya relatif, semuanya *zhanni*.

Argumentasi semacam itu tidaklah beralasan. Islam adalah agama yang satu, dan sepanjang sejarah ulama Islam bersatu dalam banyak hal. Umat Islam sejak zaman Nabi saw. Hingga kini dan sampai kiamat, membaca syahadat dengan lafazh yang sama, shalat subuh dua raka'at, membaca takbir "Allahu Akbar", puasa di bulan Ramadhan dengan cara yang sama, haji ke Baitullah juga dengan cara yang sama. Akal manusia jelas bisa menjangkau hal yang mutlak, yang tentu saja dalam batas-batas manusia. Artinya, akal manusia meyakini bisa meyakini kebenaran yang satu. Tidak benar, akal manusia selalu berbeda dalam segala hal. Bahkan, dalam menafsirkan al-Qur'an pun, para mufasir tidak pernah berbeda tentang kewajiban shalat lima waktu, tidak berbeda tentang kewajiban shaum Ramadhan, kewajiban zakat. Para mufassir pun sepakat bahwa Nabi Muhammad adalah manusia, dan bukan setengah Tuhan setengah manusia.

Sehingga dari sini terlihat jelas perbedaan hermeneutika dan tafsir dalam Islam (khususnya tafsir bi al-ra'y). Hermeneutika lebih cenderung sebagai metode interpretasi bebas ke arah filosofis¹⁸⁵. Sedangkan tafsir merupakan suatu metodologi interpretasi yang mempunyai kaidah dan aturan main tertentu. Karena dalam menafsirkan al-Qur'an, seorang mufassir dituntut menguasai beberapa cabang ilmu untuk dapat menafsirkan sesuai kaidah tafsir Islam. Ia tidak memiliki kewenangan untuk menafsirkan, bila ia tidak memiliki kapasitas yang cukup untuk menjadi seorang mufassir.

¹⁸⁵ Jean Grondin, *Sejarah Hermeneutik dari Plato sampai Gadamer* (terj.), hal. 17.

Metodologi tafsir yang digunakan pun harus sesuai tuntunan Rasulullah, para sahabat, tabi'in, serta para ulama yang mumpuni.

D. Antara Ilmu Kalam, Tafsir dan Hermeneutika.

Perjalanan panjang peranan rasio dalam khazanah perkembangan ilmu pengetahuan Islam khususnya tafsir dan ilmu kalam¹⁸⁶, tidak terlepas dari berbagai peristiwa. Sejarah Islam mencatat bahwa upaya penyelesaian konflik antara Kelompok Ali bin Abu Thalib dan Kelompok Muawiyah bin Abu Sofyan melalui rekonsiliasi damai dengan mengadakan arbitrase atau tahkim berjalan tidak adil bagi kedua belah pihak. Keadaan itu membuatnya munculnya Kelompok Khawarij yang pada mulanya merupakan pengikut setia Ali bin Abu Thalib. Mereka keluar dari barisan pendukung Ali dan membentuk kelompok sendiri yang kemudian dalam sejarah Islam dikenal dengan Sebutan Kelompok Khawarij. Nama lain yang seringkali digunakan untuk menyebut mereka adalah Kelompok Haruriyah yang dinisbatkan kepada nama sebuah desa yang bernama Harura yang terletak di dekat Kota Kufah. Desa ini kerap kali dijadikan sebagai markas atau tempat perkumpulan mereka untuk membahas berbagai persoalan politik dan teologis setelah berpisah dari barisan Kelompok Ali. Menurut catatan lain, mereka juga kadang-kadang disebut dengan Kelompok al-Muhakkimah karena mereka memiliki semboyan yang berbunyi : *La Hukma Illa Lillah* dan selalu

¹⁸⁶

dijadikan dasar dalam setiap kali mengambil keputusan dan evaluasi terhadap berbagai masalah.¹⁸⁷

Terhadap kasus arbitrase tersebut, Kaum Khawarij menganggap Ali telah melakukan kesalahan besar karena menerima usulan arbitrase dari Kelompok Muawiyah. Oleh karena itu, mereka berpandangan bahwa arbitrase tersebut tidak sah dan tidak ada gunanya bagi kemaslahatan umat. Bagi mereka, satu-satunya hukum yang dapat diterima sebagai solusi berbagai persoalan pelik di antara umat Islam adalah hukum Allah yang terdapat di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Dalam perkembangan berikutnya, mereka kemudian mengangkat Abdullah bin Wahab al-Rasibi sebagai pemimpin mereka menggantikan Ali bin Abu Thalib yang dipandang telah keluar dari hukum Allah.¹⁸⁸ Dalam hal ini ada dua kelompok utama terkait cara memahami teks al-Qur'an, yaitu kelompok yang memahami teks al-Qur'an secara bebas dari kungkungan makna harfiah sedangkan kelompok lain adalah kelompok yang cenderung memahami teks al-Qur'an secara harfiah, seolah-olah tanpa menggunakan penalaran logika yang benar dan baik¹⁸⁹.

Peristiwa Perang Jamal dan Kasus Tahkim antara Kelompok Ali dan Kelompok Muawiyah kemudian melahirkan perdebatan yang panjang tentang masalah pelaku dosa besar dari kalangan kaum beriman. Satu

¹⁸⁷ Ali Mushtafa al-Ghurabi, *Tarikh al-Firaq al-Islamiyah*, (Kairo : Muhammad Ali Sabi, tt), h. 264-265

¹⁸⁸ Abdullah bin Wahab al-Rasibi ini kemudian menjadi inspirasi atau mungkin benih bagi munculnya aliran yang menyerukan umat untuk kembali kepada al-Qur'an dan al-Sunnah dalam pengertian yang harfiah. Lihat Ali Mushtafa al-Ghurabi, *Tarikh al-Firaq al-Islamiyah*, h. 264-265

¹⁸⁹ Nashruddin Baidah, *Metode Penafsiran al-Qur'an: Kajian Kritis terhadap Ayat-Ayat yang Beredaksi Mirip*, (Yogyakarta: Penerbit Pustaka Pelajar, 2002), Cet. I, h.

kelompok berpendapat bahwa pelaku dosa besar dianggap kafir karena itu mereka akan masuk neraka, sedangkan kelompok lain berpandangan bahwa pelaku dosa besar tetap dianggap beriman karena itu mereka tetap akan masuk surga.¹⁹⁰

Di luar kedua kelompok tersebut, terdapat satu kelompok yang bersikap netral terhadap peristiwa tahkim yaitu Kelompok Murjiah termasuk dalam menyikapi status pelaku dosa besar. Bagi mereka, pelaku dosa berada berada di antara dua posisi (*manzilah baina manzilatain*) yaitu berada di antara surga dan neraka. Pandangan ini pada masa berikutnya kemudian sangat berpengaruh terhadap terbentuknya Aliran Mu'tazilah, bahkan pandangan tersebut menjadi salah satu prinsip ajaran Mu'tazilah. Pandangan Murjiah dan Mu'tazilah, --dalam hal ini penekanannya pada Mu'tazilah— didasarkan atas suatu penalaran atau rasionalitas atau logika bahwa seorang mukmin yang melakukan dosa besar tidak secara otomatis dianggap kafir dan masuk surga, sebaliknya ia tidak otomatis akan masuk surga hanya karena imannya.¹⁹¹

Sejarah ini perlu dikemukakan karena sangat relevan dengan bagaimana umat Isiam pada masa itu melihat suatu persoalan dengan berbagai perspektif yang tentu saja berbeda satu sama lain. Keputusan Ali untuk menerima jalan arbitrase sebagai solusi atas krisis hubungan politik yang terjadi antara kelompoknya dengan kelompok Muawiyah merupakan salah satu bentuk ijtihad akal yang patut ditekankan dalam konteks

¹⁹⁰ Ali Muṣṭhafa al-Ghurabi, *Tārīkh al-Firaq al-Islāmiyah*, h. 264-265

¹⁹¹ Ahmad Muhammad al-Haufi, *al-Zamakhsyari*, h. 100.

penelusuran sejarah penggunaan pertimbangan rasional dalam sejarah sosial umat Islam. Dengan demikian, dalam konteks sejarah sosial umat Islam, kekuatan akal atau tepatnya pertimbangan rasional tetap menjadi salah satu sandaran dalam rangka mencari penyelesaian tuntas atas berbagai masalah yang terjadi di kalangan umat Islam¹⁹².

Dalam berbagai bidang kajian keislaman, terutama kajian tafsir, sesungguhnya pendekatan Rasionalitas bukanlah sesuatu yang baru. Hubungan antara ijtihad akal dengan tafsir al-Qur'an sangat signifikan. Misal, ijtihad akal sangat dibutuhkan dalam menguraikan makna musykil yang terkandung di dalam ayat al-Qur'an; atau dalam menentukan konteks suatu ayat apakah ia bersifat umum atau khusus?; atau dalam menguraikan makna simbolik yang terkandung dalam berbagai ayat tertentu dari al-Qur'an. Semua itu membutuhkan penalaran dan kerja keras otak yang sungguh-sungguh agar diperoleh makna yang diinginkan dan sesuai dengan ruh syariah.¹⁹³

Secara normatif, terdapat beberapa alasan yang memungkinkan terciptanya hubungan yang kuat antara ijtihad akal atau usaha mencurahkan energi rasionalitas dengan upaya menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an¹⁹⁴. Setidaknya ada tiga alasan untuk hal tersebut yaitu¹⁹⁵ :

¹⁹² Lihat, Ali Mushtafa al-Ghurabi, *Tārīkh al-Fīraq al-Islāmiyah*, h. 264-265

¹⁹³ Lihat Khalid Abdurrahman Alak, *Ushūl al-Tafsīr Wa Qawā'iduhu* (Damaskus: Darunnafa'is, 1986), Cet. II, h. 180

¹⁹⁴ Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rabi' 'Asyar* (Saudi Arabia: Idarat al-Buhuts al-'Ilmiyyah Wa al-Ifta' Wa al-Da'wah Wa al-Irsyad, 1986), Cet. I, h. 716

¹⁹⁵ Lihat Khalid Abdurrahman Alak, *Ushūl al-Tafsīr Wa Qawā'iduhu*, h. 181

- a. Alasan yang bersumber dari al-Qur'an. Terdapat banyak alasan dan dalil yang mengemukakan pentingnya penggunaan akal, proses berpikir, proses perenungan, dan proses pemahaman yang mendalam agar diperoleh pencerahan dan pelajaran berharga dari berbagai ayat al-Qur'an¹⁹⁶ yang kemudian pada gilirannya dapat menjadi motivasi utama untuk mengamalkan semua hukum-hukum yang terkandung di dalam al-Qur'an, termasuk mengambil manfaat yang sebesar-besarnya dari berbagai ajaran dan bimbingan al-Qur'an.
- b. Alasan yang bersumber dari hadis. Di antaranya, Rasulullah saw pernah mendoakan Abdullah bin Abbas agar diberi pemahaman agama dan ditunjukkan cara melakukan ta'wil.¹⁹⁷
- c. Alasan yang bersumber dari riwayat para sahabat. Di dalam beberapa riwayat yang shahih disebutkan bahwa banyak di antara para sahabat yang memperhatikan aspek tafsir al-Qur'an, menjelaskan hukum-hukum dan hikmah-hikmah yang terkandung di dalamnya. Namun mereka tidak melakukan sesuatu yang haram atau yang dilarang. Misalnya, Imam Thabari meriwayatkan di dalam tafsirnya bahwa beberapa berita menyebutkan banyak di antara para sahabat yang melakukan penafsiran, penakwilan dan penyimpulan setelah mereka mencerahkan segenap energi pikiran untuk memahami teks-teks al-Qur'an dan menangkap

كتاب: إن في حلق السماوات والأرض وأخلاف الظواهر لآيات الأولى الآيات: ¹⁹⁶ Di antara ayat-ayat itu adalah: **إن في ذلك لغبنة لأهل ال欺辱، وأن الله ذلك يباركه للهبة، وإن الله ولقد كرّأ أولى الآيات** dan lain-lain.

¹⁹⁷ عن سعيد بن حبیر انه سمع بن عباس يقول : وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده بين كتفيه أو قال على منكبي Ahmad ibn Hanbal Abu Abdillah al-Syaibani, *Musnad al-Imam Ahmad ibn Hanbal*, (Kairo: Muassasah Qurtubah, tth), Jilid 1, h. 314, hadis no. 2881

makna yang terkandung di dalamnya. Dalam hal ini, perlu dijelaskan bahwa penafsiran para sahabat terhadap ayat-ayat al-Qur'an merupakan salah satu sumber tafsir setelah penafsiran Nabi.¹⁹⁸

Dalam konteks sejarah Islam modern, kelahiran pendekatan rasional dalam bidang tafsir al-Qur'an diilhami oleh kondisi riil umat Islam yang tidak berdaya di bawah belenggu penjajahan Barat selama berpuluhan-puluhan tahun. Penjajahan Barat terhadap dunia Islam selain berusaha merampas semua kekayaan alamnya juga berusaha untuk menguasai perangkat-perangkat pengajaran di banyak negeri Islam, termasuk menyebarkan faham westernisasi dan faham anti agama dengan segala cara yang dapat dilakukan. Mereka juga menciptakan kesan bahwa kondisi dunia Islam sama persis seperti kondisi Eropa Abad Pertengahan, dan dunia Islam tidak akan bangkit dari kehancuran dan kemudurannya kecuali bangkit seperti model kebangkitan Eropa melalui upaya memisahkan antara otoritas keagamaan dan otoritas madani. Mulai dari proses dan dengan cara itulah maka kebangkitan dunia Islam akan diraih sebagaimana kebangkitan yang sedang diraih dunia Eropa.¹⁹⁹

Para ulama dan pemikir Muslim merasa khawatir dengan kondisi demikian sehingga mereka berusaha dengan segala cara untuk menolak gagasan dan ide sekularisme yang mencoba memisahkan antara agama dan urusan madaniah. Salah satu cara yang mereka tempuh adalah dengan mendekatkan dan menyatukan antara sains dan agama atas dasar argumen

¹⁹⁸ Lihat Khalid Abdurrahman Alak, *Ushūl al-Tafsīr Wa Qawāiduhu*, h. 182

¹⁹⁹ Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi' 'Asyar*, h. 716

bahwa agama Islam yang sejati tidak memerangi sains yang benar, dan tidak menegasikan peran nyata yang dimainkan akal. Selain itu, mereka berupaya menjelaskan dan menerangkan kepada Kaum Muslimin bahwa Islam adalah agama yang memberikan ruang yang cukup bagi akal (rasionalitas), kebebasan dan berkembangnya pemikiran. Mereka mencoba menjelaskan metode rasionalitas dan menegakkan nilai-nilai Islam atas pertimbangan rasionalitas, serta menegaskan bahwa tidak ada satupun ajaran Islam yang tidak mengakui eksistensi dan peran akal di dalam kehidupan. Mereka juga berusaha untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan metodologi logika dan rasionalitas. Inilah dasar pijakan atau permulaan terbentuknya aliran rasionalis-sosialis dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur'an.²⁰⁰

Di antara tokoh-tokoh ahli tafsir modern yang dianggap sebagai pengusung aliran rasionalis-sosialis dalam tafsir al-Qur'an adalah Jamaluddin al-Afghani serta murid-muridnya semisal Muhammad Abduh, Muhammad Musthafa al-Maraghy, Muhammad Rasyid Ridha dan lain-lain. Gerakan mereka disebut *al-nahdhat al-islahiyyat* (gerakan kebangkitan reformasi), yaitu suatu gerakan yang sepenuhnya didasarkan atas pemberian peluang yang lebih luas dan lebih besar kepada otoritas akal dalam segala hal sehingga mereka melampaui kebenaran pada perkara-perkara yang tersembunyi di balik kenyataan yang tersurat.²⁰¹

²⁰⁰ Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Ittijâhât al-Tafsîr fi al-Qarn al-Râbi' 'Asyar*, h. 717

²⁰¹ Tokoh-tokoh tersebut kemudian banyak mempengaruhi pemikiran umat Islam di berbagai belahan dunia, termasuk di Indonesia. Lihat Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Ittijâhât al-Tafsîr fi al-Qarn al-Râbi' 'Asyar*, h. 718

Dari pemaparan historis di atas nampak jelas bahwa bibit-bibit rasionalitas sudah mulai nampak pada permulaan Islam. Kemudian memuncak ketika pemikiran-pemikiran filsafat Yunani masuk dalam khazanah ilmu pengetahuan Islam. Begitu pula dalam hal metode interpretasi terhadap teks-teks al-Qur'an, metode pendekatan interpretasi filsafat Yunani yang dikenal dengan hermeneutika juga mempengaruhi cara berpikir ulama-ulama terdahulu. Khususnya ulama-ulama dari madzhab yang menjunjung tinggi rasional seperti Mu'tazilah.²⁰²

Sudah dijelaskan pada bab sebelumnya bahwa hubungan antara hermeneutika dan teologi berdasarkan *common sense*, yaitu ajaran agama memerlukan penafsiran agar pesan Ilahi dapat sampai kepada umatnya dengan benar. Hermeneutika mempunyai perangkat yang memungkinkan mendapatkan penafsiran yang sesuai dengan kehendak pemberi pesan, dalam hal ini adalah Tuhan. Tetapi yang menjadi permasalahan di sini adalah apakah ulama terdahulu seperti al-Zamakhsyari menginterpretasikan ayat-ayat suci menggunakan pendekatan hermeneutika yang notabene sebuah pendekatan filsafat? Dalam hal ini Harun Nasution membedakan antara metode seorang filosof dan seorang teolog yang ia kutip dari Syaikh Sulaiman Dunia, bahwa cara berpikir seorang filosof terlebih dahulu mempelajari falsafah, kemudian baru melihat teks ayat. Kalau teks ayat sesuai dengan falsafah dan pemikiran mereka, arti harfiah ayat diterima. Tetapi kalau tidak sesuai, teks ayat diberi arti metaforis. Kaum teolog,

²⁰² Adian Husain dan Abdurrahman al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani Pers, 2007, hal. 4.

sebaliknya, terlebih dahulu melihat teks ayat, kemudian baru berusaha memahaminya.²⁰³

Setelah mencoba memahami secara teoritis bagaimana sebuah tafsir merupakan proses pemaknaan yang tersurat pada teks ayat-ayat al-Qur'an, baik dipahami dalam makna teks maupun makna konteksnya. Pada bab berikut ini, bab III, penulis akan mencoba menelusuri riwayat hidup tokoh yang menjadi perhatian penulis dalam disertasi ini. Riwayat Hidup al-Zamakhsyari dijadikan alat berangkat untuk memahami posisi beliau dalam kehidupan sosial, intelektual, dan keulamaan. Pemahaman akan posisi ini menjadi penting karena berguna untuk memerikan betapa pemikiran-pemikiran yang berkembang pada saat itu, baik karena pengaruhnya terhadap al-Zamakhsyari atau karena pengaruh al-Zamakhsyari terhadap pemikiran-pemikiran yang berkembang pada zamannya, akan memungkinkan mencari perian akan model, teknik, dan ciri khas yang selalu dilakukan dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an. Dengan perspektif yang sedemikian ini, penulis berusaha melihat dan memahami apakah lingkungan demografi, sosial-budaya, dan mungkin lingkungan politik, akan mampu mempengaruhi seorang ulama intelektual seperti al-Zamakhsyari. Dengan cara demikian, pada bab ketiga berikut ini akan dimulai penjelasannya dengan pembukaan judul bab Biografi al-Zamakhsyari. Diawali dengan penjelasan riwayat hidup beliau, termasuk pengaruh demografi dan budaya, aspek kepribadian dan lingkungan hidup, karya-karyanya. Setelah itu, penulis baru menjelaskan tentang informasi umum kitab tafsir *al-Kasysyâf* sumber-

²⁰³ Harun Nasution, Muhammad Abdur dan Teologi Rasional Mu'tazilah, Jakarta: UI Press, 1987, hal. 91.

sumber rujukan dalam kitab ini, kemudian metode yang digunakan dalam menafsiri ayat-ayat al-Qur'an. Penjelasan dilanjutkan dengan pengaruh pemikiran Mu'tazilah terhadap pemikiran yang berkembang pada saat itu. Marilah segera mamasuki bab berikut ini sebagaimana yang akan diuraikan kemudian.

BAB III

KONSEP RASIONALITAS AL-ZAMAKHSYARI

Pada bab ini akan diuraikan dan dijelaskan tentang perjalanan rasionalitas dalam hidup al-Zamakhsyari dari beberapa aspek seperti historis, sosiologis, budaya dan agama yang dilakukan dalam satu kesatuan yang tidak terpisahkan satu sama lain. Penjelasan ini diperlukan dengan tujuan untuk dijadikan landasan dan pijakan dalam menganalisis pemikiran al-Zamakhsyari seperti yang tertuang dalam kitab *Tafsir al-Zamakhsyari*. Setidaknya, penjelasan ini diperlukan karena beberapa alasan di antaranya : (1) Paradigma dan pola pikir seorang ahli atau pemikir kenamaan sekaliber al-Zamakhsyari dipastikan sangat dipengaruhi oleh faktor kepribadian dan faktor lingkungan dalam arti yang sempit maupun arti yang luas; (2) Memahami pemikiran seorang tokoh tanpa memahami sejarah hidupnya dan faktor-faktor lain yang berkaitan dengannya sama saja dengan memahami suatu ayat tanpa memahami *asbâb al-nuzûl* atau memahami suatu wacana tanpa memahami konteksnya.¹

Selanjutnya ini akan dijelaskan pula secara rinci dan mendalam tema yang berkaitan dengan tafsir al-Zamakhsyari terutama Kitab *al-Kasyyâf* sebab kitab ini dipandang sebagai tafsir yang unik dan banyak menimbulkan pro-kontra dari kalangan para ulama dan akademisi yang menggeluti disiplin ilmu keislaman (*Islamic studies*). Secara umum, di bab ini akan diuraikan hal-hal yang

¹ Dalam pandangan psikologi atau ilmu jiwa, isi pikiran seseorang sangat dipengaruhi oleh stimulus lingkungan sosial dan lingkungan fisik. Hal itu disebabkan karena pemikiran seseorang tidak mungkin berada di ruang vakum. Pemikiran siapapun adalah respon dari situasi yang melingkapinya. Lihat misalnya Sumadi Suryabrata, *Psikologi Kepribadian*, (Jakarta: CV. Rajawali, 1986), Cet. III, hal. 240-241.

menyangkut proses penulisan Kitab Tafsir al-Zamakhsyari dan isi kandungannya terutama yang menyangkut masalah-masalah yang ditanyakan dan dijadikan pertanyaan penelitian dalam disertasi ini.

A. Riwayat Hidup al-Zamakhsyari

Menelaah riwayat hidup seorang tokoh merupakan pekerjaan awal untuk menelusuri dan meneliti seluruh pemikiran dan idenya dalam bidang keilmuan dan peran sosialnya dalam kehidupan yang lebih luas. Sebab, dengan memahami perjalanan hidupnya, baik secara kepribadian maupun secara sosial maka penelitian tentangnya akan mudah dilakukan terutama terkait dengan proses perolehan kesimpulan mengenai apa dan kenapa seorang tokoh menganut pemikiran dan paradigma tertentu.²

Dalam konteks ini, memahami riwayat hidup al-Zamakhsyari secara utuh dan komprehensif akan membantu penelitian ini dalam rangka menelusuri jalan pikiran dan ide-ide yang digagas al-Zamakhsyari dalam menulis berbagai karyanya yang istimewa dalam berbagai bidang disiplin ilmu. Walaupun demikian, penelitian ini tidak akan membicarakan berbagai bidang ilmu yang dimiliki oleh al-Zamakhsyari, kecuali hanya sedikit dan apabila berkaitan dengan fokus bidang tafsir terutama pada buku karyanya yang berjudul “*al-Kasasyâf 'An Haqâ'iq al-Tanzîl Wa 'Uyûn al-Aqâwîl fi Wujûh al-Ta'wil*”. Untuk

² Hampir sebagian besar penulis bidang tafsir al-Qur'an melakukan hal ini, misalnya Prof. Dr. Rifat Syauqi Nawawi, MA dalam buku seri disertasi yang diterbitkan Yayasan Paramadina yang berjudul : Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh: Kajian Masalah Akidah dan Ibadat. Beliau dengan cerdas menguraikan sejarah singkat biografi Muhammad Abduh sehingga terlihat betapa pikiran seseorang sangat berkaitan erat dengan jejak kehidupannya di masa lalu. Lihat, Nawawi, Rifat Syauqi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh: Kajian Masalah Akidah dan Ibadat*, (Jakarta: Paramadina) Cet, I, hal. 42-43

itu, perjalanan sejarah riwayat hidup ini akan dijadikan pijakan dalam menata kembali pemikiran-pemikiran yang dipahami dalam memaknai isi yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an dalam tafsir yang dimaksudkan.³

Al-Zamakhsyari dalam pandangan Dr. Sya'bân adalah seorang ilmuwan yang jenius dalam bidang ilmu nahwu, bahasa, sastera dan tafsir. Pandangan-pandangannya tentang Bahasa Arab seringkali dijadikan sandaran dan dalil oleh para ilmuwan lain di bidang bahasa karena orisinalitas dan kedalaman ilmu dan wawasannya. Oleh karena itu, tidak heran jika Sya'bân menganggapnya sebagai salah satu ulama yang memiliki kontribusi yang sangat besar dalam bidang tafsir dengan pendekatan yang unik yaitu pendekatan yang memadukan kombinasi antara kemampuan bahasa dan kemampuan menafsirkan secara rasional sehingga melahirkan corak tafsir yang berbeda seperti yang tergambar dalam kitab *al-Kasyşyâf*.⁴

Nama lengkap al-Zamakhsyari adalah Abu al-Qâsim Mahmûd ibn Muhammad al-Khawârizmi al-Zamakhsyari. yang dilahirkan di Jurjân Khawarizm pada tanggal 9 Zulhijjah 538 M atau bertepatan dengan tanggal 14 Juni 1143M. Ahli tafsir yang menganut mazhab fikih Hanafi lahir ketika Dinasti Seljuk (di Timur Dekat dan Asia Tengah) sedang mencapai puncak kejayaannya di bawah pemerintahan Malik Syah⁵ (1072-1092) dengan perdana menterinya,

³ Kitab ini merupakan karya al-Zamakhyari yang mencerminkan pemikirannya yang rasional dan sekaligus menuai banyak respon, baik yang pro maupun yang kontra dari berbagai kalangan ulama di masanya dan masa sesudahnya.

⁴ Sya'bân Muhammad Ismail, *al-Madkhal Li Dirâsât al-Qur'ân Wa al-Sunnah Wa al-'Ulûm al-Islâmiyyah*, (Kairo: Daar Al-Anshâr), Juz II, h. 253

⁵ Saat ayahnya, Ilb Arselan meninggal dunia, kesultanan dilimpahkan kepada Maliksyah. Permasalahan pemerintahan sepenuhnya dipegang oleh perdana menterinya, Nizham al-Mulk. Sultan Maliksyah tidak banyak berbuat, kecuali berburu dan ersetang-senang. Akan tetapi, di bawah perdana

Nizam al-Muluk⁶ (1018-1092) yang dikenal sangat mencintai ilmu pengetahuan dan berpikir progresif.⁷ Situasi dan kondisi kepemimpinan Dinasti Seljuk yang diwarnai oleh kecintaan terhadap ilmu pengetahuan dan arus berpikir progresif dan cenderung liberal agaknya memberikan pengaruh yang signifikan terhadap proses pertumbuhan dan perkembangan intelektualitas al-Zamakhsyari di kemudian hari.⁸

Selain dikenal sebagai ahli tafsir, beliau juga dikenal sebagai ahli ilmu kalam, filsafat, logika, fikih, ushul fikih, bahasa dan kesusasteraan Arab yang sangat produktif dalam berkarya dengan kualitas kandungan keilmuan yang tidak diragukan oleh siapapun yang menelaahnya.⁹ al-Zamakhsyari dikenal sebagai ahli tafsir yang banyak mengungkap aspek keindahan al-Qur'an dan cenderung menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara rasional dengan menggunakan nalar dan logika yang seringkali memicu kontroversi di kalangan ulama pada zamannya terutama dari kalangan ulama Ahlussunnah Wa al-jamaah. Kecenderungan al-

menteri Nizam al-Mulk, masa ini menjadi masa keemasan bagi ilmu pengetahuan. Khairuddin al-Zarkali, *al-Ilam*, Juz 2, h. 202

⁶ Beliau adalah al-Hasan ibn Ali ibn Ishaq ibn al-Abbas dikenal dengan al-Wazir Abu Ali Nizam al-Mulk al-Thusi. Beliau menjadi perdana menteri bagi Sultan Malik Syah dan ayahnya Ilb Arselan. Kecintaannya terhadap ilmu pengetahuan dibuktikan dengan pendirian sekolah Nizhamiyah di beberapa tempat, di antaranya: Nizhamiyah Baghdad, Nisabur, Thus, dan Isfahan. *al-Wâfi bi al-Wâfiyat*, (<http://www.alwarraq.com>), juz 4, h. 166

⁷ *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: PT. Iktihaar Baru Van Hoeve, 2003,), h. 321

⁸ Walaupun masa pemerintahan Malik Syah dan Nizam al-Mulk dikategorikan masuk ke fase disintegrasi sejarah Islam bila merujuk kepada periode sejarah Islam yang dibuat oleh Harun Nasution, tetapi masa pemerintahan Malik Syah dan Nizam al-Mulk merupakan kelanjutan dari fase sebelumnya yaitu fase kemajuan. Pada fase ini, menurut Harun Nasution, ilmu pengetahuan berkembang pesat di dunia Islam, baik ilmu pengetahuan di bidang agama, bidang non agama maupun bidang kebudayaan. Dengan kata lain, masa Nizam al-Mulk adalah salah satu pengusa Muslim yang masih tetap memberikan ruang bagi para ilmuwan dan cendekian untuk berkreasi dan berinovasi dalam bidang masing-masing. Lihat, Harun Nasution, Pembaharuan dalam Islam, *Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1987) Cet. V. Hal. 12.

⁹ Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Madkhâl Li Dirâsât al-Qur'ân Wa al-Sunnah Wa al-'Ulûm al- Islâmiyyah*, (Kairo: Daar Al-Anshâr), Juz II, h. 252

Zamakhsyari untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara rasional terutama disebabkan oleh karena dia sendiri dalam berbagai kesempatan sering mengklaim dirinya sebagai pengikut aliran kalam Mu'tazilah yang dikenal sangat rasional dan liberal dalam jagad ilmu dan khazanah Islam klasik.¹⁰ Lalu yang lebih menonjol lagi, --setidaknya menurut para rivalnya yang berbeda aliran dan faham-- ia terkesan membela secara mati-matian ideologi Mu'tazilah dengan menggunakan segala macam argumen yang dapat diajukan untuk kepentingan tersebut.¹¹

Salah satu tokoh ulama yang mengkritik al-Zamakhsyari terutama menyangkut kitab tafsirnya, *al-Kasysyâf*, adalah Syeikh Muhammad Alayan al-Marzuqiy walaupun pada saat yang sama ia juga sangat kagum dengan kehebatan al-Zamakhsyari dalam mengurai berbagai rahasia al-Qur'an dari segi redaksi kebahasaan dan makna yang terkandung di dalamnya¹². Salah satu kritikannya adalah bahwa takwil ayat-ayat yang terkait masalah tauhid sarat dengan ideologi dan keyakinan Mu'tazilah, tanpa memberikan ruang sedikitpun untuk menguraikan dan mengaitkannya dengan ideologi dan keyakinan Mazhab

¹⁰ Dalam teori identitas sosial, bila seseorang mengidentifikasi dirinya dalam suatu kelompok tertentu maka ada kecenderungan yang kuat bahwa norma dan cara berpikir kelompok tersebut akan mendominasi pemikirannya dalam melihat berbagai persoalan dan permasalahan. Maka, atas dasar itulah, bisa dimaklumi kenapa al-Zamakhsyari sangat terpengaruh oleh pemikiran Muktawilah karena ia sendiri menjadikannya sebagai suatu identitas kemazhaban. Lihat, Sarwono, Sarlito Wirawan, *Psikologi Sosial: Psikologi Kelompok dan Psikologi Terapan* (Jakarta: Penerbit Balai Pustaka, 2001), hal. 37

¹¹ Lihat Muqaddimah tafsir *al-Kasysyâf* dari Alayan dalam Zamakhsyari, *al-Kasysyâf*, (Beirut : Dar Al-Mâ'rifah, tt)

¹² Salah satu sikap akademis yang patut diteladani dari para ulama terdahulu adalah bahwa mereka sangat obyektif dan adil dalam menilai rival-rivalnya. Di satu sisi, mereka mengkritik apa yang harus dikritik, tetapi di sisi lain, mereka memuji kelebihan dan kehebatan para rival mereka.

Ahlussunnah Wa al-Jamaah¹³, Kritikan lain yang dilontarkan Alayan terhadap *al-Kasyṣyāf* adalah bahwa kitab ini sarat dengan ungkapan-ungkapan Bahasa Arab yang aneh dan tidak populer di kalangan kaum awam atau pemula dalam kajian Islam.¹⁴

Tentu saja, corak dan paradigma berpikir al-Zamakhsyari tidak tumbuh dan berkembang di ruang *vacuum*, tetapi merupakan resultan dari berbagai pengaruh lingkungan sosial, baik dalam skala yang luas maupun skala yang sempit, yang melingkupinya terutama dari para guru dan ulama yang pernah berinteraksi dengannya dalam berbagai forum kajian halaqah atau forum ilmiah lainnya yang populer di zaman itu¹⁵. Selain itu, tentu saja kecenderungan menelaah kitab-kitab yang ditulis oleh para ulama yang beraliran Mu'tazilah atau setidaknya yang selalu menerapkan pendekatan rasionalitas dalam karyanya mereka.¹⁶ Dalam hal ini, tokoh yang sangat mewarnai corak berpikirnya yang cenderung rasional dan liberal adalah Abu Madar yang sangat terkenal sebagai pengusung aliran Mu'tazilah di kampung halamannya, al-Khawarizm. Inilah awal mula perkenalannya dengan teologi Mu'tazilah dan mempengaruhi

¹³ Sikap yang ditempuh al-Zamakhsyari tersebut bisa dimaklumi karena isi pikirannya penuh dengan doktrin dan ajaran Muktazilah yang ia terima dari para gurunya.

¹⁴ Lihat Muhammad Alayan al-Marzuqiy, dalam mukaddimah tentang *Tafsir al-Kasyṣyāf*, h. 2.

¹⁵ Pandangan yang demikian juga disebutkan oleh Rifat Syauqi Nawawi dalam buku seri disertasi yang diterbitka Paramadina. Lihat, Nawawi, Rifat Syauqi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abdurrahman: Kajian Masalah Akidah dan Ibadut* (Jakarta: Paramadina, 2002) Cet. I, hal. 50.

¹⁶ Al-Zamakhsyari termasuk salah satu tokoh *mufassir bi al-ra'y* atau *bi al-ijtihad* yang banyak menggunakan akal dalam menafsirkan berbagai ayat al-Qur'an. Lihat, al-Zarkasyi, *al-Burhān fi Ulūm al-Qur'ān* (Mesir: Isa al-Babi al-Halabi, 1972) Jilid II, hal. 291-292.

pola pikirnya dalam proses pertumbuhan dan perkembangan intelektualitasnya di belakang hari.¹⁷

Tetapi sesungguhnya gagasan rasional dan cenderung liberal pada al-Zamakhsyari sebagaimana pada tokoh-tokoh Mu'tazilah adalah hasil dari dialog peradaban dan realitas yang ia lakukan dan kenyataan yang demikian pasti akan terjadi pada saat itu terhadap setiap ulama atau pemikir yang rasionalis. Dalam konteks ini patut dikemukakan bahwa Mu'tazilah berjasa besar sebagai salah satu barisan Islam yang tampil membela Islam melawan serangan-serangan pemikiran Non Muslim yang banyak menggunakan penalaran, logika, filsafat dan perangkat ilmu lainnya yang berbasis rasionalitas manusia. Jadi pilihan rasionalitas Mu'tazilah termasuk al-Zamakhsyari diasumsikan merupakan respon intelektual mereka terhadap berbagai masalah dan isu yang berkembang pada masa itu. Intinya, semua bentuk pemikiran dan gagasan para tokoh termasuk al-Zamakhsyari adalah cermin pergulatan antara realitas dan ide di masanya.¹⁸

Merasa belum cukup dengan ilmu yang ia peroleh di kampung halamannya, al-Zamakhsyari merantau ke Bukhara, Khurasan¹⁹, Bagdad, dan Mekkah. Dalam perjalanannya yang panjang dalam menuntut berbagai ilmu dan pengalaman hidup, ia berguru kepada beberapa ulama yang sangat alim dan handal dalam berbagai bidang keilmuan Islam.²⁰ Misalnya, dalam bidang tafsir

¹⁷ Lihat, *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: PT. Ikhtiar Baru Van Hoeve, 2003.), h. 321 dan lihat pula Muhammad Ali Iyazi, al-Sayyid, *al-Mufassirûn Hayâtuhum wa Manhajuhum*,(Kairo: Muassasah at-Thiba'ah Wannasyr Wizarah At-Tsaqafah Wa Al-Irsyad Al-Islami, tt) , h. 575

¹⁸ Ayatullah Zâdah, *al-Zamakhsyari Lughâwiyyan wa Mufassiran* (Damaskus: tp), h. 23-24

¹⁹ Sekarang, daerah ini terletak di wilayah Iran bagian Timur Laut

²⁰ Tradisi mencari ilmu dari sejumlah guru yang ahli dalam bidang tertentu merupakan tradisi yang terus berlangsung sampai saat ini, terutama di dunia pesantren tradisional.

dan hadis, ulama yang sangat mempengaruhinya adalah Abu Mansur al-Harisi²¹ dan Abu Sa'd As-Syaqqani²². Dua tokoh inilah yang oleh para penulis dipandang sebagai sebagian kecil dari banyak figur yang kuat memberi corak pemikiran yang khas kepada al-Zamakhsyari terutama di bidang tafsir al-Qur'an.²³

1. Pengaruh Demografis dan Budaya

Menurut Ahmad Amin, bila diamati dengan seksama maka dapat ditemukan bahwa agama, seni, ilmu dan sastera senantiasa muncul dari peradaban kota, baik di masa lalu maupun di masa sekarang. Berbagai ide baru dan gagasan reformatif datang dari kota terlebih dahulu. Demikian pula, berbagai institusi keilmuan, kesusteraan, dan kesenian seperti sekolah, universitas, perpustakaan, media massa dan museum berkembang dengan sangat pesat di kota-kota, bukan di desa-desa.²⁴ Oleh karenanya, menurut Amin, kota merupakan titik awal dan sumber kemajuan peradaban yang melahirkan pesohor dan orang-orang yang berpengaruh dalam berbagai bidang keahlian dan keilmuan.²⁵

²¹ Beliau adalah Ahmad ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Muhammādān, dikenal dengan Abu Mansur al-Harisi, berasal dari Sarkhas, lahir pada tanggal 21 Dzulqa'dah 437 H, wafat tanggal 15 Muharram 512 H. Di antara yang diajarkannya adalah Muwaththa' Imam Malik dan kitab-kitab susunan Abu Hasan al-Karkhi. Lihat, al-Taqiy al-Ghaziy, *al-Thabaqāt al-Sunnīyyah fi Tarājum al-Hanafīyyah*, (<http://www.alwarraq.com>), Juz 1, h. 145

²² Di samping dua ulama ini, Beliau juga berguru kepada Abu al-Hasan Ali al-Muzhaffar al-Nīsabūrī dan Abu Madhar al-Ashbahānī. Al-Muqrī, *Az̄hār al-Riyādh fi Akhbār al-Qādhi 'Iyādh*, (<http://www.alwarraq.com>), Juz 1, h. 333

²³ Muhammad Ali Iyāzī, *al-Mufassīrūn Hayātuhum wa Manhajuhum*, h. 574

²⁴ Ahmad Amin, *Fajr Al-Islām*, (Beirut : Dār Al-Kutub Al-'Arabīyyah, Cet XII). h. 170.

²⁵ Mengenai pandangan Ahmad Amin ini, perlu dicatat bahwa pesohor dalam berbagai bidang keahlian dan keilmuan tidak selalu berasal dari kota tetapi orang desa yang bermigrasi ke kota justru merupakan bagian terbesar dari kalangan ahli dan ilmuwan yang berpengaruh dalam berbagai bidang.

Secara demografis²⁶, al-Zamakhsyari dilahirkan di sebuah kota berperadaban dan berkeadaban yang bernama Jurjan Khawarizm yang terletak di Asia Tengah. Daerah ini dikenal sebagai salah satu sasaran ekspansi Bangsa Arab-Muslim hingga kemudian berubah menjadi salah satu Pusat Kebudayaan Arab dan Islam yang melahirkan banyak ulama dan pemikir Muslim seperti al-Zamakhsyari, al-Razi²⁷, al-Sakâkiy²⁸, dan al-Mathrazi²⁹. Menurut al-Thabari, wilayah ini dikuasai oleh Bangsa Arab pada tahun 93 H atau 712 M lewat sebuah ekspansi yang dipimpin oleh Quthaibah ibn Muslim al-Bahili.³⁰

Khawarizm digambarkan secara menarik oleh tiga orang pengembara Muslim yang pernah menyaksikan secara langsung proses dan dinamika kehidupan keilmuan, sosial dan politik di wilayah. Mereka adalah al-

²⁶ Demografi secara kebahasaan berarti ilmu tentang susunan, jumlah dan perkembangan penduduk; atau bisa juga berarti ilmu yang memberikan uraian atau gambaran statistik mengenai suatu bangsa dilihat dari sudut sosial-politik; atau bisa juga berarti ilmu kependudukan. Lihat Lihat Departemen Pendidikan Nasional dan Balai Pusaka, *Kamus Besar Bahasa Indonesia : Edisi Ketiga*, hal. 934 dan lihat juga Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, h. 249

²⁷ Beliau adalah Muhammad ibn Umar ibn al-Husain ibn al-Hasan ibn Ali al-Taymi al-Razi yang kemudian mendapat julukan Fakhruddin al-Razi, atau sering disebut dengan al-Fakhr al-Razi. Buku yang terkenal adalah *Tafsir Mafatih al-Ghaib*. Salah satu karyanya yang terkait dengan al-Zamakhsyari adalah *Syarh al-Mufashhal fi al-Nahwi*. Abu al-Abbas Syamsuddin Ahmad ibn Muhammad ibn Abi Bakr ibn Khalkan, *Wafayât al-Âyân wa Anbâ' Abnâ' al-Zamân*, (Beirut: Dâr Shâdir, 1971), Tahqîq Ihsân Abbâs, Juz 4, h. 248

²⁸ Beliau adalah Yusuf ibn Abi Bakr ibn Muhammad ibn Ali Abu Ya'qûb al-Sakâkiy Sirâjuddin al-Khawârizmiy, lahir pada bulan Jumada al-Ula tahun 555 H, wafat tahun 626 H. Beliau adalah seorang ahli di bidang ilmu nahwu, sharf, ma'âni, bayân, 'arîdh, dan syîr. Salah satu buku yang disusunnya adalah kitab *al-Miftâh*. Lihat Ibn Qathlûbaghâ, *Tâj al-Tarâjum fî Thabaqât al-Hanafiyah*, (<http://www.alwarraq.com>), Juz 1, h. 27

²⁹ Beliau adalah Nâshir ibn Abd al-Sayyid ibn Ali al-Mathrazi al-al-Khawârizmi Abu al-Fath ibn Abi al-Makârim. Beliau adalah seorang ahli Bahasa, Nahw, dan sastera. Di antara karyanya adalah *al-Maghrib* dan *Syarh al-Maqâmât al-Hârîriyyah*. Wafat tahun 616 H. Lihat Muhammad ibn Ya'qûb al-Fairuzâbâdi, *al-Bulghah fi Tarâjum Aimmet al-Nahw wa al-Lughah*, (Kuwait: Dâr al-Nasyr/Jum'iyyat Ihyâ' al-Turâs al-Islâmi, 1407 H), Tahqîq Muhammad al-Mashri, juz 1, h. 79

³⁰ Ahmad Muhammad Al-Hûfi, *al-Zamakhsyari*, (Beirut: Dar Al-Ammah Li Al-Kitab, tt.), h. 5

Thabari³¹, al-Maqdisi³², Ibnu Bathuthah³³ yang menggambarkan wilayah Khawarizm dalam berbagai buku petualangan mereka yang sangat populer di kalangan akademisi, baik di Timur maupun di Barat.

Al-Maqdisi berpetualang ke wilayah Masyriq —nama ini diberikan untuk wilayah-wilayah yang termasuk Khurasan dan wilayah-wilayah yang berada di belakang Sungai Jihun—pada masa Dinasti al-Samaniyyah yang menguasai wilayah ini dari tahun 262 H sampai tahun 389 H atau dari tahun 874 M sampai tahun 998 M³⁴. Dalam Kitab “*Ahsan al-Taqasim*”, al-Maqdisi memberikan deskripsi yang rinci dan menarik tentang Khawarizm yang terletak di kawasan Asia Tengah. Menurutnya, wilayah Khawarizm merupakan wilayah yang sangat hebat dan menakjubkan karena wilayah ini

³¹ Beliau adalah Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir ibn Yazid ibn Khâlid al-Thabari, menguasai banyak cabang ilmu, tafsir, hadis, fikih, tarikh, dan lainnya. Di antara karya monumentalnya adalah *Tafsir Jâmi' al-Bayân fi Ta'wil al-Qur'an* dan *Tarikh al-Umam wa al-Mulûk*. Kitab yang disebut terakhir ini dianggap sebagai kitab sejarah yang paling sahih. Beliau juga termasuk salah seorang mujtahid pada masanya. Abu al-Abbas Syamsuddin Ahmad ibn Muhammad ibn Abi Bakr ibn Khalkan, *Wafayât al-Âyân wa Anbâ' Abnâ' al-Zamân*, Juz 4, h. 191

³² Beliau adalah Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakr al-Binâ al-Maqdisi al-Bisyâriy, hidup sekitar tahun 375 H/985 M. Pengembarannya terkem dalam buku yang ditulisnya *Ahsan al-Taqâsim fi Ma'rîjâ al-Âgâlim* yang termasuk dalam kategori buku geografi. Buku ini kemudian dicetak di percetakan Brill, Leiden, Belanda pada tahun 1870 sampai 1894 dengan judul *Bibliotheca Geographorum Arabum Leiden*. Lihat Edward Faneck, *Iktîfâ' al-Qanû' bimâ Huwa Mathbû'*, (<http://www.alwarraq.com>), juz 1, h. 16

³³ Beliau adalah Muhammad ibn Abdillah ibn Muhammad ibn Ibrahim ibn Abdirrahman ibn Yusuf al-Lawâti, dikenal dengan nama Ibnu Bathuthah. Lahir di Thanjah, pada hari Senin, 17 Rajab tahun 703 H. Perjalanananya selama 27 tahun diawali dari tanah airnya pada hari Kamis, 2 Rajab 725 H menuju Mekkah untuk melakukan ibadah haji. Negara-negara yang disinggahinya di antaranya: Mesir, Syria, Iraq, India, Cina, dan Yaman. Kisah perjalanananya dibukukan dengan judul *Rihlah Ibni Bathuthah*, dicetak secara lengkap pertama kali di Paris tahun 1853 M dalam empat jilid disertai dengan terjemahan bahasa Perancis. Ibnu Bathuthah, *Rihlah Ibni Bathuthah*, (<http://www.alwarraq.com>), juz 1, h. 1 – 10 . Lihat juga, Lisanuddin ibn al-Khatib, *al-Ihâthah fi Akhbâr Gharnâthah*, (<http://www.alwarraq.com>), juz 1, h. 439

³⁴ Bila merujuk kepada tiga periode besar sejarah Islam yang dikemukakan Harun Nasution maka zamaan ini merupakan Periode Klasik Fase Puncak Kemajuan Islam. Di masa ini, dunia Islam mengalami perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi pada tingkat paling puncak yang tidak dapat ditandingi dunia lain di luar Islam. Lihat, Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1987) Cet. V, hal. 12.

memiliki banyak kelebihan dan keistimewaan. Di antara kelebihan dan keistimewaan yang patut disebutkan bahwa (1) Wilayah ini memiliki banyak ulama dan pemikir Muslim yang sangat berpengaruh dalam jagad pemikiran dan intelektualitas Islam. Sedikit di antara ulama dan pemikir yang dapat disebutkan adalah al-Zamakhsyari yang dikenal sebagai mufassir beraliran mazhab rasional Mu'tazilah dan al-Razi yang dikenal sebagai salah satu filosof Muslim yang karya-karyanya banyak dikutip dan dijadikan referensi oleh para sarjana Barat maupun Timur. Di wilayah ini, kebebasan berkarya mendapatkan jaminan dari kerajaan karena para penguasa pada masa itu sangat mencintai ilmu pengetahuan dan para ulama.³⁵

Al-Maqdisi selanjutnya menyatakan bahwa (2) wilayah Khawarizm ini secara geografis memiliki kekayaan sumber daya alam yang sangat kaya dan subur. Wilayah ini banyak menghasilkan buah-buahan dan hasil tambang hingga membuat para penduduknya hidup berkecukupan dalam keadaan makmur dan sejahtera. Kondisi perekonomian negara yang baik di masa itu mendorong dan merangsang para ulama untuk terus berkarya pada bidang masing-masing sehingga tidak aneh negeri dikenal sebagai negeri yang kaya dan banyak didatangi para pecinta ilmu sekaligus dari berbagai belahan dunia Islam di masa itu.³⁶

³⁵ Kebebasan berkarya diberikan kepada semua ilmuwan tanpa memandang bulu apa mazhabnya dan dari mana ia berasal. Kebebasan ini dijamin sepenuhnya oleh penguasa yang berkuasa di zaman itu, yaitu Malik Syah dan Nizam al-Mulk. Lihat, Ahmad Muhammad Al-Hūfi, *Al-Zamakhsyari*, h. 6 . Syamsuddin Abu Abdillah muhammad ibn Ahmad al-Dzahabi, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, (ttp: Muassasah al-Risalah, tth), Juz 37, h. 85

³⁶ Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakr al-Binā' Al-Maqdisi al-Bisyāriy, *Ahsan al-Taqāsim fi Ma'rifat al-Aqālīm*, (<http://www.alwarraq.com>), juz 1, h. 96

Dalam pada itu, (3) Wilayah Khawarizm ini merupakan tempat mencari ilmu bagi para pecinta ilmu dan hikmah dari berbagai wilayah dan kawasan dunia Islam pada masa itu yaitu pada masa kejayaan Dinasti Seljuk terutama pada masa pemerintahan Sultan Malik Syah dan Perdana Menteri Nizam al-Muluk. Posisi Khawarizm sebagai tempat tujuan mencari berbagai ilmu di masa itu tidak lepas dari pengaruh kecintaan Sultan Malik Syah dan terutama Perdana Menteri Nizam al-Muluk terhadap perkembangan ilmu pengetahuan³⁷. Pada masa Nizam al-Mulk, para ulama dan sasterawan mendapatkan tempat terhormat di istana kerajaan. Secara berkala, pihak istana menyelenggarakan kegiatan-kegiatan ilmiah dan pembacaan syair yang dihadiri oleh para tokoh dan ulama terkemuka di Khawarizm pada masa itu.

Dalam kaitannya dengan peradaban Islam, (4) Wilayah Khawarizm ini merupakan benteng pertahanan kebudayaan dan peradaban Islam pada masa lampau karena para penguasa yang menguasai wilayah ini memberikan ruang kreativitas dan kebebasan berpikir kepada para ulama dan pencinta ilmu. Bahkan, disebutkan bahwa para ahli fikih mendapatkan tempat yang terhormat di tengah masyarakat Muslim pada masa itu sebagaimana penghormatan yang diberikan kepada para raja.³⁸ Ahli fikih memperoleh fasilitas yang luar biasa dari negara dan mendapatkan penghormatan dari

³⁷ Kecintaan Nizam al-Mulk terhadap ilmu pengetahuan dan budaya dibuktikan dengan memberikan berbagai fasilitas kepada para ulama dan penyair di masanya. Lihat, Ahmad Muhammad Al-Hüfi, *al-Zamakhsyari*, h. 6 . lihat juga, Syamsuddin Abu Abdillah muhammad ibn Ahmad al-Dzahabi, *Siyar A'lám al-Nubalá'*, Juz 37, h. 85

³⁸ Para ahli fikih dianggap sebagai kelompok ulama yang bergengsi karena pengetahuan mereka tentang hukum Islam memberikan pencerahan dan kesadaran kepada banyak orang untuk menjalankan aturan-aturan agama yang sesuai syariat. Lihat, Ahmad Muhammad Al-Hüfi, *Al-Zamakhsyari*, h. 6

masyarakat karena ilmu fikih saat itu merupakan salah satu ilmu yang bergengsi dan diminati banyak orang.³⁹

Selain apa yang dipaparkan di atas, perlu juga dikemukakan bahwa Khawarizm sebagaimana dikemukakan di dalam berbagai literatur adalah pusat pemikiran aliran Mu'tazilah sehingga kota ini selalu dikonotasikan sebagai wilayah yang didominasi oleh corak berpikir yang bebas dan rasional sebagaimana yang melekat pada aliran Mu'tazilah. Di kota inilah ia mulai mengenal ilmu agama terutama dari gurunya yang bernama Abu Mudhar⁴⁰ yang sangat terkenal karena corak berpikirnya yang kental dengan warna Mu'tazilah. Di mata al-Zamakhsyari, sang guru ini adalah tokoh paling utama dan paling hebat yang telah mengisi seluruh kepalanya dengan ilmu agama yang bercorak Mu'tazilah.⁴¹

Oleh karena itu, al-Zamakhsyari sangat lekat dengan teologi dan pemikiran Aliran kalam Mu'tazilah, bahkan cenderung bersikap fanatik terhadapnya. Beliau dikatakan, kerap kali menerapkan pemikiran-pemikiran

³⁹ Itulah sebabnya hampir semua pencari ilmu di masa itu berusaha mempelajari dan menguasai ilmu fikih dengan mendatangi para ahli fikih kenamaan. Ahmad Muhammad Al-Hûfi, *Al-Zamakhsyari*, h. 5. lihat juga, Shalahuddin al-Shafadi (w. 764 H/1362 M), *al-Wâfi bi al-Wâfiyat*, (<http://www.alwarraq.com>), juz 4, h. 166

⁴⁰ Beliau adalah Mahmud ibn Jarir al-Dhabiy al-Ishbahani Abu Mudhar al-Nahwi. Satu-satunya ulama pada masanya yang menguasai ilmu bahasa, nahwu, dan kedokteran sekaligus, sehingga saat beliau tinggal di Khawarizm beberapa lama, penduduk setempat memanfaatkan dan mempelajari ilmunya dengan sangat baik, termasuk di antara penimba ilmunya adalah al-Zamakhsyari. Beliau juga yang mengawali penyebaran faham Muktazilah di wilayah ini. Tidak diketahui peninggalan karyanya kecuali hanya satu buku berjudul *Zad al-Rakib* yang berisi syair-syair, kabar, dan cerita-cerita. Beliau wafat tahun 507 H. Lihat Yâqût al-Humawi, *Mu'jam al-Udabâ*, (<http://www.alwarraq.com>), juz 2, h. 455

⁴¹ Kebanggan al-Zamakhsyari terhadap Abu Mudhar sebagai gurunya yang telah mengajarinya teologi Muktazilah ditunjukkan dengan selalu menyebut nama gurunya dalam berbagai kesempatan mengajar dan berdiskusi tentang masalah-masalah keagamaan. Lihat, Ahmad Muhammad Al-Hûfi, *Al-Zamakhsyari*, h. 6 . lihat juga Yâqût al-Humawi, *Mu'jam al-Udabâ*, juz 2, h. 455

mazhab tersebut dalam menafsirkan dan mentakwilkan ayat-ayat al-Qur'an: Di dalam beberapa riwayat disebutkan bahwa al-Zamakhsyari menemukan kedamaian hati ketika memproklamirkan dirinya sebagai pengikut mazhab Mu'tazilah. Bahkan, disebutkan pula bahwa setiap kali hendak bertemu ia sering menyampaikan kepada para penerima tamu yang ditunjuk oleh sahabat-sahabat yang dikunjunginya agar jelas menyebutkan bahwa beliau ini merupakan pengikut setia mazhab kalam: "Katakan, Abu al-Qasim al-Mu'tazili sedang menunggu di pintu gerbang".⁴²

Cara al-Zamakhsyari mengungkapkan dirinya dan menjelaskan posisi dirinya di hadapan publik juga mengindikasikan betapa ia sangat fanatik terhadap Mazhab Mu'tazilah dan menjadikannya sebagai identitas dalam hidupnya. Oleh karena itu, pantas saja jika di kemudian hari ada anggapan bahwa al-Zamakhsyari sengaja menjadikan kitab tafsirnya sebagai salah satu media untuk menyebarkan faham Mu'tazilah dengan memberikan pembelaan yang terkesan berlebihan bagi sebagian umat Islam, terutama bagi golongan yang menentang dan tidak menyukai mazhab Mu'tazilah.

2. Aspek Kepribadian dan Lingkungan Sosial

Popularitas dan kesuksesan seorang tokoh tidak bisa lepas dari dua faktor yaitu faktor kepribadian dan faktor dukungan dari lingkungan sosial dimana manusia, tokoh, itu hidup dan berkembang seiring dengan ruang dan

⁴² Penisbatan dirinya dengan *al-Mu'taziliy* menunjukkan bahwa al-Zamakhsyari sangat membanggakan dirinya sebagai pengikut teologi Muktazilah. Lihat, Ahmad Muhammad Al-Hūfi, *Al-Zamakhsyari*, h. 6. lihat juga, Abu al-Abbas Syamsuddin Ahmad ibn Muhammad ibn Abi Bakr ibn Khalkan, *Wafayāt al-Ā'yān wa Anbā' Abnā' al-Zamān*, Juz 4, h. 170

waktu yang terus bergerak tak kenal henti. Kekuatan kepribadian dan kekuatan lingkungan adalah dua prasyarat yang mutlak ada jika seseorang ingin berhasil meraih cita-cita sebab tanpa keduanya mustahil seseorang bisa menampakkan *performance* atau prestasi yang paripurna.⁴³

Memang, tidak dapat disangkal bahwa kepribadian merupakan kumpulan dari berbagai unsur, mulai dari sifat fisik, kognitif, perilaku, dan segala hal ikhwal yang dimiliki oleh seseorang, yang buruk maupun yang baik. Hal-hal seperti itulah yang membedakan seseorang dengan orang lain secara umum, ciri-ciri yang membedakan satu orang dengan orang lain secara unik dan khas ini kemudian dikenal dengan istilah kepribadian. Kepribadian secara umum memiliki dua sumber yaitu sumber berupa fitrah atau bawaan dan sumber berupa pendidikan, oleh karenanya, kepribadian merupakan sesuatu yang *given* atau *mauhubah* dan diraih melalui proses tertentu terutama pendidikan dan pelatihan.⁴⁴

Dalam pandangan al-Hûfi, sumber kepribadian yang berasal dari fitrah atau aspek bawaan lebih kuat dibandingkan dengan kepribadian yang diraih melalui proses pendidikan dan pelatihan seiring dengan pergumulannya dalam kehidupan. Walaupun demikian, al-Hûfi menegaskan bahwa pengaruh pendidikan dan pelatihan layak dipertimbangkan karena jika seseorang atau sekelompok orang hanya bersandar pada anugerah

⁴³ Ada suatu rumusan yang menyatakan bahwa perilaku seseorang sangat dipengaruhi oleh faktor kepribadian yang berkombinasi dengan faktor lingkungan. Oleh karena itu, dikenal suatu rumus yang berbunyi seperti berikut: $B = f(P+E)$ atau behavior sama dengan faktor personality ditambah faktor environment. Lihat Shaw, Marvin E. & Philip R. Costanzo. 1982. *Theories of Social Psychology*. (Second Edition), Japan : McGraw-Hill Kogashuka.

⁴⁴ Ahmad Muhammad al-Hûfi, *al-Zamakhsyari*, h. 8

bawaan atau fitrah maka ia akan menjadi korban situasi dan kondisi lingkungan, dan pendidikan akan kehilangan pengaruhnya dalam membangun tokoh-tokoh penting dalam berbagai bidang keilmuan termasuk bidang ilmu agama.⁴⁵

Pandangan yang dianut al-Hûfi paralel dengan pendapat para ahli psikologi dari aliran behaviorisme yang menyatakan bahwa perilaku seseorang termasuk kinerja atau prestasinya sangat dipengaruh oleh dua faktor yaitu faktor kepribadian dan faktor lingkungan. Artinya, perilaku siapapun adalah kombinasi antara kedua faktor itu, tetapi kaum psikolog dari kalangan aliran behaviorisme menegaskan bahwa faktor lingkungan lebih kuat dibandingkan dengan faktor kepribadian yang melekat pada seseorang. Walaupun demikian, faktor lingkungan pendidikan dan faktor bawaan sejak lahir, sama-sama memberikan andil yang kuat dalam membentuk kepribadian manusia. Apalagi bila dikaitkan dengan pembinaan yang benar dan tepat sesuai dengan faktor bakat akan memberikan sumbangan maksimal.⁴⁶

Menurut al-Hûfi, untuk menjelaskan kepribadian seseorang diperlukan usaha untuk mengetahui berbagai unsur yang ada pada dirinya, misalnya kecerdasan, daya tarik, keterlibatan emosional, keberanian, kearifan, optimisme, kerendahan hati, kemampuan berbahasa, kepercayaan

⁴⁵ Ahmad Muhammad al-Hûfi, *al-Zamakhsyari*, h. 8

⁴⁶ Lihat, Shaw, Marvin E. & Philip R. Costanzo, *Theories of Social Psychology*. (Second Edition), (Japan : McGraw-Hill Kogashuka, 1982), h.

diri yang tinggi, kemandirian, normalitas kondisi jiwa, dan penampilan fisik pada umumnya.⁴⁷

a. Aspek Kepribadian

Dari segi sifat fisik, tidak ada satu buku klasik maupun kontemporer yang menjelaskan sifat-sifat fisik yang dimiliki oleh al-Zamakshyari. Hal itu barangkali disebabkan karena kitab-kitab yang membahas riwayat atau sejarah para tokoh yang ditulis oleh para penulis lama tidak menganggap penting penggambaran fisik seperti itu, sebab dalam pandangan mereka, gambaran fisik tidak memiliki hubungan yang signifikan dengan kepribadian tokoh yang diuraikan oleh mereka.⁴⁸

Al-Zamakhsyari adalah seorang yang cacat karena memiliki kaki pincang dan berjalan dengan bantuan kayu. Kaki al-Zamakhsyari mengalami patah pada saat melakukan suatu perjalanan panjang di antara rangkaian perjalanan yang pernah ia lakukan. Konon, cacat kaki yang dialami al-Zamakhsyari mengandung cerita khusus di balik itu, yaitu karena kemurkaan dan doa kualat sang ibu saat mengetahui al-Zamakhsyari kecil memutuskan kaki burung mainannya.⁴⁹

⁴⁷ Ahmad Muhammad al-Hûfi, *al-Zamakhsyari*, h. 8

⁴⁸ Ahmad Muhammad al-Hûfi, *al-Zamakhsyari*, h. 8

⁴⁹ Ahmad Muhammad al-Hûfi, *al-Zamakhsyari*, h. 8. Ada juga yang menyatakan bahwa kakinya patah disebabkan tertimbun salju, karena wilayah Khawarizm pada saat musim dingin memiliki hawa yang sangat dingin. Sehingga pada salah satu perjalannya kakinya tetimbun dan patah, dan ia harus berjalan dengan pincang. Abu al-Abbas Syamsuddin Ahmad ibn Muhammad ibn Abi Bakr ibn Khalkan, *Wafayât al-Âyân wa Anbâ` Abnâ` al-Zamân*, Juz 4, h. 169. versi lain menyebutkan bahwa kakinya patah karena jatuh dari hewan tunggangannya saat melakukan perjalanan ke Bukhara dengan rasa sakit yang begitu hebat. Kemudian kakinya diganti dengan kaki palsu yang terbuat dari kayu. Lihat, Yâqût al-Humawi, *Mu'jam al-Udabâ*, juz 2, h. 456

Al-Zamakhsyari merupakan seorang tokoh yang sangat mencintai ilmu dan selalu optimis dengan membayangkan bahwa dirinya akan meraih masa depan yang cerah. Kecerdasan dan ketekunan al-Zamakhsyari dalam menuntut ilmu telah membuat takjub salah seorang gurunya yang bernama, Abu Mudhar⁵⁰. Oleh karena itu, sang guru berjanji kepada dirinya sendiri untuk selalu menjaga dan membimbing al-Zamakhsyari, dan bahkan membantunya secara materi karena berharap bahwa suatu saat ia akan menjadi pengganti dalam meneruskan tradisi keilmuan dan mengajar seperti dirinya.⁵¹

Dari segi kepribadian, al-Zamakhsyari sangat terkenal sebagai seorang figur yang bertakwa, rendah hati, bermartabat, keras terhadap ketidakadilan dan mengutamakan orang asing untuk menetap di negerinya jika mereka tidak mendapatkan tempat yang layak. Ia juga sering bepergian ke tempat-tempat yang membuat dirinya merasa berharga dan merasa hebat karena dia merupakan seorang yang percaya diri⁵².

b. Aspek Lingkungan Sosial

Al-Zamakhsyari hidup di wilayah Khawarizm yang dipenuhi para ulama dan sasterawan terkemuka yang berasal dari berbagai bangsa seperti Parsi, Arab dan Turki. Oleh karena itu, Khawarizm dianggap sebagai kota internasional yang menjadi tujuan semua orang

⁵⁰ Beliau adalah salah satu guru sastera al-Zamakhsyari. Guru sastera lainnya adalah Abu al-Hasan Ali ibn al-Muzhoffar al-Nisabûri, Abu Mansur Nashr al-Harisi, dan Abu Sa'd al-Syaqqâni. Lihat, Yâqût al-Humawi, *Mujam al-Udabâ*, juz 2, h. 456

⁵¹ Ahmad Muhammad al-Hûfi, *al-Zamakhsyari*, h. 8

⁵² Ahmad Muhammad al-Hûfi, *al-Zamakhsyari*, h. 8

dari berbagai bangsa, apalagi sejak Daulah Khawarizmiyah menegakkan kekuasaannya di bekas Kerajaan Saljuk di Parsi, Irak dan Khawarizm serta di bekas Daulah Ghoriyah di Ghaznah termasuk menguasai juga semua kawasan di belakang Sungai Ghaznah. Dampaknya, Khawarizm mewarisi budaya pluralis yang berasal dari semua budaya yang ada dalam bentuk penerimaan dan penghormatan terhadap para pendatang yang datang ke negerinya.⁵³

Bangsa Khawarizm mendukung langkah para ulama dan sasterawan sehingga negeri menjadi tempat yang dipenuhi oleh mereka. Nisawi, sejarawan yang hidup dan bekerja di negeri Khawarizm menyebutkan bahwa para sultan yang berkuasai di Khawarizm gemar mengundang para penyair, penulis dan ulama dari Bangsa Parsi dan Arab untuk menyelenggarakan kegiatan ilmiah di dalam istana-istana mereka yang megah. Selain itu, mereka juga mendirikan sekolah-sekolah dan mendorong penyelenggaraan kegiatan pengajian dan majelis ta'lim walaupun sebagian sultan seperti Sultan Muhammad ibn Taksy⁵⁴ yang berasal dari Bangsa Turki tidak banyak tahu tentang Bahasa Arab.⁵⁵

Kenyataan yang demikian menunjukkan bahwa para penguasa di masa itu menyadari peran dan kedudukan ilmu dan para ulama di mata masyarakat. Oleh karenanya, mereka secara sadar maupun tidak sadar telah

⁵³ Ahmad Muhammad al-Hûfi, *al-Zamakhshari*, h. 16

⁵⁴ Beliau adalah Sultan 'Alâ'uddin Khawarizmsyah Muhammad ibn Taksy, wafat tahun 617 H. lihat, Ahmad ibn Abdil Wahhab ibn Muhammad ibn Abdiddâim al-Bakri al-Qurasyi Syihâbuddin al-Nuwairi (wafat 733 H), *Nihâyat al-Arb fi Funin al-Adab*, (<http://www.alwarraq.com>), juz 1, h. 4

⁵⁵ Ahmad Muhammad al-Hûfi, *al-Zamakhshari*, h. 17

menjadikan cara itu sebagai salah satu cara untuk meraih simpati publik demi melanggengkan kekuasaan mereka.⁵⁶

Al-Zamakhsyari sejak muda dikenal sebagai figur yang cerdas dan mencintai ilmu. Kecintaannya terhadap ilmu dipengaruhi oleh lingkungannya, baik lingkungan dalam arti keluarga dan kaum kerabatnya maupun lingkungan sosial dalam arti yang luas. Pertama kali ia mengenal ilmu di Zamakshyar, kemudian dia bermigrasi ke Bukhara untuk mendalami ilmu dari semua sumber ilmu yang ada di sana. Tidak cukup sampai di Bukhara, ia bahkan melanjutkan perjalanannya dalam rangka menuntut ilmu ke Bagdad, Syam dan Mekkah untuk mendengarkan uraian dan pengajian dari sejumlah ulama terkenal di sana. Selain itu, ia juga rajin membaca kitab-kitab yang dikarang para ulama lainnya sampai ia menjelang masa tua. Konon, saat berumur 67 tahun ia masih tetap menelaah berbagai kitab, misalnya, sebagaimana diceritakan al-Qifthiy⁵⁷, ia masih mau mengkaji kitab-kitab bahasa bersama Abu Manshur al-Jawaliqiy.⁵⁸

Salah satu ciri khas yang melekat pada al-Zamakhsyari adalah kebebasan berpikir. Hal itu tercermin dalam karangan-karangannya yang secara proses berbeda dengan tokoh lain. Bila tokoh pengarang lainnya berusaha mengumpulkan semua pengetahuan tanpa ada usaha pribadi

⁵⁶ Strategi meraih simpati publik dengan memanjakan para penyair dan ulama ini diterapkan para sultan di zaman itu karena mereka menyadari bahwa kelompok penyair dan ulama sangat berpengaruh di tengah masyarakat.

⁵⁷ Beliau adalah Ali ibn al-Qâdhi al-Asyraf Yûsuf ibn Ibrahim ibn Abdil Wahib ibn Mûsâ al-Qifthi, lahir di Qifth, sebuah wilayah di Mesir, tahun 568 H, wafat di Halb, tahun 646 H. Beliau adalah sejarawan yang banyak meninggalkan kitab-kitab sejarah, di antaranya *Syarh al-Mufashshal li al-Zamakhsyari*. Lihat al-Bâbâniy, *Hadiyyat al-Ârifin*, (<http://www.alwarraq.com>), h. 736

⁵⁸ Beliau adalah Abû Manshûr Mauhûb ibn Ahmad ibn al-Jawâliqiy, wafat tahun 540 H. Syamsuddin Abu Abdillah muhammad ibn Ahmad al-Dzahabi, *Siyar A'lâm al-Nubalâ'*, Juz 43, h. 260

kecuali mengatur dan memilih semua pengetahuan dan informasi yang berasal dari para ulama sebelumnya, maka al-Zamakhsyari selalu menuangkan pikirannya yang orisinal dan terkesan liberal. Selain sangat cerdas dan berwawasan luas, al-Zamakhsyari dikenal sebagai orang yang ahli dalam berdebat dan berargumen serta memiliki kemampuan menggali dan menyimpulkan makna. Semua itu kemudian mendorong lawan-lawannya dan semua orang yang pernah membaca kitab-kitabnya cenderung melekatkan dirinya dengan Mazhab Muktazilah karena memiliki kesamaan argumentasi dan logika dalam menjelaskan berbagai persoalan keagamaan.⁵⁹

Al-Zamakhsyari mengetahui kebesaran dan kelebihan Islam, oleh karena itu ia sangat cinta kepadanya, dan *ghirah*-nya terpanggil untuk membelanya dari tuduhan dan tipu daya dari berbagai kalangan yang tidak suka kepada Islam. Sikap yang dia pilih dalam membela Islam bukan saja dengan menggunakan ilmu semata dan bukan dengan akal pikiran semata, tetapi merupakan senjata yang mengkombinasikan antara kehebatan ilmu, pemikirannya yang tajam, rasa cinta yang mendalam dan sikap keberagamannya yang dengan cara berpikir Muktazilah sehingga Ibnu Hajar al-Asqalaniy pernah berkomentar tentang al-Zamakhsyari bahwa beliau adalah seorang yang saleh tetapi penganjur cara berpikir Muktazilah.⁶⁰

⁵⁹ Lihat, Mukaddimah Tafsir *al-Kasasyâf* oleh Alayan.

⁶⁰ Ahmad Muhammad al-Hûfi, *al-Zamakhsyari*, h. 17. Dalam penjelasan Alawi ibn Abdil Qadir al-Saqqâf dinyatakan bahwa meskipun Ibnu Hajar al-Asqalâni adalah seorang Ahlussunnah, tetapi tidak serta merta menyalahkan al-Zamakhsyari dalam cara berpikir Muktazilah dan menganjurkannya. Hal ini dapat dipahami dari komentar-komentarnya tentang al-Zamakhsyari saat mentakhrij hadis-hadis *al-Kasasyâf*. Alawi ibn Abdil Qadir al-Saqqâf, *Takhrij Ahâdîs wa Âtsâr Kitâb fi Zhilâl al-Qur'an li Sayyid Quthb*, (al-Maktabah al-Syamilah), tidak diterbitkan, h. 3

Sikap keberagamaan al-Zamakhsyari yang kental dengan semangat pembelaan dan keberpihakan terhadap pandangan-pandangan keagamaan Muktazilah dipengaruhi oleh lingkungan sosial yang bersifat umum dan lingkungan sosial yang bersifat khusus. Kendati demikian, kesalehan dan ketakwaan al-Zamakhsyari tidak diragukan oleh siapapun yang hidup sezaman dengannya. al-Hûfi menjelaskan bahwa secara umum, lingkungan yang mempengaruhi corak keagamaan al-Zamakhsyari yang demikian adalah sekolah-sekolah hadis yang didirikan Nizam al-Mulk yang berjumlah sangat banyak di berbagai kawasan Islam di zaman itu.⁶¹

Namun dalam hal ini, yang tidak boleh dilupakan sama sekali adalah bahwa al-Zamakhsyari merupakan buah yang lezat dari pohon yang lezat, atau dengan kata lain, orang tuanya begitu berperan penting dalam mendidik dan membentuk sikap dan perilaku keagamaanya yang baik. Sebab, bapaknya adalah seorang yang berilmu, bersikap wara, selalu berpuasa, menegakkan shalat malam dan berpihak kepada ahlak yang mulia. Salah satu hal yang menjadi bukti kongkret mengenai sikap keberagamaan al-Zamakhsyari dan ayahnya adalah bahwa keduanya tidak pernah mengkonsumsi khamar, bahkan seluruh anggota keluarganya.

Selain itu, ibunya juga seorang perempuan yang sangat kuat memegang teguh tradisi keagamaan dan sangat penyayang kepada siapapun. Bahkan, terhadap hewan sekalipun. al-Zamakhsyari menceritakan betapa

⁶¹ Nizam al-Mulk dikenal sebagai tokoh yang sangat cint⁴ ilmu. Kecintaannya terhadap ilmu ia wujudkan dengan mendirikan sekolah-sekolah hadis di Zamakhsyar. Lihat, Ahmad Muhammad Al-Hûfi, *Al-Zamakhsyari*, h. 17. lihat juga, al-Dzahabi, *al-Ibar fi Khabar man Ghâbar*, (<http://www.alwarraq.com>), Juz 1, h. 210

ibunya sangat menyayangi hewan dan tidak suka jika ada yang menyia-nyiakan apalagi menyakiti hewan, termasuk burung yang menjadi mainan paling mengasyikkan bagi al-Zamakhsyari. Suatu hari, al-Zamakhsyari pernah memiliki seekor burung yang selalu dia bawa ke mana-mana. al-Zamakhsyari kecil mengikat kaki burung dengan benang dan tiba-tiba burung tersebut lepas. al-Zamakhsyari kecil mengejarnya tetapi burung tersebut memasuki sebuah lubang kecil, lalu ia menariknya sehingga kakinya terlepas. Sang ibu begitu menderita dan tertekan dengan apa yang dilakukan al-Zamakhsyari kecil sehingga tanpa sadar menyumpahinya: "Semoga Allah memotong kakimu sebagaimana kamu memotong kaki burung itu."⁶²

3. Karya-Karyanya

Al-Zamakhsyari termasuk salah satu ulama yang sangat produktif dalam menulis dan berkarya di bidang ilmu-ilmu keislaman. Al-Hûfi menjelaskan bahwa jumlah buku karangannya mencapai 47 buah; ada yang besar dan ada yang kecil. Jumlah karangannya yang tergolong besar itu menunjukkan bahwa al-Zamakhsyari memiliki variasi minat terhadap ilmu pengetahuan yang beragam. Hal itu menunjukkan sekaligus bahwa ia

⁶² Konon, kecelakaan yang menimpa al-Zamakhsyari di tengah perjalanan yang telah membuatnya pincang merupakan salah satu wujud dari terkabulnya doa sang ibu atas perilaku Al-Zamakhsyari yang dipandang sang ibu telah melanggar aturan dan norma kemakhlukan karena telah menyakiti burung piaraannya sehingga membuatnya menjadi pincang. Lihat, Ahmad Muhammad al-Hûfi, *al-Zamakhsyari*, h. 18 . lihat juga, Abu al-Abbas Syamsuddin Ahmad ibn Muhammad ibn Abi Bakr ibn Khalkan, *Wafayât al-A'yân wa Anbâ' Abnâ' al-Zamân*, Juz 4, h. 169

menyumbangkan seluruh kemampuannya untuk mengembangkan agama, ilmu, bahasa dan sastera sepanjang hidupnya.⁶³

Di antara karya al-Zamakhsyari adalah sebagai berikut:

1. *Al-Kasyyâf 'an Haqâ'iq at-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâ'îl*. Buku ini selesai ditulis pada tahun 528 H/1134 M. Dalam kitab ini ia menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan menunjuk pada *balaghah*, keindahan retorika untuk membuktian sebagian aspek mukjizat al-Qur'an. Kitab ini dipuji karena tidak memuat riwayat *Isrâiliyyat*⁶⁴ sebagaimana yang ada pada kitab-kitab tafsir ulama terdahulu pada umumnya. Namun di sisi lain, kitab ini dikritik karena banyak memuat keyakinan dan pandangan Muktazilah dan kurang mementingkan hadis dalam penafsiran.⁶⁵ Meskipun demikian, kitab ini menjadi rujukan banyak akademisi dalam mengkaji dan memahami al-Qur'an, sehingga ia termasuk salah satu kitab yang sering disebut-sebut dalam kajian tafsir al-Qur'an.

Kitab ini menimbulkan pro-kontra di kalangan para ulama dari berbagai disiplin ilmu agama Islam karena memuat penafsiran yang bernaluansa teologi Mu'tazilah secara demonstratif. Kitab ini memberikan gambaran yang nyata dan jelas betapa al-Zamakhsyari sangat fanatik dan konsisten membela pandangan-pandangan mazhab yang dia anut.

⁶³ Muhammad Ali Iyâzi, As-Sayyid, *al-Mufassirûn Hayâtuhum wa Manhajuhum*, h. 575

⁶⁴ Dalam bahasa ilmu tafsir, kata ini dipahami sebagai warna Yahudi dan/atau Nasirani dalam menafsirkan al-Qur'an. Hal ini disebabkan karena al-Qur'an mengungkap banyak hal tentang kedua golongan ini. Mereka mencoba memberikan tambahan keterangan dengan mengungkap apa yang mereka ketahui dari kitab mereka terdahulu, Taurat dan Injil, yang telah mendarah daging dalam diri mereka dan menjadi budaya dan peradaban dalam masyarakat mereka. Lihat Muhammad Husain al-Dzhababi, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Juz 4, h. 9

⁶⁵ Lihat *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta : PT. Ikhtiar Baru Van Hoeve, 2001), h. 231

Terlepas dari keberadaannya yang menimbulkan pro-kontra di kalangan para ulama, patut dinyatakan bahwa kitab ini memberikan kontribusi yang besar terhadap pengembangan tafsir dan ilmu tafsir terutama yang bercorak rasional.⁶⁶

Buku ini pertama kali dicetak pada tahun 1857 M di Nayah Salfar Dadi Ghurafah, kemudian dicetak juga di Najef pada tahun 1968 M dengan didasarkan atas draft lain yang berisi beberapa poin tambahan atas apa yang ada pada kitab cetakan pertama. Kemudian dicetak lagi pada tahun yang sama di-*tahqīq* oleh Ibrahim al-Samiri⁶⁷.

2. *Diwan*⁶⁸. Kitab ini, dalam pemahaman penulis, terdiri dari tiga bagian, yakni *Diwān al-Tamtsīl*, *Diwān al-Khuthab*, dan *Diwān al-Rasā'il*. Sayangnya, tidak ada informasi yang jelas tentang isi masing-masing kitab tersebut.⁶⁹
3. *Rabi'u al-Abrar*. Buku ini ditulis setelah *Nawabigh al-Kalim* dan *Diwan*, berisi paparan tentang berbagai tema seperti waktu, mengingat dunia dan akhirat, langit, bintang-bintang, arasy dan kursi, awan, hujan, salju, petir, kilat dan lain-lain yang terkait dengan alam dan peristiwa

⁶⁶ Itulah salah satu alasan kenapa penulis sangat tertarik dan berminat untuk mengkaji kitab tafsir ini terutama dari cara pandang al-Zamakhsyari dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an.

⁶⁷ Lihat, Ahmad Muhammad al-Hūfi, *al-Zamakhsyari*, h. 285 ; lihat pula, Muhammad Ali Iyazi, *al-Mufassirūn Hayātuhum wa Manhajuhum*, h. 575

⁶⁸ Dalam catatan Ahmad Thib Raya, kitab ini disebut dengan judul *Diwān al-Zamakhsyari*. Kitab ini masih merupakan manuskrip yang masih tersimpan di Perpustakaan Mesir di Kairo dengan nomor 529/adab. Lihat, Ahmad Thib Raya, h. 171

⁶⁹ Ahmad Muhammad al-Hūfi, *al-Zamakhsyari*, h. 18 . lihat juga, Abu al-Abbas Syamsuddin Ahmad ibn Muhammad ibn Abi Bakr ibn Khalkan, *Wafzayāt al-Ā'yān wa Anbā' Abnā' al-Zamān*, Juz 4, h. 169 dan Yāqūt al-Humawi, *Mu'jam al-Udābā*, juz 2, h. 456

alam.⁷⁰ Kitab ini memberikan gambaran yang cukup jelas dan signifikan tentang wawasan al-Zamakhsyari mengenai berbagai peristiwa alam dan ayat-ayat kauniah. Dalam disiplin keilmuan, kitab ini adalah kitab sastera dan retorika.⁷¹

Beberapa sumber menyebutkan bahwa penulisan kitab ini dimaksudkan untuk mengendalikan ide dan pandangan semua orang yang mengkritisi kitab *al-Kasysyâf* dan menenangkan hati mereka yang letih saat memeras otak untuk mengambil intisari dan kesimpulan dari ilmu dan makna yang terpendam di dalamnya.

4. *Asas al-Balaghah*⁷². Kitab ini merupakan kitab balaghah yang disusun berdasarkan huruf hijaiyah. Dari segi sistematika penulisan, kitab ini tergolong lebih mudah dan lebih halus dibanding sistematika yang ada pada Kitab *al-Mujmal Fi al-Lughah* karangan Ibn Paris.⁷³ Karya al-Zamakhsyari ini merupakan salah satu kitab klasik yang memberikan kontribusi yang besar terhadap pengembangan metodologi dan sistematikan penulisan kitab-kitab yang baik dalam bahasa Arab klasik.
5. *A'jâb al-'Ajîb fi Syârh Lamiyah al-Arâb*. Kitab ini disusun setelah Kitab *Asas Al-Balaghah* dan merupakan penjelasan al-Zamakhsyari terhadap kasidah al-Syanqariy. Dalam menjelaskan syair dari kasidah Syanqariy ini ia banyak menggunakan dalil-dalil yang berasal dari ayat-ayat al-

⁷⁰ Ahmad Muhammad al-Hûfi, *al-Zamakhsyari*, h. 283

⁷¹ Yâqût al-Humawi, *Mu'jam al-Udabâ*, juz 2, h. 456

⁷² Kitab ini adalah kitab yang disusunnya dalam bidang ilmu bahasa Arab, diterbitkan pertama kali di Mesir dan sudah dicetak ulang beberapa kali. Lihat Ahmad Thib Raya, h. 167 dan Yâqût al-Humawi, *Mu'jam al-Udabâ*, juz 2, h. 456

⁷³ Lihat Ahmad Muhammad al-Hûfi, *al-Zamakhsyari*, h. 246

Qur'an dan bait-bait syair lainnya. Kitab ini dipenuhi dengan penjelasan yang bernuansa ilmu nahwu sehingga terkesan sebagai kitab yang dirancang dan ditulis khusus untuk membahas ilmu nahwu. Secara ilmu kebahasaan, kitab ini hanya menjelaskan kata-kata yang sulit dan tidak memuat sama sekali penjelasan dari segi ilmu balaghah (retorika).⁷⁴

6. *Al-Anmuza j fi an-Nahwi*. Kitab ini merupakan kitab yang sangat singkat dan tipis tentang ilmu nahwu karena al-Zamakhsyari mengutipnya dari Kitab al-Mufasshal. Agaknya beliau sengaja menyusunnya untuk kalangan pemula dan ketebalannya hanya mencapai 23 halaman.⁷⁵ Kendati demikian, kitab ini sangat membantu para pencari ilmu terutama tingkat pemula dalam memahami ilmu nahwu sebagai salah satu ilmu alat untuk membaca kitab-kitab kuning.
7. *Al-Nashaih as-Shighar*. Kitab ini merupakan kumpulan nasehat dan hikmah dalam berbagai bentuk makalah singkat yang berjumlah sekitar 90 makalah.⁷⁶ Melalui tulisan-tulisan yang ada di dalam kitab ini, al-Zamakhsyari mampu menunjukkan kepiawaiannya dalam memberikan nasehat dan menangkap hikmah yang terkandung di balik berbagai peristiwa di dalam kehidupan manusia.
8. *Al-Faiq fi Gharib al-Hadis*. Al-Zamakhsyari mengumpulkan hadis-hadis yang mengandung kata-kata aneh atau unik, menyusunnya secara sistematis dan menjelaskan perihal keanehan dan keunikannya

⁷⁴ Al-Khathib al-Baghda, *al-Faqih Wa al-Mutafaqqih*, (tpp.: al-Imtiyaz, tth.), h. 264.

⁷⁵ Ahmad Muhammad al-Hûfi, *al-Zamakhsyari*, h. 271

⁷⁶ Ahmad Muhammad al-Hûfi, *al-Zamakhsyari*, h. 282

berdasarkan pola yang ditempuh para ulama Bahasa Arab dan Hadis.⁷⁷ Secara umum, kitab ini dapat menggambarkan sisi keulamaan al-Zamakhsyari yang luar biasa karena di dalamnya ia menjelaskan berbagai hal musykil dan unik yang terkandung di dalam hadis-hadis nabi. Hal ini tidak banyak dilakukan oleh para ulama klasik maupun ulama kontemporer.

9. *Maqamat al-Zamakhsyari*. Buku ini disusun oleh al-Zamakhsyari pada tahun 512H sebagai perwujudan dari janjinya bahwa jika ia sembuh dari penyakit yang dia sebut sebagai peringatan Tuhan maka ia tidak akan menginjakkan kakinya di istana sultan maupun para pembantu sultan, ia juga akan membebaskan dirinya dan lidahnya dari aksi membaca syair di hadapan mereka. Selain itu, ia akan berusaha menghapus namanya dari antologi syair yang ada di istana, dan selanjutnya akan beribadah total kepada Allah.⁷⁸
10. *Nawabigh al-Kalim fi al-Lughah*. Kitab ini berisi hikmah-hikmah singkat yang berurutan dan sangat singkat dalam pola bersajak yang teratur tetapi tidak diatur oleh suatu tema atau gagasan.⁷⁹
11. *Al-Mustaqsha Fi Amtsali al-'Arab*. Kitab ini selesai ditulis pada tahun 499H. Sebagaimana pada Kitab *Asas al-Balaghah*, al-Zamakhsyari

⁷⁷ Al-Khathib al-Baghdadiy, *al-Faqih Wa al-Mutafaqqih*, h. 260

⁷⁸ Ahmad Muhammad al-Hûfi, *al-Zamakhsyari*, h. 276

⁷⁹ Ahmad Muhammad al-Hûfi, *al-Zamakhsyari*, h. 275

menyusun kitab ini berdasarkan urutan huruf hijaiyah dan terdiri dari 3461 perumpamaan yang berasal dari kalangan Bangsa Arab.⁸⁰

12. *Al-Jibal, Wa al-Amkinah Wa al-miyah*. Kitab ini berisi pengenalan tentang beberapa gunung, tempat, dan air beserta lokasi-lokasinya, nama-namanya, dan beberapa cerita dan syair yang berkaitan dengan semuanya. Kitab ini disusun berdasarkan urutan huruf hijaiyah.⁸¹

Kitab tersebut semacam buku pintar yang memberikan informasi dan data singkat mengenai banyak hal sehingga dapat disimpulkan kreativitas dan inovasi dalam menyusun buku dengan gaya yang menarik telah dirintas sejak dahulu oleh para penulis dan ulama klasik termasuk salah satu di antaranya adalah al-Zamakhsyari.

13. *Al-Mufasshal*.⁸² Kitab ini mulai disusun oleh al-Zamakhsyari pada awal Ramadhan tahun 513 H dan selesai ditulis pada awal Muharram tahun 515 H. Jadi kurang lebih dua sampai tiga tahun, kitab ini digarap dalam tulisannya. Kitab ini terdiri dari empat bagian yaitu : Bagian pertama tentang asma (kata benda), bagian kedua tentang af' al atau kata kerja, bagian ketiga tentang huruf dan bagian keempat tentang al-musytarak. Kitab ini memiliki keunggulan karena menampilkan contoh-contoh dari al-Qur'an, Hadis, syair dan prosa para ahli retorika.⁸³

⁸⁰ Al-Khathib al-Baghdadiy, *al-Faqih Wa al-Mutafaqqih*, h. 254

⁸¹ Ahmad Muhammad al-Hûfi, *al-Zamakhsyari*, h. 266

⁸² Buku ini mendapat perhatian khusus di kalangan ahli nahwu. Di antaranya telah di-syârîh oleh Muwaffiquddin al-Halaby yang dikenal dengan Ibn Ya'sy dengan judul *Syârîh Kitab al-Mufashshal*. Umar Ridha Kahhalah, *Mu'jam al-Muallifin : Tarajum Mushannifi al-Kutub al-Arabiyyah*, (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, tth.), Juz 13, h. 256

⁸³ Ahmad Muhammad al-Hûfi, *al-Zamakhsyari*, h. 268

14. *Muqaddimah al-Adab* Kitab ini terdiri dari lima bagian yaitu : Pertama, berisi isim-isim atau kata benda; bagian kedua berisi *af' al* atau kata kerja; bagian ketiga, berisi huruf; bagian keempat berisi *tashrif al-asma'* (perubahan kata benda); dan bagian kelima berisi *tashrif al-'af' al* (perubahan kata kerja).⁸⁴
15. *Athwaq al-Dzahab fi al-Mawaizd Wa al-Khithab* Kitab ini berisi nasehat dan ceramah yang berisi 100 artikel. Masing-masing ditulis dalam beberapa alinea tanpa judul. Al-Zamakhsyari mengarangnya di Mekkah sebelum menulis Kitab al-Kasisyâf.⁸⁵

Kitab tersebut dicetak dengan judul tersebut tanpa diketahui siapa yang pertama kali memberikan judul demikian. Al-Zamakhsyari sendiri menyebutnya: “*al-Nashaih al-Shighar*” ketika ia merujuk kepadanya saat menulis tafsir al-Zamakhsyari. Ia mengutip beberapa nasehat dari kitab tersebut, misalnya nasehat nomor 80. Agaknya, ia menyebut kitab tersebut : “*al-Nashaih al-Shighar*” agar bisa membedakannya dengan tulisan tentang maqamatnya yang dia namakan “*al-Nashaih al-Kibar*” padahal tema keduanya sama.⁸⁶

Syekh Yusuf al-Atsir (w. 1307H) memberi komentar terhadap kitab ini. Menurutnya, kitab tersebut merupakan kitab yang menggambarkan kehebatan al-Zamakhsyari dalam hal hikmah, nasehat,

⁸⁴ Ahmad Muhammad al-Hûfi, *al-Zamakhsyari*, h. 270. lihat juga, *Tarajum Syu'ara al-Mu'jam al-Syi'riyyah* (<http://www.cultural.org.ae>), juz 1, h. 676

⁸⁵ Ahmad Muhammad al-Hûfi, *al-Zamakhsyari*, h. 280. Lihat juga, Khairuddin al-Zarkali, *al-'Alam Qamus Tarajum li Asy'ur al-Rijal wa al-Nisa min al-Arab wa al-Musta'ribin wa al-Mustasyriqin*, (Beirut: Dar al-Ulum li al-Malayin, tth), juz 8, h. 239

⁸⁶ Ahmad Muhammad al-Hûfi, *al-Zamakhsyari*, h. 101

kecerdasan, keahlian retorika dan kefasihan berbahasa. Lebih lanjut, Syeikh Yusuf al-Atsir berpendapat bahwa kitab ini merupakan satu-satunya kitab yang tidak tertandingi dalam bidang hikmah dan nasehat serta isinya sangat mengagumkan bagi kaum cerdik pandai karena penulisnya sendiri adalah panji dalam berbagai bidang ilmu.⁸⁷

Buku tersebut telah diterjemahkan ke berbagai bahasa asing dan dicetak dalam jumlah besar, misalnya pertama kali dicetak dalam Bahasa Jerman di Wina Ibukota Swiss pada tahun 1835M, kemudian dicetak ulang di Stuttgart pada tahun 1863M. Tidak cukup hanya itu, buku tersebut bahkan telah diterjemahkan ke Bahasa Prancis di Paris pada tahun 1876M.⁸⁸

Namun dalam hal ini, karya tulis al-Zamakhsyari yang paling populer, fenomenal dan banyak mendapatkan perhatian dan tanggapan dari para ulama dan ahli berbagai bidang, baik di zaman dahulu maupun di zaman sekarang, baik yang pro maupun yang kontra terhadap gagasan-gagasannya adalah kitab tafsir yang berjudul : *al-Kasasyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*. Kitab ini menuai pro-kontra di kalangan para ulama dan peminat kajian Islam terutama karena corak penafsirannya yang sangat bernuansa muktazilah yang cenderung rasional dan sering bertentangan dengan pemahaman dan keyakinan Ahlussunnah Waljamaah yang menjadi bagian mayoritas dari dunia Islam, sejak dulu sampai sekarang.⁸⁹

⁸⁷ Ahmad Muhammad al-Hûfi, *al-Zamakhsyari*, h. 102

⁸⁸ Ahmad Muhammad al-Hûfi, *al-Zamakhsyari*, h. 102

⁸⁹ Ahmad Muhammad al-Hûfi, *al-Zamakhsyari*, h. 103

Bila dibandingkan dengan karya-karya tafsir para pendahulunya, seperti Abu Ubaidah Makmar ibn al-Matsni (w. tahun 211H) yang lebih banyak menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dari aspek *al-lughawi-al-balaghiy* (bahasa dan retorika) maka al-Zamakhsyari lebih memfokuskan perhatiannya pada aspek mukjizat yang terkandung di dalam struktur kalam al-Qur'an al-Karim dan menggali maknanya terutama yang bersifat majazi secara deskriptif. Oleh karena itu, bila dibandingkan dengan al-Zamakhsyari maka karya Abu Ubaidah, setidaknya dalam pandangan Ahmad Muhammad al-Hûfi, tidak ada apa-apanya.⁹⁰

Dengan melihat kepada para guru yang mengajarkan al-Zamakhsyari dan berbagai karangannya, maka secara mudah akan segera dapat diketahui bahwa ia mempelajari berbagai ilmu pengetahuan yang beragam dan berkembang saat itu. Misalnya, ia mempelajari bahasa, nahwu, arudh, sastera, balaghah, tafsir, ragam qiraat, hadis, fikih, ilmu kalam, logika, dan lain-lain. Oleh karenanya, ia sangat bangga dengan proses pembelajaran dan penuntutan ilmu yang dia jalani.⁹¹

Karya-karya al-Zamakhsyari yang jumlahnya sangat banyak dengan variasi ilmu yang bermacam-macam setidaknya dapat dilihat dari berbagai aspek yaitu : Pertama, aspek keagamaan yang tercermin dalam kitab tafsir al-Kasîsyâf yang mencakup berbagai ragam persoalan keagamaan dan keilmuan seperti ilmu kalam, fikih dan ilmu agama lainnya. Kedua, aspek bahasa yang tercermin dalam berbagai kitab yang mencakup kitab nahwu,

⁹⁰ Lihat Ahmad Muhammad al-Hûfi, *al-Zamakhsyari*, h. 103

⁹¹ Ilmu-ilmu tersebut merupakan ilmu-ilmu yang dikaji para pencari ilmu dari berbagai belahan dunia Islam di masa itu.

arudh dan logika. Beberapa sumber menyebutkan bahwa al-Zamakhsyari juga mendalami Bahasa Parsi dengan menyusun kamus Parsi-Arab yang dicetak di Leipzig pada tahun 1843M sebagaimana bagian pertama dan kedua dari bukunya yang berjudul “*Muqaddimah al-Adab*” mengenai kata benda dan kata kerja ditulis dalam Bahasa Arab dan Bahasa Parsi.⁹²

B. Profil Tafsir al-Kasysyâf

Kitab tafsir ini memiliki judul yang panjang yaitu : *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl* dengan jumlah halaman yang cukup tebal dan terdiri dari empat jilid. Dr. Fahd ibn Abdurrahman Sulaiman Al-Ruumi, Asisten Professor bidang Kajian al-Qur'an di Kulliyat al-Muallimin Riyadah, menempatkan kitab tafsir al-Kasysyâf pada urutan pertama kitab-kitab tafsir yang menggunakan pendekatan rasional.⁹³ Di dalam tafsir ini, al-Zamakhsyari menganggap penting untuk mengungkapkan berbagai bentuk kemukjizatan al-Qur'an, keindahan redaksi kebahasaan dan retorika sehingga ia dijadikan sebagai salah satu referensi utama dalam bidang tafsir al-Qur'an yang mengandalkan keindahan bahasa.

Konon al-Kasysyâf disusun oleh pengarangnya selama tiga tahun, yaitu saat melaksanakan ibadah haji yang kedua kali. Hal itu seperti diungkapkan oleh pengarangnya dalam mukaddimah kitab tersebut, yaitu tepatnya antara tahun

⁹² Lihat, Ahmad Muhammad al-Hûfi, *al-Zamakhsyari*, h. 104

⁹³ Fahd bin Abdurrahman Sulaiman al-Ruumi, *Buhûts fî Ushul al-Tafsîr wa Minhajîhi*, (Riyadah : Maktabah Taubah, 1413H), h. 152

526H sampai tahun 528H.⁹⁴ Kitab tafsir ini tidak banyak menggunakan hadis sebagai dalil dalam menjelaskan makna ayat, tetapi kadang-kadang beberapa hadis palsu dimunculkan terutama untuk memperkuat pembahasan tentang keutamaan surat-surat al-Qur'an. Salah satu karakteristik yang menarik dari kitab tafsir ini, pengarangnya berusaha tidak menggunakan bahasa yang panjang dan meliuk-liuk dalam menjelaskan makna dan tafsir ayat-ayat al-Qur'an, tetapi ia menggunakan bahasa yang singkat, ringkas dan padat. Karakteristik yang lain adalah pengarangnya berusaha menghindarkan penggunaan riwayat-riwayat yang bersifat israiliyyat kecuali dengan porsi yang sangat minim pada ayat-ayat tertentu.

Kitab tafsir al-Kasasyâf memiliki gaung yang luar biasa sejak ia ditulis oleh al-Zamakhsyari. Banyak kalangan yang memberi pujian akan kelebihan dan kecerdasan pemikirannya, tetapi pada saat yang sama muncul pula komentar dan penolakan yang sangat sengit dari berbagai kalangan lainnya. Tentu saja, kondisi pro-kontra terhadap sebuah gagasan atau ide yang ditulis dalam sebuah buku adalah hal yang lumrah terjadi di dunia akademik atau keilmuan karena keragaman sudut pandangan dan isi pemikiran tiap orang dan kelompok pasti berbeda dengan yang lain.

Menurut pandangan Ahmad Thib Raya, kitab tafsir al-Kasasyâf merupakan salah satu kitab tafsir yang banyak beredar di seluruh dunia Islam termasuk di Indonesia. Menarik untuk dikemukakan di sini, walaupun kitab tersebut dipandang banyak berisi pandangan dan penafsiran yang kental dengan

⁹⁴ al-Zamakhsyari, *al-Kasasyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wil*, (Beirut: Dar El-Fikr, 1977), Cet. Ke-1, Jilid 1, h. 21.

ajaran Muktazilah tetapi ia telah beredar luas di semua kalangan kelompok dan mazhab Islam termasuk di kalangan ahlussunnah wal jamaah. Hal itu disebabkan karena kitab ini mampu menampilkan berbagai aspek kemukjizatan al-Qur'an dari segi ilmu bahasa Arab, terutama ilmu balaghah dan ilmu alat lainnya.⁹⁵

Di antara tokoh dari kalangan yang memberikan pujiannya kepada tafsir al-Kasasyâf adalah Ibnu Khaldun, seorang ulama yang sangat terkenal karena merintis ilmu kemasyarakatan atau sosiologi Islam. Ibnu Khaldun membagi kitab-kitab tafsir menjadi dua macam yaitu :

Pertama, kitab tafsir yang bersifat *naqliy* (tekstual) yang disandarkan kepada atsar-atsar yang dipindahkan dari kaum salaf yaitu dari kalangan para sahabat dan tabiin yang kemampuan dan penguasaan mereka terhadap ajaran Islam tidak diragukan.⁹⁶

Kedua, kitab tafsir yang bersandar pada bahasa dan ilmu retorika. Kitab tafsir seperti ini umumnya ditulis oleh para ulama yang sangat menonjol dalam bidang ilmu balaghah terutama ilmu bayan dan ilmu maani karena kedua ilmu itu merupakan dua di antara banyak ilmu yang diandalkan dalam memahami dan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang musykil. Lebih lanjut, Ibnu Khaldun menyebutkan bahwa kitab tafsir terbaik untuk kelompok kedua adalah kitab tafsir al-Kasasyâf. Walaupun Ibnu Khaldun menyayangkan karena al-Zamakhsyari seorang pengusung aliran Muktazilah yang sangat fanatik dan selalu berusaha dengan segala cara untuk membela pandangan-pandangan

⁹⁵ Ahmad Thib Raya, *Rasionalitas Bahasa Al-Qur'an: Upaya Menafsirkan Al-Qur'an dengan Pendekatan Kebahasaan*, (Jakarta: Penerbit Fikra Publishing), Cet. I, h. 173

⁹⁶ Ahmad Thib Raya, *Rasionalitas Bahasa Al-Qur'an: Upaya Menafsirkan Al-Qur'an dengan Pendekatan Kebahasaan*, h. 173

Muktazilah. Bahkan, dalam pandangan Ibnu Khaldun, sebagaimana dikutip al-Hûfi, Muktazilah adalah aliran yang sesat.⁹⁷

Al-Zamakhsyari yang sangat fanatik dengan teologi Muktazilah, memanfaatkan kitab tafsir yang dia karang untuk menyebarkan ajaran-ajaran Muktazilah melalui takwil ayat-ayat yang sesuai dengan pemahaman mazhab ini. Menurut Fahd, tidak banyak yang sadar dengan isi kandungan tafsir al-Kasasyâf kecuali sebagian kecil ulama yang kritis dan cerdas seperti al-Balqiniy.⁹⁸ Terlepas dari kritikan para ulama lain terhadap tafsir al-Kasasyâf yang terkesan dijadikan media untuk melakukan pembelaan secara membabi-buta kepada teologi Muktazilah, tetapi Ibnu Khaldun memberikan pujian yang obyektif dengan menyebutkan bahwa kitab tersebut merupakan kitab terbaik yang mampu mengungkapkan dan mengurai rahasia al-Qur'an dari sisi ilmu balaghah.⁹⁹

Salah satu kritikan para ulama terhadap kitab tafsir ini, al-Zamakhsyari sebagai penulisnya, menjadikannya sebagai media dan wahana untuk menyampaikan sikap pedas dan penghinaan terhadap keyakinan ahlu sunnah wal jamaah dan para pengikutnya. Akibat dari hal itu, para ulama seperti al-Dzahabi mengingatkan para ulama dan para peminat kajian ilmu-ilmu al-Qur'an untuk berhati-hati dan waspada ketika menelaah kitab tersebut karena menurutnya al-Zamakhsyari memiliki misi terselubung untuk menyebarkan dan menyuntikkan keyakinan Muktazilah kepada umat Islam.¹⁰⁰

⁹⁷ Ahmad Thib Raya, *Rasionalitas Bahasa al-Qur'an: Upaya Menafsirkan al-Qur'an dengan Pendekatan Kebahasaan*, h. 173

⁹⁸ Fahd bin Abdurrahman Sulaiman al-Ruumi, *Buhûts fi Ushûl al-Tafsîr wa Minhajîhi*, h. 153

⁹⁹ Lihat al-Dzahabi, *Mizan al-I'tidal*, Juz 5, h. 203

¹⁰⁰ Lihat al-Dzahabi, *Mizan al-I'tidal*, Juz 5, h. 203

Kendati demikian, keberpihakan dan pembelaan al-Zamakhsyari terhadap teologi Muktazilah di sisi lain merupakan tanda kecerdasan dan kemahirannya, sebab dalam proses pembelaannya ia seringkali menggunakan simbol-simbol yang jauh guna menjelaskan makna ayat yang cenderung memenangkan posisi teologi Muktazilah dan menolak pandangan lawan-lawannya terutama dari kalangan Ahlussunnah Waljamaah. Selain itu, cara al-Zamakhsyari menjelaskan ayat sesungguhnya merupakan usaha untuk mengungkapkan keindahan dan daya tarik bahasa al-Qur'an sebab ia sangat menguasai ilmu balaghah, ilmu bayan, sastera, nahwu dan ilmu shorof.¹⁰¹

Dalam pandangan al-Hûffî, *Tafsir al-Kasasyâf* merupakan suatu ensiklopedi dalam bidang tafsir al-Qur'an dan sarat dengan berbagai tema yang membahas tentang pemikiran Muktazilah, bahasa, nahwu, balaghah, sastera, fikih dan ilmu tentang bacaan, bahkan termasuk juga pembahasan tentang *ta'lîl*, *tadlîl* dan *tamhîsh*. Oleh karenanya, tafsir ini banyak diminati oleh para akademisi dan peminat ilmu yang memiliki kuriositas yang tinggi dalam menguasai ilmu al-Qur'an dan menjawab berbagai tantangan dan persoalan umat yang selalu muncul dalam bentuk yang baru seiring dengan kemajuan dan perkembangan zaman.¹⁰²

Penelitian Ahmad Thib Raya menunjukkan bahwa dalam menafsirkan al-Qur'an, al-Zamakhsyari melakukan analisa mufradat dan lafal al-Qur'an dari sudut pandang kebahasaan, menerangkan unsur-unsur balaghah yang terkandung

¹⁰¹ Lihat Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Madkhal Li Dirâsât al-Qur'an Wa al-Sunnah Wa al-'Ulûm al-Islâmiyyah*, (Kairo: Daar Al-Anshâr), Juz II, h. 253

¹⁰² Ahmad Thib Raya, *Rasionalitas Bahasa al-Qur'an: Upaya Menafsirkan al-Qur'an dengan Pendekatan Kebahasaan*, h. 177-178.

di dalamnya dengan bersandar pada fungsi-fungsi kebahasaan dan kesusasteraan Arab. Walaupun demikian, beliau juga kadang-kadang mendasarkan pandangan dan penafsirannya kepada beberapa hadis dan riwayat yang berasal dari Nabi. Tidak lupa, beliau juga menguraikan pandangannya sendiri yang terkesan sebagai ijtihad pribadi dengan penekanan pada analisis kebahasaan terutama dari segi ilmu balaghah. Lebih lanjut, Ahmad Thib Raya mengemukakan bahwa walaupun penafsiran al-Zamakhsyari tidak melaksanakan syarat-syarat dan kriteria tafsir metode tahlili tetapi sebagian dari langkah-langkah penafsirannya menggambarkan bahwa ia menggunakan metode tafsir tahlilil.¹⁰³

C. Sumber Rujukan al-Zamakhsyari

Walaupun sebagian besar isi kitab tafsir al-Zamakhsyari adalah ide, gagasan atau pandangan dirinya atau orang lain tetapi ia tidak pernah menyebutkan sumber rujukannya secara jelas sehingga tidak diketahui dengan jelas kitab-kitab yang menjadi sandarannya dalam mengulas tafsirnya. al-Zamakhsyari menggunakan dalil-dalil tertentu tanpa menyebutkan judul kitab yang menjadi sumber rujukannya. Tetapi Ayatullah Zadah berpandangan bahwa al-Zamakhsyari banyak bersandar pada beberapa kitab tafsir klasik dalam menguraikan penafsiran dan pandangannya yang cenderung kontroversial dan sering menuai pro-kontra dari para ulama dan pemikir Islam. Di antara kitab-kitab yang menjadi sumber rujukan al-Zamakhsyari yang dapat disebutkan di

¹⁰³ Ahmad Thib Raya, *Rasionalitas Bahasa Al-Qur'an: Upaya Menafsirkan Al-Qur'an dengan Pendekatan Kebahasaan*, h. 177-178.

sini adalah Tafsir Mujahid (w. 104H), Tafsir Amru ibn Ubaid al-Mu'tazili (w. 144H), Tafsir Abu Bakar al-Asham al-Mu'tazili (w. 235H), Tafsir al-Zujaj (w. 311H), Tafsir al-Rummani (w. 384M), Kitab Sibawaih (w. 189M), Kitab Ishlah al-Manthiq karangan Ibnu al-Sakiit (w. 244M), Kitab al-Kamil karangan al-Mubarrad (w. 285H), Kitab al-Mutammim fi al-Khath wa al-Tahajji karangan Darsatawi (w. 374H), Kitab al-Hujjah karangan Ali al-Farisi (w. 377H), Kitab al-Muhtasib karangan Ibnu Jinni (w. 392H) dan Kitab al-Tibyan karangan Abu al-Fath al-Hamdani.¹⁰⁴

Kitab yang paling banyak mempengaruhi pola berpikir bebas pada diri al-Zamakhsyari adalah Kitab Tahdzib al-Tafsir yang ditulis oleh Al-Hakim al-Jusyami, salah seorang tokoh Mu'tazilah terkemuka di zamannya. Hal itu disebabkan karena al-Zamakhsyari berguru dalam waktu yang relatif lama kepada al-Hakim hingga ia secara khusus menelaah dan mengambil banyak ilmu pengetahuan dari kitab tersebut. Selain itu, pola pikir al-Zamakhsyari banyak dibentuk oleh tokoh Mu'tazilah yang lain melalui bacaannya terhadap beberapa tulisan dan karangan mereka, misalnya Kitab Tafsir Abu Muslim al-Isfahani. Kendati demikian, ia tentu saja memiliki cara berpikir yang tidak sama dengan guru-guru yang telah memberinya berbagai ilmu pengetahuan dan studi keislaman. Pandangan tersebut disampaikan oleh Dr. Zarzur, salah seorang penulis buku tentang al-Zamakhsyari. Menurutnya, metodologi yang digunakan al-Zamakhsyari dalam memaparkan berbagai bentuk dan ide serta pengungkapannya berbeda dengan metode yang digunakan al-Hakim dan guru-gurunya yang lain. Sebagian besar pandangan Zamakhsyari termasuk dalam

¹⁰⁴ Ayatullah Zadah, *Al-Zamakhsyari Lughawiyyan wa Mufassiran*, h. 314

batasan *at-ta'ali* (ketinggian), *al-ghumudh* (kedalaman) dan *takalluf* (keluarbiasaan).¹⁰⁵

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa pemikiran dan gaya penafsiran al-Zamakhsyari terhadap ayat-ayat al-Qur'an merupakan kombinasi antara aspek kecerdasannya dalam menangkap rahasia-rahasia tersembunyi dan pesan-pesan kemanusiaan yang terkandung di dalam al-Qur'an, di satu sisi, dengan aspek pengaruh dan stimulus berpikir yang disuntikkan oleh para gurunya atau kitab-kitab karangan mereka yang kemudian ditelaah oleh al-Zamakhsyari dengan penuh keseriusan dan konsentrasi di sisi lain.

D. Metode Penafsiran al-Zamakhsyari

Dr. Sya'ban menyebutkan bahwa kitab-kitab tafsir yang didominasi corak takwil dan ijtihad akal umumnya ditulis oleh para ulama yang sangat menguasai ilmu-ilmu tertentu, baik dari kalangan Ahlussunnah maupun kelompok lainnya. Seorang mufassir yang ahli ilmu nahwu cenderung menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan perspektif ilmu nahwu seperti kitab tafsir karangan al-Zujaj atau al-Wahidi atau Ibnu Hibban. Mereka yang berminat pada bidang sejarah cenderung menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dari segi sejarah dan kisah yang terdapat di dalam al-Qur'an. Mereka yang menguasai ilmu-ilmu rasional cenderung memenuhi tafsirnya dengan pandangan dan gagasan para ahli hikmah dan para filosof sehingga terkesan bahwa kitab-kitab tersebut bukan kitab tafsir

¹⁰⁵ Zarzur, *al-Hakim al-Jusymi wa Minhajuhu fi al-Tafsir*, h. 477

sebagaimana komentar Ibnu Hibban terhadap tafsir yang ditulis Fachruddin al-Razi.¹⁰⁶

Al-Zamakhsyari sebagai salah satu ulama tafsir yang sangat berpengaruh dan banyak memberikan warna pemikiran yang rasional dalam bidang tafsir al-Qur'an juga tidak bisa lepas dari keduanya, yaitu potensi pribadi dan dukungan lingkungan yang saling berinteraksi satu sama lain dalam proses perjalanan hidupnya sebagai seorang ulama terkemuka dan terpandang dalam lintasan sejarah Islam.

Al-Zamakhsyari memulai penafsirannya dengan membahas nama surat, baik Surat Makkiyah atau Madaniyyah terlebih dahulu. Lalu ia menjelaskan makna yang terkandung dalam nama-nama surat tersebut dan menyebutkan nama-nama lain dari setiap surat berdasarkan beberapa riwayat dari para perawi hadis. Kemudian ia menguraikan keutamaan dan keistimewaan masing-masing surat, membahasnya secara rinci dalam berbagai bentuk bacaan dan bahasa yang terkait dengannya. Setelah itu, ia membahas setiap ayat dari perspektif ilmu nahu, sharaf dan ilmu-ilmu Bahasa Arab lainnya. Ia kemudian menjelaskan masing-masing ayat, menerangkannya, dan menafsirkannya secara rinci dan mendalam, serta menukil beberapa pendapat yang terkait dengan makna dan maksud ayat yang ditafsirkan. Salah satu gayanya dalam menafsirkan adalah kecenderungannya memberikan argumen dan menanggapi pandangan para ulama dan ahli tafsir yang berbeda pandangan dengannya terutama dari kalangan Ahl al-Sunnah Wa al-Jamaah.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Madkhal Li Dirâsât al-Qur'ân Wa al-Sunnah Wa al-'Ulûm al-Islâmiyyah*, (Kairo: Daar al-Anshâr), Juz II, h. 236

¹⁰⁷ Muhammad Ali Iyazi, al-Sayyid, *al-Mufassirûn Hayâtuhum wa Manhajuhum*, h. 578

Cara dan gaya al-Zamakhsyari dalam memberikan argumen dan tanggapan terhadap ulama yang berbeda pandangan dengannya cenderung sangat kental dengan nuansa pembelaan terhadap keyakinan dan mazhabnya yang oleh semua orang dikenal sangat fanatik terhadap aliran Muktazilah di satu sisi, dan penolakan terhadap apapun pendapat yang berasal dari rival-rivalnya dari kalangan ulama Ahlussunnah Wal-Jamaah.

Perhatian utama al-Zamakhsyari dalam tafsirnya tertuju pada upaya menjelaskan kekayaan retorika yang terkandung di dalam al-Qur'an terutama ayat-ayat yang berpengaruh besar dalam melemahkan argumen orang-orang Arab Jahiliah yang secara historis banyak menentang sisi keredaksian, kebahasaan dan isinya. Dalam hal ini ia cenderung menguraikan sisi *isti'arah*, majaz, dan bentuk-bentuk *balaghah* lainnya yang memperlihatkan kehebatannya dalam bidang ilmu bahasa Arab dan ilmu-ilmu yang terkait dengannya.¹⁰⁸ Sebab kemampuan memahami semua bidang ilmu bahasa Arab merupakan salah satu syarat mutlak seseorang mampu melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat- al-Qur'an secara rasional.

Penafsiran al-Zamakhsyari terhadap ayat-ayat al-Qur'an, bila dilihat dari segi teologi, cenderung memenangkan pandangan-pandangan Kaum Mu'tazilah atas pandangan Kaum Ahlussunnah Waljamaah serta memperkuatnya dengan kekuatan argumen dan penguasaan dalil, baik yang bersifat prinsip utama maupun prinsip cabang (derivatif). Akibatnya, permusuhan di antara Kelompok Muktazilah dan Kelompok Ahlussunnah Wal-Jamaah semakin sengit dan

¹⁰⁸ Muhammad Ali Iyazi, al-Sayyid, *al-Mufassirūn Hayātuhum wa Manhajuhum*, h. 578

mencapai titik kulminasi. Masing-masing pihak menganggap pihak lain sebagai kelompok sesat dan menyesatkan umat Islam.

Sesungguhnya penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang dilakukan al-Zamakhsyari sangat mengandalkan kemampuan dan penguasaan dirinya terhadap berbagai ilmu kebahasaan seperti ilmu bayan dan ilmu makna. Dalam bidang ilmu bayan setidaknya, al-Zamakhsyari menggunakan beberapa konsep dari ilmu bayan seperti *tasybih*, *tasybih at-tamtsil*, *istiarah*, *majaz mursal*, dan majaz akal. Sedangkan dalam bidang ilmu makna, al-Zamakhsyari kerap kali menggunakan *konsep qashar*, *al-fashal wal washal*, *taukid*, *taqdim* dan *ta'khir*, *hadzaf*, *itifat*, *takbir bi al-mudhari' an al-madhi*, *takbir bilmadhi anil mustaqbal*, *al-jumlah al-ismiyyyah wal fi 'liyyah*.¹⁰⁹

E. Pengaruh Mazhab Mu'tazilah dalam Tafsir al-Qur'an

Pro-kontra seputar penafsiran al-Qur'an dengan metode bi al-ra'yi , tetapi yang jelas dan nyata, banyak ulama yang melakukan penafsiran semacam itu. Bahkan, buku-buku atau kitab-kitab yang menggunakan corak penafsiran semacam itu dapat dilihat hingga saat ini di berbagai pusat kajian keislaman seperti program pascasarjana studi keislaman atau di sejumlah pesantren dan Islamic Center yang ada di berbagai wilayah di Indonesia.¹¹⁰

Sesungguhnya penggunaan rasional dalam memahami dan menafsirkan teks-teks keagamaan dianut oleh semua aliran teologi, baik Aliran Asyariah,

¹⁰⁹ Ahmad Muhammad al-Hûfi, *al-Zamakhsyari*, h. 200-228

¹¹⁰ Lihat Ahmad Thib Raya, *Rasionalitas Bahasa a-Qur'an: Upaya Menafsirkan al-Qur'an dengan Pendekatan Kebahasaan*, (Jakarta: Penerbit Fikra Publishing), Cet. I, h. 182

Maturidiah, Salafiah maupun Mu'tazilah. Sebab, bagi mereka secara keseluruhan, akal dan wahyu adalah pasangan sejati dalam melihat dan memaknai kebenaran yang terkandung dalam berbagai teks keagamaan, baik teks al-Qur'an maupun teks hadis. Namun dalam hal ini, memang perlu dicatat bahwa aliran selain Mu'tazilah lebih menekankan wahyu sebagai sumber perolehan kebenaran dibandingkan akal. Sebaliknya Mu'tazilah berpandangan bahwa akal harus lebih diutamakan dibandingkan dengan wahyu dalam mencari dan meraih kebenaran, karena menurut mereka, wahyu bukanlah wahyu dalam artian sebenarnya jika tidak bisa dicerna oleh akal. Meski demikian, harus pula diakui bahwa Kaum Mu'tazilah tidak bisa lepas dari wahyu. Artinya, mereka tetap saja membutuhkan wahyu sebagai salah satu sumber kebenaran.

Pandangan Kaum Mu'tazilah bahwa wahyu tetap saja dibutuhkan dalam mencari kebenaran karena mereka sangat mengakui keterbatasan akal dalam memahami segala hal. Pada titik inilah mereka menyadari betul bahwa wahyu tetap saja merupakan sumber penting dalam memahami yang baik dan buruk. Dengan wahyu, segala hal yang bersifat wajib secara akal bisa saja berubah menjadi wajib secara syariah.

Pertanyaan yang muncul kemudian adalah bagaimana pengaruh Aliran Mu'tazilah terhadap penafsiran al-Qur'an? Di bawah ini akan diuraikan pengaruh Mazhab Mu'tazilah dalam Tafsir al-Qur'an terutama sebagaimana yang terwujud dalam dalam tafsir yang ditulis oleh al-Zamakhsyari, seorang mufassir terkemuka, yang sangat kental dengan teologi Mu'tazilah dan figur yang secara terang-terangan berani mengungkapkan dirinya di hadapan publik sebagai salah seorang penganut teologi Mu'tazilah.

Sejarah pemikiran manusia menunjukkan kepada kita bahwa di antara masalah utama yang dihadapi akal saat mulai diperdalam pembahasannya adalah masalah keterpaksaan dan ikhtiar: Apakah keinginan kita bebas berbuat sekehendaknya dan tidak berbuat sekehendaknya? Apakah keinginan kita membentuk pekerjaannya sekehendaknya ataukah kita terpaksa melakukan suatu pekerjaan sehingga kita tidak bisa melakukan yang lain. Apakah keinginan kita disebabkan oleh suatu sebab karena jika sebab ada maka akibat pasti ada? Itulah salah satu masalah yang seringkali menyibukkan para filosof dan tokoh agama sepanjang masa.¹¹¹

Salah satu mazhab yang terlibat dalam perdebatan panjang mengenai tema kebebasan berkehendak adalah Mazhab Mu'tazilah yang cenderung dipandang sangat rasional dan liberal dalam memahami teks-teks al-Qur'an. Dalam konteks ini, Kaum Mu'tazilah memandang bahwa manusia memiliki kebebasan mutlak untuk berbuat sekehendaknya karena Tuhan tidak mau melibatkan diri pada hal-hal yang bersifat rinci dan detil.¹¹²

Mu'tazilah merupakan suatu kelompok keagamaan yang tumbuh di Irak, kemudian gagasan-gagasanya berkembang di Irak dan sekitarnya. Mu'tazilah tumbuh dan berkembang sebagai perpanjangan dari Kelompok Murjiah karena kedua kelompok tersebut (Kelompok Murjiah dan Kelompok Mu'tazilah) memiliki kemiripan dan kesamaan dalam beberapa hal, yaitu Satu, sama-sama memilih sikap netral atau abstain terkait peristiwa "Ashab al-Jamal" dan Ashab al-Firqatain"; kedua, memiliki kesamaan sikap terhadap pelaku dosa besar

¹¹¹ Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, h. 283

¹¹² Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, , h. 283

bahwa ia tidak termasuk golongan yang kafir; ketiga, sama-sama menganut pandangan kebebasan kehendak dan ikhtiar pada manusia, sebab sebagian tokoh Murjiah seperti Ma'bad al-Jahniy, Ghayalan al-Dimasyqiy, dan al-Ja'd ibn Dirham telah mendahului Kaum Mu'tazilah dalam hal berpendapat tentang kebebasan berkehendak dan ikhtiar. Dalam kaitannya dengan hal tersebut dapat dikatakan bahwa Washil ibn Atha' dan Amru ibn Ubaid, kedua-duanya sebagai pendiri Mu'tazilah, mengikuti pandangan tersebut.¹¹³

Pandangan yang dianut Mu'tazilah seperti yang demikian sesungguhnya sangat dipengaruhi oleh kemampuan mereka memanfaatkan anasir filsafat Yunani yang kemudian mereka warnai dengan warna Islam. Mereka kerap kali menggunakan pendekatan filsafat Yunani untuk memperkuat pandangan mereka dan menjatuhkan argumen lawan-lawan mereka. Orang yang paling populer dalam hal menggunakan senjata filsafat adalah Abu al-Hudzail al-Allaf, al-Nizham dan al-Jahizh. Oleh karena itu, ada kenyataan yang tidak terbantahkan bahwa Kaum Mu'tazilah merupakan kelompok yang telah berhasil menciptakan ilmu kalam di dalam Islam. Mereka lah kelompok pertama dari Umat Islam yang mempersenjatai diri dengan senjata lawan dalam memperdebatkan masalah agama.¹¹⁴

Ahmad Muhammad al-Hufi mengemukakan bahwa dalam proses perkembangannya, Aliran Mu'tazilah mendapatkan pengaruh signifikan dengan peradaban dan kebudayaan Yunani apalagi Filsafat Yunani sebab warisan filsafat Yunani sangat dominan atas pemikiran dan peradaban tinggi di Timur

¹¹³ Ahmad Muhammad al-Hufi, *al-Zamakhsyari*, h. 112

¹¹⁴ Ahmad Amin, *Fajr al-Islām*, h. 299

sejak zaman lampau jauh sebelum kedatangan Islam. Dalam hal ini, perlu dipertegas bahwa filsafat Plato merupakan anasir yang amat dominan dalam mempengaruhi sejumlah tokoh pemikir Islam klasik termasuk di antaranya para penggagas dan pengusung Mu'tazilah.¹¹⁵

Para ulama berbeda pandangan mengenai kemunculan Mu'tazilah sebagai suatu aliran kalam di dalam Islam. Setidaknya, ada dua perspektif mengenai hal itu, yaitu :

Pertama, perspektif yang menyatakan bahwa aliran Mu'tazilah muncul sebagai akibat perdebatan yang seru dan berkepanjangan mengenai berbagai masalah keyakinan keagamaan seperti hukum atas pelaku dosa besar, perdebatan tentang takdir yaitu dalam pengertian apakah manusia mampu melakukan takdir ataukah ia tidak mampu melakukannya. Di antara pendapat yang berasal dari para ahli yang menganut perspektif ini adalah bahwa penyebutan Kaum Mu'tazilah terhadap mereka disebabkan oleh beberapa sebab di antaranya adalah: mereka menjauhkan diri dari Kaum Muslimin karena pendapat mereka mengenai *al-manzilah baina al-manzilatain* (Posisi di antara dua posisi); ada juga yang menyebutkan karena Washil ibn Atha' meninggalkan halaqah (majelis pengajian sorogan) al-Hasan Al-Bashri dan membuat kelompok halaqah khusus¹¹⁶; dan mereka berpendapat mengenai keharusan meninggalkan dan memutuskan hubungan dengan pelaku dosa besar.

¹¹⁵ Lihat Ahmad Muhammad al-Hūfi, *al-Zamakhsyari*, h. 114-115.

¹¹⁶ Pandangan mengenai sebab penamaan "Mu'tazilah" karena Washil bin Atha' meninggalkan majelis pengajian al-Hasan al-Basri dan mendirikan kelompok pengajian baru ditolak dan dianggap terlalu simplistik oleh Ahmad Amin. Lihat Ahmad Amin, *Fajr al-Islām*, h. 288.

Kedua, perspektif yang menyatakan bahwa aliran Mu'tazilah muncul sebagai akibat dari dinamika sosial-politik yang berlangsung di kalangan umat Islam pada masa itu. Disebutkan bahwa Mu'tazilah yang merupakan salah satu organ pengikut Ali ibn Abi Thalib meninggalkan al-Hasan ketika berselisih dengan Muawiyah atau ada juga pendapat yang menyatakan bahwa mereka memiliki sikap netral atau abstain di antara Syiah Ali dan Muawiyah sehingga mereka meninggalkan kedua kelompok tersebut.¹¹⁷

Sedangkan al-Qadhi Abdul Jabbar al-Hamdzani, sejarawan Mu'tazilah, beranggapan bahwa Mu'tazilah bukanlah suatu mazhab, kelompok, golongan atau sesuatu yang baru. Namun ia merupakan kelanjutan dari mazhab yang dianut Rasulullah dan para sahabat yang diberikan julukan yang sama karena menjauhkan keburukan sebagaimana firman Allah di dalam al-Qur'an Surat Maryam (19):48¹¹⁸.

Ada pendapat lain yang menyebutkan bahwa penamaan "Mu'tazilah" didasarkan atas sikap dan perilaku mereka yang senantiasa menentang pandangan lama mengenai pelaku dosa besar. Sebab, saat itu Kelompok Murjiah berpandangan bahwa pelaku dosa besar adalah seorang beriman, Kelompok Khawarij terutama dari kalangan Jaringan Azariqah berpandangan bahwa ia telah kafir, dan al-Hasan al-Basri berpandangan ia seorang munafik. Maka, Washil menentang semua pendapat tersebut dengan mengajukan pandangan yang

¹¹⁷ Dr. Manik bin Hammad al-Jahniy, *al-Mausū'ah al-Muyassarah fi al-Adyān Wa al-Madzāhib Wa al-Ahzāb al-Muāshirah* (Riyadh : Dar al-Nadwah al-'Alamiyah Li al-Thibaah Wa al-Nasyr Wa al-Tauzi'), Cet. IV, h. 64

¹¹⁸ دَعَّتْنَاكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُو رَبِّي عَسَى أَلَا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيقاً Dr. Manik bin Hammad al-Jahniy, *al-Mausū'ah al-Muyassarah fi al-Adyān Wa al-Madzāhib Wa al-Ahzāb al-Muāshirah*, h. 64

lain yaitu bahwa ia bukanlah seorang mukmin dan pula seorang kafir. Dengan demikian, pemaknaan tersebut bersifat maknawiah bukan hissiah (materil) yang berkisar pada sikap mereka yang hendak membentuk perspektif baru di luar pandangan yang jamak dianut umat Islam.¹¹⁹

Mu'tazilah memiliki beberapa prinsip yang menjadi dasar pijakan mazhab dalam mengembangkan gagasan-gagasannya, antara lain :

1. Prinsip tauhid

Menurut Kaum Mu'tazilah, semua umat Islam adalah penganut tauhid dan tidak menyekutukan Allah, tetapi mereka sampai kepada tauhid melalui jalur filsafat yang kemudian dijadikan dasar dalam mengembangkan banyak pemikiran dan perkara. Cara yang ditempuh mereka belum pernah disentuh sebelumnya oleh siapapun dari kalangan umat Islam¹²⁰.

Di dalam al-Qur'an, mereka menemukan ayat-ayat yang menghindarkan Allah dari penyerupaan dan ayat-ayat yang secara lahiriah menunjukkan *tajsim* (pandangan bahwa Allah berwujud fisik). Mereka juga melihat ada ayat-ayat yang menunjukkan bahwa Allah tidak memerlukan arah atau ruang tetapi mereka juga melihat ada ayat-ayat yang secara lahiriah menunjukkan bahwa Allah membutuhkan arah dan ruang. Sedangkan mayoritas umat Islam menghindarkan penyerupaan Allah

¹¹⁹ Lihat Ahmad Amin, *Fajr al-Islām*, h. 289

¹²⁰ Lihat, Ali Mushtafa al-Ghurabi, *Tarikh al-Firaq al-Islāmiyah* (Kairo : Muhammad Ali Sabi, tt), h. 264-265 dan lihat pula Harun Nasution, *Filsafat Islam*, Makalah Seminar dan Diskusi Filsafat Islam Pasca Ibnu Rusyd yang diadakan oleh Yayasan Muthahhari bekerjasama dengan Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF) di Jakarta pada tanggal 12-13 Agustus 1989

dengan makhluk dan lebih memilih diam untuk membicarakan ayat-ayat yang secara lahiriah menunjukkan penyerupaan karena ingin menghindari takwil. Sebaliknya, Kaum Mu'tazilah tidak puas dengan cara demikian. Mereka sengaja mentakwilkan ayat-ayat yang secara lahiriah difahami menunjukkan tajsim (berwujud fisik) atau hulul (penyatuan secara fisik) dalam arah dan ruang dengan takwil yang sesuai dengan tujuan untuk menjauhkan kemungkinan penyerupaan Allah dengan makhluk.

Berdasarkan atas prinsip tauhid ini, Kaum Mu'tazilah membangun keyakinan mereka tentang Allah. misalnya :

- a. Menegasikan sifat-sifat independen yang qadim dari Allah karena Allah Maha Mengetahui dengan zat-Nya, Maha Mampu dengan zat-Nya, dan Maha Hidup dengan zat-Nya. Hidup, Kemampuan dan ilmu merupakan sifat-sifat yang bukan zat-Nya, tetapi sifat-sifat tersebut merupakan sifat lama dan makna yang ada pada-Nya.
- b. Mereka menegasikan penyerupaan dari Allah secara total dari setiap aspek, baik tempat, arah, bentuk, fisik, perpindahan dan perubahan. Mereka mewajibkan pentakwilan ayat-ayat mutasyabihah.
- c. Mereka mengingkari pandangan bahwa manusia akan dapat melihat Allah dengan mata mereka di akhirat karena jika sifat kebendaan tidak ada maka arah juga tidak ada. Jika arah tidak ada maka perilaku melihat juga tidak ada. Atas dasar itulah mereka mentakwilkan ayat-ayat dan hadis-hadis yang berkaitan dengan hal itu¹²¹.

¹²¹ Lihat Harun Nasution, *Filsafat Islam*, Makalah Seminar dan Diskusi Filsafat Islam Pasca' Ibnu Rusyd yang diadakan oleh Yayasan Muthahhari bekerjasama dengan Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF) di Jakarta pada tanggal 12-13 Agustus 1989

2. Prinsip keadilan

Prinsip ini merupakan salah satu prinsip Mu'tazilah yang sangat penting. Mereka memberikan sifat adil kepada Allah sebagaimana mereka melekatkan sifat wahdaniyah (keesaan)¹²². Oleh karena itu, mereka menyebut diri mereka sebagai Kelompok Ahli Keadilan dan Tauhid.

Prinsip keadilan yang dianut Mu'tazilah meniscayakan munculnya beberapa keyakinan dan pandangan tertentu, yaitu :

- a. Allah SWT adalah Zat Yang Maha Adil dan kezaliman tidak mungkin dilakukan oleh Allah sebagaimana firman Allah di dalam al-Qur'an Surat Fushilat 46¹²³ : "Dan Tuhanmu tidak pernah berlaku zalim kepada hamba-Nya." dan Surat al-Rum 9¹²⁴ : "Maka, Allah sekali-kali tidak akan berlaku zalim kepada mereka tetapi mereka sendiri yang berbuat zalim."
- b. Allah senantiasa menginginkan kebaikan untuk semua hamba-Nya.
- c. Allah tidak pernah menginginkan keburukan untuk semua hamba-Nya dan tidak pernah memerintahkan mereka untuk berbuat keburukan.
- d. Allah SWT tidak pernah menciptakan perbuatan atau perilaku hamba-hamba-Nya, yang baik maupun yang buruk. Namun, mereka berbuat dan berperilaku dengan penuh kebebasan sehingga mereka dibalas atas

¹²² Asep Mahyuddin, *Pandangan al-Zamakhshari Mengenai Kemakhlukan al-Qur'an*, tesis Program Pascasarjana IAIN Jakarta, tidak diterbitkan; Lihat, Ali Mushtaha al-Ghurabi, *Tarikh al-Firaq al-Islamiyah*, h. 264-265

¹²³ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلَنْفَسِيهِ وَمَنْ أَسَأَ فَلَنْفَسِهِ وَمَا رُبَّكَ طَلَبَ لِلْعَبْدِ (٤٦)

¹²⁴ أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَنْزَلُوا الْأَرْضَ وَعَنْرُوهَا أَكْثَرَ مِنْهَا عَمَّرُوهَا وَحَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْأَيْمَانِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمُهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَفْسَدُهُمْ بِأَعْمَالِهِمْ (٩)

dasar kebijakan dan dihukum atas dasar kejahanan yang mereka lakukan.

- e. Muara dari semua pandangan dan keyakinan di atas, mereka menganut prinsip kebaikan dan prinsip yang lebih baik. Maknanya adalah bahwa Allah senantiasa menginginkan kemanfaatan dan kebaikan untuk semua hamba-Nya. Bahkan, sebagian pengikut Aliran Mu'tazilah berpandangan bahwa perlindungan Allah demi kemaslahatan wajib Dia lakukan. Lebih jauh dari itu, sebagian mereka berpandangan bahwa Allah wajib memelihara yang paling maslahat.

3. Janji dan ancaman

Yang dimaksudkan Kaum Mu'tazilah dengan janji dan ancaman adalah bahwa Allah pasti menepati janji dan ancaman-Nya. Allah menjanjikan surga kepada orang-orang yang bertakwa dan menjanjikan neraka kepada orang-orang yang berperilaku syirik dan maksiat. Dalam hal ini, Allah tidak akan pernah mengingkari janji-Nya dan sekaligus ancaman-Nya : orang yang berbuat baik pasti akan mendapatkan balasan pahala sedangkan orang yang berbuat jahat atau zalim pasti akan mendapatkan hukuman atau siksa. Oleh karena itu, ganjaran dan hukuman merupakan undang-undang yang berlaku pasti bagi semua hamba-Nya.

Berdasarkan atas prinsip ini maka jika seorang Muslim yang sering bermaksiat meninggal sebelum bertobat maka ia akan tinggal selamanya di neraka dan syafaat tidak akan bermanfaat sama sekali untuknya. Dalam hal ini, Mu'tazilah berbeda pandangan dengan Kaum Murjiah yang

berkeyakinan bahwa sesungguhnya Allah tidak akan melanggar janji-Nya tetapi bisa saja Allah melanggar ancaman-Nya karena ganjaran pahala merupakan keutamaan dari Allah yang harus Dia pelihara, sebab jika Allah melanggar janji maka berarti ia memiliki kekurangan. Sebaliknya, hukuman atau siksaan merupakan keadilan Allah, dan karenanya Dia berhak memaafkan atau mengurangi hukuman. Di dalam kasus ini, tidak ada kekurangan yang terkandung di dalamnya¹²⁵.

Kaum Mu'tazilah juga berpandangan bahwa pelaku dosa besar tidak akan abadi di dalam neraka karena dia melakukan suatu kebajikan yaitu keimannya dan melakukan suatu kejahatan yaitu dosa besar yang ia lakukan. Oleh karena itu, ia dihukum karena dosa besar yang dia lakukan dan diberi ganjaran pahala atas keimanan yang dia pertahankan.

4. Posisi di antara dua posisi (*al-Manzilah Bainā al-Manzilatain*).

Prinsip ini muncul karena disebabkan suatu kejadian yang terjadi pada al-Hasan Bashri dan Washil ibn Atha'. Suatu hari seseorang mengunjungi al-Hasan al-Bashri seraya bertanya, "Wahai pemuka agama, di zaman kita sekarang ini telah muncul suatu kelompok yang mengkafirkan para pelaku dosa besar yaitu dari kalangan Khawarij dan kelompok lain yang tidak menilai salah para pelaku dosa besar. Bagi kelompok kedua ini, dosa besar tidak membahayakan keimanan, bahkan berbuat berdasarkan mazhab mereka bukan merupakan salah satu rukun iman. Sebaliknya, maksiat menurut mereka tidak membahayakan iman

¹²⁵ Lihat, Ali Mushtafa al-Ghurabi, *Tarikh al-Firaq al-Islamiyah*, h. 264-265

sebagaimana ketaatan tidak ada artinya jika didasari kekufturan. Mereka itulah kelompok yang disebut Kelompok Murjiah. Bagaimana anda memutuskan perkara ini untuk kami?” al-Hasan al-Bashri berpikir sejenak, tetapi sebelum beliau menjawab, salah seorang muridnya yang bernama Washil ibn Atha’ berkata, “Saya tidak berpendapat bahwa pelaku dosa besar adalah seorang mukmin mutlak dan tidak pula seorang kafir mutlak, tetapi ia berada di antara dua posisi.” Kemudian Washil berdiri dan menepi ke bagian pinggir masjid. Itulah sebabnya Washil dan para pengikutnya disebut sebagai Mu’tazilah.¹²⁶

Perbedaan pendapat yang sengit terjadi seputar pelaku dosa besar di antara berbagai tokoh ulama yang masing-masing memiliki pengikut yang banyak. Hasan Bashari memandang bahwa pelaku dosa besar adalah seorang munafik, Washil ibn Atha bersama Amru ibn Ubaid berpandangan bahwa pelaku dosa besar berada di antara dua posisi yaitu kekufturan dan keimanan, Kaum Murjiah memandang bahwa pelaku dosa besar tetap seorang yang beriman, Kaum Araziqah menggambarkannya sebagai seorang yang kafir dan Ahlussunnah berpandangan bahwa ia seorang yang fasik.¹²⁷

5. Amar Ma’ruf dan Nahi Munkar.

Kaum Mu’tazilah berpandangan bahwa amar ma’ruf dan nahi mungkar merupakan salah satu kewajiban umat Islam sebagaimana

¹²⁶ Ahmad Mahmud Shubhi, *Fi ‘Ilm al-Kalām*, Mu’assasah al-Tsaqafiyah al-Jami’iyah: 1982.

¹²⁷ Asep Mahyuddin, *Pandangan al-Zamakhsyari Mengenai Kemakhlukan al-Qur'an*, tesis Program Pascasarjana IAIN Jakarta, tidak diterbitkan

pendapat mazhab yang lain. Namun mereka berpandangan bahwa amar ma'ruf dan nahi mungkar cukup dilakukan dengan hati, tetapi bila belum cukup maka ditingkatkan dengan lisan atau kata-kata, jika belum cukup juga dengan hati dan lisan maka ditingkatkan dengan tangan atau perbuatan, jika ketiga hal ini belum juga cukup maka ditingkatkan dengan pedang (jalur kekuasaan).¹²⁸

Mu'tazilah sebagai salah satu aliran kalam memandang bahwa ilmu kalam atau teologi bukan saja untuk mengukuhkan dan memantapkan akidah, tetapi lebih jauh daripada itu adalah untuk mempertahankan keyakinan dan akidah yang benar dari serangan non Islam atau ahli bid'ah dengan menggunakan penalaran rasional hingga dapat mengembalikan kelompok yang ragu dari kalangan umat Islam untuk kembali lagi ke pangkuan keimannya dan keislamannya. Selain itu, teologi atau ilmu kalam merupakan alat kontrol sosial dalam rangka mewujudkan masyarakat yang berakhlik mulia dan berkeadaban.¹²⁹

Dalam konteks itulah, metode teologi perlu dikemas dan diramu dengan baik dan sistematis. Dalam perspektif aliran Mu'tazilah, untuk mencapai tujuan tersebut diperlukan suatu unsur penting yang mengkombinasikan antara akal dan wahyu sebagai alatnya. Namun bagi mereka otoritas akal lebih ditekankan dan lebih dipentingkan dibandingkan dengan wahyu, sebab akal bukan saja sebagai salah satu aspek yang membedakan antara manusia dan binatang serta sebagai sumber pengetahuan *dharuri* tetapi juga sebagai sumber pengetahuan rasional yang dihasilkan oleh potensi daya berpikir. Selain itu, dalam pandangan

¹²⁸ Ahmad Muhammad al-Hūfi, *al-Zamakhsyari*, h. 119-166

¹²⁹ Haji Awang Besar bin Haji Abu Bakar, *Aliran Mu'tazilah dan Sumbangannya Terhadap Pemikiran Islam*, (Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Disertasi, 1997), h. 187.

Mu'tazilah, akal tidaklah bertentangan dengan wahyu selama akal digunakan untuk kepentingan melayani makna teks demi kemaslahatan agama dan berdasarkan spirit syariah.¹³⁰

Mu'tazilah memandang bahwa akal adalah sumber materi, argumen dan paradigma berpikir. Oleh karena itu, metode rasional dan dialektika yang dianut Mu'tazilah dikombinasikan dengan logika dan filsafah sehingga melahirkan suatu metode yang menarik, indah, lincah dan meliuk-liuk dalam memahami suatu persoalan teologi atau masalah keagamaan pada umumnya, baik dalam teks al-Qur'an maupun dalam teks hadis.¹³¹

Jasa terbesar Kaum Mu'tazilah dalam jagad pemikiran Islam adalah menciptakan ilmu kalam sebagaimana yang disebutkan sebelumnya. Menurut Ahmad Amin, Mu'tazilah bahkan berhasil menggunakan senjata ilmu kalam untuk menghadapi lawan-lawannya dalam berdebat mengenai masalah keagamaan. Hal itu sekali lagi menurut Ahmad Amin disebabkan karena pada awal abad ke-2 Hijrah banyak tokoh Yahudi, Nasrani, Majusi dan Dahriah yang masuk Islam padahal di dalam pikiran dan otak mereka masih tersimpan sisasisa pemikiran yang dipengaruhi oleh ajaran agama mereka. Sisa-sisa isi kepala mereka pada gilirannya menjadi masalah yang kemudian dicari tahu jawabannya setelah mereka menjadi orang Islam, padahal sebagaimana kita ketahui, agama-agama tersebut telah dipersenjatai dengan filsafat dan logika Yunani¹³².

¹³⁰ Haji' Awang Besar bin Haji Abu Bakar, *Aliran Mu'tazilah dan Sumbangannya Terhadap Pemikiran Islam*, , h. 187

¹³¹ Lihat Haji Awang Besar bin Haji Abu Bakar, *Aliran Mu'tazilah dan Sumbangannya Terhadap Pemikiran Islam*, , h. 187

¹³² Asep Mahyuddin, *Pandangan al-Zamakhsyari Mengenai Kemakhlukan al-Qur'an*, tesis Program Pascasarjana IAIN Jakarta, tidak diterbitkan;

Oleh karena itu, mereka kemudian menyerang Islam yang memiliki ciri khas atau keistimewaan berupa kesederhanaan teologis sehingga mereka kemudian dapat menimbulkan keraguan tentang hal tersebut.¹³³ Tetapi sesungguhnya problem tersebut tidak hanya disebabkan oleh orang-orang yang baru masuk Islam tersebut, tetapi juga oleh kenyataan bahwa negeri-negeri Islam masih dipenuhi oleh para penganut berbagai agama yang tetap memegang teguh ajaran agama mereka¹³⁴.

Banyak di antara mereka berada di negara-negara bagian Daulah Dinasti Umayyah dan menempati posisi-posisi penting di pemerintahan. Mereka inilah yang kerap kali memunculkan berbagai masalah, misalnya masalah takdir, yang dikemas dalam model filsafat, karena ilmu filsafat sangat populer di dalam agama mereka. Semua kenyataan di atas kemudian mendorong Kaum Mu'tazilah untuk menggunakan senjata lawan berupa filsafat dan logika dengan melibatkan diri dalam berbagai perdebatan ilmiah dengan mereka. Tujuannya tentu saja untuk menahan dan menolak serangan-serangan Kaum Yahudi, Nasrani dan Majusi yang ingin menciptakan keraguan dalam beragama di kalangan umat Islam sendiri atau umat lain yang ingin menjadi muslim.¹³⁵

¹³³ Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, h. 299

¹³⁴ Asep Mahyuddin, *Pandangan al-Zamakhsyari Mengenai Kemakhlukan al-Qur'an*, tesis Program Pascasarjana IAIN Jakarta, tidak diterbitkan

¹³⁵ Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, h. 300

F. Hakikat dan Majaz dalam al-Qur'an Perspektif Mu'tazilah

Berbagai kajian tentang Bahasa Arab, baik kajian tentang sistem bunyi, kajian bentuk kata, kajian struktur kalimat, kajian sistem makna (*dalalah*), atau kajian tentang struktur kalimat (*uslub*) pada mulanya dimaksudkan untuk menggali isi al-Qur'an dan Hadis Nabi yang menjadi sumber pokok bagi umat Islam. Itulah sebabnya kenapa Bahasa Arab dan Kajian Keislaman sangat erat hubungannya satu sama lain. Selain itu, umumnya ahli Bahasa Arab adalah juga ahli dalam berbagai bidang ilmu keislaman seperti tafsir, hadis, teologi atau fikih.¹³⁶

Umumnya penafsiran al-Qur'an berkaitan dengan penggalian makna musykil yang terkandung di dalam al-Qur'an. Dalam konteks ini, ada dua cara yang digunakan para ahli tafsir dalam menafsirkan al-Qur'an yaitu melalui penggalian makna hakiki dan makna majazi. Salah satu tokoh yang banyak menggali makna majazi dalam penafsiran al-Qur'an adalah al-Zamakhsyari, sebagaimana yang sering disimpulkan para ahli tafsir dan Bahasa Arab, yaitu di dalam Kitab Tafsir al-Kasasyâf.¹³⁷

Menurut Matsna, dalam rangka mengkaji masalah makna yang terkandung di dalam ayat-ayat al-Qur'an terutama ayat-ayat kalam, umumnya al-Zamakhsyari menerapkan metode deskriptif yaitu menggambarkan makna tersebut secara kebahasaan baik berdasarkan makna hakiki dan makna majazi dengan didukung oleh bukti-bukti (syawahid) yang diambil dari berbagai syair

¹³⁶ Matsna HS, *Orientasi Semantik al-Zamakhsyari Dalam Menafsirkan Ayat-Ayat Kalam*, (Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Disertasi tidak diterbitkan, 1999), h. 1

¹³⁷ Matsna HS, *Orientasi Semantik al-Zamakhsyari Dalam Menafsirkan Ayat-Ayat Kalam*, h. 5

dan prosa, baik dari kalangan penyair Arab klasik (Jahiliyah), masa awal Islam maupun masa Dinasti Abbasiyah.¹³⁸

Hal tersebut juga ditegaskan oleh Asep Mahyuddin (1995) di mana ia menyebutkan bahwa al-Zamakhsyari cenderung menggunakan pendekatan takwil dalam memahami ayat yang menyinggung masalah sifat ketuhanan. Dengan kata lain, ia mencoba mengungkapkan makna yang tersirat disamping yang tersurat. Cara memahami yang demikian menunjukkan bahwa al-Zamakhsyari lebih mengarahkan dirinya kepada pendekatan kebahasaan dan kesusasteraan yang dipadukan dengan dasar-dasar pemikiran rasional dari mazhab Mu'tazilah¹³⁹. Oleh karena itu, pemahaman dan penafsirannya terhadap kalamullah cenderung lebih bersifat antroposentris tetapi dengan tetap merujuk kepada struktur kalamullah yang sudah terbentuk dan terumuskan dalam Bahasa Arab.¹⁴⁰

Salah satu proses yang harus dilalui seorang mufassir yang menggunakan pendekatan rasional dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an adalah berijtihad. Syeikh Khalid mengungkapkan bahwa yang dimaksudkan dengan ijtihad dalam konteks penafsiran Rasionalitas adalah mencurahkan segenap tenaga dan kemampuan dalam memahami teks al-Qur'an dan menangkap makna yang terkandung di dalamnya. Setelah itu, ia harus mengungkapkan tujuan-tujuan yang terdapat di dalam lafal-lafal al-Qur'an, struktur bahasa, gaya bahasa dan lain-lain.¹⁴¹

¹³⁸ Matsna HS, *Orientasi Semantik al-Zamakhsyari Dalam Menafsirkan Ayat-Ayat Kalam*, h. 211

¹³⁹ Lihat, al-Ustad Al-'Alim al-'Allamah al-Syeikh Muhammad Alayan al-Marzuqiy, dalam mukaddimah tentang *Tafsir al-Kasyaf* (Beirut : Dar Al-Ma'rifah, tt), h. 2.

¹⁴⁰ Lihat, Asep Mahyuddin, *Pandangan al-Zamakhsyari Mengenai Kemakhlukan al-Qur'an*, tesis Program Pascasarjana IAIN Jakarta, tidak diterbitkan.

¹⁴¹ Khalid Abdurrahman Alak, *Ushūl al-Tafsīr Wa Qawāīduhu*, h. 176

Dalam hal ini perlu ditegaskan bahwa yang dimaksudkan dengan ijтиhad dalam konteks tafsir rasional berbeda dengan ijтиhad yang dikenal para ulama ushul fikih. Bagi para ulama ushul fikih, ijтиhad adalah mencurahkan segenap tenaga dan kemampuan yang dilakukan seorang ahli fikih untuk meraih hukum syariah berupa dalil rinci dari berbagai dalil yang dibuat Allah untuk menunjukkan atas berbagai hukum. Sedangkan ijтиhad dalam konteks tafsir rasional adalah mencurahkan tenaga dan kemampuan yang dilakukan seorang ahli tafsir dalam rangka memahami makna teks al-Qur'an dan mengungkapkan sasaran-sasaran lafal beserta makna yang terkandung di dalamnya. Artinya, ijтиhad di sini adalah ijтиhad pada wilayah teks yang ada dalam batas-batas prinsip bahasa dan syariah. Lebih tegasnya lagi, ijтиhad dalam konteks tafsir rasional adalah menjelaskan teks dan mengungkapkan hukum, hikmah, nasehat dan pelajaran yang terkandung di dalam ayat-ayat al-Qur'an.¹⁴²

Dalam hal ini, Aliran Mu'tazilah mengedepankan prioritas untuk mempelajari bahasa, sastera, ilmu agama, filsafat dan logika karena posisi mereka sebagai mazhab yang rasional meniscayakan mereka untuk menguasai semua itu. Hal itu dimaksudkan agar mereka mampu memilih ungkapan yang baik dan sesuai dengan gagasan mereka yang cenderung bercorak rasional¹⁴³. Selain itu, tentu saja karena mereka berkeyakinan bahwa semua perangkat ilmu tersebut dapat membantu mereka dalam memahami teks-teks dan dalam menyelami semua rahasia yang terkandung di dalamnya. Patut juga dikemukakan di sini, penguasaan terhadap ilmu-ilmu tersebut dapat membantu

¹⁴² Khalid Abdurrahman Alak, *Ushūl al-Tafsīr Wu Qawāiduhu*, h. 1176-177

¹⁴³ Asep Mahyuddin, *Pandangan al-Zamakhsyari Mengenai Kemakhlukan al-Qur'an*, tesis Program Pascasarjana IAIN Jakarta, tidak diterbitkan

mereka memenangkan perdebatan dengan Kaum Yahudi dan Nasrani termasuk para penentang mereka dari kalangan umat Islam. Mereka sangat menyadari bahwa lawan-lawan mereka terutama Kaum Nasrani memiliki tradisi filsafat dan logika yang sangat kuat sehingga mereka tidak akan mungkin dikalahkan dalam memperdebatkan tema-tema kebenaran jika mereka tidak menguasai ilmu-ilmu tersebut¹⁴⁴.

Itulah sebabnya kenapa banyak lahir dari rahim Mu'tazilah, figur-figur yang menguasai ilmu balaghah dan filsafat. Di antara mereka ada ahli debat dan diskusi, penulis dan penceramah handal, serta tokoh retorika. Bahkan, di antara mereka bermunculan para penyair yang memiliki banyak karya dan menghafal banyak syair yang ditulis oleh para penyair lainnya¹⁴⁵.

Dalam meletakkan pokok-pokok ilmu balaghah, Kaum Mu'tazilah merupakan perintis yang tidak dapat disangkal oleh siapapun, yaitu sejak Basyar ibn al-Muktamar menuliskan wasiatnya kepada para sasterawan dan sejak al-Jahiz menulis beberapa pasal tentang ilmu balaghah yang tersebar di dalam buku-bukunya terutama *Kitab al-Bayan wa al-Tabyin*. Patut juga dikemukakan bahwa para ulama pengikut aliran Mu'tazilah memberikan perhatian yang sangat besar terhadap aspek kemujizatan retorika al-Qur'an selama beberapa puluh tahun lamanya sehingga memberikan pengaruh yang luar bisa terhadap

¹⁴⁴ Muhammad Ali Iyazi, al-Sayyid, *al-Mifassirûn Hayâtuhum wa Manhajuhum*, (Kairo: Muassasah at-Thiba'ah Wannasir Wizarah At-Tsaqafah Wa Al-Irsyad Al-Islami, tt), h. 37

¹⁴⁵ Lihat Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Madkhal Li Dirâsât al-Qur'ân Wa al-Sunnah Wa al-'Ulûm al-Islâmiyyah*, (Kairo: Daar al-Anshar), Juz II, h. 15

perkembangan penafsiran al-Qur'an secara rasional untuk masa-masa berikutnya¹⁴⁶.

Sekadar untuk menyebut nama para tokoh Mu'tazilah yang berperan penting dalam pengembangan kemukjizatan al-Qur'an terutama dari sisi ilmu retorika atau ilmu balaghah maka tokoh-tokoh berikut ini tidak mungkin dilupakan, yaitu :

- a. Al-Jahiz (w. tahun 255H) yang menulis kitab yang berjudul : *Nuzhum al-Qur'an*, tetapi kitab ini tidak banyak beredar di tengah-tengah kaum akademisi apalagi di kalangan publik.
- b. Ali ibn Isa al-Rummaniy (384H) yang menulis suatu risalah atau buku kecil berjudul : *al-Nukat Fi I'jazi al-Qur'an*. Kitab risalah ini membahas 7 faktor kemukjizatan al-Qur'an, di antaranya adalah faktor balaghah, faktor kemampuannya menaklukkan penolakan atau perlawanan musuh-musuh Islam, dan tantangan al-Qur'an terhadap siapapun yang ingin menandinginya.
- c. Abu al-Hasan Abdul Jabbar al-Asad Abadiy, ketua para kadi Daulah Buhaimiyah (415H) yang pernah menulis kitab yang berjudul : *al-Mughanniy Fi Abwab al-Tauhid Wa al-'Adl*. Buku ini, terutama di bagian ke-16, membahas tentang kemukjizatan al-Qur'an, di mana ia mengembalikannya kepada *fashahah al-uslub*.
- d. Al-Zamakhsyari yang mencoba menerapkan ide-ide Aliran Mu'tazilah dan Aliran Asyariah di dalam kitab tafsirnya. Salah satu modal ilmunya dalam

¹⁴⁶ Ayatullah Zadah, *al-Zamakhsyari Lughawiyyan wa Mufassiran* (Kairo, Maktabah Nahdah, 1937), Cet. I, h. 50

menulis kitab tafsirnya adalah dengan niempelajari berbagai tulisan dan karangan para pendahulunya sehingga membuatnya sangat terpengaruh oleh gagasan mereka. Namun, tokoh yang paling banyak mempengaruhi corak penulisan al-Zamakhsyari dalam hal penulisan kitab tafsir adalah Abdul Qahir al-Jurjaniy (471H) terutama setelah membaca dua karangannya yaitu *Dalail al-I'jaz* dan *Asrar al-Balaghah*.

Dalam hal ini, patut dikemukakan bahwa di antara peran dan pengaruh mereka terhadap perkembangan ilmu penafsiran al-Qur'an adalah munculnya motivasi yang semakin meningkat di kalangan para ulama pengikut Aliran Mu'tazilah, termasuk al-Zamakhsyari, untuk memberikan perhatian yang serius terhadap ilmu balaghah terutama ilmu makna dan ilmu bayan. al-Zamakhsyari secara khusus dalam konteks ini selalu berusaha mengungkap dan menguraikan banyak corak dan warna ilmu maani dan ilmu bayan dalam banyak ayat al-Qur'an¹⁴⁷.

Dengan menggunakan pendekatan ilmu balaghah, terutama ilmu maani dan ilmu bayan, al-Zamakhsyari secara otomatis telah memasuki wilayah kajian tafsir rasional karena kedua ilmu tersebut membutuhkan daya nalar dan kekuatan akal pikiran dalam menganalisa aspek imu maani dan ilmu bayan yang terkandung di dalam al-Qur'an. Harus ditegaskan di sini, ayat-ayat al-Qur'an yang dilihat dari aspek ilmu makna dan ilmu bayan membutuhkan kekuatan rasio

¹⁴⁷ Abu Bakr Ismail Muhammad Miqa, *al-Ra'yu wa Atsaruhu Fi Madrasât al-Madinah* (Beirut : Muassasah al-Risalah, 1985), Cet. I, h. 130; lihat pula Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman al-Rumi, *Ittijâhât al-Tafsîr fi al-Qarn al-Râbi' Asyar*, h. 709

dalam memahami dan menyimpulkan makna dan penjelasan yang terkandung di dalamnya¹⁴⁸.

Terdapat beberapa contoh bagaimana al-Zamakhsyari menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan menggunakan konsep-konsep ilmu balaghah seperti *tasybih mufrad*, *tasybih tamtsil*, *isti'arah*, *majaz mursal*, dan *majaz 'aqli*¹⁴⁹. Berikut adalah contoh masing-masing:

- a. *Tasybih mufrad*. al-Zamakhsyari menafsirkan ayat al-Qur'an Surat al-Mursalat: 13¹⁵⁰ dengan menggunakan konsep *tasybih mufrad*.
- b. *Tasybih tamtsil*. al-Zamakhsyari menafsirkan ayat al-Qur'an Surat Surat al-Baqarah 16-19¹⁵¹ dengan menggunakan konsep *tasybih tamtsil*.
- c. *Isti'arah*. Al-Zamakhsyari menafsirkan ayat al-Qur'an Surat Yunus 14,¹⁵² dengan menggunakan konsep istiarah yaitu meminjam suatu kata untuk digunakan dalam pengertian yang lain.
- d. *Majaz mursal*. Al-Zamakhsyari menafsirkan al-Qur'an Surat Thaha (20):15-16¹⁵³ dengan menggunakan konsep *majaz mursal* yaitu konsep yang

¹⁴⁸ Ahmad Thib Raya, *Rasionalitas Bahasa al-Qur'an: Upaya Menafsirkan al-Qur'an dengan Pendekatan Kebahasaan*, (Jakarta: Fikra Publishing, 2006), Cet. I, h. 13

¹⁴⁹ Lihat, Ayatullah Zadah, *al-Zamakhsyari Lughawiyyan wa Mufassiran*, h. 51; lihat pula, Ahmad Thib Raya, *Rasionalitas Bahasa al-Qur'an: Upaya Menafsirkan al-Qur'an dengan Pendekatan Kebahasaan*, h.

¹⁵⁰ وَمَا أَذْرَكَ مَا يَوْمُ الْقُضَى

مَنْهُمْ كَثُرٌ لَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَصْنَعُتُهُمْ مَا حَوَّلَهُ دَهَّبَ اللَّهُ بِهِمْ وَرَبَّكُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُعْصِرُونَ (١٧) صُمُودٌ

عُنْتُرُ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ (١٨) أَوْ كَصِيبٌ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَغْدٌ وَرِزْقٌ يَجْعَلُونَ أَصْنَاعَهُمْ فِي أَذْلِيلٍ مِّنَ الْصَّرَاطِعِ خَذَّرَ الْمَسْوَى
وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ (١٩)

¹⁵¹ ثُمَّ حَمَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ تَمْوِيلِهِمْ يَتَنَظَّرُ كَيْفَ ؤَمْكُونُونَ

إِنَّ السَّاعَةَ أَئِمَّةٌ أَكَادُ أَنْخِبُهَا لِتُخْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى (١٥) فَلَا يَصُدُّكُنَّ عَنْهَا مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهَا وَأَيْقَنَ هُوَ أَقْرَدُهُ

(١٦)

menggunakan setiap kata pada konteks di luar maknanya karena hubungan yang tidak serupa serta diikuti dengan sesuatu yang mencegah dari keinginan terhadap makna yang asli. Hubungan-hubungan tersebut bisa bersifat sebab, akibat, parsial, universal, lokasi setempat, waktu setempat, penjelasan apa yang telah berlalu dan penjelasan apa yang akan terjadi.

e. *Majaz 'aqli*. Al-Zamakhsyari menafsirkan al-Qur'an Surat al-Baqarah (2): 26¹⁵⁴, dengan menggunakan konsep majaz akal, yaitu menyandarkan perbuatan atau sesuatu yang berkonotasi perbuatan kepada yang bukan pelakunya. Hal dilakukan atas dasar adanya hubungan yang disertai dengan sesuatu yang mencegahnya untuk dapat disandarkan secara hakiki. Majaz akal bisa dalam bentuk sebab, waktu, tempat, masdar, maupun lain-lain yang terkait dengan perbuatan.

Pendekatan al-Zamakhsyari dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan banyak bersandar kepada ilmu balaghah, ilmu ma'ani dan ilmu-ilmu bahasa lainnya mengisyaratkan bahwa ia cenderung memandang kalamullah secara antroposentris¹⁵⁵. Dengan kata lain, tinjauannya terhadap ayat-ayat Allah atau kalamullah lebih menekankan sisi lahiriah yang lebih realistik dan dapat ditangkap serta dimengerti manusia dengan mudah. Cara pandang yang sangat

¹⁵⁴ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَهِنُ بِأَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا يَمْوَضُهُ فَمَا فَوْقَهَا ذَاهِلًا الْدِيَنَ أَمْتَرًا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَقَنْعُلُونَ مَذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهِنَا مَثَلًا يُضْلِلُ بِهِ كَثِيرًا وَهُدِيَ بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضْلِلُ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ (٢٦)

¹⁵⁵ Antroposentris adalah lawan dari teosentris. Pandangan yang antroposentris adalah pandangan yang berangkat dari pandangan sebagai manusia yang cenderung melihat hal-hal secara lahiriah, sedangkan pandangan yang teosentris adalah pandangan dari sisi Tuhan.

antroposentris tersebut merupakan wujud dari pengaruh cara berpikir Mu'tazilah atau teologi Mu'tazilah dalam memahami teks-teks keagamaan.¹⁵⁶

Pada bab berikut ini akan dicoba rangkum berbagai pemikiran yang berkembang dalam karya tafsir *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wil* yang dikarang oleh al-Zamakhsyari. Penjelasan akan dimulai dari penilaian tentang ciri khas dalam tafsir, yakni kekuatan akal dalam menyibak makna ayat-ayat al-Qur'an. Untuk selanjutnya akan dikembangkan pula isu-isu yang menonjol dalam pemikiran yang tengah berlangsung pada saat itu. Isu-isu ini meliputi pandangannya tentang baik buruk dan pelaku dosa besar, hidayah, Kehendak Bebas dan Kemakhlukan Perbuatan, Azab Kubur, Sihir, Jin, dan Karamah, serta Komitmen terhadap Permasalahan Fiqh. Selanjutnya, penulis juga akan coba jelaskan isu-isu kalam yang berkembang dan mendapatkan tanggapan pro dan kontra dari berbagai kalangan tentang lima hal yang menjadi dasar pedoman kehidupan orang beriman. Pengembangan isu-isu ini menjadi penting dalam menjadikan dan mencari model yang merupakan kekhasan dalam tafsir yang ditulis oleh al-Zamakhsyari. Isu-isu yang dituturkannya itu akan melibatkan kajian kebahasaan Arab yang sangat lekat kaitannya dengan pemaknaan tafsir yang diusung oleh penulis *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wil*. Upaya analisis ini diupayakan untuk dapat memperoleh kesimpulan yang memadai secara akademik dalam kajian tafsir al-Qur'an.

¹⁵⁶ Lihat, Asep Mahyuddin, *Pandangan al-Zamakhsyari Mengenai Kemakhlukan al-Qur'an*, tesis Program Pascasarjana IAIN Jakarta, tidak diterbitkan.

BAB IV

RASIONALITAS AL-ZAMAKHSYARI DALAM

TAFSIR *AL-KASYSYÂF*

Di bawah ini akan diuraikan tentang corak Rasionalitas dalam tafsir *al-Kasysyâf* dengan fokus pembahasan pada sejumlah tema besar yang menunjukkan sisi rasionalitas dan keberpihakan al-Zamakhsyari terhadap paradigma aliran Mu'tazilah. Tema-tema ini dipilih karena dapat memberikan gambaran yang jelas dan nyata menyangkut rasionalitas yang terkandung di dalam tafsir *al-Kasysyâf*. Pembahasan tema pertama akan memberikan indikasi yang nyata bagaimana hubungan akal dan wahyu dalam tafsir al-Qur'an yang ditulis oleh al-Zamakhsyari tersebut; bagaimana kedudukan dan peran akal dalam menafsirkan kalam Tuhan dalam konteks kehidupan sosial umat Islam. Sedangkan tema kedua dapat menjelaskan bagaimana paradigma dan cara pandang al-Zamakhsyari selaku penafsir dalam melihat persoalan-persoalan metafisik yang dalam hal ini diwakili dengan konsep sihir dan bagaimana pandangan sang penafsir mengenai tema tersebut.

A. Akal dan Wahyu

Masalah hubungan antara wahyu dan akal sesungguhnya berkaitan dengan bagaimana menempatkan masing-masing pada posisi yang semestinya. Bagi banyak kalangan akal diperlukan untuk memahami wahyu Tuhan yang terekam dalam kitab suci karena tanpa memanfaatkan fungsi akal

maka wahyu tidak akan dapat memberikan pemahaman yang proporsional dan kontekstual bagi pembacanya sehingga pada gilirannya dapat memberikan solusi yang tepat untuk menjawab berbagai persoalan hidup. Namun, ada kekhawatiran dari sejumlah pihak bahwa akal ditempatkan di atas wahyu sehingga tidak digunakan dengan proporsi dan prioritas yang semestinya dalam melihat dan menjawab berbagai masalah dan kesulitan yang berkembang dalam rentang kehidupan.

Akal menurut Muhammad Abduh, adalah suatu daya yang hanya dimiliki manusia, dan oleh karena itu dialah yang memperbedakan manusia dengan makhluk lain. Akal adalah tonggak kehidupan manusia dan dasar kelanjutan wujudnya.¹ Peningkatan daya akal² merupakan salah satu dasar pembinaan budi pekerti mulia yang menjadi dasar dan sumber kehidupan dan kebahagiaan bangsa-bangsa.³

Umat manusia, dalam pendapatnya, adalah sebagai anak, yang pada mulanya kecil kemudian besar menjadi dewasa. Tuhan menghadapi manusia sama dengan seorang bapak menghadapi anaknya. Agama bagi umat yang silam, di waktu mereka masih pada tingkat kanak-kanak membawa ajaran-ajaran dalam bentuk perintah mutlak, larangan keras dan menyerahkan diri.

¹ Muhammad Rasyid Ridha, *Târikh al-Ustâdz al-Imâm al-Sayykh Muhammad Abduh*, (Kairo: al-Manar, 1931), jilid 1, hal. 91.

² Islam memberikan penghargaan yang sangat tinggi terhadap akal. Hal ini dibuktikan dengan begitu banyaknya ajakan al-Qur'an dan al-Hadis untuk menggunakan akal dalam bertaftakur dan bertadabbur tentang tanda-tanda kebesaran Allah di alam ini dan juga dalam diri sendiri. Hal lain yang membuktikan peran akal dalam Islam adalah menjadikan akal sebagai standar pembebasan hukum (*manat al-taklîf*). Sulaiman ibn Shâlih al-Kharrâsyi, *Naqd Ushûl al-'Aqlâniyyîn*, jilid 3, h. 31

³ Muhammad Rasyid Ridha, *Târikh al-Ustâdz al-Imâm al-Sayykh Muhammad Abduh*, hal. 177.

Umat manusia ketika Islam datang, demikian Muhammad Abduh, telah mencapai usia dewasa dan menghendaki agama yang rasional.⁴ Apa yang mereka cari itu, mereka jumpai dalam Islam.⁵ Tidak mengherankan kalau ia selalu menegaskan bahwa al-Qur'an berbicara kepada akal manusia dan bukan hanya kepada perasaannya. Akal⁶, demikian ia menegaskan, dimuliakan Allah dengan menunjukkan perintah dan larangan-Nya kepadanya.⁷ Nabi juga berbicara kepada akal dan membuat akal menjadi hakim antara apa yang benar dan apa yang salah.⁸

Bagi Muhammad Abduh, Islam adalah agama rasional, agama yang sejalan dengan akal, bahkan agama yang didasarkan atas akal⁹. Pemikiran rasional, dalam pendapatnya, adalah jalan untuk memperoleh iman sejati.

⁴ Muhammad Rasyid Ridha, *Târîkh al-Ustâdz al-Imâm al-Syaykh Muhammad Abduh*, h.

⁵ Muhammad Rasyid Ridha, h. 188
⁶ Kata ini dalam berbagai derivasinya diungkap dalam al-Qur'an dalam banyak tempat. Dalam bentuk kata kerja, diungkap sebanyak lebih kurang 49 kali, dalam lima bentuk kata. عَمَلَهُ 24 kali, تَعْلَمُونَ 1 kali, تَعْلَمُ 1 kali, وَتَعْلَمُونَ 22 kali. Hanya saja, tidak ada satupun yang diungkap dalam bentuk kata benda (mashdar). العَقْلُ Muhammad Zakiy Muhammad Khidhr, *Mu'jam Kalimat al-Qur'an al-Karim*, (www.al-mishkat.com.words), 2005, juz 2, h. 110, lihat juga Muhammad Fuad Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdâh al-Qur'an al-Karim*, (tpp.: Dar al-Fikr, 1992), h. 594 – 595

⁷ Muhammad Rasyid Ridha, *Târîkh al-Ustâdz al-Imâm al-Syaikh Muhammad Abdûh*, h. 60.

⁸ Muhammad Rasyid Ridha, *Târîkh al-Ustâdz al-Imâm al-Syaikh Muhammad Abdûh*, h.

⁹ Pernyataan ini ternyata tidak hanya muncul dari seorang pembaharu seperti Muhammad Abdurrahman. Hal yang sama juga ditemukan dalam pernyataan Prof. Monte (1856 – 1907), sebagaimana dikutip Ibrahim Gharayibah, menyatakan: "الإسلام في جوهره دين عقلي، فتعريف الأسلوب العقلي يان: طريقة تقبیم العقائد الدينية على أساس المبادئ المحمدية من العقل والمنطق ينطوي على الإسلام تمام الانطباق، وإن للإسلام كل العلامات التي تدل على أنه مجموعة من العقائد التي فامت على أساس المنطق والعقل، فقد حفظ القرآن متزلاه من غير أن يطرأ عليه تغير أو تبدل باعتباره النقطة الأساسية التي تبدأ منها تعاليم هذه العقيدة، وكان من المتوقع تعقيدة محددة كل تحديد وحالية من التعقيبات الفلسفية". Ibrahim Gharayibah, *al-Ru'yah al-Gharbiyyah li al-Islam baina' al-Inshaf wa al-Tahayyuz*, (makalah, 27 Agustus 2005, tidak diterbitkan). h. 1

Iman, tidaklah sempurna kalau tidak didasarkan atas akal; iman harus berdasar pada keyakinan pada Tuhan, ilmu serta kemahakuasaan-Nya dan pada Rasul. Oleh karena itu, dalam Islamlah agama dan akal menjalin hubungan persaudaraan. Di dalam persaudaraan itu, akal menjadi tulang punggung agama yang terkuat dan wahyu sendinya yang utama. Antara akal dan wahyu tidak bisa ada pertentangan. Mungkin agama membawa sesuatu yang di luar kemampuan manusia memahaminya, tetapi tidak mungkin agama membawa sesuatu yang mustahil menurut akal. Betul akal harus percaya kepada semua apa yang dibawa wahyu, dan mungkin ada diantaranya yang tidak bisa diketahui hakikatnya, tetapi begitupun akal tidak wajib menerima apa yang mustahil, seperti bersatunya dua yang bertentangan, atau adanya dua yang berlawanan di satu tempat pada waktu yang sama, karena agama suci dari hal-hal yang serupa itu. Jika wahyu membawa sesuatu yang pada lahirnya kelihatan bertentangan dengan akal, demikian ia lebih lanjut menjelaskan, wajib bagi akal untuk meyakini bahwa apa yang dimaksud bukanlah arti harfiah, akal kemudian mempunyai kebebasan memberi interpretasi kepada wahyu atau menyerahkan maksud sebenarnya dari wahyu yang bersangkutan kepada Allah.¹⁰

Keharusan manusia menggunakan akalnya, bukanlah hanya merupakan ilham yang terdapat dalam dirinya, tetapi juga adalah ajaran al-Qur'an. Kitab suci ini, kata Muhammad Abduh, memerintahkan kita untuk berfikir dan mempergunakan akal serta melarang kita memakai sikap taklid. Al-Qur'an

¹⁰ Muhammad Rasyid Ridha, *Târikh al-Ustâdz al-Imâm al-Syaikh Muhammad Abduh*, hal. 129.

tidak semata-mata memberi perintah-perintah, tetapi mendorong manusia berpikir. Ayat menyebut sifat-sifat Tuhan, tetapi manusia tidak diminta begitu saja, karena argumen dibawa untuk memperkuat ayat.¹¹

Karena pentingnya kedudukan akal dalam pendapat Muhammad Abduh, perbedaan antara manusia baginya bukan lagi ditekankan pada ketinggian takwa, tetapi pada kekuatan akal. Tauhid, dalam penjelasannya, membuat manusia hanya menjadi hamba Allah dan bebas dari perbudakan lain dari bentuk apa saja. Manusia semuanya sama, tidak ada yang lebih mulia kecuali karena ketinggian akal dan pengetahuan. Dan yang mendekatkan manusia kepada Tuhan hanyalah kesucian akal dari keraguan.¹²

Dari apa yang dijelaskan di atas dapat dilihat bahwa akal bagi Muhammad Abdur mempunyai kekuatan yang tinggi. Dengan meneliti alam sekitar akal dapat sampai ke alam abstrak¹³. Al-Qur'an mengajarkan penggunaan akal dan meneliti fenomena alam untuk sampai kepada rahasia-rahasia yang terletak di belakangnya. Dengan cara inilah akal sampai kepada kesimpulan bahwa bagi alam nyata ini harus ada Pencipta. Oleh karena itu ia berpendapat bahwa ada soal-soal keagamaan, seperti adanya Tuhan dan kekuasaanNya mengirim Rasul tidak dapat diyakini kecuali melalui

¹¹ Muhammad Rasyid Ridha, *Târîkh al-Ustâdz al-Imâm al-Syaikh Muhammad Abdûh*, hal. 23.

¹² Muhammad Rasyid Ridha, hal. 156.

pertolongan akal. Pengiriman Rasul dengan demikian diperlukan bukan untuk mengetahui adanya Tuhan, tetapi untuk mengetahui sifat-sifatNya. Tidak dapat dielakkan bahwa akal dengan sendirinya dapat sampai kepada keyakinan tentang adanya Tuhan.¹⁴

Hubungan antara wahyu dan akal menjadi tema penting yang dibicarakan dan didiskusikan secara hangat dan meluas saat filsafat mulai memasuki dunia Islam terutama sejak zaman Khalifah al-Ma'mun¹⁵ (813-833 M), salah satu dari penguasa di zaman Dinasti Abbasiyyah dan sekaligus putera Harun al-Rasyid. Khalifah al-Ma'mun memberikan perhatian yang sangat besar terhadap perkembangan filsafat terutama filsafat Yunani¹⁶, oleh karena itu, ia mengirim sejumlah utusan ke kerajaan Bizantium untuk mencari manuskrip yang kemudian dibawa ke Baghdad untuk diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab. Bahkan, untuk mewujudkan obsesinya, Khalifah al-Ma'mun mendirikan *Bait al-Hikmah* yaitu semacam pusat kajian ilmu dan penerjemahan buku-buku keilmuan di Baghdad¹⁷ di bawah pimpinan seorang

¹⁴ Muhammad Rasyid Ridha, *Târikh al-Ustâdz al-Imâm al-Syaikh Muhammad Abduh*, hal. 33-44.

¹⁵ Beliau adalah Abdullah ibn Harun al-Rasyid ibn al-Mahdi Muhammad ibn al-Mashur ibn Abdullah abu al-Abbas. Al-'Ashami, *Samth al-Nujûm al-'Awâli fî Anbâ'i al-Awâ'il wa al-Tâwâli*, (<http://www.alwarraq.com>), juz 2, h. 211

¹⁶ Ada beberapa hal yang menjadikan maraknya penerjemahan pada masa Khalifah al-Ma'mun. Pertama, kecenderungan al-Ma'mun kepada faham Mu'tazilah yang mendorongnya untuk membela dan menguatkan pendirian mereka tentang *qâdîm* al-Qur'an dengan alasan-alasan logis dan filosofis, yang bisa didapatkan dari karya-karya Yunani. Kedua, adanya keyakinan bahwa filsafat Yunani terdapat faham-faham rasional yang mendukung aliran Mu'tazilah. Ketiga, al-Ma'mun sangat menghargai ilmu pengetahuan dan mencintai para ilmuwan terutama filosof, sehingga selalu mendukung usaha-usaha ilmiah yang dilakukan. Keempat, adanya dorongan kuat dari ulama dan penguasa untuk menerjemahkan karya-karya baru di bidang filsafat, kedokteran, matematika, astronomi, dan logika. (Baca, Ahmad Hanafi, *pengantar filsafat*, Jakarta: Bulan Bintang, 1996, h. 43).

¹⁷ Al-Shafadi, *al-Wâfi bi al-Wâfiyat*, juz 5, h. 86

ilmuwan penganut Agama Kristen yang bernama Hunain bin Ishak dari Hirah¹⁸. Ia dibantu oleh beberapa orang rekan dan muridnya untuk melaksanakan kegiatan penerjemahan buku-buku filsafat yang sebagian besar merupakan karangan Aristoteles, sebagian karangan Plato dan buku-buku mengenai aliran Neo-Platonisme ke dalam Bahasa Arab.¹⁹

Dalam pandangan Harun, Kaum Mu'tazilah merupakan salah satu kelompok Islam yang sangat tertarik dengan Filsafat Yunani. Di antara para tokoh Mu'tazilah yang sangat terpengaruh dengan Filsafat Yunani adalah Abu al-Hudzail²⁰, Abu Ishaq al-Nazzam²¹, Abu Usman al-Jahiz²², Abu Ali al-Jubbai²³, dan lain-lain. Pengaruh besar filsafat Yunani ke dalam jantung peradaban Islam dapat dilihat dari berbagai pemikiran teologi mereka yang

¹⁸ Ibn al-'Abary, *Tarikh Mukhtashar al-Duwal*, (<http://www.alwarraq>), h. 80; Hunain bin Ishaq seorang Kristen dikenal sebagai "dokter agamis" menguasai bidang kedokteran dan ahli bahsa Yunani dan penterjemah ulung ke dalam bahasa Suryani dan Arab. Dia menulis beberapa kitab dan meninggal pada bulan Shafar 260 H. dia meninggalkan seorang putra bernama Ishaq bin Hunain yang juga ahli di bidang kedokteran. Lihat karangan al-Dzahabi, Syamsuddin Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad, *Siyar A'lâm al-Nubalâ'*, Muassasah al-Risalah, tt. Juz 23, h. 490; al-Shafadi, *al-Wâfi bi al-Wafâyât*, juz 4, h. 336; al-Baihaqi, Zahir al-Din, *Titimmatu Shawâ al-Hikmah*, juz 1, h. 1.

¹⁹ Nasution Harun, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta : Penerbit Universitas Indonesia, 1979), Jilid II, h. 46.

²⁰ Nama lengkapnya : Muhammad ibn al-Hudzail ibn Abdillah ibn al-Allaf al-Bashri, wafat 226 H, dalam usia lebih dari 100 tahun. Ibn al-Atsir, *al-Kâmil fi l-Tarikh*, (<http://www.alwarraq.com>), juz 3, h. 210

²¹ Beliau adalah Ibrahim ibn Sayyar ibn Hani' al-Basri, Abu Ishaq al-Nazzam (wafat 231 H). Lihat Khairuddin al-Zarkali, *al-A'lâm*, (Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 1980), juz 1, h. 43

²² Beliau adalah Amr ibn Bahr al-Jahiz Abu Usman al-Basri (wafat 255 H). Lihat, Syamsuddin Muhammad ibn Ahmad ibn Usman ai-Zahabi, *Siyar A'lâm al-Nubalâ'*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1993), juz 11, h. 530

²³ Abu Ali Muhammad ibn Abdil Wahhab ibn Salam al-Jubba'i (wafat 303 H). lihat Syamsuddin Ahmad ibn Muhammad ibn 'Abi Bakr ibn Khallikan, *Wafâyat al-A'yân wa Anbâ' Abnâ' al-Zamân*, (Beirut: Dar Shadir, 1971), juz 4, h. 268

banyak menggunakan dalil dan argumen yang dikembangkan dari filsafat Yunani yang mereka pelajari secara serius.²⁴

Di dalam filsafat Yunani, kekuatan akal sangat dihargai dan rasio dipakai dengan tidak diikat oleh ajaran agama. Dalam Islam, terdapat ajaran agama yang bersifat mutlak benar dan tidak boleh dilanggar oleh pemikiran akal. Dari titik inilah kemudian muncul persoalan mengenai hubungan akal dan wahyu; bagaimana kedudukan pengetahuan yang diperoleh melalui akal di hadapan pengetahuan yang diperoleh melalui wahyu?

Bagi al-Kindi²⁵, filsafat dan ajaran agama tidak bertentangan sama sekali. Di satu sisi, filsafat membahas kebenaran dan wahyu membawa informasi dan berita tentang kebenaran. Artinya, keduanya sama-sama membahas tentang kebenaran, hanya saja perbedaannya adalah yang pertama mencari kebenaran melalui peroses penggunaan akal dan rasio secara maksimal sedangkan yang kedua mengabarkan kebenaran melalui teks suci.

Pandangan yang sama juga dianut oleh al-Farâbi²⁶, tetapi al-Farâbi melarang filsafat disebarluaskan di tengah kaum awam karena dapat mengganggu keyakinan mereka. Bagi al-Farâbi, filsafat merupakan ilmu khusus yang layak dibahas di kalangan khusus yang telah menyiapkan dirinya untuk menyelami

²⁴ Harun Nasution, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, h. 47

²⁵ Ya'qub ibn Ishaq ibn Shabah al-Kindi, seorang ahli di bidang filsafat, logika Yunani, kedokteran, dan beberapa ilmu lain, termasuk perbintangan. Lihat Syamsuddin Muhammad ibn Ahmad ibn Utsman al-Dzahabi (wafat 748 H), *Siyâr A'lâm al-Nubalâ'*, juz 12, h. 337

²⁶ Muhammad ibn Muhammad ibn Tharkhan ibn Awzalag, seorang filosof muslim terkemuka keturunan Turki. Lihat Abu al-Abbas Syamsuddin Ahmad ibn Muhammad ibn Abi Bakr ibn Khalkan, *Wafayât al-Â'yân wa Anbâ' Abnâ' al-Zamâ'ñ*, Juz 5, h. 153

kedalaman makna di dalam dunia filsafat. Oleh karenanya, menyebarkan ilmu filsafat di tengah kaum awam yang tidak memiliki dasar ilmu pengetahuan yang memadai merupakan langkah salah dan merusak pikiran.

Filsafat yang mengandalkan akal pikiran sesungguhnya tidak lain dari proses mencari kebenaran sejati atau *al-haqq al-awwal* yang tidak lain dari Allah sebagai Sang Maha Pencipta. Oleh karenanya, bagi Ibnu Rusyd²⁷, banyak sekali ayat-ayat al-Qur'an yang menyuruh manusia untuk menggunakan akal pikiran dalam mencari kebenaran sejati atau Tuhan Sang Pencipta. Maka, atas dasar itulah kemudian ia menyimpulkan bahwa berfilsafat dalam pengertian penggunaan akal pikiran secara maksimal dalam mencari kebenaran merupakan sesuatu yang wajib hukumnya atau sekurang-kurangnya sesuatu yang disunatkan atau dianjurkan. Yang menarik dari pandangan Ibnu Rusyd sebagaimana dikutip oleh Harun Nasution adalah jika terjadi kasus pertentangan antara akal dan wahyu maka teks wahyu harus ditafsirkan sedemikian rupa agar sesuai dengan pendapat akal pikiran manusia.²⁸

Al-Zamakhsyari sebagai tokoh Mu'tazilah juga sangat mengedepankan potensi akal dalam memahami ajaran agama. Agama tidak akan dapat dipahami secara luhur jika proporsi akal tidak diletakkan sebagaimana mestinya. Karena itu agama bisa diterima oleh manusia sebab ajaran

²⁷ Muhammad ibn Abi al-Qasim Ahmad ibn Muhammad ibn Rusyd, seorang filosof muslim berasal dari Cordova, Spanyol. Lahir 520 H. Ahli di berbagai bidang, termasuk fiqh perbandingan, kedokteran, filsafat, dan ushul fiqh. Beberapa buku yang disusunnya masih dipergunakan dalam kajian ilmiah sampai saat ini. Syamsuddin Muhammad ibn Ahmad ibn Utsman al-Dzahabi (wafat 748 H), *Siyar A'lâm al-Nubalâ'*, juz 21, h. 308

²⁸ Nasution Harun, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, h. 58

didalamnya diterima oleh akal mereka. Al-Zamakhsyari mengatakan "Jalankanlah agamamu di bawah bendera kekuatan pengetahuan akal, jangan puas hanya dengan riwayat dari fulan dan fulan. Sebab, singa di sarangnya tidak lebih mulia dari seorang pria yang berargumentasi terhadap temannya; dan seekor domba yang mencari jalan sendiri tidak lebih hina dari seorang yang hanya meniru (taqlid)"²⁹. Dari teks di atas al-Zamakhsyari, menggambarkan kemuliaan adalah pemahaman yang dibangun dengan kekuatan akal dan kehinaan serta kesesatan bermula dari sikap taqlid dan tidak menggunakan potensi akal.

Pandangan al-Zamakhsyari mengenai hal ini sangat terlihat saat ia mendefinisikan kata *muhkamât* dan *mutasyâbihât*³⁰ yang terungkap dalam QS. Ali Imran (3): 7³¹. Menurutnya, kata **محكمات** berarti bahwa ungkapannya pasti dan tidak mengandung kemungkinan bias pemahaman; sedangkan kata **متشابهات** merupakan lawan kata sebelumnya yang berarti mengandung kemungkinan untuk makna lain. Ayat-ayat *muhkamât* merupakan hal-hal inti yang diungkap oleh al-Qur'an; di dalamnya terdapat banyak hal yang mungkin dikembangkan dengan tetap berpedoman pada pokok-pokok yang

²⁹ Al-Zamakhsyari, *Athwâq al-Dzahâb fî al-Mawâ'idh wa al-Khuthâb*, (www.alwarraq.com), hal. 4.

³⁰ Al-Jashshas menjelaskan bahwa ayat-ayat muhkam yaitu ayat-ayat jelas maknanya tidak mengandung banyak arti dan tidak membutuhkan banyak penjelasan. Sebaliknya ayat-ayat mutasyâbihât adalah ayat-ayat yang mangandung banyak arti dan membutuhkan banyak penjelasan. Al-Jashshas, Abu Bakar, *Ahkâm al-Qur'ân*, Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabiyy, 1405 H, h. 216.

³¹ هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَآخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَئُلَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ رَبِّيْعَ فَبَيْعُونَ مَا تَشَاءُنَّ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفَتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلُهُ إِنَّ اللَّهَ وَالرَّأْيُحُونَ فِي الْعِلْمِ بَعْلُوْنَ أَمَّا بِمَا يَكُلُّ مِنْ عِنْدِ رَبِّيْعَ وَمَا يَدْكُرُ إِنَّ أَوْلُ الْأَنْتَابِ

diungkap oleh al-Qur'ar. Pernyataan-pernyataan seperti: إِلَّا نُذِّكِّرُ الْأَبْصَارَ 32 أَمْرَنَا مُتَرْفِهَا وَلَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ رَبَّهَا نَاظِرَةٌ merupakan beberapa contoh pernyataan yang memungkinkan untuk dimaknai lain selain makna yang tersurat dalam pernyataan itu. Ayat-ayat seperti inilah ayat *mutasyâbihât* yang pemahamannya bisa mengandung banyak kemungkinan.

Menyikapi hal ini, al-Zamakhsyari menolak pendapat yang menyatakan bahwa al-Qur'an seluruhnya *muhkam*. Menurutnya, bila al-Qur'an seluruhnya *muhkam*, maka umat manusia akan terlalu mengandalkannya dalam menyelesaikan berbagai hal tentang kehidupan tanpa memanfaatkan rasionalya yang telah dipersiapkan untuk itu. Hal ini disebabkan karena terlalu mudahnya mengambil cara penyelesaian yang telah diungkapkan secara detail, sehingga berbagai fasilitas yang telah dipersiapkan berupa rasio dan nalar akal menjadi tidak berfungsi, bahkan tidak berfungsi juga untuk menganalisis berbagai hal yang dapat dijadikan petunjuk menuju tauhid dan *ma'rifatullah*.³³ Di sini komentar al-Zamakhsyari jelas terlihat ketika mengatakan "...*Tadabbur ayat* adalah tafakkur dan merenungkannya secara mendalam yang dapat menyampaikan kepada pengetahuan tentang ta'wil yang benar dan makna yang baik, karena orang yang puas dengan lahiriyah yang dibaca tidak akan mendapat banyak manfaat, perumpamaannya seperti orang yang mempunyai hewan perah tapi tidak diperahinya dan hewan gemuk tapi tidak bisa beranak". Lalu kembali ia mengatakan: "Banyak yang membaca al-

³² Al-Zamakhsyari, *al-Kasîsyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyun al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wil*, (Beirut: Dar al-Mâ'rîfah, th.), Juz 1, h. 175

³³ Al-Zamakhsyari, *al-Kasîsyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyun al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wil*, Juz 1, h. 175

Qur'an dari hamba sahaya dan anak-anak yang tidak memahami artinya, mereka hafal hurufnya dan menerlantarkan hukumnya, hingga seseorang mengatakan demi Allah saya telah membaca al-Qur'an dan tidak tertinggal satu huruf pun, padahal demi Allah ia telah meninggalkan semuanya, al-Qur'an tidak mempengaruhi akhlak dan amalnya, demi Allah ia menghafal huruf dan meninggalkan hukumnya, mereka bukan 'ulama, semoga mereka tidak banyak jumlahnya. Ya Allah jadikan kami 'ulama yang faham, lindungi kami dari pembaca yang sompong.³⁴ Dari komentar ini sangat jelas terlihat bagaimana kerasnya ia berbicara mengenai penggunaan akal terhadap penta'wîl ayat-ayat al-Qur'an.

Berbeda dengan hal di atas, ayat-ayat *mutasyâbihât* merupakan bentuk lain dari ujian yang diberikan Allah kepada manusia untuk memanfaatkan fasilitas yang telah diberikan untuk membedakan mana yang sudah pasti benar dan mana yang masih harus melalui proses untuk memastikan kebenarannya melalui proses penalaran akal dan rasio. Dalam hal ini, para ulama yang memiliki kapasitas dan kapabilitas berkewajiban untuk mengkaji dan menyimpulkan pemahaman ayat-ayat tersebut dengan berpedoman pada ayat-ayat *muhkam*.³⁵

Lebih jauh, al-Zamakhsyari menegaskan bahwa seorang mukmin harus meyakini bahwa tidak ada pertentangan di dalam al-Qur'an, termasuk dalam hal ayat-ayat *muhkam* dan *mutasyâbih*. Oleh karena itu, bila didapati hal yang

³⁴ Al-Zamakhsyari, *al-Kasîsyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fî Wujûh al-Ta'wîl*, Juz 3, h. 327

³⁵ Al-Zamakhsyari, *al-Kasîsyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyun al-Aqâwil fî Wujûh al-Ta'wîl*, h. 175.

tampak bertentangan, maka kewajiban ulama adalah melakukan kompromi antara dua atau lebih yang tampak bertentangan itu menjadi sesuatu yang lebih bisa diterima dan diberlakukan.³⁶ Bila dilihat dari ilmu fiqh perbandingan metode yang dikembangkan adalah: *pertama, al-jâmi' wa al-taufiq* mengkompromikan dua pendapat atau lebih dengan cara mencari jalan keluar yang membawa maslahat; *kedua, al-tarjîh*, yaitu menguatkan dalil-dalil yang memang posisinya kuat dan selanjutnya melemahkan dalil-dalil yang lemah atau sebaliknya. Oleh karena itu, penulis mencoba mengungkap pandangan-pandangan yang ada secara arif dan bijaksana melalui metode yang ada.

Menyikapi *ta'wil*³⁷ sebagaimana diungkap dalam ayat ini, al-Zamakhsyari menyatakan bahwa hal itu hanya diketahui oleh Allah dan orang-orang yang mumpuni dalam bidang ilmunya (الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ). Pada masalah ini, jika ayat tersebut dibaca **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ** maka yang mengetahui *ta'wil* hanya Allah. Akan tetapi pada ayat ini al-Zamakhsyari membacanya dengan **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ** yang berarti bahwa *ta'wil* hanya diketahui oleh Allah dan orang yang ahli dalam ilmunya. Menurutnya, orang-orang yang memiliki keilmuan yang mumpuni akan

³⁶ Al-Zamakhsyari, *al-Kasîsyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyun al-Aqâwil fi Wujâh al-Ta'wil*, juz 1, h. 255.

³⁷ Secara bahasa berasal dari kata آل - بِرَوْلَ إِلَى كَذَا artinya “kembali kepada sesuatu”, menurut Dr. Adib Shalih *ta'wil* adalah mengeluarkan lafazh dari zahirnya ke makna lain yang merupakan cakupan makna tersebut meskipun secara nyata bukan terjemahan literalnya. Sedangkan Abdul Wahhab Khallaf menyederhanakan dengan “pengalihan lafazh dari makna zahirnya berdasarkan dalil”. Lihat selengkapnya Muhammad Adib Shalih, *Tafsîr al-Nushâs fi al-Fiqh al-Islâmiy*, Beirut: al-Maktab al-Islamiy, 1983, cet. Ke-III, h. 359; Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilm 'Ushûl al-Fiqh al-Islâmiy*, Kairo: Dar al-Qalam li al-Tiba'ah wa al-Nashr wa al-Tauzi', 1978, cet. Ke-12, h. 164.

melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat *mutasyâbih* dengan menggunakan apa yang telah dianugerahkan oleh Allah kepada mereka berupa ilmu pengetahuan untuk mencermati dan mencari hal-hal yang berada di balik ayat-ayat *mutasyâbih* berupa hikmah³⁸. Dalam hal ini, mereka meyakini bahwa semuanya, baik *mutasyâbih* maupun *muhkam*, keduanya berasal dari sumber yang sama, yakni Allah swt, yang tidak mungkin saling bertentangan; bahkan saling mendukung satu sama lain.³⁹

Penafsiran yang dilakukan oleh al-Zamakhsyari terhadap ayat ini sangat tampak memperhitungkan logika dan rasionalitas bahasa dalam memahami pernyataan yang terungkap di dalamnya, terutama ketika ia menafsirkan kata *الرَّأْسُخُونَ فِي الْعِلْمِ*. Hal ini terlihat pada penempatan kata يَقُولُونَ yang menurutnya dapat saja ditempatkan sebagai حال bagi kata sebelumnya, atau dapat juga ditempatkan sebagai pernyataan tambahan yang menjelaskan situasi mereka yang mengetahui *ta'wil*. Bahkan, ia menambahkan data lain yang memperkuat argumennya dengan mengutip pendapat Ubay yang menyatakan bahwa maksud kata itu adalah يَقُولُ الرَّأْسُخُونَ dan bacaan Abdullah yang mengungkap bahwa *ta'wil*-nya hanya dapat diungkap oleh Allah swt saja.

³⁸ Hikmah yang hendak dicapai oleh al-Zamakhsari sebagaimana maknanya adalah menarik kemaslahatan, sebab secara bahasa “hikmah” dipersepsikan sebagai bidikan tepat pada sasaran berupa ucapan dan perbuatan”. Sedangkan menurut arti terminologi hikmah dipersepsikan oleh kalangan jumhur ushuliyun sebagai “sesuatu yang mengikuti syari’at dalam bentuk memperoleh keuntungan (maslahat) dan atau menyempurnakan keuntungan yang didapat dengan cara menghindari kerugian dan atau memperkecilnya”. Dan hikmah dalam konteks “untung rugi”, jelas berada pada tataran akal yang bila dikupas mendalam seakan-akan hendak mengatakan “apa saja yang bermanfaat secara akal”.

³⁹ Al-Zamakhsyari, *al-Kasîsyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqâwil fî Wujûh al-Ta'wil*, h. 175 – 176

Ayat ini diakhiri dengan kata **أُولُو الْأَلْبَابِ**. Di dalam al-Qur'an, kata ini disebutkan – paling tidak – sebanyak tujuh belas kali dalam berbagai posisinya. Dalam ayat ini, Ali Imrân (3): 7⁴⁰, al-Zamakhsyari menafsirkannya dengan menyatakan bahwa hal ini merupakan puji Allah atas mereka yang memiliki kemampuan yang mumpuni (الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) karena mereka telah menggunakan nalar mereka dengan baik.⁴¹

Pada ayat lain, terutama pada QS. Ali Imrân (3): 190⁴², al-Zamakhsyari menguraikan kata ini dengan uraian panjang lebar. Menurutnya, kata ini bermakna 'orang-orang yang membuka pandangan mereka untuk mencermati dan mengambil pelajaran dari apa yang dilihatnya, tidak seperti hewan yang melihat tanpa mampu mencerna dan memikirkan apa hikmah di balik segala ciptaan Allah dengan berbagai keajaibannya'⁴³. Bahkan, al-Zamakhsyari menguatkan argumennya dengan menggunakan sebuah hadis Rasulullah saw yang menjelaskan bahwa Rasulullah saw suatu malam menangis saat melakukan *qiyamullail* dan melakukan *tadabbur* tidak lama setelah ayat ini turun.⁴⁴ Rasionalitas al-Zamakhsyari dengan menggunakan kaidah-kaidah

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكُمُ الْكِتَابَ مِنْهُ أُمُّ الْكِتَابِ وَأَنْزَلَ مُنْتَهِيَّاتٍ فَمَنِ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَنْبٌ فَيُبَيِّنُونَ مَا تَشَاءُ مِنْهُ إِبْرَاهِيمَ الْقَوْنَيْتَةَ وَإِبْرَاهِيمَ الْأَوْبِلَهَ وَمَا يَعْلَمُ تَأْرِيَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آتَاهُمْ بِهِ كُلُّ مِنْ عِنْدِ رَبِّهِمْ وَمَا يَدْعُكُمْ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

⁴⁰ Al-Zamakhsyari, *al-Kasyyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyun al-Aqâwil fî Wujûh al-Ta'wil*, juz 1, h. 176

⁴¹ إِنْ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخِنَّافِ النَّبِيلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولَئِكَ الْأَلْبَابِ

⁴² Al-Zamakhsyari, *al-Kasyyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyun al-Aqâwil fî Wujûh al-Ta'wil*, juz 1, h. 236

⁴³ عن ابن عمر رضي الله عنهما : فلت لعائشة رضي الله عنها : أخبرني بأعجب ما رأيت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فبكت وأطالت ، ثم قالت : كل أمره عجب ، أتاني في نيلي فدخل في لحافي حتى أقصى جلده مجلدي ، ثم قال : يا

balaghah sangat tampak dalam mengelaborasi makna kata ini. Bahkan ia menambahkan dengan mengutip pernyataan yang sangat puitis yang dikutipnya dari kitab *al-Nasa'ih al-sighar*: امأ عينك من زينة هذه الكواكب ، متذكرًا في قدرة مقدّرها ، متذمّرًا حكمة مدبّرها ، قبل أن وأجلّهما في جملة هذه العجائب ، يسافر بك القدر ، ويحال بينك وبين النظر (Penuhilah kedua matamu dengan hiasan gemerlapnya gugusan bintang gemintang ini; muliakanlah dengan keindahannya, seraya memikirkan kekuasaan Penciptanya; dan merenungi kebijaksanaan Pengaturnya; sebelum takdir membawamu dan akal memisahkanmu)

Lebih lanjut, al-Zamakhsyari juga menjelaskan bahwa kata *ulul albâb* (أولو الالباب) terkait erat dengan amal perbuatan, yakni orang yang memiliki iman dan ilmu pengetahuan serta mengamalkannya dalam kehidupan, sebagaimana saat beliau menjelaskan QS. al-Mu'min (40): 54⁴⁶ “untuk menjadi petunjuk dan peringatan bagi orang-orang yang berfikir”. Dalam ayat yang berbeda, beliau mengaitkan kata *ulul albâb* dengan kesadaran akan ketaatan kepada Allah swt. dalam bentuk taqwa dan upaya menghindari siksa

عائشة ، هل لك أن تأذن لي الليلة في عادة ربي؟ فقلت : يا رسول الله إني لأحب قربك وأحب هواك ، قد أذنت لك . فقام إلى قربة من ماء في البيت . فنوضاً ولم يكتر من صب الماء ، ثم قام يصلي ، فقرأ من القرآن فجعل يبكي حتى بلغ المدحوم حقربيه ، ثم جلس في حمد الله وأثنى عليه وجعل يبكي ، ثم رفع يديه فجعل يبكي حتى رأيت دموعه قد بلت الأرض ، فأناه بالل يوذنه بصلة الغداة فرأه يبكي فقال له : يا رسول الله ، أتبكي وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟ فقال : يا بلال أفلأ أكون عبدًا شكوراً . ثم قال : وما لي لا أبكي ورفد أنزل الله علني في هذه الليلة { إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ } ثم قال al-Azadi al-Thahawi, *Musykil al-Atsar*, (www.alsunnah.com), hadis no. 4009

⁴⁵ Al-Zamakhsyari, *al-Kasyiyah 'an Haqâ'iq al-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, juz 1, h. 236

⁴⁶ مُذَكَّرٌ لأولي الأناب

neraka-Nya, sebagaimana terungkap saat menafsirkan QS. al-Thalâq (65): 10⁴⁷ “Allah menyediakan bagi mereka adzab yang keras, maka bertakwalah kepada Allah hai orang-orang yang mempunyai akal (*ulul albâb*); yaitu orang-orang yang beriman. Sesungguhnya Allah telah menurunkan peringatan kepadamu”.

Menurut al-Zamakhsyari, kata أُولُو الْأَلْبَاب merupakan ungkapan *majâz*⁴⁸. Sebelum mengungkap pandangan al-Zamakhsyari tentang *majâz* perlu dikemukakan pengertian *majâz* itu sendiri. Pengertian *majâz* bagi beberapa ulama bermacam-macam. Menurut al-Sarakhsiy *majâz* adalah isim atau nama untuk setiap lafadz yang merupakan pinjaman bagi sesuatu yang ditempatkan bukan pada tempatnya atau konteksnya.⁴⁹ Menurut Ibnu al-Tayyib *majâz* adalah sesuatu yang dapat memberikan faedah kepada makna dalam bentuk istilah selain istilah asli yang merupakan obyek perbincangan.⁵⁰ Menurut al-Ghazali *majâz* adalah sesuatu (*lafaz*) yang dipergunakan orang Arab bukan pada konteksnya.⁵¹ Menurut al-Syaukani *majâz* adalah *lafaz* yang dipergunakan atau dipakai bukan pada tempatnya (konteksnya) karena adanya

أَعْذُّ اللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فَأَتَتُهُمُ الْأَلْبَابُ الَّتِينَ أَتَتُهُمْ قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذَكْرًا

⁴⁸ *Majâz* adalah (setiap kata yang dimaksudkan untuk makna yang berbeda dengan makna aslinya) Abu Bakar Abdul Qahir ibn Abdirrahman Muhammad, *Asrâr al-Balâghah* (<http://www.alwarraq.com>), h. 128

⁴⁹ Al-Sarakhsiy, Abu Bakar Muhammad bin Ahmad bin Abi Sahl, *Ushûl al-Sarakhsiy*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993, cet. Ke-I, h. 163.

⁵⁰ Ibnu al-Tayyib, Abu al-Husein Muhammad bin ‘Ali, *Kitâb al-Mu’tamad fî Ushûl al-Fiqh*, Damaskus: al-Mâ’had al-Ilmiy al-Faransy li al-Dirasat al-‘Arabiyyah, 1964, h. 20

⁵¹ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad, *al-Mustashfa fî ‘Ilm al-‘Ushûl*, Beirut : dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993, cet. Ke-I, h. 186.

keterkaitan disertai *qarînah* (petunjuk)⁵². Menurut Abu Ishaq Ibrahim (w. 476 H) majâz adalah sesuatu yang dinukil dari apa yang seharusnya dan jarang dipergunakan dalam bahasa percakapan.⁵³

Oleh karena itu menurut al-Zamakhsari, kata *ulul albâb* semakna dengan ذُر لَبْ (yang memiliki inti). Makna hakiki dari kata ini adalah orang yang memiliki inti⁵⁴. Dalam makna *majâzi*-nya, berarti orang yang memiliki kekuatan nalar dan rasio yang merupakan inti dari seorang manusia. Dari sini terlihat jelas al-Zamakhsyari sangat cenderung memilih makna-makna majazi saat menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.⁵⁵

⁵² Al-Syaukani, Muhammad bin Ali bin Muhammad, *Irṣyâd al-Fuhûl li l-Tâhqîq al-Ḥaqâq min 'Ilm al-Ushûl*, Dar al-Fikr li al-Tiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', t.th. h. 21.

⁵³ Abu Ishaq Ibrahim bin Ali, *al-Luma' fî Ushûl al-Fiqh*, (t.t : Syirkah maktabah wa matba'ah Ahmad bin Sa'ad bin NAbhan wa Auladuh, t.th, h. 5.

⁵⁴ Al-Zamakhsyari, *Asâs al-Balâghah*, (<http://www.alwarraq.com>), h. 416

⁵⁵ Contoh lain dari pernyataan ini ketika menafsirkan QS. al-Baqarah (1): 7 yang berbunyi ﴿لَهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَنْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ Dalam tafsirnya, ia menulis, sebenarnya makna mengunci hati, pendengaran dan menutup mata, pada hakikatnya sama sekali tidak ada penguncian dan penutupan, yang demikian itu termasuk majaz, bisa juga keduanya masuk dalam *isti'arah* dan *tamsil*. Adapun *isti'arah* menjadikan hati mereka tidak dapat ditembus kebenaran yang sampai kepada yang paling sebelum mereka menolak dan enggan menerima untuk meyakiniyah. Adapun telinga mereka menolak mendengarnya seakan sudah terkunci, sedang mata mereka tidak dapat melihat ayat-ayat Allah yang dijelaskan, juga dalil-dalil yang jelas sebagaimana orang lain dapat melihat dengan jelas, sehingga akhirnya mata mereka tertutup dan terkunci hingga terhalang dari penglihatan. Adapun *tamsil* adalah sekiranya mereka tidak dapat mengambil manfaat dari ayat-ayat untuk manfaat keagamaan yang menjadi tugas mereka dan tujuan penciptaan mereka ditamsilkan dengan sesuatu yang menghalangi antara ayat-ayat dan manfaatnya dengan penguncian dan penutupan. (lihat, al-Zamakhsyari, *al-Kasyâf 'an Haqa'iq al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqâwil fî Wujûh al-Ta'wil*, Juz 1, h. 26 – 29)

Ini merupakan salah satu indikasi bahwa al-Zamakhsyari sangat kuat sekali ketika menarik literal ayat-ayat kemudian ia arahkan menjadi makna majazi, di satu sisi dia juga menggunakan rasionalitasnya ketika menyimpulkan bahwa ayat ini merupakan sebuah tamsil atas orang-orang yang tidak beriman. Sehingga lebih jelas lagi bahwa al-Zamakhsyari cenderung mengkolaborasikan sisi kebahasaan dan rasionalitas dalam satu waktu.

Berkaitan dengan perintah menggunakan akal, terkadang al-Qur'an juga menyampaikannya berupa perintah bagi أَوْلَى الْأَنْبَارِ. Kata ini digunakan dalam al-Qur'an sebanyak empat kali di empat ayat dan surat yang berbeda. Kata ini digunakan dalam makna sebagai orang yang memiliki pandangan dan pemikiran. Hal ini tampak pada penafsiran al-Zamakhsyari terhadap QS. Shâd (38): 45⁵⁶. Ini berarti bahwa, bagi al-Zamakhsyari kata ini juga merupakan bagian dari perintah, atau paling tidak, motivasi untuk menggunakan akal. Tampaknya, bagi al-Zamakhsyari, kata tersebut bukan termasuk *majâz* (metafora atau kiasan) sebagaimana kata sebelumnya, sehingga kata ini dapat dimaknai sebagai 'orang-orang yang memiliki pandangan'. Jadi, yang diinginkan oleh ayat di atas adalah bahwa Allah swt memerintahkan orang-orang yang senantiasa menebar kebijakan dan berpengetahuan luas untuk diteladani dan dijadikan tolok ukur bagi kehidupan orang-orang sesudahnya. Al-Zamakhsyari tidak memahami ayat dimaksud dalam bentuk makna metafora (*majâz*) karena tidak ada indikasi kuat yang memalingkan dari makna literalnya. Selain itu, tokoh-tokoh yang disebut oleh ayat memang jelas identitasnya, sehingga tidak perlu dimaknai lain.

Tentang hubungan antara akal dan wahyu, dalam berbagai kesempatan menafsirkan ayat al-Qur'an terkait dengan penggunaan akal untuk berfikir, sangat tampak bahwa bagi al-Zamakhsyari, akal tidak lain hanya merupakan alat bantu bagi manusia untuk perjalanan mereka menuju taqwa, amal salih

وَأَذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أَوْلَى الْأَنْبَارِ وَالْأَنْبَارِ⁵⁶

dan surga. Dalam menafsirkan QS. al-Mu'min (40): 54⁵⁷, umpamanya, dengan tegas ia mengartikan kata أَوْلَوَ الْأَبْابِ sebagai “mereka yang mengimani petunjuk (Allah) dan melaksanakan apa saja yang dimuat dalam petunjuk itu”. Mengimani petunjuk Allah berupa syari’at itu tidak mungkin tercapai tanpa jembatan akal yang memberikan pencerahan jiwa yang berada pada lingkungan gelap. Dengan adanya akal sebagai alat penerang itulah manusia mau mengimani dan dengan kesadarannya ia melaksanakan segala perintah serta menjauhi laranganNya. Demikian juga saat menafsirkan QS. Shâd (38): 29⁵⁹. Dalam ayat ini, ia menjelaskan penggunaan akal untuk sampai pada iman dan taqwa.⁶⁰ Pernyataannya ini dengan tegas menyebutkan bahwa akal digunakan untuk melakukan pemikiran mendalam untuk menuju makna dan penakwilan yang benar dan tepat, baik dalam hal ayat al-Qur’an, maupun ayat lainnya.

Dari pembahasan tentang peran akal bagi al-Zamakhsyari, sangat tampak bahwa rasionalitas yang dikembangkannya tidak melebihi peran wahyu. Dalam arti, bila akal menyimpulkan sesuatu yang berbeda dengan wahyu, maka wahyu harus dimenangkan dan akal tunduk terhadapnya. Akal

⁵⁷ هُدَىٰ وَذِكْرٌ لِأَوْلَى الْأَبْابِ

⁵⁸ Al-Zamakhsyari, *al-Kasîsyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 3, h. 375

⁵⁹ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكُمْ مُبَارَّةً لِيَدْبِرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَبْبَابِ

⁶⁰ Dalam tafsirnya, ia dengan tegas menyatakan التَّفْكِيرُ فِيهَا ، وَالتَّأْمِلُ الَّذِي يُؤْدِي إِلَى مَعْرِفَةِ مَا يَدْبِرُ ظَاهِرَهَا مِنَ التَّأْوِيلَاتِ الصَّحِّحةِ وَالْمَعْنَى الْمُسْتَهْدَفِ ، لَأَنَّ مَنْ افْتَنَ بِظَاهِرِ الْمَلُوُّ ، لَمْ يَجِدْ مَنْهُ بِكِفْرِ طَالِلٍ وَكَانَ مَثْلُهُ كَمُثْلِهِ لَهُ لِقَعَةً دَرُورَ لَا يَعْلَمُهَا ، وَمَهْرَةً تَشُوَّرَ لَا يَسْتَوِلُهَا Al-Zamakhsyari, *al-Kasîsyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 3, h. 327

hanya merupakan alat bantu bagi manusia untuk menuju tauhid dan *ma'rifatullah*, sehingga manusia dapat menjadi hamba yang mengabdi hanya kepada Allah semata.

Terkait dengan kekuatan akal dalam mengetahui baik dan buruk, al-Zamakhsyari mengurai rasionalitasnya saat menafsirkan QS. al-Nisâ' (4): 165⁶¹ dan QS. al-Isrâ' (17): 15⁶². Secara lahir, ayat pertama dengan tegas menyatakan bahwa para Rasul yang diutus berfungsi untuk memberi kabar gembira dan peringatan tentang adanya surga dan neraka yang terkait dengan perbuatan baik dan buruk yang ditetapkan melalui wahyu. Akan tetapi, al-Zamakhsyari dengan bahasanya yang lugas membela pendapat Mu'tazilah tentang kemampuan akal untuk menetapkan baik dan buruk, ia menyatakan bahwa pernyataan ayat ini boleh jadi merupakan pujian. Menjawab pernyataan yang menyatakan bahwa para Rasul yang membawa dalil-dalil tentang baik dan buruk, al-Zamakhsyari menyatakan bahwa para Rasul merupakan orang yang mengingatkan manusia dari kelalaian dan mengajak manusia untuk lebih menggunakan nalaranya untuk mengetahui baik buruk. Dengan demikian, menurutnya, para Rasul merupakan penyempurna untuk mematahkan alasan manusia, sekaligus agar mereka tidak beralasan dengan tidak diutusnya para Rasul.⁶³

⁶¹ رُسُلًا مُّبَعِّرِينَ وَمُتَنَبِّرِينَ لِيَتَّلَقُّو بِكُوْنِ الْكَلَّا عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا

مِنْ اهْتَدَى فَإِنَّا بَهْتَدِي لِنَفْسِي وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّا بَضْلُ عَنْهَا وَكَانَ تَبَرُّ وَأَزْرَهُ وَرَزْ أَخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى
⁶² بَقَتْ رَسُولًا

⁶³ Al-Zamakhsyari, *al-Kasasyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, Juz 1, h. 458

Keberadaan QS. al-Nisâ (4): 165 di atas menegaskan posisi Rasul sebagai pelengkap yang menolak keangkuhan manusia dan menghancurkan kesombongan mereka dengan kelihian akal dalam berargumentasi mencari pembedaran. Sebab, melalui akalnya manusia mampu memutarbalikkan fakta, oleh karenanya kehadiran Rasul dengan risalah Ilahiyyah akan menutup rapat kelicikan manusia. Atas dasar pemikiran itulah Allah mengutus Rasul untuk mematahkan argumentasi mereka. Dari uraian di atas, al-Zamakhsyari kembali menegaskan bahwa akal semata sebenarnya dapat menentukan nilai baik dan buruk, dan membedakan jenis perbuatan baik dan buruk.

Pada ayat yang kedua, hal serupa juga terjadi. Ayat ini menyatakan bahwa tidak ada adzab tanpa diawali dengan diutusnya seorang Rasul. Ketika ada pernyataan yang mengatakan bahwa secara logika adalah merupakan sebuah kebenaran bila manusia akan berhujjah bila tidak diutus Rasul kepada mereka, bila mereka dipersalahkan dan disiksa. Menjawab hal ini, al-Zamakhsyari memberikan argumennya bahwa pengutusan seorang Rasul hanya merupakan salah satu dari beberapa cara mengingatkan manusia agar sadar dari kelalaianya, karena dalil akal sudah cukup untuk menjadi alasan untuk adanya siksa dan pahala.⁶⁴

Seperti pada pernyataan sebelumnya, menyikapi QS. al-Isrâ (17): 15 al-Zamakhsyari kembali menguatkan pendapatnya bahwa fungsi Rasul selain sarana untuk melengkapi keberadaan akal, pun pula berfungsi sebagai sarana dan atau salah satu cara memberitahukan manusia agar mereka tidak berkilah

⁶⁴ Al-Zamakhsyari, *al-Kasâsyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 2, 354.

dengan akalnya. Sebab, keberadaan akal sudah dianggap mampu menentukan pilihan yang dapat mengarahkan kepada kejahatan dengan konsekuensi dosa disertai siksaan. Di dalam ayat tersebut, semua jenis perbuatan disandarkan kepada pemiliknya dengan dua alternatif: kebijakan membuat pahala dan keburukan berbuah siksa.

Dua ayat yang dibahas terakhir ini jelas menunjukkan bahwa rasionalitas al-Zamakhsyari ia gunakan secara optimal, terutama saat membela ideologi Mu'tazilahnya, bila ayat dengan makna hakikinya menunjukkan sesuatu yang tidak sefaham dengan mazhabnya. Bila itu terjadi, maka argumen rasionalnya ia gunakan untuk mengalihkan maknanya menjadi makna majâzi.

Berkaitan dengan sikap al-Zamakhsyari terhadap ayat *mutasyâbihât* dan upayanya dalam menjelaskan ayat tersebut, salah satunya tergambar dalam penjelasannya terkait dengan istilah "*kursiy*" dalam QS. al-Baqarah (2): 255⁶⁵. Menurutnya, kata *kursiy* pada ayat tersebut mengandung empat hal yang bisa dijadikan argumen bahwa maknanya bersifat penggambaran atau pelukisan, yaitu:

1. *Kursiy* Allah tidak dapat dimuat oleh langit dan bumi karena sangat luas dan besar. Oleh karenanya, pemaknaan yang dapat diberikan atas kata tersebut hanya merupakan penggambaran atas keagungan dan kebesaran

اللَّهُ لَمْ يَلِهِ إِنَّهُ أَنْجَى الْمَيْمُونَ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا تَوْمَأُهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْهُ⁶⁵
إِنَّ بِرَادِيَهُ يَكْلُمُ مَا بَيْنَ أَنْدَيْهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عَلَيْهِ إِنَّ بِنَا شَاءَ وَسَيَعْلَمُ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا
يُنُودُهُ جِنْفَهُمْ وَهُنَّ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ

Allah semata. Dalam kaitan ini, al-Zamakhsyari menganalogikannya dengan kata **قَبْضَتُهُ** yang terungkap dalam QS. al-Zumar (39): 67⁶⁶. Menurutnya, kata tersebut hanya berfungsi untuk mengungkap keagungan dan kemahabesaran-Nya, sehingga tidak perlu dimaknai secara fisik. Ini berarti bahwa makna kata *kursiy* bukan dalam pengertian kursi sebagaimana yang kita fahami di dalam pikiran kita.

2. Kata *kursiy* dalam ayat ini bisa dimaknai dengan ilmu Allah, yakni ilmu Allah luas, meliputi langit dan bumi. Dalam hal ini, ilmu disebut *kursiy* karena didasarkan atas penamaan tempatnya, yaitu kursi seorang alim.
3. Kata *kursiy* dapat juga dimaknai kekuasaan, dalam arti luas kekuasaannya meliputi langit dan bumi. Disebut demikian karena seorang penguasa atau raja memiliki kursi (singgasana). Oleh karenanya, penyebutan *kursiy* dapat dimaknai sebagai sebuah kekuasaan.
4. Diriwayatkan bahwa Allah menciptakan suatu *kursiy* yang berada di depan 'arsy dan di bawahnya langit dan bumi. *Kursiy* tersebut bila dibandingkan dengan arsy tergolong lebih kecil. Tetapi riwayat dari Hasan menyebutkan bahwa *kursiy* yang dimaksudkan di atas adalah 'arsy.⁶⁷

Dari empat kemungkinan makna yang diungkap dalam mengartikan dan memahami kata *kursiy* dalam ayat ini, jelas terungkap sikap al-Zamakhsyari

وَمَا قَدَرُوا اللَّهُ حَتَّىٰ قَدَرُوا رَبَّ الْأَرْضِ جَمِيعًا فَبَقْسَطَهُ يَوْمُ الْقِيَامَةِ وَالسَّاَوَاتُ مَطْوِيَاتٌ بِمَيْمَنِهِ سُجَّانَهُ وَتَعَالَى عَنِ
يُنْسِي كُوْنَ

⁶⁶ Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqâ'iq al-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 1, h. 153 – 154

dalam memahami ayat-ayat sejenis ini. Argumentasi logis yang diungkap oleh al-Zamakhsyari dalam memaknai kata ini menunjukkan bahwa ia tidak sependapat dengan kelompok ahli tafsir yang beraliran *tajassum*⁶⁸, yakni memaknai suatu kata sesuai dengan apa yang digambarkan oleh akal. Bagi mereka, *kursiy* adalah kursi, bukan yang lain. Tetapi dalam hal ini, al-Zamakhsyari menampakkan pemikiran rasionalnya dengan memberikan empat kemungkinan makna kata "*kursiy*" dalam ayat ini.

Sedangkan al-Razi setelah panjang lebar menjelaskan artinya dari sisi bahasa, juga mengemukakan pendapat para ahli tafsir serta menukil hadis-hadis yang berkaitan dengan hal tersebut, akhirnya memilih dan mengunggulkan arti bahasa *kursiy* adalah jism atau benda yang sangat besar memuat langit dan bumi. Lalu ia berkomentar: "Seorang mufassir tidak boleh meninggalkan penggunaan dalil-dalil yang menunjukkan arti lahir atau jelas tanpa disertai dengan dalil yang mengharuskan ia diartikan lain".⁶⁹

Berbeda dengan apa yang diungkap oleh al-Zamakhsyari dalam menafsirkan kata "*kursiy*", Muhammad Abdurrahman (wafat 1323 H)⁷⁰ memaknai kata ini sebagai pengetahuan ilahi. Logika yang dibangunnya adalah bahwa kata كُرْسِيَّ berasal dari kata كَرَسْ yang berarti banyak pengetahuannya. Seakan-akan, Allah swt menyatakan bahwa pengetahuan-Nya meliputi segala

⁶⁸ Kelompok ahli tafsir beraliran *tajassum* sering dijuluki dengan istilah *mujassimah*, di antaranya adalah Muqâtil, Murji'ah, dan Mu'awwilah. Sedangkan kelompok lainnya adalah kelompok yang mengingkari adanya sifat, seperti kelompok al-Jahmiyyah dan Mu'tazilah. Shalih ibn Abd al-Aziz Âlu al-Syaikh, *Syarh Muqaddimah fi Ushûl al-Tafsîr li Syaikh al-Islam Ibn Taymiyyah*, juz 9, h. 3

⁶⁹ Al-Razi, al-Imam Fakhru al-Razi, *al-Tafsîr al-Kabîr*, Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-Arabiyy, tt., cet. ke-3, jilid 14, juz 7, hal. 11.

⁷⁰ Abdullah ibn Khumais (ed.), *al-Mu'jam al-Jâmi' fî Tarâjum al-Ulamâ wa Thalâbat al-Ilm al-Mu'ashirîn*, (Multaqâ ahl al-Hadis), Juz 1, h. 332

yang diketahui oleh mereka. Hal ini tampak dalam pernyataan sebelum kata tersebut, yakni bahwa Dia mengetahui apa yang ada di antara tangan mereka dan apa yang di belakang mereka.⁷¹ Oleh karenanya, salah satu sifatnya adalah ilmu, karena ilmu adalah juga sifat kesempurnaan. Bahwa Allah mempunyai ilmu terbukti dari adanya peraturan yang tepat lagi sempurna yang mengatur alam ini. Karena Allah mempunyai ilmu Ia dengan sendirinya harus pula mempunyai kemauan. Allah berbuat dan perbuatan timbul sesuai dengan kemauan. Ia juga harus mempunyai kekuasaan, *qudrah*, karena yang menciptakan sesuai dengan ilmu dan kemauanNya, harus mempunyai kekuasaan. Karena Allah mempunyai kemauan dan kekuasaan, Ia harus pula mempunyai kebebasan memilih (*ikhtiyâr*), karena arti ikhtiyar ialah melaksanakan kekuasaan sesuai dengan pengetahuan dan kemauan. Ia adalah pencipta bebas. Karena Allah adalah yang ter sempurna dari semua *maujûdât* yang lain, Allah harus pula esa dan unik, karena kalau “Yang Mesti Ada” pada esensiNya banyak, masing-masing harus berbeda dari yang lain. Dengan demikian harus pula berbeda dalam sifat-sifat. Masing-masing mempunyai ilmu dan kemauan yang berbeda, dan dengan sendirinya perbuatan yang ditimbulkan ilmu dan kemauan yang berbeda ini, harus pula berbeda. Sebagai akibatnya peraturan alam ini akan menjadi kacau. Oleh karena itu Tuhan hanya satu.

Logika lain yang dibangun dalam memahami ayat Kursiy ini adalah bahwa ayat ini tersusun dari kalimat-kalimat yang dirangkai tanpa

⁷¹ Muhammad Rasyid ibn Ali Ridha, *Tafsîr al-Manâr*, (Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-Ammah li al-Kitab, 1990), Juz 3, h. 28

menggunakan **العطف**. Menurutnya, kalimat-kalimat yang tersusun merupakan satu kesatuan yang saling menjelaskan satu sama lain. Oleh karenanya ia harus menyatu antara yang dijelaskan dan yang menjelaskan, tidak boleh ada pemisahan. Secara rinci, ayat ini menjelaskan keberadaan Allah sebagai Dzat yang mengatur dan memelihara alam ini tanpa ada sedikitpun sifat lalai; kedua, menjelaskan keberadaan-Nya sebagai pemilik semuanya; ketiga, keberadaan-Nya sebagai Dzat yang Maha Agung; keempat, menjelaskan pengetahuan-Nya yang meliputi segala yang ada, termasuk pengetahuan terhadap orang yang berhak mendapat ridha-Nya dan yang tidak; kelima, menjelaskan keluasan pengetahuan-Nya yang meliputi segala detail yang ada.

Berdasarkan hal-hal di atas, al-Zamakhsyari tampaknya sepakat dengan banyak riwayat yang menjelaskan keutamaan ayat kursiy ini di samping ayat-ayat atau surat yang lain dari al-Qur'an. Oleh karena itu, al-Zamakhsyari mengutip riwayat tentang salah satu keutamaan membaca ayat ini, yakni dijauhi oleh setan.⁷² Ia juga mengutip riwayat lain tentang keutamaan ayat kursiy ini yang menyebutkan bahwa tidak ada penghalang bagi pembacanya

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ما فرِّنْتْ هذه الآية في دَارٍ إِلَّا اهتَجَرَهَا الشَّيْطَانُ ثَلَاثَيْنَ يَوْمًا ، وَلَا ٧٢ لihat Muhammad Nashiruddin al-Albani, *Takhrij Ahâdis Musykilât al-Fâqr wa kaifa 'Alâjâhâ al-Islâm*, (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1984), h. 250

untuk masuk surga.⁷³ Riwayat lain yang juga dikutipnya adalah keutamaan ayat ini sebagai *sayyid* surat al-Baqarah yang merupakan *sayyid* al-Qur'an.⁷⁴

Tampaknya, rasionalitas al-Zamakhsyari tidak menjadikannya sebagai seorang yang tidak meyakini akan keutamaan dan keistimewaan ayat atau surat tertentu. Beberapa riwayat yang dikutipnya tentang keutamaan surat Kursiy, yang bahkan ditambahinya dengan penjelasan tentang keutamaan surat al-Ikhlas, yang disertai dengan penjelasan logisnya membuktikan bahwa di samping logika yang rasional, keyakinan akan kebesaran Allah justeru menjelaskan rasionalitasnya. Ini berarti bahwa sifat rasional seseorang tidak harus membuatnya tidak meyakini hal-hal yang di luar batas kemampuan rasionalitasnya.

Pembahasan di atas semakin mempertegas posisi al-Zamakhsyari yang mendudukkan akal, meskipun memiliki kemampuan lebih, tetap berada di bawah wahyu. Ini berarti bahwa ketika akal berbeda dengan instruksi wahyu, atau bahkan bertentangan dengan pernyataan wahyu, maka akal harus tetap tunduk terhadap wahyu.

عن عليٍّ - رضي الله عنه - قال : سمعت نبيّكم على أنوار النور وهو يقول : «مَنْ قَرَأَ آيَةَ الْكُرْنَسِيِّ فِي دُبْرِ كُلِّ صَلَاةٍ مَكْتُوبَةٍ ، لَمْ يَمْتَعِنْ مِنْ دُخُولِ الْجَنَّةِ إِلَّا مَوْتُّ ، وَلَا يَوْظَفُ عَلَيْهَا إِلَّا صَدِيقٌ ، أَوْ عَابِدٌ ، وَمِنْ قِرَأَهَا إِذَا أَخْدَ مَضْجُوعَهُ Lihat Muhammad Nashiruddin al-Albani, *Takhrij Ahâdîs Musykilât al-Faqîr wa kaifa 'Alâjâhâ al-Islâm*, h. 250

تذاكر الصحابة أفضل ما في القرآن ، فقال لهم عليٍّ : أَنْتُم مِنْ آيَةَ الْكُرْنَسِيِّ قَالَ قَالَ لِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : «يَا عَلَيُّ سَيِّدُ النَّبِيِّينَ آدُمُ ، وَسَيِّدُ الْعَرَبِ مُحَمَّدٌ ، وَلَا فَخَرَّ ، وَسَيِّدُ الْكَلَامِ الْقُرْآنُ ، وَسَيِّدُ الْقُرْآنِ الْبَقَرَةُ وَسَيِّدُ الْكَرْبَلَةِ Lihat Muhammad Nashiruddin al-Albani, *Takhrij Ahâdîs Musykilât al-Faqîr wa kaifa 'Alâjâhâ al-Islâm*, h. 250

Al-Zamakhsyari dalam pernyatannya tentang akal dihadapkan wahyu tetap konsisten mengakui bahwa wahyu datang untuk menguatkan posisi akal. Keberadaan akal akan senantiasa berjalan seimbang mendampingi wahyu dan begitupun sebaliknya. Akal merupakan anugerah agung dari Allah yang diberikan kepada manusia dan wahyu itu sendiri bisa dipahami sebagai wahyu karena akal. Tanpa akal, maka identitas wahyu sangat sulit diidentifikasi jatidirinya sebagai wahyu.

Dalam pandangan Muhammad Abduh wahyu mempunyai dua fungsi pokok. Fungsi pokok pertama timbul dari keyakinan bahwa jiwa manusia akan terus ada dan kekal sesudah tubuh mati.⁷⁵ Keyakinan akan adanya hidup kedua sesudah hidup pertama ini, bukanlah hasil dari pemikiran yang sesat dari akal dan bukan pula suatu khayalan,⁷⁶ karena umat manusia dalam keseluruhan, monoteis, penyembah berhala, orang beragama dan filosof, kecuali sebagian kecil yang tidak berarti, sepakat mengatakan bahwa jiwa akan tetap hidup sesudah ia meninggalkan tubuh.⁷⁷ Alam gaib, sungguhpun akal dapat mengetahui adanya, adalah alam yang amat gelap bagi akal untuk dapat menyelidikinya.⁷⁸ Untuk memberikan penjelasan tentang alam gaib yang penuh rahasia inilah, maka Nabi-Nabi dikirim Tuhan ke masyarakat manusia.

Fungsi kedua dari wahyu mempunyai kaitan yang erat dengan sifat dasar manusia sebagai makhluk sosial. Manusia, demikian Muhammad Abduh,

⁷⁵ Muhammad Abduh, *Risâlah Tauhid*, (Kairo: Dar al-Manar, 1366 H), cet. Ke 12, hal. 89.

⁷⁶ Muhammad Abduh, *Risâlah Tauhid*, hal. 91.

⁷⁷ Muhammad Abduh, *Risâlah Tauhid*, hal. 90.

⁷⁸ Muhammad Abduh, *Risâlah Tauhid*, hal. 93.

lesti hidup berkelompok. Untuk terwujudnya hidup sosial damai dan rukun, anggotanya lesti membina hubungan antara sesamanya atas dasar cinta. Jadi, manusia, dalam pandangan Muhammad Abdurrahman, berhajat pada Nabi-Nabi, atas wahyu. Dengan demikian, wahyu menolong akal untuk mengetahui alam akhirat dan keadaan hidup di sana.⁷⁹

Fungsi lain dari wahyu, dalam pandangan Muhammad Abdurrahman adalah menguatkan pendapat akal melalui sifat sakral dan absolut yang terdapat dalam wahyu. Sifat sakral dan absolutlah yang membuat orang mau tunduk kepada sesuatu, sedang akal tidak bisa.

Sudah menjadi maklum bahwa Mu'tazilah sangat menghargai akal. Dalam teologi Mu'tazilah penempatan akal ketika berbicara mengenai kebenaran sejati sangat diagungkan. Karena akal sangat dibutuhkan ketika dalil-dalil naqli tidak cukup bisa memberikan pemahaman bagi manusia. Oleh karenanya banyak sekali ayat-ayat al-Qur'an yang menyuruh manusia untuk menggunakan akal pikiran dalam mencari kebenaran sejati Tuhan Sang Pencipta. Al-Qadhi Abdul Jabbar menegaskan "sesungguhnya *dilâlah* itu ada empat: berdasarkan akal, pemahaman al-Qur'an, penjelasan Sunnah, dan melalui kesepakatan para Ulama (Ijma'). Dan mengetahui keberadaan Allah hanya bisa dilakukan dengan penalaran akal.⁸⁰ Seperti halnya dengan tauhid⁸¹,

⁷⁹ Harun Nasution, *Muhammad Abdurrahman dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, hal. 60.

⁸⁰ Al-Qadhi Abdul Jabbar, *Syarh Ushul al-Khamsah*, tahqiq Abdul Karim Utsman, (Maktabah Wahab: 1988), cet ke 2, h. 88.

⁸¹ Menurut al-Qâdhi Abdul Jabbâr secara bahasa *al-tauhid* mempunyai makna penggambaran sesuatu yang menjadikan sesuatu itu satu. Sebagaimana *al-tahrîk* adalah penggambaran sesuatu yang menjadikan sesuatu itu bergerak, dan *al-taswîd* adalah penggambaran sesuatu yang menjadikan sesuatu itu hitam. (al-Qâdhi Abdul Jabbâr, *Syarh Ushul al-Khamsah*, h. 128); Mu'tazilah telah sepakat bahwa Allah itu esa tidak ada yang menyerupai-Nya, Allah tidak

di dalam al-Qur'an dijelaskan pokok-pokok ketauhidan, meskipun pada dasarnya ketauhidan adalah peng-esaan Allah, namun membutuhkan kejelian rasional ketika hendak memformulasikan konsep ketauhidan sehingga mudah dicerna oleh akal.

Mengenai penempatan akal ini, sangat menarik sekali ketika al-Zamakhsyari men-ta'wil-kan ayat-ayat *mutasyâbihât* yang menggambarkan wujud Tuhan. Dia menggunakan seluruh potensi akalnya untuk men-ta'wil-kan penggambaran ayat-ayat al-Qur'an sehingga pemaknaan dalam al-Qur'an tidak bisa diartikan secara harfiah-nya saja. Karena di dalam al-Qur'an wujud Tuhan dipersepsikan *mujassimah* memiliki bentuk seperti Allah mempunyai tangan, Allah mempunyai wajah, dan berbagai potensi yang sama dengan makhluknya, seperti duduk, bersemayam, melihat, mendengar dan lain sebagainya. Sehingga ayat-ayat ini digunakan bagi para pengikut *tajsîm* diartikan apa adanya tanpa mereka ta'wil terlebih dahulu. Sedangkan bagi al-Zamakhsyari hal itu sangat mereka hindari, dengan daya nalar ayat-ayat *mujassimah* tersebut tidak boleh diartikan apa adanya, karena Allah suci dari berbagai sifat kemakhlukan, tidak ada yang menyamai Allah dalam hal apapun, dan Allah suci dari segala sesuatu, tiada Tuhan dalam wujud kecuali Tuhan yang bersifat al-wahdaniyyah tiada duaNya, Dia entitas tunggal tiada sekutu bagi-Nya.⁸²

berjisim, Allah bukanlah benda, bukan materi, tidak bisa dirasakan indera, tidak mempunyai ukuran, tidak bergerak dan tidak pula diam, tidak mempunyai bagian, tidak berarah, tidak terikat waktu, Dia berdiri sendiri tidak disifati dengan sifat ciptaannya. (al-Asy'ari, *Maqâlât al-Islamiyyîn*, hal. 244).

⁸² Al-Zamakhsyari, *al-Kasyyâf 'an Haqâ`iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fî Wujûh al-Ta'wil*, Juz 1, h356.

Semua kaum muslim sepakat mentauhidkan Allah, akan tetapi kelompok Mu'tazilah memaknai tauhid sebagai pokok pertama dalam *al-ushûl al-khamsah*⁸³ mereka dengan *at-tanzîh al-mutlaq*⁸⁴ (mensucikan secara mutlak) dari sifat-sifat makhluk.⁸⁵ *At-tanzîh* bagi Mu'tazilah merupakan cara berpikir bebas yang di dalamnya penggunaan rasionalitas secara penuh untuk mensucikan Allah, karena nash-nash yang terdapat dalam al-Qur'an masih belum sempurna ketika menggambarkan wujud Allah, sehingga membutuhkan ta'wîl melalui potensi akal, sehingga bagaimana pun caranya nash-nash al-Qur'an ini kemudian menjadi rasional dalam penggambaran wujud Allah. Pendapat mereka tentang tauhid bertentangan dengan pemahaman Yahudi dan Nasrani⁸⁶ tentang Allah dari satu sisi dan juga berbeda dengan *al-mujassimah*, *al-musyabbihah* dan *al-hasyawiyyah* dari sisi yang lain.

⁸³ Dalam aliran Mu'tazilah telah disepakati lima pokok dasar ajaran yang dikenal dengan Ushul al-Khamsah yang terdiri dari konsep tauhid, keadilan, janji dan ancaman (*al-wâ'd wa al-wâ'id*), kedudukan diantara dua kedudukan (*al-manzilah baina al-manzilatâin*), dan amar ma'ruf nahi munkar. Dikatakan oleh Abu al-Hasan al-Khayyath yang dinukil oleh Muhammad Abu Zahrah dalam kitabnya *Târikh al-Madzâhib al-Islâmiyah* bahwa "ada sekelompok orang yang sepakat dengan kami mengenai konsep keadilan tetapi sepandapat dengan *tasybih*, dan ada sekelompok orang yang sepakat dengan kami mengenai konsep tauhid dan keadilan tetapi tidak sepakat dengan konsep janji dan ancaman. Maka seseorang tidak berhak disebut Mu'tazilah jika tidak sepandapat dengan seluruh konsep ushûl al-khamsah." Muhammad Abu Zahrah, *Târikh al-Madzâhib al-Islâmiyah*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabiyy, tt.), h. 125.

⁸⁴ Tanzîh mutlaq dapat diartikan pensucian secara mutlak bahwa perbuatan Allah tidak menyerupai perbuatan makhluk, sifat Allah tidak menyerupai sifat makhluk, dan dzat Allah juga tidak menyerupai dzat makhluk. Keberadaan Allah disucikan secara mutlak dari dzat, sifat, dan perbuatan makhlukNya.

⁸⁵ Ahmad Mahmud Shubhi, *Fi 'Ilm al-Kâlam*, (Mu'assasah al-Tsaqafiyah al-Jami'iyyah: 1982), cet. Ke-4, h. 116.

⁸⁶ Pada awalnya konsep *tauhid* dan *tanzîh* Mu'tazilah digunakan untuk meng-*counter* pemahaman agama lain tentang ketuhanan, khususnya agama samawi (Yahudi dan Nasrani), namun pada akhirnya pemahaman ini berlanjut pada perdebatan panjang aliran-aliran teologi Islam, hingga pembahasan meluas dan menyentuh ke wilayah politik.

Menurut Mu'tazilah Allah adalah {ليس كمثله شيء} yaitu ayat *muhkamah* yang menjadikan semua ayat yang lahirnya menyebutkan sifat-sifat Allah yang sama dengan sifat-sifat ciptaanNya harus dita'wil, Allah bukan *jism*, bayangan, gambar, daging dan darah. Hal ini menentang pendapat *al-mujassimah* sesuai dengan perjanjian lama kaum Nasrani bahwa Allah adalah *jism* dan Allah menciptakan Adam sesuai dengan gambarNya. Allah juga bukan person, jauhar dan benda. Allah juga bukan sesuatu yang berwarna, rasa, bau. Juga bukan sesuatu yang di sentuh, panas, dingin, basah dan kering. Juga bukan suatu yang panjang, lebar dan dalam. Juga bukan suatu yang berkumpul atau berpisah, bergerak dan diam. Juga bukan sesuatu yang dapat dibagi, bukan sesuatu yang mempunyai bagian-bagian atau anggota.

Seperti penafsiran al-Zamakhsyari dalam surat al-Mâidah: 64⁸⁷ yang zhahir ayatnya mengatakan bahwa kedua tangan Allah terbuka, tetapi al-Zamakhsyari mengartikan bahwa tidak ada penggambaran bentuk tangan maupun pembentangannya, melainkan merupakan pernyataan atas kedermawanan-Nya dan tidak menghendaki yang lain. Bahkan, kata ini digunakan bagi orang yang tidak punya tangan. Sedangkan penggunaan *tasybih* dan pengulangannya tidak lain merupakan untuk menguatkan pernyataan sebelumnya.⁸⁸

رَوَّلَتِ الْيَهُودُ يَدَهُمْ مَعْلُولَةً عَلَتْ أَنْدِيَهُمْ وَلَعِنُوا بِهَا قَالُوا تَلْ يَدَهُ مَبْسُطُهُنَّ يُنْفِقُ كُلُّهُ يَشَاءُ وَلَيَرِدَنَّ كَثِيرًا
مِنْهُمْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رِبَّكُمْ طُغْيَانٌ وَكُفْرٌ وَالْأَقْبَلَتِهِمُ الْعَذَابُ وَالْمُعْنَسَةُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلُّهُمْ أَوْفُدُوا نَارًا لِلْمُحْرَبِ أَطْفَالَهُمْ
اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ

⁸⁷ Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzil 'wa 'Uyun al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 3, h. 399.

Lebih lanjut, Allah bukanlah sesuatu yang punya arah kanan, kiri, depan, belakang, atas, bawah dan juga tidak dilingkupi tempat. Juga tidak sesuatu yang terkait dengan waktu, juga tidak bersentuhan, tidak ‘uzlah, menyatu dengan tempat atau butuh tempat, tidak bersifat dengan sifat makhluk yang berarti baru, tidak disifati dengan jarak dan menuju suatu arah, tidak dibatasi, tidak lahir juga tidak dilahirkan, mahasuci dari bersentuhan dengan perempuan dan mengangkat teman serta anak, tidak diliputi ukuran-ukuran dan ditutupi oleh tabir, tidak ditangkap dengan indra dan tidak dianalogikan dengan manusia, tidak menyerupai ciptaan-Nya sedikitpun, tidak berlaku pada-Nya ujian dan kekurangan dan cacat, dan semua yang terlintas dalam hati dan gambaran dengan dugaan, maka Allah tidak menyerupai itu semua.

Allah awal, dahulu, mendahului semua yang baru, ada sebelum semua ciptaan, dan Allah selalu mengetahui, kuasa, tidak dilihat oleh mata, tidak diliputi oleh praduga, tidak didengar dengan pendengaran, Dialah sesuatu yang tidak seperti sesuatu⁸⁹. Sesungguhnya Allah *qadim* dan lain-Nya tiada yang *qadim*, tiada Tuhan selain-Nya, tiada sekutu dalam kekuasaan-Nya, tiada pembantu dalam kerajaan-Nya, tiada teman dalam menciptakan dan mewujudkan apa yang Ia inginkan yang lebih ringan dari penciptaan suatu yang lain dan tiada yang lebih susah dari itu juga⁹⁰ tidak boleh bagi Allah

⁸⁹ Perkataan mereka tentang Allah bersandar pada QS. Al-An'am (6): 91: *وَمَا قَدَرُوا اللَّهُ حَسْقٌ*.
قَدَرُوا إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ يَسْأَلُونَ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَعْلَمُونَهُ فَرَاطِبِينَ ثَبَدُونَهَا وَتَخْفُونَ كَثِيرًا وَعِلْمُهُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَثْنَانُهُمْ وَلَا أَبَاوَكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَهُ

⁹⁰ Pernyataan ini menentang pendapat Yahudi yang mengatakan bahwa Allah istirahat pada hari ke tujuh setelah menciptakan langit dan bumi selama enam hari.

mendapatkan manfaat dan juga terkena madharat, dan tidak merasa gembira dan puas, juga tidak terkena kotoran dan sakit.⁹¹

Fenomena tersebut pada umumnya adalah *sifat salb* yang menafikan semua persepsi kemanusiaan kepada Tuhan {لِبِسْ كَمْثَلَه شَيْءٍ}, maka apa saja yang berputar di benak manusia maka Allah berbeda dengan semua itu. namun mungkin Allah mempunyai sifat *ijabiyyah* yang hanya dimiliki Allah saja seperti *al-wahdaniyyah*, *al-qidam*, *al-shamadiyyah* yang merupakan sifat *ijabiyyah* dari sisi kata dan *salbiyyah* dari sisi makna. *Al-wahdaniyyah* artinya penafian sekutu yaitu keesaan dalam ketuhanan, tiada sekutu bagi-Nya, dan lain-Nya tidak mungkin dikatakan sebagai Tuhan⁹². *Al-qidam* artinya penafian baru, *al-shamadiyyah* artinya Allah dibutuhkan semua makhluk sedangkan Ia tidak membutuhkan mereka. Adapun sifat *ijabiyyah* dari sisi kata dan makna adalah *al-qudrat*, *al-hayah*, *al-'ilmu* adalah sifat-sifat yang dimiliki Allah yang tidak ada kebalikannya, lemah, mati dan bodoh. Sifat-sifat ini bukan berarti jika ada pada manusia maka ada keserupaan antara Allah dan manusia, akan tetapi sifat-sifat ini bagi Allah adalah untuk zat-Nya berbeda dengan manusia yang menunjukkan makna di luar diri manusia.

Dengan *at-tanzîh* yang demikian tinggi bagi Allah jauh dari sifat-sifat hal yang baru, sesungguhnya masalah ini tidak terlepas dari kesulitan, sebagian terkait antara zat dengan sifat, dan sebagian yang lain terkait dengan sifat-sifat *khabariyyah* yang terkadang dari sisi luar nampak ada penyerupaan.

⁹¹ Al-Asy'ari, *Maqâlât al-Islamiyyîn*, h. 216-217.

⁹² Al-Zamakhsyari, *al-Kasîsyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyun al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wîl*, Juz 1,h 105.

Dalam al-Qur'an ada beberapa ayat yang menyebutkan sifat-sifat Allah seperti *al-qadim*, *al-'alim*, *al-qâhir*, *al-qadir*, *al-qawiy*, *al-'adl* dan semua nama dari nama Allah yang agung menunjukkan sifat-sifat tersebut. Di sisi lain juga ada keterangan bahwa Allah berfirman “**لَنْ يَسْكُنَ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**” (الشورى: ۱۱) “Tiada sesuatu yang menyerupai Allah, Ia maha mendengar dan maha mengetahui”.

Dari sini pandangan para ulama Islam mengenai sifat-sifat Allah, terbelah menjadi dua kelompok besar, yaitu kelompok yang menetapkan sifat Allah, dan kelompok yang menafikannya dari dzat Allah. Al-Zamakhsyari sendiri juga tidak pernah menafikan adanya sifat-sifat Allah, akan tetapi yang harus diingat bahwa sifat-sifat itu harus disucikan dari sifat-sifat yang melekat kepada manusia. Seperti komentar beliau saat membahas salah satu sifat *wahdâniyyah* Allah “sesungguhnya sifat harus ada *maushûf*, kalau semuanya hanya sifat, maka akan berlaku tanpa sesuatu yang disifati, dan yang demikian ini adalah mustahil.”⁹³

Umumnya, ulama salaf meyakini bahwa nama-nama Allah itu *azali*⁹⁴ begitu juga sifat-Nya, Ahmad bin Hanbal mengatakan sesungguhnya sifat-sifat dan asma Allah itu bukan makhluk.⁹⁵ Ibnu Hazm berpendapat bahwa nama-nama Allah itu adalah turunan dari Zat-Nya, dan memberi sebutan

⁹³ Al-Zamakhsyari, *al-Kasyâf 'an Haqâ'iq al-Tarzil wa 'Uyun al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 1, h 6.

⁹⁴ Kata ini asalnya adalah **ازلی** yang kemudian mengalami perubahan menjadi **ازل** untuk memudahkan pengucapan. Kata **ازل** dengan fathah pada huruf *zai*-nya berarti **النَّدِيم** (dahulu). Ini berarti bahwa semua sifat Allah bila disambung dengan kata ini berarti sifat tersebut tidak ada awalnya dan tidak ada akhirnya. Lihat al-Mukarram ibn Manzur, *Lisan al-Arab*, Juz 11, h. 13

⁹⁵ Zuhdi Jarullah, *al-Mu'tazilah*, Beirut, 1974 M, h 61-62; al-Asy'ari, Abu al-Hasan, *al-Ibânah fi ushûl al-diyânah*, Haedarabad 1, h 34.

dengan sifat itu bid'ah, Karena tidak ada dasar dari wahyu, atau perkataan sahabat maupun tabi'in.⁹⁶

Dalam masalah ini yang perlu dicatat bahwa yang pertama kali bicara sifat dan menafikannya adalah al-Ja'd bin Dirham⁹⁷ yang mengatakan bahwa al-Qur'an itu makhluk⁹⁸. Lalu al-Jahm bin Shafwan⁹⁹ mengambil dari al-Ja'd dalam penafian sifat Allah, yang selanjutnya pemikiran ini kemudian berkembang di Khurasan.¹⁰⁰

Berdasarkan catatan al-Syahrastâni, ketika muncul kelompok Mu'tazilah, mereka mengambil pandangan al-Jahm dalam menafikan sifat Allah, maka Wâshil bin 'Athâ¹⁰¹ mengatakan barangsiapa yang menetapkan

⁹⁶ Zuhdi Jarullah, *al-Mu'tazilah*, h. 61-62; Ibnu Hazm, al-Andalusy al-Zahiri, *al-Fashlu fi al-Milali wa al-Ahwâi wa an-Nihâl*, (Kairo: 1347H/1933M), h. 92-96

⁹⁷ Al-Ja'd bin Dirham adalah orang yang pertama kali mengingkari sifat dan Asma' Allah. Selain itu di juga orang yang pertama kali mengingkari hakikat pembicaraan Allah kepada Musa. Dialah guru dari Jahm bin Shafwan, hidup pada masa tabi'in, pada akhirnya dipenggal pada saat Idul Adha karena pengingkarannya. Dan pada saat itu kematianya dianggap sebagai *istihsân* oleh para ulama. Lihat Zuhdi Jarullah, *al-Mu'tazilah*, h. 62.

⁹⁸ Zuhdi Jarullah, *al-Mu'tazilah*, (Beirut, 1974 M), h. 62; Ibnu Hazm, al-Andalusy al-Zahiri, *al-Fashlu fi al-Milali wa al-Ahwâi wa an-Nihâl*, h. 92-96

⁹⁹ Jahm bin Shafwan adalah tokoh pendiri kelompok Jahmiyah sekitar tahun 128 H. Nama Jahmiyah sendiri dinisbatkan kepada nama pendirinya yaitu Jahm bin Shafwan, mereka adalah kelompok yang pertama kali mengumumkan sebagai madzhab ta'wil. Diantara pendapat Jahm bin Shafwan antara lain: *pertama*, dalam kebebasan berkehendak sesungguhnya manusia itu terpasa, dan Allah lah yang mengendalikan semuanya. *Kedua*, bahwa Allah tidak disifati dengan sifat yang sama dengan makhluknya, melainkan Allah mempunyai sifat ketuhanan tersendiri. Pendapat ini adalah hasil ta'wil ayat-ayat-khabariyyah. *Ketiga*, semua ciptaan selain Allah akan musnah, surga dan neraka tidak lah kekal. *Keempat*, pengukuhan iman cukup dengan hati saja, tanpa perkataan dan perbuatan. Lihat Ahmad Mahmud Subhi, *Fi 'Ilm al-Kâlam*, h. 177.

¹⁰⁰ Zuhdi Jarullah, *al-Mu'tazilah*, h. 62.

¹⁰¹ Washil bin Athâ' (w. 131 H.) adalah pendiri Mu'tazilah, pernah pindah dari Madinah menuju Bashrah lalu berguru pada Hasan al-Basri. Selain itu pernah berguru kepada Mu'id al-Jahni seorang tokoh Qadariyyah. Lihat Ahmad Mahmud Subhi, *Fi 'Ilm al-Kâlam*, h. 182.

makna atau sifat *qadimah* terhadap Allah maka ia telah menetapkan dua Tuhan.¹⁰²

Al-Qâdhi Abdul Jabbâr memandang bahwa pertama kali yang diketahui secara dalil dari sifat Allah yang *qadîm* adalah Allah itu maha kuasa, karena terbukti Allah menciptakan alam, dan sifat maha kuasa bagi Allah tidak melalui perantara. Adapun sifat yang lain itu terjadi berikutnya dan membutuhkan perantara bahkan ada yang lebih dari satu perantara.¹⁰³

Dalam menafsirkan QS. al-Baqarah (2): 20¹⁰⁴ al-Zamakhsyari menjelaskan sifat *al-qudrah*. Ketika ia ditanya apa yang dimaksud dengan على كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٍ? Dia menjawab bahwa di antara sesuatu itu jika ada yang tidak terkait dengan yang mempunyai kemampuan atau kekuasaan (Tuhan) bisa dikatakan sesuatu yang mustahil, dan batasan bagi yang mempunyai kemampuan adalah perbuatan tidak termasuk yang mustahil, karena mustahil itu dikecualikan ketika menyebutkan yang berkemampuan terhadap segala sesuatu, maka seperti dikatakan: terhadap segala sesuatu yang lurus maka Ia maha kuasa, seperti persamaan: fulan memimpin manusia, artinya semua orang yang di belakangnya dan dirinya tidak termasuk mereka. Adapun perbuatan di antara dua penguasa maka itu di perselisihkan. Al-Zamakhsyari juga menjelaskan tentang *isytîqaq Qadîr*, bahwa kita bagian dari *Taqdîr*, karena kita melakukan perbuatan sesuai dengan kemampuan dan

¹⁰². Zuhdi Jarullah, *al-Mu'tazilah*, h. 263.

¹⁰³. Al-Qadi Abdu al-Jabbar, *Ushûl al-Khamsah*, h 151.

¹⁰⁴ إنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

perkataannya lah yang membedakannya dari orang yang lemah atau tidak mampu.¹⁰⁵

Meski kita tidak mengetahui zat Allah, namun memungkinkan bagi kita untuk memberikan sifat kepada Allah tanpa ada *tasybih* penyerupaan dengan yang lain, dalam poin ini Mu'tazilah ingin menjawab idiosiologi aqanis bagi Nasrani, yang mengatakan bahwa zat Allah adalah *jauhar* yang berdiri dari beberapa aknum, yaitu *al-wujūd*, *al-ilmu* dan *al-hayah* telah menjadikan idiosiologi kemandirian, mandirinya aknum dari *jauhar*, berubahnya sifat menjadi person dan berbentuk menjadi aknum yang kedua, aknum *al-ilmu* dalam *al-ibnu*/putera, maka untuk menghadapi ideologi ini Mu'tazilah menafikan pensifatan Allah dengan *jauhar* dan menganggap sifat adalah zat yang tidak berbeda, sifat Allah bukan suatu yang berdiri sendiri, namun sesuatu yang dianggap secara hati, dan memungkinkan adanya perbedaan penggambaran dalam memandang sesuatu yang satu tanpa pengaruh kemungkinan berbilangnya pada zat. Mungkin memberi sifat pada *jauhar* seperti istimewa, berdiri di atas zatnya dan menerima pada *al-'aradl* (*accident*) yang berubah. Demikian halnya dzat *ilahiyyah* esa, dan beragam sifat dengan beragamnya penggambaran, sehingga dikatakan '*alim* dimaksudkan penetapan ilmu yang berarti zat-Nya dengan penafian jumlah dari zat-Nya, dikatakan *qadīrun* dimaksudkan penetapan Zat-Nya dengan penafian kelemahan¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Al-Zamakhsyari, *al-Kasyṣyāf 'an Haqā'iq al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqāwīl fi Wujūh al-Ta'wil*, Juz 1, h. 43 – 44.

¹⁰⁶ Al-Syahrastani, *Nihāyāt al-Iqdām fi Ilm al-Kalām*, h 192-194.

وَإِنَّكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهٌ إِلَّا هُوَ 123 الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ Maka dalam penafsiran QS. al-Baqarah (2): 123 al-Zamakhsyari mengatakan bahwa ini adalah pengakuan akan keesaan Allah dengan menetapkan penafian yang lainNya, dan Dia lah sang penguasa segala karunia dan tidak ada sesuatu yang menyamai sifatNya, sehingga selain daripadanya hanyalah sebagai nikmat atau yang diberi nikmat¹⁰⁷. Terlihat jelas pola berfikir al-Zamakhsyari mengenai tauhid dan yang berhubungan dengannya adalah menggiring arah pembahasan kepada konsep *al-tanzîh al-mutlaq*.

Lebih lanjut, Allah *hayy*, *'alîm*, *qâdîr* dengan zat-Nya tidak sesuatu tambahan dari zat-Nya, inilah yang dimaksud dengan sifat Allah adalah kenyataan zat Allah. Adapun orang yang menetapkan sifat/arti *qâdîm* selain zat Allah, maka ia telah menetapkan dua Tuhan¹⁰⁸. Karena jika sifat berdiri sendiri dengan zatnya berbeda dengan zat Allah, maka itulah sama dengan pemahaman Nasrani, karena berbilangnya sifat *azali* maka menjadi berbilangnya Tuhan, meskipun sifat diartikan dengan makna yang berdiri pada zat menjadikan Allah sebagai *jauhar* yang bertemu dengan sesuatu yang berubah/'aradl, maka itu sesuatu yang sangat ditolak oleh Mu'tazilah. Sesungguhnya Allah adalah *'Alîm* dan ilmunya adalah Dia, *qâdîrun* dan qudrahnnya adalah Dia, Hayy dan hayatnya adalah Dia, artinya ilmu Allah

¹⁰⁷ Al-Zamakhsyari, *al-Kâsîsîyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyun al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wil*, Juz 1, h. 105

¹⁰⁸ Lihat al-Syahrastani, *al-Milâl wa al-Nihâl*, h 65.

adalah Allah itu sendiri, begitu juga dalam al-qudrah dan al-hayah merupakan satu kesatuan mutlak antara zat dan sifat.¹⁰⁹

Selanjutnya al-Zamakhsyari mencoba menjelaskan mengenai perbedaan antara perkataan *Allah 'alim* dan *Allah qadîr*? Jawabnya karena perbedaan *ma'lûm* (suatu yang diketahui) dari *maqdûr* (suatu yang dikuasai). Jika anda mengatakan *Allah 'alim* berarti anda telah menetapkan ilmu bagi Allah yang berarti Allah dan anda menafikan sifat bodoh dari Allah. Jika anda mengatakan *Allah qadîr* berarti anda telah menetapkan qudrah yang berarti Allah itu sendiri dan anda menafikan kelemahan bagi Allah. Jika anda mengatakan *Allah hayy* berarti anda telah menetapkan *hayâh* dan menafikan mati bagi Allah.¹¹⁰

Atau dengan perkataan lain arti pernyataan '*alîmun* adalah menetapkan zat Allah dan menafikan kejahilan dariNya, perbedaan pembebanan sifat-sifat atas zat Allah kembali kepada lawan/kebalikan sifat-sifat yang dinafikan dari Allah, maka perbedaan Allah '*alîm*, Allah *qadîr*, Allah *Hayy* kembali pada lawan sifat-sifat itu sendiri.¹¹¹

Al-'îmu dan *al-qudrah* juga *al-hayah* adalah sifat dzat, yang demikian karena sifat Allah ada dua kategori : yaitu sifat *azaliyyah* merupakan sifat Allah dan Allah tidak disifati dengan lawannya, dan sifat *fî'li* (perbuatan), sifat ini menuntut adanya perbuatan seperti *khaliqan, raziqâ*. Jika dalam sifat

¹⁰⁹ Al-Zamakhsyari, *al-Kasîsyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyun al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, Juz 1, h 6.

¹¹⁰ Al-Zamakhsyari, *al-Kasîsyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyun al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, Juz 1, h 105.

¹¹¹ Al-Asy'ari, *Maqâlât al-Islamiyyîn*, 1, h 242-243

fi'li ini Allah dapat disifati dengan sifat tersebut maka Allah juga dapat disifati dengan lawanya (*al-muhyi*><*al mumit*) (*al-muntaqim*><*al-ghafür*) (*al-jabbâr*><*al-rahîm*) (*al-mu'izz*><*al-mudzill*) dan seterusnya.¹¹²

Kesulitan lain yang dihadapi Mu'tazilah setelah memberlakukan *al-tanzîh* kepada Allah sampai pada batas panafian sekecilpun permisalan antara Allah dengan manusia yaitu pada ayat-ayat yang menampakkan *tasybîh*/penyerupaan kecuali sudah *di-ta'wîl-kan* oleh Mu'tazilah sesuai dengan *tanzîh al-mutlaq* mereka kepada Allah, dan dalam hal ini mereka gunakan tiga metode:¹¹³

- 1- Kekayaan bahasa dalam dilalah lafazh kepada beragam makna¹¹⁴
- 2- *Balâghah al-lughah al-'arabiyyah*, dan penggunaan *al-majâz*, *al-isti'ârah*, *al-kinâyât* pada ayat-ayat *mutasyâbihât*.
- 3- Perubahan sedikit dalam bacaan sebagian ayat yang bersandar pada keragaman bacaan.¹¹⁵

Mu'tazilah berusaha merasionalkan ayat-ayat yang bersifat *khabariyyah* (ayat-ayat yang lahirnya menunjukkan *tajsîm*, *tasybîh*) seperti Allah punya wajah, tangan, mata, betis dan sebagainya yang menunjukkan

¹¹² Lihat Ahmad Mahmud Subhi, *Fî 'Ilm al-Kâlamî*, h. 121.

¹¹³ Ahmad Mahmud Subhi, *Fî 'Ilm al-Kâlam*, h. 121.

¹¹⁴ Seperti yang mereka contohkan {وَأَنْهَدَ اللَّهُ أَبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ} sesungguhnya Allah tidak berteman dengan seseorang, karena hal itu mengandung ketentraman teman dengan temanya.kata *al-khullâh* disini tidak berarti pertemanan namun dari sekian maknanya adalah butuh. Sesungguhnya Allah menjadikan Ibrahim as selalu butuh kepada Allah tidak bergantung kepada seseorang.

¹¹⁵ {مِنْ شَرِّ مَا يَعْلَمُ} untuk menjauhkan pemikiran Allah menciptakan kejahatan, maka mereka membacanya [ما] sebagai nafâ' dan bukan isim mausul, yang artinya menjadi "dari kejahatan yang tidak Allah ciptakan"

kemustahilanNya sebagai Tuhan, dengan sedemikian rupa menuju *al-tanzîh al-mutlaq*. Demikian juga pada ayat-ayat yang memberitakan bahwa Allah di atas, jauh dekat turun naik sebagaimana sifat makhluk¹¹⁶.

Kita lihat bagaimana al-Zamakhsyari menafsirkan QS. al-Mâidah ayat 64:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَعْلُوَةٌ غُلْتُ أَيْدِيهِمْ وَلَعُنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْقِنُ
كَيْفَ يَشَاءُ

Dia mengartikan perkataan Yahudi bahwa “tangan Allah terbelenggu” yang mengindikasikan bahwa mereka memberi sifat kikir kepada Allah. Sedangkan *بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ* merupakan penggambaran secara *majâzi* yang menunjukkan puncak kedermawanan Allah dan penafian kikir dariNya. Karena sesungguhnya puncak kedermawanan adalah seorang dermawan memberikan semua dengan kedua tangannya, maka atas hal itu dibangun di atas *majâz*¹¹⁷. *Al-yad* umumnya berarti nikmat, dukungan dan pertolongan. Seperti contoh lafadz {١٠} *الْيَدُ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ* {الفتح: ١٠} al-Zamakhsyari menguatkan atas dasar *takhyîl*/halusinasi dan berkata tangan Allah di atas tangan mereka, makna tangan Allah di atas tangan mereka adalah bahwa tangan Nabi di atas tangan orang-orang mukmin¹¹⁸. Pada *tafsir bil ma'tsur*, seperti tafsir Ibnu Katsir makna *يَدُ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ* diartikan dengan tangan Nabi di atas tangan orang-orang Mukmin, hal ini berdasarkan beberapa riwayat ketika Nabi

¹¹⁶ Al-Zamakhsyari, *al-Kasîsyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyun al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 1, h. 314

¹¹⁷ Al-Zamakhsyari, *al-Kasîsyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyun al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 1, h. 22.

¹¹⁸ Al-Zamakhsyari, *al-Kasîsyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyun al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 3, h. 463

membai'at Utsman bin Affan saat ia dijadikan utusan kepada penduduk Makkah, lalu Rasulullah menepuk tangan Utsman sembari bersabda "semoga Utsman tetap kepada kepentingan Allah dan kepentingan RasulNya", sedangkan tangan Rasul berada di atas tangan Utsman.¹¹⁹

Berikutnya, lafadz **وَالسَّمَاوَاتُ مَطْرِيَاتٌ بِيَوْمِهِ** dalam QS. al-Zumar : 67¹²⁰ al-Zamakhsyari berpendapat bahwa sudah menjadi maklum bahwa kalam ini adalah penggambaran keagunganNya, sehingga kalimat-kalimat itu tanpa perlu diarahkan menjadi hakikat ataupun majaz. Seperti halnya dalam hadis: "Jibril datang kepada Nabi saw. dan berkata : wahai Nabi ketahuilah bahwa Allah memegang langit pada hari kiamat hanya dengan satu jari, dan bumi dengan satu jari, dan gunung dengan dengan satu jari, dan pohon dengan satu jari, dan bintang atas satu jari, dan semua manusia atas satu jari, lalu Ia mengguncang mereka seraya berkata Akulah penguasa, maka Nabi tertawa karena terheran dari perkataan Jibril kemudian membaca ayat di atas, Nabi tertawa dan terheran karena memahami kata ini."¹²¹ Begitu pula para ulama bahasa memahaminya tanpa membayangkan memegang dengan jari dan menggoyangkannya, akan tetapi difahami bahwa segala sesuatu akan hancur

¹¹⁹ Ibnu Katsir, Abul Fida' Ismail bin Umar bin Katsir al-Quraisy al-Dimasyq, *Tafsir al-Qur'an al-Azhim*, Dar Thayyibah: 1999, cet. Ke 2, juz 3, 329.

¹²⁰ **وَمَا قَدَرُوا اللَّهُ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ حَيْثُماً فَيُضْنِهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْرِيَاتٌ بِيَوْمِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَنْ يُبْشِّرُ كُوْنَ**

¹²¹ حدتنا مسدد سمع بيجي بن معبد عن سفيان. حديثي منصور وسلیمان عن إبراهيم عن عبيدة عن عبد الله : أن يهوديا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد إن الله يمسك السماوات على إصبع والأرضين على إصبع والجبال على إصبع والشجر على إصبع والخلائق على إصبع ثم يقول أنا الملك . فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواحده Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Qusyairi al-Nisaburiy, *al-Jāmi' al-Shāhīh*, Beirut: Dār al-Jīl, tt. juz. 8, h. 42. Nomor hadis 7226.

atas kekuasaan Allah; dan kesimpulannya adalah tanda atas kekuasaan yang luar biasa¹²². Begitu pula halnya pada (Ali 'Imrân: 73)¹²³ dan (Yâsîn: 71)¹²⁴ ia mengartikan dengan makna memberi isyarat pada zat Allah.

Dalam penafsiran QS. al-Zumar : 67 pula al-Razi mengkritik al-Zamakhsyari secara langsung dalam kitab tafsirnya, bahwa tidak seharusnya seorang mufassir dengan seenaknya meninggalkan kaidah-kaidah kebahasaan ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Karena seorang mufassir harus tahu apakah ayat tersebut bisa dimaknai secara hakikat? Karena pada dasarnya asal makna kalimat harus dikembalikan kepada makna sesungguhnya (*haqîqah*). Lalu jika kenyataannya terdapat petunjuk (*dildâl*) bahwa kalimat tersebut tidak boleh dimaknai secara hakikat, maka makna kalimat tersebut harus diartikan menurut petunjuk itu, yakni secara majaz. Karena jika seorang mufassir meninggalkan kaidah-kaidah yang demikian ini, maka secara umum al-Qur'an tidak bisa dijadikan sebagai hujjah.¹²⁵

Beberapa ayat tentang *wajah Allah* seperti (al-Rahmân: 27)¹²⁶ dan (al-Insân: 9)¹²⁷. Al-Zamakhsyari memaknai kata "wajhu" dengan dzat, arah, dan

¹²² Al-Zamakhsyari, *al-Kasyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyun al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wil*, Juz 3, h. 355 – 357.

¹²³ ﻻ تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ يَبْغِي دِيْنَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ أَنْ يُؤْتِيَ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيَتُمْ أَوْ يُحَاجِحُوكُمْ عَنْ دِيْنِكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ يَبْدِي اللَّهُ يُؤْتِيُهُ مِنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلَيْهِ

¹²⁴ أَوْلَمْ يَرَوُا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِّنْ عَجَلٍ أَئْبِرِينَا أَئْنَمَا فَهُمْ أَهْمَاءُ مَا لَكُونُ

¹²⁵ Al-Razi, *al-Imam Fakhru al-Razi, al-Tafsîr al-Kâbir*, jilid 14, hal. 15.

¹²⁶ وَيَقِنُوا وَجْهَ رَبِّكُمْ ذُو الْحَمْلَ وَالْأَكْرَمِ

¹²⁷ إِنَّمَا نُعَلِّمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا تُرِيدُونَكُمْ حِزَاءً وَلَا شُكُورًا

Allah¹²⁸. Wajah Allah adalah Allah. Orang miskin Makkah mengatakan: “mana wajah Arab yang menyelamatkan aku dari kehinaan”¹²⁹. Dalam surat al-Baqarah ayat 115¹³⁰ al-Zamakhsyari memaknai bahwa negara-negara di timur dan barat adalah semuanya milik Allah, ia milikNya dan penanggungjawabnya, kemanapun engkau menghadap di sana ada Allah, artinya jika kalian dilarang melaksanakan sholat di masjid al-Haram atau di masjid al-Aqsa maka kalian bisa menghadap ke mana saja karena sesungguhnya Allah maha luas.

Ayat dalam surat Thâhâ: 39¹³¹ artinya dengan pengawasan dariku¹³², pembicaraan di arahkan kepada Musa as, (باعيبيت, al-Mu'minûn: 27)¹³³ artinya dengan pengetahuanku.

Demikian pula Mu'tazilah mengingkari setiap makna kebendaan dalam kata {استواء} dalam firman Allah dalam (Thâhâ: 5)¹³⁴ *istiwâ'* artinya menguasai atau mapan, seperti penyair mengatakan: “*Bisyur telah menguasai Irak tanpa pedang dan pertumpahan darah*”. Allah ada di setiap tempat, tanpa

¹²⁸ Al-Zamakhsyari, *al-Kâsîsîyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyun al-Aqâwil fî Wujûh al-Ta'wil*, Juz 2, h. 183 – 184.

¹²⁹ Al-Zamakhsyari, *al-Kâsîsîyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyun al-Aqâwil fî Wujûh al-Ta'wil*, juz 2, h 369.

¹³⁰ وَإِلَيْهِ الْمَسْرِفُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْمَنَّا ثُوَّلُوا فَنَمْ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلَيْهِ

¹³¹ أَنْ أَفْذِيَهُ فِي التَّأْبُوتِ فَأَفْذِيَهُ فِي الْيَمِّ فَلَيْلُهُ الْيَمِّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذُهُ عَذْرٌ لِي وَعَذْرٌ لَهُ وَالْقُرْبَتُ عَلَيْكَ مَحْبَبٌ مِنِّي وَلَنْ يَقْطَعَ عَلَيَّ عَيْبِي

¹³² Begitupula pengertian ayat {باعيبيت} di surat al-Thûr: 48.

¹³³ فَأَرْجِعْنَا إِلَيْهِ أَوْ أَصْنِعْنَا لَهُ أَمْرَنَا وَفَارِ الشُّورِ فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلِّ رَزْمَقْنِ اثْسَنْنِ وَأَهْلُكْ إِلَّا مَنْ سَيْقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ مِنْهُمْ وَلَا تُخَاطِنْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرِّرُونَ

¹³⁴ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

menunjukkan *wihdat al-wujūd*, atau tepatnya tidak dilingkupi oleh tempat yang terbatas, oleh karena itu mereka menta'wîl dengannya terhadap ayat-ayat yang menunjukkan *al-fawqiyyah*.¹³⁵ Al-Zamakhsyari mengartikan *istiwâ'* adalah tegak dan lurus, seperti layaknya lurusnya batang dan atau sejenisnya, atau seperti anak panah yang tertembak. *Istiwâ'* juga dapat diartikan dengan tujuan yang lurus, tanpa ada tujuan yang lain. Al-Zamakhsyari mengartikan bahwa kata-kata Allah ber-*istiwâ'* di atas langit, berarti Allah berkehendak kepadanya dengan keinginanNya setelah diciptakan langit dan bumi, tanpa keinginan untuk menciptakan sesuatu yang lain.¹³⁶

Mengenai lafazh-lafazh *fawqiyyah* seperti halnya di dalam firman Allah (al-Nahl: 50)¹³⁷ al-Zamakhsyari berpendapat jika lafazh *min fawqihim* dihubungkan dengan lafazh *yakhâfûn* maka artinya Allah mengirimkan adzab kepada mereka dari atas mereka, dan jika anda lafazh *fawq* dihubungkan dengan lafazh *bi rabbihim* maka mempunyai arti bahwa mereka takut Allah karena maha mulia dan perkasa, seperti firmaNya dalam (al-An'âm: 18)¹³⁸

¹³⁵ al-Zamakhsyari, *al-Kasîsyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyun al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, Juz 2, h. 427

¹³⁶ al-Zamakhsyari, *al-Kasîsyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyun al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, Juz 1, h. 60 – 61

¹³⁷ يَخَافُونَ رَبِّهِمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَقْعُلُونَ مَا يُؤْمِرُونَ

¹³⁸ وَهُوَ الْفَّاهِرُ فَوْقَ عِنَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ

dan (al-A'râf: 127)¹³⁹. Meskipun demikian terkadang *al-sawqiyyah* diartikan sebagai tingkatan, seperti emas di atas perak, presiden di atas menteri.¹⁴⁰

Begitu juga kaum Mu'tazilah menta'wîl ayat-ayat yang menunjukkan makna turun, datang, naik, guna menghilangkan pemaknaan bahwa Allah bergerak, seperti (al-Kahfi: 1)¹⁴¹ (al-Insân: 23)¹⁴² (al-Fajr: 22)¹⁴³ (al-Sajdah: 5)¹⁴⁴ maka Allah tidak turun, tidak datang, tidak naik, dan sesuatu tidak turun dari sisiNya, juga tidak naik seperti naik turunnya benda dalam firman Allah (Fâthir: 10)¹⁴⁵ karena semua yang berhubungan dengan Allah keluar dari zhahir makna benda yang disentuh dengan sentuhan indrawi, yakni majâzi. Maka yang dimaksud dengan turun adalah memberi kebaikan dan rizki, seperti fimanNya dalam (al-Hadîd: 25)¹⁴⁶, (al-Zumar: 6)¹⁴⁷ bahwa di dalam

رَقَالَ النَّبِيُّ مِنْ قَوْمٍ فَرَعَوْنَ أَنْذَرُ مُوسَى وَتَوْنَةً لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذْرَكُهُ وَآتَيْهَاكَ قَالَ سَقْنَيْلُ أَبْتَأَهُمْ وَسَتَخْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّا فَوَّهُمْ قَاهِرُونَ

¹³⁹ 140. Al-Zamakhshârî, *al-Kâsîsyyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, juz 1, h 126.

الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَحْمِلْ لَهُ عَوْجًا

إِنَّا نَسْخَنَّ تِرْكَلَنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا

وَسَاجَ رَبِّكَنَ وَالْمَلَكُوتُ صَنَّا صَنَّا

يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعْدُونَ

مِنْ كَانَ بِرِيدُ الْعِزَّةِ فَلِلّٰهِ الْعِزَّةُ حَيْثُماً إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطِّيبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ

لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَنْكِرٌ أُولَئِنَّ هُوَ يَوْمُ

لَفَدَ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَأَمْبَرَانَ لِيَقُومُ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ يَأْسٌ شَدِيدٌ

وَمَنَافِعُ النَّاسِ وَيَنْهَا اللَّهُ مِنْ يَنْهَا وَرَسُولُهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ فَوْيٌ عَزِيزٌ

يَعْلَمُكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا رَوْجَهَا وَأَنْوَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَعْنَامِ ثَنَابَةً أَزْوَاجٍ يَعْلَمُكُمْ فِي بُطُونِ

أَنْهَاكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقِهِ فِي ظُلُمَاتِ نَلَاثَةٍ ذَلِكُمُ اللَّهُ يَرْبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَإِنَّي مُصْرِفُونَ

surat tersebut, sudah menjadi maklum bahwa besi, binatang ternak adalah sebuah nikmat pemberian Allah yang tidak turun dari langit.¹⁴⁸

Di dalam al-Qur'an, terdapat ayat-ayat "kesertaan/*ma'iyyah*" dan kedekatan. Bagi Mu'tazilah makna ayat-ayat itu hanyalah pengungkapan *majâz* seperti dalam surat (al-*Hadîd*: 4)¹⁴⁹, (Thâhâ: 46)¹⁵⁰, (Qâf: 16), (al-*Mujâdilah*: 7)¹⁵¹, semuanya adalah *majâz* yang terhalang pemberian maknanya secara *haqîqah*, karena hakikat kebersamaan/*ma'iyyah* adalah bercampur dan berdekatan secara langsung, dan itu sesuatu yang harus dinafikan dari Allah. Akan tetapi Allah dekat bukan berarti berdekatan atau berpisah bukan berarti jauh. Sehingga arti "*al-ma'iyyah*" secara nalar akal dapat diartikan sebagai pertolongan dan dukungan, demikian pula "*al-qurbu*"¹⁵². Dalam QS. al-Baqarah: 186¹⁵³ ketika Allah berfirman "إِنِّي فَرِیبٌ" (sesunggunya Aku dekat) adalah bentuk penyerupaan bagi keadaan-Nya dalam hal kemudahan, dan itu adalah sebagai jawaban bagi siapa yang manggilnya, dan sebagai hal kesegeraan penuhan kebutuhan orang yang meminta-Nya, bukan sebagai keadaan karena dari dekat tempatnya, sehingga jika Dia dipanggil akan segera

¹⁴⁸ Al-Zamakhsyari, *al-Kasâsyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fi Wujûh al-Ta'wîl*, juz 1, h. 126.

¹⁴⁹ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى التَّرْشِيْبِ يَعْلَمُ مَا يَلْجُّ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَمَوْعِدُكُمُ أَئِنَّمَا كَثُرْتُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَعْمَلُونَ يَصِيرُ

¹⁵⁰ قَالَ لَا تَخَافَا إِنِّي مَنْكِنُّ أَسْمَعُ وَأَرَى

¹⁵¹ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ بِنَحْنِ أَنْ تَخْوِي تَلَاقِيَّةٌ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا حَمِسَةٌ إِلَّا هُوَ سَادُسُهُمْ وَلَا أَدْتَنِي مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْتَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَئِنْ مَا كَانُوا مُمُّمِّلِيْبِهِمْ بِمَا عَلَيْهِمْ الْيَمَنَةَ إِنَّ اللَّهَ يَكُونُ شَيْئاً عَلَيْهِ

¹⁵² Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah, *al-Shawâ'iq al-Mursalah 'ala al-Jahmiyyah wa al-Mu'âthilah*, h. 378-425.

¹⁵³ وَإِذَا سَأَلْتَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي فَرِیبٌ أَجِبُ دُعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلَيُسْتَجِيْبُوا لِي وَلَيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْثُدُونَ

menjawab panggilannya. Demikian pula dengan surat (Qâf : 16)¹⁵⁴. Dan sabda Nabi SAW: “Dia (Allah) diantara kalian dan diantara pundak kendaraan kalian”¹⁵⁵, dan diriwayatkan sesungguhnya seorang badui berkata pada Nabi SAW: “apakah Tuhan kita dekat hingga kita bermunajat, ataukah ia jauh hingga kita harus memanggilnya?” maka turunlah ayat ini, “jika kau memanggil-Nya dalam ketaatan dan keimanan, sebagaimana pula aku menghadiri mereka jika mereka meminta atas hajat mereka”.¹⁵⁶

Demikian juga Mu'tazilah menganggap jauh berbeda arti cahaya secara majâzi dengan arti keinderaan secara hakiki dalam firman Allah (al-Nûr: 35)¹⁵⁷, karena setiap orang yang berakal tahu dengan pasti bahwa Allah

ولَقَدْ حَلَقْنَا إِلَيْهِنَّ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْعُونَ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ.¹⁵⁴

حدثنا محمد بن بشار حدثنا مرحوم بن عبد العزيز المطران حدثنا ¹⁵⁵ Hadis ini secara lengkap sebagai berikut :
أبو نعامة السعدي عن أبي عثمان البهدي عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال : كما مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غرفة فلما قفلنا أشرفنا على المدينة فلما تكثيرة ورفعوا لها أصولاً فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن ربكم ليس بأحصى Abu لا غائب هو بينكم وبين رؤوس رحالكم قال : يا عبد الله بن قيس لا أعلمك كثراً من كثرة الجنة لا حول ولا قوة إلا بالله Isa al-Tirmidzi, Sunan al-Tirmidzi, hadis no.3374

الله نور السماوات والأرض مثل نوره كيكة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كائناً كوكب 157
ذربي بوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقيه ولا غربيه يكاد زيتها يضي ولونه ثمشة نار نور على نور يهودي الله
لدوره من بناء وتضرب الله الأمثال للناس والله يكفي شهادة علميه

bukanlah cahaya yang memantul di tembok, dan bukan cahaya yang memancar dari matahari dan bulan, tapi artinya adalah Allah menerangi langit dan bumi sebagaimana cahaya menunjukkan jalan.¹⁵⁸

Begitu juga Mu'tazilah hendak membersihkan persepsi kita kepada Allah jauh dari pengaruh keindraan, juga hendak memurnikan pemahaman ketuhanan jauh dari percikan-percikan *isra`iliyyât*¹⁵⁹, *al-mujassimah* dan *al-musyabbihah*, tetapi kadang ayat-ayat tasybih itu banyak digunakan sebagai alasan bagi mereka untuk mengemukakan pendapat dalam penafian *tajsîm* dan *tasybih*, dikarenakan ayat-ayat *tanzîh* lebih jelas petunjuknya dan lebih tinggi gambarannya, seperti pendapat Ibnu Khaldun yang mengatakan bahwa *tajsîm* merupakan indikasi dari sifat kekurangan dan kebutuhan¹⁶⁰.

¹⁵⁸. Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah, *al-Shawâ'iq al-Mursalah 'ala al-Jahmiyyah wa al-Mu'atthalah*, h 359. Mu'tazilah melarang keras penamaan Allah dengan al-Nûr, karena yang demikian adalah turunan dari keyakinan *al-Majus* dan *al-Tsunawîyyah* yang menuhankan api dan cahaya.

¹⁵⁹. Israiliyat adalah cerita-cerita atau dongeng yang biasanya berasal dari agama Nasrani atau Yahudi yang tidak bisa dipertanggungjawabkan kebenarannya. Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufassirun*, Juz 4, h. 9

¹⁶⁰. Ibnu Khaldun, *al-Muqaddimah*, h 235. Islam agama *tanzîh*, meski demikian ada dari kalangan kaum muslim yang menjisimkan Tuhan ketika melihat ayat-ayat yang lahirnya terdapat *tasybih*/pnyerupaan, tetapi bisa dibuktikan bahwa sesungguhnya al-Qur'an diturunkan dalam bahasa arab sesuai dengan karakter mereka, yang demikian karena bahasa adalah kesepakatan yang muncul dari kontak sosial untuk menunjukkan apa yang terjadi di sekitar kita, oleh karena itu, apapun bahasanya pasti ada keterbatasan dalam menggambarkan semua kejadian yang nyata apalagi dengan zat ilahiyyah. Maka penggunaan terminologi bahasa atau kata-kata untuk menggambarkan alam yang bukan alam kita harus dengan cara *majâz* bukan *hakikat*. Dalam forum Abu Sulaiman al-Sajestani al-Mantiqi pada abad ke 14 H, seorang peserta bertanya: Apakah perbuatan Allah itu kebutuhan atau sukarela atau apa? Jawab Abu Sulaiman; bukan kebutuhan seperti kebutuhan terhadap sinar matahari dari matahari, dan juga bukan pilihan seperti pilihan kita yang menuntut emosional, akan tetapi suatu perbuatan mulia yang tidak ada namanya pada kita, karena kita mengenal nama/sebutan sesungguhnya sesuatu yang ada kaitan dengan mata kita atau suatu yang di bilang *muhkamah/pasti* -{al-An'am: 103 [لَا تَدْرِكُ الْاَعْصَارَ وَمَا يَرَوْنَ]}- menjadi kontroversi baginya, dan manusia ketika kehilangan sesuatu maka hilang pula namanya. Oleh karenanya -dalam pengungkapan perbuatan ilahiyyah- kita gunakan isyarat dengan sifat atau tasybihat yang mengantikan nama-nama yang hilang/berlalu, namun pada kenyataannya masih

Dalam hal penta'wilan, Mu'tazilah mengandalkan metode terbatas, yaitu mengembalikan ayat-ayat *mutasyâbih* kepada ayat *muâkam*, dan *al-muâkam* bagi mereka sangat sesuai dengan ideologi mereka yaitu *al-tanzîh al-mutlaq* bagi Allah dari sifat makhluk dan manusia. Maka semua ayat-ayat yang lahirnya menunjukkan adanya *tâjsîm*, *tasybîh*, segera mereka selamatkan dengan mengembalikannya kepada ayat *muâkamah* {لِسْ كَمْثُلِهِ شَيْءٌ}.

Mu'tazilah menolak kemungkinan melihat Allah dengan mata indera karena hal itu menuntut adanya penjisiman, arah dan sinar yang semuanya mustahil bagi Allah, mereka bersandar pada ayat di mana Musa as memohon agar bisa melihatNya, namun Allah menjawab لَنْ تَرَاهِ (al-A'râf: 143)¹⁶¹, mereka menta'wil ayat-ayat yang mengisyaratkan adanya kemungkinan melihat Allah (al-Qiyâmah: 23)¹⁶², kata “*nâzhirah*” menggunakan makna kata “*muntazhirah*”, maka kami katakan “kami melihat apa yang ia perbuat kepadaku artinya kami menunggunya”¹⁶³. Meskipun menolak kemungkinan melihat Allah dengan indera, namun mereka tidak menolak kemungkinannya

ada perbuatan yang buruk dan penyembunyian yang merusak, yang demikian ini apabila tasybîh itu masih dipahami apa adanya. Lalu al-Sajistani mencontohkan: laa ilaaha illa hua”, jika seseorang bertanya kenapa anda memberitakan Allah dengan menggunakan *muzakkâr* bukan *muânnas*?, maka anda tidak bisa menjawab kecuali mengatakan: inilah yang saya bisa, tidak ada dhamir yang dapat saya pakai untuk menggambarkan Allah selain *muzakkâr* dan *muânnas*. Ahmad Mahmud Shubhi, *Fi 'Ilm al-Kâlam*, h. 124.

وَلَمَّا حَاجَهُ مُوسَى لِيَقِنَّا وَكَلَمَهُ رَبُّهُ قَالَ لَنِّي أَنْظُرُ إِلَيْكَ قَالَ أَرِنِي تُوَكِّنِي وَلَكِنَ النَّظرُ إِلَيَّ الْجَلِيلِ فَإِنِّي أَسْتَغْرِقُ¹⁶¹
مَكَانَهُ فَسُوْفَ تَرَاهِ فَلَمَّا أَتَحْلَى رَبُّهُ لِلْحَبْرِ حَتَّمَهُ دَكَّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِيقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سَيِّهَاتُكَ مُهِنْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوْلَى¹⁶²
الْمُؤْمِنِينَ

إِلَيَّ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ¹⁶²

¹⁶¹ Pendapat Abu 'Ali al-Jubbâi [إِنْ رَبُّهَا نَاظِرَةٌ] adalah isim dan bukan huruf jar sehingga artinya adalah nikmat, jadi maksudnya “muka mereka bersinar menunggu nikmat dari Tuhan mereka”. Ahmad Mahmud Shubhi, *Fi 'Ilm al-Kâlam*, h. 125.

melihatNya dengan hati, artinya mengetahui zatNya yang tidak dapat dilihat di dunia.

Dalam tafsir al-Kasysyâf al-Zamakhsyari menjelaskan bahwa lafazh “*nâzhirah*” diartikan melihat khusus kepada Tuhannya dan tidak melihat pada yang lainnya, yang berarti mendahulukan objek, dan arti dari didahulukannya objek adalah pengkhususan.¹⁶⁴ Dan dapat dipahami bahwa mereka melihat kepada Allah tidak tanpa halangan karena dalam mahsyar akan berkumpul seluruh makhluk didalamnya. Sesungguhnya orang mukmin akan melihat pada hari itu karena mereka nyaman yang tidak ada rasa takut dan tidak ada rasa sedih, maka pengkhususannya dengan mereka melihatnya secara inderawi adalah sesuatu yang mustahil. Karenanya haruslah makna zhahirnya dibawa kepada pengkhususan, sehingga lafazh “*nâzhirah*” diartikan dengan meyakini dan mengharapkan. Dan al-Zamakhsyari menambahkan bahwa kata “*nâzhirah*” adalah kalimat majâz dengan makna pengetahuan Allah, yakni pada saat itu orang yang beriman akan melihat Allah dengan cara yang Ia kehendaki.¹⁶⁵

Ada hadis dari Qais bin Hazim dari Jarir berkata: Rasul muncul kepada kami lalu bersabda: “Kalian akan melihat Tuhan kalian pada hari kiamat seperti kalian melihat ini, -Rasul menunjuk rembulan- kalian tidak berdesak-

¹⁶⁴ Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf 'an Haqâ`iq al-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 2, h. 88 - 91

¹⁶⁵ Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf 'an Haqâ`iq al-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 4, h. 165

desakan ketika melihat-Nya”¹⁶⁶. Mu’tazilah menganggap hadis ini adalah hadis ahad yang tidak mewajibkan dalam i’tiqad, kalau seandainya Rasul betul mengatakan hadis tersebut, maka wajib dita’wilkan dan mengarahkannya pada pemberitahuan, yaitu Rasul memberi kabar baik kepada sahabatnya bahwa mereka akan melihat Tuhan mereka di akhirat tanpa beban dan penglihatan¹⁶⁷, artinya memberitahu bahwa mereka mempunyai Tuhan yang mereka tidak meragukanNya sebagaimana mereka tidak meragukan adanya bulan bahwa ia adalah bulan.¹⁶⁸

Meski umumnya Mu’tazilah mengakui bahwa Allah *samî’un bashîrun* dalam arti hakiki bukan majâzi, namun mereka menolak menerima perkataan; “Allah *bashîrun bi al-bashîr*”, karena perkataan ini menuntut adanya instrument atau organ seperti telinga dan mata. Sehingga mereka menta’wilkan sifat *al-samî’* atau *al-bashîr* dengan makna yang dapat didengar dan yang dapat dilihat.¹⁶⁹

166 وَحَدَّثَنَا زَهْرَبُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا مَرْوَانُ بْنُ مَعَاوِيَةَ الْقَزَارِيُّ أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي حَالِدٍ حَدَّثَنَا قَيْمُ بْنُ أَبِي حَارِمٍ قَالَ سَمِعْتُ حَرْبَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ وَهُوَ يَقُولُ كُلُّ جَلُوسٍ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- إِذَا نَظَرَ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ فَقَالَ «أَمَا إِنْكُمْ سَتَرُونَ رَبِّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ لَا يَضْنَانُونَ فِي رُؤُسِهِ فَإِنْ أَسْتَطَعْتُمْ أَنْ لَا تُلْتَلُوَا عَلَى صَلَةِ قَبْلِ طَلْوَعِ الشَّمْسِ وَقَتْلِ غُرُوبِهَا». يَعْنِي الْعَصْمَرَ وَالْفَحْرَ ثُمَّ قَرَأَ حَرْبَرْ (وَسَمِعْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَلْلَ طَلْوَعِ الشَّمْسِ وَقَتْلَ غُرُوبِهَا). Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjâj bin Muslim al-Qusyairî al-Nisâburiy, *al-Jâmi’ al-Shâhîh*, juz 2, h. 113. Nomor hadis 1466.

167. pernyataan Abu ‘Ali al-Jubbai salah satu tokoh Mu’tazilah Basrah. Al-Qadhi Abdu al-Jabbar, tâhiq Fuad Sayyid, *Fadlu al’Itizal wa Thabaqât al-Mu’tazilah*, (Tunisia : al-Dar, 1972), h 158.

168. Al-Baghdadi, Abd al-Qahir, *al-Farqu baina al-Firaq*, Kairo: 1910 M, hal. 166; al-Syahrustani, *Nihayat al-Aqdam*, h 241.

169. Al-Qadhi Abdu al-Jabbar, *Syarh Ushul al-Khamsah*, h 233.

Dalam al-Kasysyâf al-Zamakhsyari menafsirkan (al-A'râf: 143)¹⁷⁰, lafazh {لِمِقَاتِنَ} diartikan bagi waktu kita yang telah ditentukan, arti laam adalah untuk pengkhususan seolah-olah ia mengatakan dan mengkhususkan kedatanganNya. Dan lafazh {رَبُّكُمْ} dan diajak bicara Tuhannya, lafazh ini diartikan dengan tanpa ada perantara sebagaimana raja berbicara, dan pembicaraannya adalah dengan menciptakan pembicaraan yang terucap denganNya. Dan diriwayatkan bahwa Nabi Musa mendengar pembicaraan itu dari segala arah, dan dari Ibnu Abbas ia berbicara empat puluh hari dan empat puluh malam, dan dituliskannya di papan, lalu Musa berkata: {رَبِّيْ أَرْبِيْ أَنْظَرِيْ} {إِلَيْكَ} perlihatkanlah saya untuk bisa melihatmu, ini berarti terdapat dua objek perlihatkan aku atau perlihatkan dirimu untuk aku lihat, al-Zamakhsyari menafsirkan arti kalimat tersebut dengan “jadikanlah aku mampu melihatmu, dengan menampakkan bagiku maka aku mampu melihatmu”, kata-kata Musa “jadikan aku mampu melihatmu” ditarik Zamakhsyari bukan mampu melihat secara inderawi, melainkan dalam arti pengetahuan. Dan diriwayatkan bahwa Malaikat berjalan mendekatinya setelah Musa pingsan karena tidak mampu melihat Allah secara langsung, dan para Malaikat pun menggerakan kaki Musa dan berkata: wahai Musa kamu telah bernafsu untuk melihat Allah? dan ketika ia sadar ia pun beristigfar dan berkata: “aku adalah orang

¹⁷⁰ وَكَانَ مُوسَىٰ يَوْمِقَاتِنَا وَكَلَمَةٌ رَبِّيْ أَنْظَرِيْ إِلَيْنَاهُ قَالَ رَبِّيْ أَرْبِيْ أَنْظَرِيْ وَلَكِنَ الظُّرُفُ إِلَى الْجَنَلِ فَإِنِّي أَسْتَغْرِيْ
وَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِيْ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبِّيْ لِلْجَنَلِ حَمَلَهُ دَكَّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِيْنَا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تَبَتْ إِلَيْنَاهُ وَأَكَّا أَوْلَى
الْمُؤْمِنِينَ

yang pertama beriman bahwa Engkau tidak bisa dilihat dan tidak mungkin dikenali dengan indera manusia".¹⁷¹

Lebih jauh lagi, mengenai kalamullah apakah sesuatu yang qadim atau makhluk¹⁷²? Ini merupakan tema yang menjadi perdebatan sengit antara Mu'tazilah di satu sisi dan Ahmad bin Hanbal di sisi lainnya pada masa al-Ma'mun dan al-Mu'tashim. Perdebatan sengit ini lalu menimbulkan pertumpahan darah, hingga perdebatan inilah yang kemudian menjadi ujian berat bagi Imam Ahmad. dan penyebutan istilah Ilmu Kalam dimulai dari perdebatan ini.¹⁷³

Al-kalam menurut Mu'tazilah -sama dengan mendengar dan melihat- bukanlah sifat dari sifat-sifat dzat, maka Kalam Allah -termasuk al-Qur'an- bukanlah *azaly*. Karena bagaimana mungkin demikian jika di dalam al-Qur'an ada perintah, larangan, janji, ancaman, yang semua itu mengharuskan adanya yang diperintah atau yang dilarang atau yang dijanjikan. Jika kalam bersifat azali, niscaya al-Qur'an bersifat Qadim dan akan mengambil sifat uluhiyyah Allah, maka setiap sesuatu yang Qadim adalah Tuhan. Dan pada saat menafsirkan QS. Hûd (11): 1¹⁷⁴ al-Zamakhsyari berpendapat bahwa di dalam

¹⁷¹ Al-Zamakhsyari, *al-Kasîsyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 2, h. 88 - 91

¹⁷² Sebenarnya perdebatan kemakhlukan al-Qur'an bermula dari permasalahan sifat kalam Allah, lalu pembahasan meluas akibat pengaruh dari keyakinan Yahudi bahwa Taurat adalah makhluk, sedangkan kelompok yang berpendapat al-Qur'an azaly dipengaruhi keyakinan Nasirani bahwa Kafîmatullah Isa adalah qadim. Aqidah ini berpindah melalui gereja-gereja Yunani timur hingga ke hadapan kaum muslimin melewati Damaskus. Lihat, Zuhdi Jarullah, *al-Mu'tazilah*, h. 76.

¹⁷³ Ahmad Mahmud Shubhi, *Fî 'Ilm al-Kâlam*, h. 126.

¹⁷⁴ مالِ كِتَابِ الْحَكْمَةِ أَيَّهُمْ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ

al-Qur'an terdapat sifat-sifat yang tidak sesuai dengan Qadîm, karena al-Qur'an berjuz dan terbagi-bagi, al-Qur'an disebut sepertiga, seperempat dan setengah, dan al-Qur'an merupakan kumpulan huruf-huruf yang tersusun dan kumpulan suara-suara yang terpotong, dan al-Qur'an adalah *muhkam* dan *mufasshal*: "Al-Qur'an adalah suatu kitab yang ayat-ayatnya tersusun secara rapi lalu dijelaskan secara terperinci", karenanya al-Qur'an adalah sesuatu yang tersusun dan di dalamnya mengandung perintah, larangan, berita, janji dan ancaman. Semua itu menunjukkan bahwa al-Qur'an bukanlah qadîm sebagaimana bahwa al-qadîm adalah Dzat Allah SWT yang maha mengetahui, maha hidup, maha mampu, Maha mendengar, Maha melihat. Dan setiap yang bukan qadîm disebut *muhdats* (baru).¹⁷⁵

Al-Zamakhsyari menambahkan, jika di dalam al-Qur'an ada perintah, larangan, juga ada janji dan ancaman, maka sesungguhnya dari hukum sebuah perintah adalah disandarkannya kepada yang diperintah. Apabila al-Qur'an dikatakan azaly, maka tidaklah sah perintah "dirikanlah shalat!" jika orang yang mendirikan shalat tidak ada dalam azaly. Karena menjadi kemustahilan bagi suatu perintah yang ditujukan untuk sesuatu yang tidak ada. Sehingga sangat mustahil perintah Allah itu adalah azaly, dan karenanya mustahil kalam Allah itu Qadîm.¹⁷⁶ Dan di dalam al-Qur'an disebutkan bahwa syari'ah bagi Musa berbeda pula bagi Muhammad, dan metode-metode ahli kalam terhadap para Rasul pun berbeda-beda, selain itu

¹⁷⁵ Al-Qadhi Abdul Jabbar, *al-Mughni fi Abwâb al-Tauhîd wal adl*, Jilid 1 hal. 6; Syârî Ushul al-Khamsah, h. 529.

¹⁷⁶ Al-Qadhi Abdul Jabbar, *al-Mughni fi Abwâb al-Tauhîd wal adl*, hal. 87

keadaan umat Muhammad berbeda pula dengan Nabi-Nabi terdahulu. Seperti cerita yang terjadi pada Yusuf dan saudara-saudaranya berbeda dengan Adam, Nuh dan Ibrahim. Dan pastilah perbedaan ini mengindikasikan kemustahilan al-Kalam menjadi sifat azaly Allah, karena perbedaan-perbedaan ini membutuhkan suatu perubahan, dan jikalau ada perubahan, maka terjadi hal-hal baru, dan itu mustahil.

Lebih lanjut lagi bahwa sesungguhnya kaum muslimin sepakat bahwa al-Qur'an adalah Kalam Allah, sebagaimana mereka juga sepakat bahwa al-Qur'an adalah Ayat-ayat, Huruf-huruf yang tersusun dan kumpulan kata-kata yang memiliki pembuka dan penutup. Dan seluruh ummat juga sepakat bahwa al-Qur'an ada di sekitar kita, terbaca oleh lisan, terasa oleh sentuhan tangan dan terlihat oleh mata dan terdengar oleh telinga. Dan akan mustahil ini semua menjadi sifat bagi Allah.

Disamping dalil-dalil aqli yang disampaikan Mu'tazilah, disampaikan pula dalil-dalil naqli, diantaranya: "Sesungguhnya Kami telah turunkan al-Qur'an dan sesungguhnya Kami akan menjaganya" (al-Hijr: 9)¹⁷⁷. Karena al-Qur'an disebut muhdats, maka semua yang datang kepada manusia dari al-Qur'an juga muhdats (al-Anbiyâ: 6)¹⁷⁸, dan semua yang datang kepada manusia dari al-Qur'an dan dari Allah adalah muhdats (al-Syu'arâ: 5), dan setiap yang muhdats adalah makhluq. Rasionalitas tafsir Mu'tazilah tidak berhenti di situ saja, mereka juga berpendapat bahwa al-Qur'an turun

¹⁷⁷ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الْكِتَابَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

¹⁷⁸ مَا آتَنَاهُمْ مِنْ قَرْبَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَفَهُمْ بُلُومُونَ

didahului kitab-kitab lain sebelumnya (Hûd: 6)¹⁷⁹. Artinya sesuatu yang didahului oleh yang lainnya mutlak muhdats dan mustahil qadîm.

Dan Allah mampu untuk merubah al-Qur'an seluruhnya atau sebagiannya, maupun mengganti dengan yang lainnya, atau mendatangkan dengan yang serupa dengan al-Qur'an, atau menambah di dalamnya seperti firman Allah: "Katakan jika lautan itu adalah tinta al-Qur'an, maka akan habis lautan itu sebelum habis al-Qur'an, walaupun didatangkan lagi seperti yang lainnya" (al-Kahfi: 109)¹⁸⁰, atau menghapus dari ayat-ayatnya "apa-apa yang kami hapus dari ayat" (al-Baqarah 106)¹⁸¹. dan sudah menjadi maklum bahwa setiap yang berganti dan berubah adalah Muhdats.

Sikap Mu'tazilah dari permasalahan apakah al-Qur'an makhluq atau kalam Allah dijadikan sebagai bagian dari pandangan mereka dalam aqidah. Mereka meyakini dengan mengingkari i'tiqad bahwa al-Qur'an adalah Qadîm, karena jika meyakini ke-Qadîm-an al-Qur'an, berarti menyamakan kedudukan al-Qur'an dengan Tuhan, karena tidak ada yang qadîm selain Tuhan, dan setiap yang Qadîm berarti Tuhan. Maka mengesakan Allah dengan keTuhananNya mengharuskan mengesakan dalam ke-qadîman-Nya, dan menyatakan kemuhdatsan al-Qur'an sebagai ciptaanNya.

Permasalahan al-Qur'an sebagai makhluk dalam teologi Mu'tazilah sebenarnya berkutat pada masalah kalam saja dan tidak membawa dampak

¹⁷⁹ وَمَا مِنْ ذَايِّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقْرَهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلُّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ

¹⁸⁰ قُلْ لَوْ كَانَ النَّجْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَتَفَدَّ النَّجْرُ قُلْ أَنْ تَفَدَّ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَادًا

¹⁸¹ مَا تَنْسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ تُنْسِهَا تَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِنْهُا أَلْمَ تَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

besar yang menimbulkan kekhawatiran dalam sejarah pemikiran Islam secara umum dan ilmu kalam secara khusus. Masalah ini sama seperti masalah tasybih, tajsim, atau masalah melihat Allah di hari kiamat. Akan tetapi ini berubah menjadi masalah yang sangat serius ketika masuk ke ranah politik. Karena pada saat itu, aliran Mu'tazilah di Baghdad dengan pimpinan Ahmad bin Abi Du'ad¹⁸² telah membawa masalah perbedaan ini ke ranah politik.¹⁸³ Sehingga terjadilah politisasi ideologi ketika negara menganggap musuh bagi setiap orang yang berbeda pendapat dengan keyakinan Mu'tazilah bahwa al-Qur'an adalah Makhluq. Puncaknya terjadi ketika faham ini dijadikan akidah resmi negara dan mengancam setiap penentangnya dengan pembunuhan, penjara, cambuk, dan memotong aliran dana, hingga Imam Ahmad pun menjadi korbannya. Ini merupakan sebuah sikap Mu'tazilah yang menjadikan masyarakat tidak menyukainya. Hingga ketika kekuasaan sudah tidak mendukung mereka lagi pada masa Khalifah Mutawakkil, muncul sekelompok penentang Mu'tazilah yang berazzam untuk memberangus aliran ini dan menjadikannya sebagai gerakan independen dari gerakan-gerakan yang ada. Lalu buku-buku referensi mereka dibakar, dan hampir semua peninggalan

¹⁸² Ahmad bin Abi Du'ad adalah seorang Wali Qadhi pada pemerintahan al-Mu'tashim. Dia juga mengaku sebagai pengikut mazhab Jahmiyah. Dilahirkan pada 160 H dan wafat pada 240 H. Ibnu Hanbal mengkafirkan dia karena fahamnya. Al-Dzahabi, *al-İbar fi Khabari man Ghabar*, juz 1, h. 81

¹⁸³ Masalah kemakhlukan al-Qur'an tidak terlepas dari sejarah panjang Mu'tazilah, karena mereka yang memegang peran penting penyebaran faham ini pada masa daulah Bani Abbas, sampai-sampai pada masa itu pemerintahan Bani Abbas memaksa para fuqaha dan ahli hadis untuk ikut menyepakatinya. Masalah ini membuat fikiran masyarakat berkecamuk selama tiga generasi yaitu pemerintahan al-Ma'mun, al-Mu'tashim dan al-Watsiq. Selama itu pula kebebasan berfikir dibatasi, dan kebebasan berakidah dikekang. Lihat selengkapnya, Muhammad Abu Zahrah, *Tārikh al-Madzāhib al-Islāmiyah*, hal. 151-157.

mereka lalu dimusnahkan, dan kemudian kelompok Syi'ah Zaidiyah lah yang menjaga beberapa peninggalan mereka.¹⁸⁴

Akan tetapi apa yang menjadikan Mu'tazilah begitu membela matimatian pendangan mereka ini sementara mereka sebenarnya adalah gerakan bercirikan rasionalitas yang tak mengenal jumud dalam berfikir? dan apa yang ada dalam keyakinan al-Qur'an bukan makhluq mengharuskan negara memusuhi penganutnya? dan kenapa Mu'tazilah mengkhususkan diri dengan pendapat al-Qur'an adalah Makhluq, lalu menjadikannya aqidah para ulama dan awam ketika negara mendukung mereka?

Dan di sisi lain para penantang Mu'tazilah juga memegang teguh pendapat mereka dengan mengatakan al-Qur'an bukan Makhluq dengan pimpinan Ahmad bin Hanbal, dan seolah-olah mengatakan al-Qur'an sebagai makhluq adalah perbuatan syirik dan mendapat kesyahidan pembelanya.

Mu'tazilah khawatir akan sikap kaum Muslimin ketika meyakini keqadiman kalamullah atau dengan kata lain keqadiman al-Qur'an, karena Nasrani pun meyakini keqadiman kalamatullah dan akan ketuhanan Isa. Dan Mu'tazilah menyatakan bahwa barang siapa percaya terhadap keqadiman al-Qur'an dan mengimannya, maka ia tidak ada bedanya dengan pandangan Nasrani terhadap Isa bin Maryam, karena keduanya baik al-Qur'an maupun Isa adalah Kalimatullah.

Sikap Mu'tazilah dan situasi yang memaksa mereka untuk meyakini bahwa al-Qur'an adalah Makhluq sebagai keyakinan resmi tidaklah difahami

¹⁸⁴ Ahmad Mahmud Subhi, *Fi 'Ilm al-Kālam*, h. 129.

sebagai pemahaman integral oleh para ulama apalagi kaum awamnya. Sayangnya Mu'tazilah tidak menempuh cara-cara yang baik dalam menjalankan misi mereka, karena menjadikan Negara sebagai alat penyebaran mazhab yang diyakini.¹⁸⁵

Pada saat faham Mu'tazilah telah merasuk pada sendi-sendi pusat kekhilafahan, dengan al-Ma'mun sebagai kepala pemerintahan yang notabene pengikut aliran ini, kemudian memaksakan fahamnya dengan berbagai ancaman, maka muncullah ke permukaan kelompok 'oposisi' dengan faham berlawanan yang ingin menghentikan cengkeraman hegemoni Mu'tazilah yang dianggap melewati batas. Salah satunya adalah Ahmad bin Hanbal¹⁸⁶, meskipun bukan ulama yang pakar di bidang ilmu Kalam, melainkan seorang ahli Fikih dan ilmu Hadis, tetapi penentangannya cukup untuk membuat penguasa saat itu melakukan berbagai tindakan sebagai upaya intervensi terhadap nilai-nilai yang dianggap berlawanan.

¹⁸⁵ Cara-cara ini merupakan bentuk kedangkan berfikir ketika seseorang atau suatu kelompok memaksakan keyakinan tertentu atau sebuah madzhab tertentu dengan memanfaatkan Negara. Karena sesungguhnya tingkat keberhasilan cara ini hanya sesaat dan hasilnya juga terbalik. Karena sejarah sudah membuktikan pernyataan ini, Khalifah Makmun memaksakan keyakinan bahwa al-Qur'an adalah Makhluq dan Mu'tazilah membayar mahal atas pemaksaan ini saat khalifa al-Mutawakkil berkuasa, Khalifah Fatimiyyah memaksa rakyat Mesir dengan ajaran Syiah dan ketika masa Ayyubiah berkuasa tidak satu orang Mesir pun yang menganut Syiah. Baru-baru ini di Iraq dan Afganistan juga demikian. Benarlah perkataan Hegel : "satu-satunya pelajaran dari sejarah adalah bahwa orang tidak belajar dari sejarah". Ahmad Mahmud Shubhi, *Fit'l Im al-Kalam*, h. 130.

¹⁸⁶ Ahmad bin Hanbal dilahirkan di Baghdad pada bulan Rabiul Awwal tahun 164 H dan wafat tahun 241 H. Nama Hanbal sendiri tidak diambil dari nama ayahnya, melainkan dari kakaknya. Dalam masalah ini, Imam Ahmad menjadi salah satu korban politik ideologi pemerintah saat itu. Dia dijebloskan ke penjara semenjak pemerintahan Mu'tashim sekitar 18 bulan. Setelah Mu'tashim meninggal, tampuk pemerintahan dipikul oleh anaknya al-Watsiq. Pergantian rezim ini tidak membawa perubahan bagi nasib imam Ahmad. Bahkan al-Watsiq melarang Imam Ahmad keluar dari selnya kecuali untuk shalat, dan tidak mengizinkan seorang pun menemui Imam Ahmad di dalam tahanan, hingga beliau meninggal. Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyah*, hal. 156.

Ada dua poin utama sikap kelompok Ibnu Hanbal dalam menyikapi permasalahan ini¹⁸⁷:

Pertama : Sikap penentangannya terhadap hak negara untuk memaksakan mazhab dan keyakinan tertentu terhadap rakyat, ketika seorang ulama pengikut Hanbali dipertemukan dengan Ahmad bin Abi Duaad, sang Ulama mengatakan: sesungguhnya keyakinan akan al-Qur'an sebagai Makhluk adalah keyakinan yang tidak diserukan oleh seorang Nabi pun, dan Nabi tidak mengajarkannya kepada sahabat-sahabatnya, dan tidak pula dipaksakan keyakinan ini kepada Khulafa ar-Rasyidun. Dan bagaimana mungkin seseorang bisa memaksakan sesuatu yang tidak dipaksakan oleh Nabi, jika Nabi percaya dengan pandangan ini dan tidak memaksa umatnya untuk mengikutinya, maka apa alasan Mu'tazilah untuk memaksa orang untuk meyakini pandangan ini?¹⁸⁸

Kedua : menolak pemaksaan pendapat oleh pakar ilmu Kalam yang sulit dimengerti bagi orang awam. Pengikut Ahmad bin Hanbal begitu konsisten dari awal meskipun mereka bukanlah pakar ilmu kalam melainkan ahli fikih dan ahli hadis yang tidak berani melebihi apa yang dikatakan al-Qur'an dan Sunnah Nabi SAW. Mereka mengatakan bahwa al-Qur'an adalah Kalam Allah, dan mereka juga mengatakan bahwa al-Qur'an *maj'uul* (dibuat) atau *muhdats*, karena al-Qur'an dan Hadis menyebut demikian. Akan tetapi mereka juga tidak mengatakan al-Qur'an adalah makhluq (diciptakan) karena al-Qur'an tidak menyebut demikian. Dan Ahmad bin Hanbal sangat konsisten

¹⁸⁷ Ahmad Mahmud Subhi, *Fī 'Ilm al-Kālam*, h.131.

¹⁸⁸ Ahmad Mahmud Subhi, *Fī 'Ilm al-Kālam*, h. 131.

dengan tidak menyebut sesuatu yang tidak ada penyebutannya dalam al-Qur'an.

Sedangkan Imam Ahmad bin Hanbal sendiri mempunyai pendapat tentang kemakhlukan al-Qur'an. Secara umum ada tiga hal¹⁸⁹:

Pertama: Sesungguhnya segala sesuatu selain Allah adalah makhlukNya, dan al-Qur'an adalah sesuatu selain Allah, maka pastilah makhluk.

Kedua: Sesungguhnya al-Qur'an tersusun dari banyak huruf dan kalimat yang bisa diucapkan manusia, tetapi al-Qur'an tidak hanya itu, al-Qur'an tidak mungkin bukan makhluk, karena al-Qur'an menjadi makhluk hanya ketika diucapkan dan ditulis saja.

Ketiga : Jikalau al-Qur'an bukan makhluk, maka ia adalah qadîm, karena selain makhluk pastilah tidak ada permulannya, dan apa yang tidak ada permulannya bararti ia harus qadîm.

Dari sini, dapat disimpulkan bahwa menurut Imam Ahmad al-Qur'an juga qadîm. Jadi pandangan Imam Ahmad ini mirip dengan pandangan kaum Nasrani memandang keqadiman Isa Kalimatullah.¹⁹⁰

Dan dari sisi lain Imam Ahmad ingin mengubah arah konsern perdebatan ke jalur fikih, ketika berdebat dengan Abdurrahman bin Ishaq¹⁹¹, Ahmad segera mengalihkan perdebatan ke masalah mengusap "khuff" hingga

¹⁸⁹ Muhammad Abu Zahrah, *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyah*, hal. 485.

¹⁹⁰ Lihat selengkapnya, Muhammad Abu Zahrah, *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyah*, hal. 486.

¹⁹¹ Abdurrahman bin Ishaq adalah seorang Hakim di Baghdad pada masa pemerintahan al-Mu'tashim. Al-Dzahabi, *Siyâr A'lâm al-Nubalâ*, juz 28, h. 120

Abi Duaad berteriak dengan penuh keheranan: “lihat laki-laki ini datang untuk dibunuh dan berdebat tentang ilmu fikih”.¹⁹²

Pada akhirnya, realita yang terjadi adalah bahwa perdebatan yang terjadi mengungkap dua sikap kelompok, yaitu perhatian kaum Mu’tazilah terhadap Ilmu Kalam dan menganggapnya sebagai ilmu yang paling utama untuk dipelajari, dan kedua adalah kesibukan Ahmad bin Hanbal dengan ilmu Fikih dan keharusan memperhatikannya karena berhubungan dengan aktifitas sehari-hari.

Hanabilah (pengikut Ibnu Hanbal) tidak saja memerankan sikap penolakan kepada Mu’tazilah akan tetapi mereka juga mengkritisi pandangan penentangnya: yaitu kalam Allah bukan makhluk atau kalam Allah qadim, karena sikap mereka ini tidak menjadikan mereka bermusuhan dengan kaum Nasrani sebagaimana sikap Mu’tazilah. Akan tetapi perlu dicatat bahwa mazhab Hanbali yang notabene adalah fuqaha dan ahli hadis lebih dekat kepada masyarakat awam daripada pakar ahli kalam secara umum dan Mu’tazilah secara khusus. Karena pendekatan kemasyarakatan Hanbali dengan mengajarkan penduduk di masjid-masjid sangat efektif. Sebab mereka tidak hanya sebagai institusi lembaga pemikiran, tetapi sebenarnya mereka sangat mengerti betul bahaya pandangan al-Qur’ān makhlūq bagi masyarakat umum. Bukan saja karena dalil aqli lebih susah dicerna oleh kalangan awam,

¹⁹² Ahmad Mahmud Shubhi, *Fi ‘Ilm al-Kalām*, h. 132

melainkan pandangan al-Qur'an makhluk telah terpendam dalam ingatan awam sebagai pandangan yang salah dan berbahaya.¹⁹³

B. Baik Buruk dan Pelaku Dosa Besar¹⁹⁴

Penetapan baik dan buruk yang berujung pada adanya pahala dan siksa tidak terlepas dari penilaian akal. Al-Zamakhsyari berpandangan bahwa baik dan buruk diputuskan berdasarkan kekuatan akal pikiran karena akal atau rasionalitas yang melekat pada setiap orang yang berakal sehat memiliki kemampuan yang tinggi untuk membedakan antara baik dan buruk. Ia mendasarkan pandangannya pada ayat al-Qur'an tetapi dengan menghindari makna lahir dari dua ayat yang sesungguhnya menegaskan pandangan mazhabnya yaitu QS. Al-Nisâ (4): 165¹⁹⁵ dan QS. Al-Isrâ (17): 15¹⁹⁶. Terhadap ayat yang pertama, al-Zamakhsyari menganggap ada kontradiksi pada makna tersuratnya dengan prinsip tersebut. Oleh karenanya, ia

¹⁹³ Ketika seseorang berusaha menmbujuk Imam Ahmad agar mengatakan al-Qur'an Makhluk agar terhindar dari siksaan pemerintah, beliau mengatakan: "jika satu orang alim tersesat maka akan menyesatkan banyak orang", sikap ini bukan hanya keberanian beliau menjaga konsistensi pendapat dan aqidah semata, tetapi bentuk kekhawatiran beliau bahwa pendapat al-Qur'an makhluk akan menyesatkan orang banyak. Ahmad Mahmud Subhi, *Fi 'Ilm al-Kâlam*, h. 132.

¹⁹⁴ Permasalahan baik dan buruk sebenarnya masuk pada tataran pembahasan konsep keadilan dari *ushûl al-khamṣah*. Sedangkan permasalahan pelaku dosa besar masuk pada pembahasan konsep *al-manzilah baina al-manzilatâin* dari *ushûl al-khamṣah* yang ke empat. Namun pembahasan di sini tidak dapat dipungkiri memiliki keterkaitan yang erat satu sama lain.

¹⁹⁵ رَسُولُنَا مُبَشِّرٌنَ وَمُنذِّرٌنَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلثَّالِثِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا

¹⁹⁶ مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضْلُلُ عَلَيْهَا وَلَا ظِرْرُ وَأَذْرَةٌ وَزَرْ أَخْرَى وَمَنِ كَانَ مُعَذَّبِينَ خَلَّ

mengajukan pertanyaan untuk memperkuat argumen mazhab Mu'tazilah. Menurutnya, bagaimana mungkin manusia memiliki hujjah atau argumen sebelum kedatangan para Rasul kepada mereka untuk mengajarkan kebaikan dan keburukan, padahal mereka harus berargumen dengan dalil-dalil yang ditegakkan Allah. Oleh karena itu, dalam kondisi demikian, nalar atau logika merupakan satu-satunya jalan menuju pengetahuan yang kokoh untuk membedakan antara baik dan buruk. Bahkan, para Rasul yang diutus kepada mereka tidak akan diketahui oleh mereka kecuali dengan menggunakan nalar atau akal, misalnya dalam melihat makna yang terkandung dalam ayat tersebut. Al-Zamakhsyari menambahkan bahwa orang tidak akan tahu bahwa mereka adalah para Rasul yang diutus oleh Allah kepada umat manusia kecuali dengan melakukan penalaran atau analisa yang rasional terhadap kandungan ayat tersebut.¹⁹⁷

Literatur ayat yang menggunakan bahasa Arab dengan gramatikal tinggi dan nilai sastra agung nan indah tidak mudah cepat dipahami tanpa peran akal yang dimiliki Rasul. Selain kedudukan akal yang demikian, akal juga dapat mentelaah setiap pernyataan yang dirangkai melalui beberapa orang akan mudah memahami bahwa Rasul yang mengungkapkan sebuah pernyataan akan dirinya dapat dikenal sebagai Rasul. Dua ayat QS. al-Nisâ' (4): 165 dan QS. al-Isrâ' (17): 15 sesungguhnya mempertegas bahwa peran akal akan mampu menentukan pilihan pada nilai baik dan atau buruk. Ayat-ayat tersebut di atas, sungguhpun lahirnya dipahami tidak adanya ancaman siksaan sebelum

¹⁹⁷ Al-Zamakhsyari, *al-Kasyṣyāf 'an ḥaqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fi Wujūh al-Ta'wil*, Juz 1, h. 314. lihat juga, al-Dzahabi, *al-Tafsīr Wa al-Mufassirūn*, h. 45

diutusnya Rasul, tetapi Rasul di sini dimetaforakan atau dimaknai majâz dengan pengertian akal, sehingga tetap saja bahwa peran akal cukup dominan. Pemaknaan yang dibangun oleh dasar majâz ini melahirkan arti sebagai berikut: "...Kami Allah tidak akan menyiksa atau mengadzab sebelum Kami memberi akal...". padahal setiap anak Adam yang lahir ke dunia ini dapat dipastikan secara mutlak dikaruniakan akal.

Untuk menambahkan keterangan, al-Zamakhsyari kemudian menjawab pertanyaan sendiri dengan mengatakan bahwa tugas para Rasul adalah memberi peringatan kepada orang-orang yang lengah dan merangsang penggunaan akal dalam mengambil pilihan antara baik dan buruk. Cara yang sama juga digunakan al-Zamakhsyari dalam menafsirkan ayat tersebut. Menurutnya, hujjah merupakan sesuatu yang lazim bagi umat manusia sebelum Rasul diutus sebab mereka memiliki dalil akal yang dapat digunakan untuk mengenal Allah.¹⁹⁸

Menurut al-Qadhi Abdul Jabbar, secara rasional sebenarnya hukum perbuatan baik dan buruk sesungguhnya kembali kepada cara pandang manusia pada perbuatan itu sendiri, bukan karena adanya perintah Allah semata atau laranganNya. Allah menyuruh kepada kejujuran karena hal tersebut baik secara akal, dan sekaligus amal tersebut membawa kepada kemaslahatan, sebaliknya melarang kebohongan karena hal tersebut jelek secara akal, sehingga amal tersebut membawa kepada kerugian.¹⁹⁹ Sehingga

¹⁹⁸ Al-Zamakhsyari, *al-Kasîsyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 1, h. 314 – 315

¹⁹⁹ Al-Qadhi Abdul Jabbar, *Syarh Ushûl al-Khamsah*, hal : 203 .

adanya perintah dan larangan tergantung kepada nilai baik dan buruk yang telah dibangun oleh akal. Namun pandangan ini dibantah oleh al-Razi yang berpendapat bahwa baik dan buruk, kebijakan dan kejahatan sepenuhnya ditentukan oleh wahyu, jadi baik dan buruk itu di dasarkan oleh adanya perintah dan larangan yang disandarkan kepada wahyu.²⁰⁰

Akal dapat memilah antara perbuatan baik dan buruk, sekaligus dapat menilai perbuatan tersebut dapat memberikan manfaat atau mengakibatkan madharat. Sedangkan bagaimana cara memilah baik buruknya perbuatan seperti memandang baik terhadap kejujuran dan memandang jelek terhadap kebohongan, itu dapat dilihat dengan sangat mudah. Akan tetapi apabila ingin melihat sisi-sisi kebaikan dan kejelekhan dari suatu perbuatan diperlukan penalaran dalil-dalil sehingga dengan mudah dapat membedakan mana yang baik dan buruk, sehingga seringkali akal membutuhkan penguatan yang melegitimasi argumen-argumen yang sudah dibangunnya, yakni melalui wahyu.²⁰¹

Pemahaman Mu'tazilah dalam hal ini bersandar pada tiga pokok :

- 1- Sesuatu dikatakan jelek berdasarkan sisi kejelekhan yang berasal dari sesuatu itu sendiri.
- 2- Allah swt maha suci atas segala macam kebutuhan.
- 3- Allah swt maha mengetahui atas segala sesuatu.

²⁰⁰ Al-Razi, al-Imam Fakhru al-Razi, *al-Tafsîr al-Kâbir*, jilid 13, hal. 33.

²⁰¹ Al-Qadhi Abdul Jabbar, *al-Mughni fî Abwâb al-Tauhîd wal Adl*, juz 6. H. 20

Dan jika lau tiga pendahuluan ini kokoh maka tak mungkin Allah melakukan keburukan.²⁰² Maka keadilan menurut pemahaman Mu'tazilah disandarkan bahwasanya hukum atas perbuatan baik dan buruk sesungguhnya kembali pada sifat asli padanya.²⁰³

Sesungguhnya asas hukum bagi semua agama bahwa seorang hamba melakukan kebaikan untuk mengharap pahala Tuhan dan takut akan siksaNya. Akan tetapi Mu'tazilah mengemukakan alasan selain yang disebut tadi, karena semua manusia dituntut untuk berakhlak baik dan bahwa melakukan kebaikan dan meninggalkan keburukan adalah perkara yang lazim bagi orang berakal walau ia seorang ateisme atau orang yang tidak percaya dengan hari akhir.²⁰⁴

Di dalam al-Qur'an, perbuatan buruk diungkapkan dengan beberapa istilah; salah satunya adalah الفاحشة yang bermakna dosa yang sangat buruk. Al-Zamakhsyari menafsirkan kata الفاحشة yang ada pada QS. Ali Imran (3): 135²⁰⁵ dengan sebuah perbuatan yang sangat buruk.²⁰⁶ Dalam QS. al-Nisâ (4): 15²⁰⁷, kata ini ditafsirkan dengan zina, karena dianggap sangat buruk dari

²⁰² Al-Razi, *al-Arbâin fî Ushûl al-Dîn*, hal. 251

²⁰³ Al-Qadhi Abdul Jabbar, *al-Mughnî fî Abwâb al-Tauhid wal Adl*, juz 6, hal. 224

²⁰⁴ Al-Qadhi Abdul Jabbar, *al-Mughnî fî Abwâb al-Tauhid wal Adl*, juz 13, hal 44-47

²⁰⁵ وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحشَةً أَوْ طَلَّبُوا أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفِرُوا لِذَنْكُرِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يَصْرِفُ عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ بِعَلَمٍ

²⁰⁶ Al-Zamakhsyari, *al-Kâsîsîyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wil*, Juz 1, h. 217

²⁰⁷ وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَابِكُمْ فَاسْتَهِدُوْا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةَ مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوْا فَأَنْسِكُوهُنَّ فِي الْبَيْوَتِ حَتَّىٰ

يَتَرَفَّهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَحْبِلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا

berbagai sisinya²⁰⁸. Berbeda halnya saat menafsirkan QS. al-Nisâ (4): 19²⁰⁹. Pada ayat ini, al-Zamakhsyari menafsirkan kata ini dengan pergaulan yang buruk dari seorang isteri yang dapat dijadikan sebagai alasan untuk menceraikannya.²¹⁰ Ketika menafsirkan QS. al-Ahzâb (33): 30²¹¹, al-Zamakhsyari memaknai kata الفاحشة sebagai dosa besar. Di samping itu, ia juga mengutip pendapat yang menyatakan bahwa maknanya dalam ayat ini adalah pembangkangan yang dilakukan isteri Nabi kepada beliau, atau permintaan yang membuat Beliau susah. Hal ini dianggap perbuatan yang sangat buruk, karena dilakukan oleh isteri Nabi, sehingga keburukannya pun menjadi berlipat.²¹²

Ketika menafsirkan QS. al-A'râf (7): 28²¹³, al-Zamakhsyari mengatakan bahwa jika kaum jahiliyah melakukan perbuatan dosa yang sangat besar keburukannya di hadapan Allah maka mengungkapkan alasan perbuatan tersebut dengan mengatakan bahwa nenek moyang mereka juga melaksanakan hal yang sama hingga wajar jika mereka juga melakukannya. Selain itu, mereka beralasan karena Allah memerintahkan mereka melakukannya. Kedua

²⁰⁸ Al-Zamakhṣyārī, *al-Kasysyāf 'an Haqqa'iq al-Tanzil wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wil*, Juz 1, h. 256

نَبِيًّا أَيُّهَا الَّذِينَ آتَمُوا لَهَا تَحْلِيلَ الْكُنْتُمْ أَنْ تُرْكِنُوا النِّسَاءَ كُرْبَهَا وَلَكَ عَذْلَهُمْ لَنَدْهُمْ بِعَصْرِ مَا أَتَيْهُمْ وَهُنَّ أَنْ يَأْتِيَنَّ 209
بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَعَادِشَهُنَّ بِالْأَسْعَرِ وَفَإِنْ كَرِهُهُمْ هُنَّ قَسْطَنْ أَنْ يُنْكِحُهُمْ هُنَّ شَيْطَنَ وَتَجْعَلُهُمُ اللَّهُ فِي هُبُرٍ كَبِيرٍ

²¹⁰ Al-Zamakhṣyārī, *al-Kasīṣyāf 'an Haqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, Juz 1, h. 257 – 258

²¹¹ نساء النبي من يأت منك بفاحشة مسيئة يضاعف لها العذاب ضعفها وكان ذلك على الله يسيرا.

²¹² Al-Zamakhshari, *al-Kasisyâf 'an Haqqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 3, h. 234 – 235

وَإِذَا قَمْلَوْا فَاجْتَنَّهُ فَالْمُلْوَادُ وَجَنْدَنْتَهُ عَبِيْنَاهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمْرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَأْمُرْ بِالْفَحْشَاءِ أَنْقُلُونَ عَلَى اللَّهِ مَا إِنْ

alasan tersebut salah total karena yang pertama merupakan sikap taklid yang sangat dilarang, sedangkan alasan kedua merupakan bentuk kebohongan kepada Allah dan kufur terhadap sifat-sifat-Nya. Bahkan, mereka berpendapat bahwa andaikata Allah tidak suka kepada kami karena apa yang kami lakukan maka kami tidak akan melakukannya.²¹⁴

Pandangan al-Zamakhsyari tentang pelaku dosa besar tampak saat menafsirkan QS. al-Nisâ (4): 93²¹⁵. Al-Zamakhsyari menjadikan ayat ini sebagai dalil utama untuk menguatkan pandangan Mu'tazilah dan melawan argumen yang dikemukakan para ulama Ahlussunnah Waljamaah bahwa pelaku dosa besar bisa jadi diampuni walaupun pelakunya tidak bertobat, dan bahwa pelaku dosa besar tidak abadi di neraka. Argumen al-Razi mengatakan bahwa seorang mukmin tidak akan kekal di dalam neraka karena keimanannya, ia menyimpulkan ketika menafsirkan QS. Al-Ankabut (29): 7²¹⁶, bahwa seseorang bisa dihapus dosanya karena iman yang melekat di dalam diri mereka, sedangkan mereka mendapat pahala karena amal kebajikan yang mereka lakukan.²¹⁷

Menurut al-Zamakhsyari, ayat yang mengandung ancaman tersebut merupakan perkara besar dan pesan berat. Oleh karena itu, pelaku dosa besar yang melakukan pembunuhan dengan sengaja tidak akan diterima taubatnya

²¹⁴ Al-Zamakhsyari, *al-Kasîsyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâ'îl fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 1, h. 59 – 60

²¹⁵ وَمَنْ يَقْتُلُ مُؤْمِنًا تَعَذَّلَ فَحِزْرَاؤُهُ حَهْنَمُ خَالِدًا فِيهَا وَعَذَّبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَعْنَتْهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا

²¹⁶ وَالَّذِينَ آتُوا وَعْدَنَا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنَكَفَرُوا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَحْسَنَ الْيُوْبِيَّ كَمَا وُعِمِلُوا

²¹⁷ al-Imam Fakhrû al-Râzî, *al-Tafsîr al-Kâbir*, jilid 13, hal. 34.

sebagaimana riwayat dari Ibnu Abbas yang menyebutkan bahwa taubat pembunuh orang yang beriman secara sengaja tidak akan diterima. Pandangan tersebut diperkuat oleh riwayat dari Sofyan : كَانَ أَهْلُ الْعِلْمِ إِذَا سُئلُوا قَالُوا : لَا (Jika ahli ilmu ditanya, mereka menjawab : tidak ada taubat untuknya)²¹⁸. Al-Zamakhsyari menegaskan bahwa dalam pandangan yang demikian terkandung sikap mengikuti sunnah Allah dalam hal kekerasan dan kekejaman. Jika tidak demikian maka semua dosa akan diampuni dengan taubat termasuk syirik.²¹⁹

Tidak ada yang menghalangnya untuk kekal di neraka bagi para pelaku dosa besar, bahkan dengan suatu syafa'ah pun sebagaimana tidak bermanfaatnya bagi mereka setelah kematian mereka doa dan istighfar orang-orang yang mencintainya, hal itu karena firman Allah “*Dan bahwasanya seorang manusia tiada memperoleh selain apa yang telah diusahakannya,*” (al-Najm : 39)²²⁰.

Menurut Mu'tazilah, sebagaimana dijelaskan al-Razi dalam tafsir QS. al-Baqarah (2): 48²²¹, menyebutkan penerima syafa'ah adalah mereka yang mempunyai pahala saja, dan menolak syafa'ah diberikan kepada pelaku dosa yang berhak mendapat siksa. Pendapat ini mereka kemukakan dengan tiga argumentasi:

²¹⁸ أخبرنا أبو نصر عمر بن عبد العزيز بن عمر بن قنادة البشيري أبنا أبو منصور العباس بن الفضل الضي ثنا أحمد بن阿مدة ثنا سعيد بن منصور ثنا سفيان بن عبيدة قال : كَانَ أَهْلُ الْعِلْمِ إِذَا سُئلُوا قَالُوا لَا تُرْبَةٌ لَهُ وَإِذَا ابْتَلَى رَجُلٌ قَالُوا لَهُ تَبَّأْلٌ Baihaqi, Ahmad bin Husain·bin Ali bin Musa Abu Bakar, *Sunan al-Baihaqi al-Kubra*, Makkah al-Mukarramah: Mäktabah Dâr al-Bâz, 1994, juz 8, h. 16.

²¹⁹ Al-Zamakhsyari, *al-Kasyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fi Wujûh al-Ta'wîl*, Juz 1, h. 290

²²⁰ رَأَيْتُمَا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْتَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَذَابٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ

²²¹ رَأَيْتُمَا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْتَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَذَابٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ

Pertama jika syafa'ah berpengaruh, maka berarti jiwa dapat membalsas sesuatu kepada jiwa yang lain, padahal Allah telah berfirman *لَا تَحْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا*. Kedua: kalau Nabi memberi syafa'ah kepada salah satu pelaku dosa, berarti beliau menolongnya, dan itu bertentangan dengan ayat. Ketiga: situasi ayat yang menolak adanya syafa'ah adalah nakirah/umum, maka berarti meniadakan semua bentuk syafa'ah.²²²

Dari keterangan di atas dapat diperoleh sedikit kesimpulan bahwa Mu'tazilah tidak mempercayai syafa'ah dan pengaruh doa bagi orang yang sudah meninggal oleh orang-orang yang masih hidup. Bagi orang yang mati, maka terputuslah semua amalnya di dunia, sehingga sia-sia saja berapapun orang yang mendoakannya agar diampuni. Sehingga tidak ada yang dapat membebaskan dan menyelamatkan manusia kecuali taubat tulus terhadap berbagai dosa. Dan dibolehkan baginya untuk beristighfar dari dosa-dosa kecil sebelum taubat. Sementara permintaan ampunan terhadap dosa besar tidak akan dikabulkan kecuali setelah bertaubat. Dan taubat yang tulus adalah keluar dari keburukan dan dari meninggalkan kewajiban dengan menyesalinya dan berazzam untuk tidak kembali, karena tempat kembali adalah buruk dan pengosongan kewajiban.²²³

Al-Zamakhsyari mena'wilkan (al-Nisâ: 48)²²⁴ bahwa ampunan hanya untuk para pelaku dosa kecil yang dilakukan orang yang bermaksiat saja, dan

²²² al-Imam Fakhru al-Razi, *al-Tafsîr al-Kâbir*, jilid 2, bab 3, hal. 55.

²²³ Al-Zamakhsyari, *al-Kâsyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wîl*, h. 404

²²⁴ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرِكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكَ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَ إِنَّمَا عَظِيزُ

Allah mengadzab para pelaku dosa besar. Masih banyak lagi ayat-ayat yang menunjukkan pemahaman mereka terhadap dosa besar, diantaranya (al-Nûr: 4)²²⁵, (al-Nisâ: 93)²²⁶, (al-Anfâl: 16)²²⁷, (al-Nisâ: 10),²²⁸ dan ta'wîl mereka : “Sesungguhnya Allah swt tidak mengampuni orang yang berbuat syirik dan mengampuni dosa selainnya bagi orang yang ingin bertaubat.

Ada yang menarik dalam tafsir al-Kasyîf al-Zamakhshîri ketika menafsirkan (Maryam: 47)²²⁹ yaitu ketika Ibrahim memintakan ampunan untuk ayahnya, lalu bagaimana bisa seorang mukmin memintakan ampunan bagi orang kafir? al-Zamakhshîri mengatakan bahwa secara rasional logika orang mukmin memintakan ampunan untuk orang kafir adalah sah saja, akan tetapi yang melarang adalah wahyu (syari'at). Maka bisa saja pada saat itu Ibrahim memintakan ampun bagi ayahnya dan dikabulkan, karena boleh jadi pada saat itu wahyu tidak melarangnya, dan secara logika itu sah saja.²³⁰ Di sini terlihat jelas cara berfikir bebas al-Zamakhshîri terkadang melampaui corak berfikir Mu'tazilah secara umum. Sehingga al-Zamakhshîri dianggap

²²⁵ وَالَّذِينَ يَرْمَوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهَادَاتٍ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ حَلْمَةً وَلَا يُعَذِّلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبْيَدَأُوا لَيْكُمْ هُمُ الْفَاسِقُونَ

²²⁶ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَخَرَّأْهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَعَصَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَأَعَدَ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا

²²⁷ وَمَنْ يُؤْتَهُمْ بَوْمَيْدَ دُبْرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّقًا لِيَقْتَالَ أُوْ مُتَحَرِّقًا إِلَى فِتْنَةِ فَقْدِ بَاءَ بِعَصَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِسَنَنَ الْمَصِيرِ

²²⁸ Fuad Sayyid, *Thabaqât al-Mu'tazilah*, hal 154.

²²⁹ قال سلام عليك سأستغفر لك ربى إله كاتب بي مخرب

²³⁰ Al-Zamakhshîri, *al-Kasyîf 'an Haqâ'iq al-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wîl*, Juz 2, hal. 413

tokoh Mu'tazilah yang mempunyai cara pandang yang berbeda diantara tokoh Mu'tazilah lainnya.

Taubat bukan sekedar ucapan yang diulang-ulang seseorang. Sesungguhnya diwajibkan baginya untuk menyesali kemaksiatannya dengan disertai tekad tidak mengulanginya. Orang-orang Mu'tazilah mensyaratkan di dalam taubat itu adalah mengembalikan segala sesuatu yang telah diambil dari hak-hak yang telah dirampasnya kepada para pemiliknya. Sehingga taubat tidak bermanfaat setelah seseorang tidak mampu berbuat maksiat lagi atau menjelang kematiannya.²³¹

Dan jika seseorang mati sementara dia telah mencampurkan suatu perbuatan shaleh dengan perbuatan lainnya yang buruk, jika ketaatan lebih banyak maka keburukan akan berkurang. Yang perlu diingat bukanlah berapa banyak ketaatan dan kesalahan, karena bisa jadi satu dosa besar dapat mengalahkan semua pahala ketaatan yang banyak. Seperti Firman Allah: "Janganlah kamu menghilangkan (pahala) sedekahmu dengan menyebut nyebutnya dan menyakiti (perasaan si penerima)." (QS. al-Baqarah (2): 264)²³².

Atas dasar argumen tersebut maka al-Zamakhsyari sebagaimana pandangan yang dianut Kaum Mu'tazilah pada umumnya berpandangan bahwa pelaku dosa besar bukanlah mukmin dan bukan kafir. Ia akan berada di antara surga dan neraka, jika sebelum meninggal ia bertaubat, ia masuk surga,

²³¹ Al-Juwaini, *Al-Irsyâd Ilâ Qawâti' al-adillah fî Shahîh al-I'tiqâd*, hal 327

²³² يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آتَيْنَا لَا يُنْظِلُونَا صَدَقَاتَكُمْ بِالْمِنْعَنَ وَالْأَذَى كَلَذِي يُنْفِقُ تَالَّهُ رِتَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَتَّلِئُ كَمَثْلُ صَفْرَانِ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَأَيْلُ فَتَرَكَهُ صَلَدْنَا لَا يَقْبَرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهُدُّي النَّفَّوْمَ الْكَافِرِينَ

tetapi jika belum sempat bertaubat, ia layaknya seorang kafir dan masuk neraka selamanya. Pandangan ini merujuk kepada pandangan Washil bin Atha' ketika berdebat dengan gurunya perihal yang sama, dan jawaban Washil kemudian menjadi semacam prinsip umum yang dianut oleh semua orang yang menisbatkan dirinya kepada Mu'tazilah atau orang-orang yang cenderung mengikut pola berpikir Mu'tazilah²³³.

Kaum Mu'tazilah menyandarkan kepada hadis Rasulullah saw: apabila penduduk surga berada di surga dan penduduk neraka berada di neraka, maka ada yang menyeru dengan seruan diantara mereka : "Wahai penduduk surga kekallah dan tidak mati. Wahai penduduk neraka kekallah di neraka dan tidaklah mati."²³⁴ akan tetapi diringankan baginya adzab dan kedudukannya diatas kerak orang-orang kafir.²³⁵ Dan ini agak cenderung ke pendapat orang-orang khawarij.

Para peneliti menganggap ini adalah suatu pendapat yang aneh tatkala menganggap bahwa seorang fasiq berada di satu kedudukan diantara orang

²³³ Fahd bin Abdurrahman Sulaiman Al-Ruumi, *Buhûts fî Ushûl al-Tafsîr wa Manhajîhi*, (Riyadh : Maktabah Taubah, 1413H) lihat pula Abdurrahman Badawi, *Madzâhib al-Islâmiyyîn*, 85.

²³⁴ Fuad Sayyid, *Fadhl al-I'tizâl wa Thabaqât al-Mu'tazilah*, hal. 155. Hadis selengkapnya: حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَأَبُو كُرْبَيْرٍ - وَتَقَرَّرَتِي فِي الْفَقْطِ - قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو مَعَاوِيَةَ عَنْ أَبِي صَالِحِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- «يُحَمَّلُ الْمَوْتُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا هُنْ أَمْلَأُ - زَادَ أَبُو كُرْبَيْرٍ - فَيُوَقَّطُ بَيْنَ الْحَيَاةِ وَالثَّارِ - وَأَئْقَنَ فِي بَاقِي الْحَلْوِيَّةِ - فَيُقَالُ يَا أَهْلَ الْحَيَاةِ هُنْ لَيَمْرُّونَ هَذَا فَيَسْتَرِّيُونَ وَيَسْتَرُّونَ وَيَقُولُونَ تَعَمَّ هَذَا الْمَوْتُ - قَالَ - وَيُقَالُ يَا أَهْلَ الْثَّارِ هُلْ تَغْرِيُونَ هَذَا قَالَ فَيَسْتَرِّيُونَ وَيَسْتَرُّونَ وَيَقُولُونَ تَعَمَّ هَذَا الْمَوْتُ - قَالَ - فَيُؤْمَرُ بِهِ فَيَذْبَحُ - قَالَ - لَمْ يُقَالُ يَا أَهْلَ الْحَيَاةِ حَمْلَةً فَلَا مَوْتٌ وَيَا أَهْلَ الْثَّارِ حَمْلَةً فَلَا مَوْتٌ» . قَالَ لَمْ فَرَأِ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- (وَأَنْدَرَهُمْ يَوْمَ الْحِسْرَةِ إِذْ فُضِّلَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ) وَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى السُّلْطَانِ. Husain Muslim bin al-Hajjâj bin Muslim al-Qusyairî al-Nisâburiy, *al-Jâmi' al-Shâhîh*, juz 8, h. 152. Nomor hadis 7360.

²³⁵ Al-Syahrastany, *Al Milal wan Nihâl*, juz I, hal. 68.

beriman dan orang kafir kemudian menyamakan mereka dengan orang-orang kafir dalam kekekalannya di neraka. Tetapi pendapat ini secara umum tidaklah aneh jika dihubungkan ushûl al-khamṣah, dan pokok *al-manzilah baina al-manzilatāin* secara khusus. Kenyataannya bahwa pendapat ini difahami melalui pemahaman tentang keimanan. Karena menurut orang-orang Mu'tazilah yang disebut keimanan tidak sebatas keyakinan dalam hati atau pengucapan dengan lisan, akan tetapi harus dibuktikan dengan perbuatan. Dan dari sinilah sesungguhnya konsep pelaku dosa besar berawal dikarenakan perbuatan buruknya, maka lenyaplah keimanannya. Rasulullah saw bersabda, "Tidak ada keimanan bagi orang yang tidak amanah, tidaklah seorang berzina ketika dia berzina sebagai seorang mukmin, dan tidaklah seorang pencuri ketika dia mencuri adalah seorang mukmin." Maka keimanan menurut orang-orang Mu'tazilah haruslah diikuti oleh amal shaleh dan ia terkandung didalamnya. Demikian juga banyak ayat al-Qur'an yang menyebutkan keimanan dan amal shaleh dalam satu paket: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ . Tidak ada agama tanpa akhlak sebagaimana tidak ada keimanan tanpa amal shaleh. Dari sini, maka jika seorang muslim memegang teguh keimanannya maka secara tidak langsung akan menjauhkannya dari dosa-dosa besar. Maka dari itu, hanya dengan keimanan saja tidaklah cukup untuk disebut sebagai seorang yang beriman, maka dari itu sebagian besar orang-orang Mu'tazilah mensyaratkan melakukan perbuatan ketaatan dan kebajikan.²³⁶

²³⁶ Al-Asy'ary, *Maqâlâtul Islamiyyin*, juz I, h. 298.

Para peneliti banyak yang berpendapat bahwa konsep *al-manzila baina al-manzilatayn* ini merupakan titik awal sejarah perkembangan Mu'tazilah.²³⁷ Mu'tazilah berpendapat bahwa pelaku dosa besar tidak disebut beriman dan tidak pula kafir, akan tetapi dia berada di satu kedudukan dari dua kedudukan (*al-manzilah baina al-manzilatayn*). Washil bin 'Atha' menjelaskan konsep ini: "Sesungguhnya keimanan adalah bagian dari kebaikan, apabila ia mengumpulkan kebajikan maka seseorang bisa dikatakan sebagai seorang mukmin. Sedangkan fasiq adalah orang yang tidak mengumpulkan kebajikan, maka ia tidaklah dikatakan seorang mukmin dan ia pun tidak disebut orang kafir, karena di dalam dirinya masih terdapat syahadat. Maka pelaku dosa besar seperti seorang mukmin dalam aqidahnya, tetapi tidak seperti mukmin dalam amalnya. Sebaliknya, dia menyerupai orang kafir dalam amalnya dan tidak menyerupainya dalam aqidahnya, inilah yang disebut dengan satu kedudukan dari dua kedudukan."²³⁸

Al-Zamakhsyari sendiri mendefinisikan iman²³⁹ ketika menafsirkan QS. al-Baqarah (2): 3²⁴⁰ bahwa iman adalah "meyakini kebenaran, menyatakannya

²³⁷ Ahmad Mahmud Subhi, *Fi 'Ilm al-Kalām*, (Muassasah al-Tsaqafah al-Jami'iyyah, 1982), cet. Ke 4, juz 1, h. 161.

²³⁸ Al-Syahrastany, *Al-Milal wa al-Nihal*, juz 1 hal 68; lihat juga Doktor Abdurrahman Badawi, *Madzāhib al-Islāmiyyin*, 86.

²³⁹ Ibnu Hazm menggambarkan pendapat ulama tentang iman. Sebagian orang mengatakan Iman adalah pengetahuan orang kepada Allah, jika orang Yahudi dan Nasrani walau mengatakan kekafiran namun jika mengakui di hatinya keimanan kepada Allah maka ia adalah beriman dan termasuk penghuni surga, demikian pendapat al-Jahm bin Shafwan. Sebagian orang mengatakan Iman adalah pengakuan dengan lisan akan keimanan walau dihatinya adalah kekafiran demikian pendapat al-Sajastany. Dan sebagian ulama mengatakan iman adalah pengetahuan dengan hati dan dengan lisan juga, demikian pendapat Abu Hanifah dan ulama lainnya. Ulama lain seperti Mu'tazilah, Syiah dan lainnya mengatakan iman adalah pengetahuan dengan hati dan pengakuan dengan lisan juga pengamalan dari semua itu dengan rukun.

dengan lisan dan membenarkannya dengan perbuatan. Bila keyakinannya tidak benar, meskipun ia menyatakan dan berbuat, maka ia munafiq; bila mengingkari syahadat maka ia kafir; bila tidak berbuat, maka ia fasiq.²⁴¹

Dalam uraian al-Zamakhsyari, sangat tampak bahwa ia menggunakan berbagai argumentasi untuk mengukuhkan salah satu hal pokok yang dikemukakan oleh mazhabnya, yakni keyakinan akan adanya المrtleة بين المترلين²⁴². Dalam keyakinan Mu'tazilah, iman adalah kumpulan antara keyakinan dalam hati dan perbuatan melaksanakan kewajiban. Bila orang mengaku beriman dan tidak melakukan kewajiban, maka ia dianggap tidak memiliki kesempurnaan iman. Dosa terbagi menjadi dua, dosa kecil dan dosa besar. Dosa besar juga terbagi menjadi dua, dosa syirik yang menyebabkan orang menjadi kafir dan dosa besar yang pelakunya hanya dianggap fasiq. Posisi fasiq inilah yang tidak dapat dianggap mukmin sepenuhnya, karena ia pelaku dosa besar; dan tidak pula bisa dianggap kafir, karena ia masih memiliki iman. Maka, ia berada pada suatu posisi antara iman dan kafir.²⁴³

Lebih lanjut Abu Muhammad mengatakan bahwa alasan pendapat Abu Hanifah dan yang sefaham dengannya adalah alasan yang satu yaitu bahwa Allah SWT menurunkan al-Qur'an dengan bahasa Arab, dan juga ia mengajak manusia dengan bahasa Arab. Dan iman secara bahasa adalah pemberanakan saja sedangkan pengamalan bukanlah arti dari iman dan mereka juga berpendapat iman adalah tauhid sedangkan perbuatan bukanlah keimanan. Al-Syahrastany, *Al-Milal wa al-Nihal*, juz I h. 68

الذين يؤمنون بالغثيب ويقيسون الصالحة وهم رزقناهم ينفون

²⁴⁰ ²⁴¹ Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyâ' an Haqâ'iq al-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâwîl fi Wujûh al-Ta'wîl*, Juz 1, h. 22

²⁴² Salah satu pokok ajaran Mu'tazilah yang menyatakan bahwa pelaku dosa besar bukanlah seorang mukmin mutlak, tetapi juga bukan seorang kafir mutlak. Posisi di antara dua tempat inilah yang kemudian dikenal dengan istilah ini. Lihat al-Dzahabi, *al-Tafsir Wa al-Mufassirûn*, juz 1, h. 268 – 270.

²⁴³ Muhammad Abdul karim ibn Abi Bakr Ahmad al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, h. 37 – 38

Tampaknya, al-Zamakhsyari membangun berbagai argumentasinya untuk menguatkan apa yang sudah dijadikan sebagai ajaran pokok dalam aliran akidahnya, sehingga terkadang harus melakukan *counter* terhadap pendapat, atau bahkan ayat yang tampaknya tidak senada dengan pendapat mazhabnya.

Dari sisi lain, pemikiran al-Zamakhsyari terlihat bukan hanya pembelaan atas mazhab Mu'tazilah yang dikenal sebagai aliran rasionalis. Akan tetapi, karakteristik pemikirannya secara pribadi memang mengokohkan unsur logika dalam memahami teks-teks syari'at yang berada pada tataran *zhanney*. Bahkan terhadap persoalan-persoalan syara' yang bersifat *qath'i* pun ia selalu berupaya menonjolkan unsur logis, sehingga pesan-pesan nash (al-Qur'an dan Sunnah) akan menampakkan kenyataan secara akal dan bukan sekedar unsur keyakinan metafisik semata.

Ilustrasi seorang hamba dengan inisial "fasiq" berada pada posisi antara iman dan kafir dapat dipersepsikan sebagai timbangan yang memiliki dua sisi bersebelahan antara nilai berat iman dan nilai berat kafir. Dua ukuran itu akan ditentukan oleh si fasiq tentang sisi manakah yang lebih dominan berat. Dan ini semua digantungkan kepada yang bersangkutan dalam menghiasi kebijakan keimanan pun pula dalam menodainya dengan perbuatan jahatnya.

Gambaran di atas, sangatlah mudah diterima oleh akal bahwa sebuah perbuatan yang dilakukan oleh setiap manusia akan dihadapkan kepada dua nilai berlawanan, yaitu: perbuatan baik berbuah pahala atau perbuatan buruk berbuat siksa. Lebih lanjut, akal atau nalar akan mengklarifikasi dua model

perbuatan itu dengan menyatakan bahwa setiap perbuatan baik memiliki bobot kebajikan tertentu yang terukur sebagaimana bobot suatu benda pada neraca atau timbangan dan begitu pula sebaliknya bobot perbuatan jahat akan terukur melalui ukuran tertentu dalam pandangan Allah swt.

Selanjutnya, apabila keimanan terdiri dari akidah dan amal, atau keimanan tidak bisa dipisahkan dari amal shaleh, maka sesungguhnya — keimanan — itu bisa bertambah dan berkurang, yang memungkinkan terjadinya penambahan dan pengurangan pada amal. Demikianlah perbedaan kedudukan orang-orang yang beriman dikarenakan perbedaan kesalahan amal-amal mereka, “*supaya keimanan mereka bertambah di samping keimanan mereka.*” (QS. al-Fath: 4)²⁴⁴ “*Dan supaya orang yang beriman bertambah imannya.*” (QS. al-Mudatssir: 31)²⁴⁵. Ayat-ayat yang menunjukkan pujiannya kepada orang-orang beriman hingga keshalehan amal-amal mereka “*Siapakah yang lebih baik perkataannya daripada orang yang menyeru kepada Allah, mengerjakan amal yang saleh.*” (QS. Fusshilât: 33)²⁴⁶, juga ayat-ayat yang mengecam orang-orang musyrik hingga kerusakan amal-amal mereka serta menyertai kemosyrikan dengan kezhaliman, “*Sesungguhnya orang-orang yang kafir dan melakukan kezhaliman, Allah sekali-kali tidak akan*

²⁴⁴ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السُّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَرْدَادُوا إِيمَانَهُمْ وَلَعَلَّهُ جِنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلَيْهِ حَكِيمًا

وَرَبَّدَادَ الْأَدْبَرِينَ أَمْتَرًا إِيمَانًا

وَمَنْ أَخْسَنَ ثُرُولاً بِمَنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ

mengampuni (dosa) mereka." (QS. al-Nisâ: 168)²⁴⁷ hal itu karena kezhaliman adalah seburuk-buruk kejahatan dan pelakunya berhak untuk kekal diadzab.

Dan Allah tidaklah murka terhadap umat-umat yang telah dibinasakan sebagaimana dikisahkan di dalam kisah-kisah mereka bersama para Nabi mereka hanya sebatas kesyirikan mereka saja, akan tetapi karena kezhaliman dan sifat melampaui batas mereka serta tersebarluasnya kejahatan dan perbuatan keji diantara mereka. "*Dan tidak pernah (pula) kami membinasakan kota-kota; kecuali penduduknya dalam keadaan melakukan kezhaliman.*" (QS. al-Qashâh: 59)²⁴⁸ "*Dan (penduduk) negeri telah Kami binasakan ketika mereka berbuat zhalîm.*" (QS. al-Kahfi: 59)²⁴⁹. Seperti juga disertainya berbagai kewajiban dunia dengan kesalehan amal, menegakkan shalat di beberapa ayat diikuti dengan menunaikan zakat, diterimanya puasa dengan zakat fitri, penghapusan berbagai kesalahan pada umumnya dengan melakukan amal shaleh. Dan akhlak adalah syarat dari dasar keberagamaan. Karena itu pelaku dosa besar sesungguhnya telah kehilangan bagian dari kebaikan, telah kehilangan keimanan, maka dia berhak kekal di siksa.

Sikap orang-orang Mu'tazilah dalam hal ini persis sesuai dengan seluruh ushul mereka. Dan mereka tidak meniru pemikiran Khawarîj yang mengkafirkan pelaku dosa besar hanya sebagai kedok politis untuk

²⁴⁷ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنْ اللَّهُ لِيُغَيِّرَ أَهْلَهُمْ وَلَا يَأْمُدُهُمْ طَرِيقًا

وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهِلِّكَ الْقُرْبَى حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُولَئِنَا رَسُولًا يَنْهَا عَنْهُمْ آيَاتِنَا وَمَا كَانَ مُهِلِّكَ الْقُرْبَى إِلَّا وَأَهْلَهَا طَالِبُوْنَ

²⁴⁸ وَلِلَّهِ الْقُرْبَى أَهْلَكْنَاهُمْ أَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمُهِلِّكِهِمْ مَوْعِدًا

melegitimasi secara syar'i dalam memerangi orang yang dianggap telah melakukan dosa-dosa besar.²⁵⁰

Bagi Mu'tazilah tidaklah disebut beriman seorang yang kehilangan salah satu dari tiga rukun asasi bagi seorang mukmin bahwa Islam adalah agama yang benar, yaitu diyakini dengan hatinya, dikatakan dengan lisannya dan dibuktikan dengan amalnya. Maka barangsiapa kehilangan keyakinannya walaupun dipersaksikan dengan amalnya maka dia munafik, dan barangsiapa yang kehilangan keyakinannya dan kesaksiannya maka dia kafir, dan barangsiapa yang kehilangan amal maka dia adalah fasiq.

Lebih lanjut mengenai hubungan iman dan amal, Mu'tazilah mempunyai dasar ajaran yang bersifat amali yaitu amar ma'ruf nahi munkar²⁵¹. Konsep ini merupakan pelengkap dari konsep-konsep Mu'tazilah yang bersifat keyakinan. Karena, seperti pendapat mereka tentang keimanan, tidak akan lengkap keimanan seseorang tanpa ada amal perbuatan. Dan konsep amar ma'ruf nahi mungkar inilah yang menjadi manifestasi konsep keimanan tersebut.

²⁵⁰ دَلَّ الْمُسْلِمُ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَمَ دَمَّ وَمَالَةً وَمِنْهُ ضَلَّةً (Hadis riwayat dari Abdullah bin Maslamah bin Qa'nab dari Ibnu Qais dari Abi Sa'id bin Kuraiz dari Abu Hurairah, diriwayatkan oleh Muslim), Muslim, *al-Jāmi' al-Shahih*, hadis nomor 6706, juz 8 h. 10. Khawarij mengafirkan para pelaku dosa besar bukan hanya sebagai alasan untuk memerangi mereka dan mengambil darah mereka semata, akan tetapi sebagian dari kelompok mereka memang mengafirkan orang-orang yang berbeda dengan mereka. Maka hukum terhadap kekafiran, dihalalkan membunuhnya atau memeranginya dan kekekalan diadzab pada hari kiamat adalah tiga permasalahan yang saling berkaitan sebagian dengan sebagian lainnya menurut Khawarij. Aspek politik orang-orang Khawarij begitu terang-terangan dilihat dari sikap mereka. Hal itu sangat berbeda dengan orang Mu'tazilah, Sementara sikap Mu'tazilah merupakan penceran dari pandangan mereka terhadap keimanan.

²⁵¹ Amar ma'ruf nahi mungkar merupakan dasar kelima dari Ushul al-Khamsah.

Amar ma'ruf nahi munkar merupakan satu-satunya kaidah *amal*: dari semua kaidah-kaidah yang lima, karena kaidah yang lainnya terkait dengan pandangan dan keyakinan. Pengikut Mu'tazilah telah menjalankan kaidah ini secara konsisten dengan banyaknya para pengikutnya yang telah terkenal dengan sikap mereka terhadap para pembangkang dan kaum fasiq disamping juga menjalankan perlawanan terhadap mereka yang menolak Islam.

Para pengikut Mu'tazilah bersepakat kecuali Abu Bakar al-Asham atas kewajiban muslim dengan amar ma'ruf dan nahi mungkar, dengan tujuan agar tidak terjadi kemungkaran dan tidak tersia-siakannya kebaikan. Dan kaidah ini hukumnya adalah Fardhu kifayah yaitu jikalau sebuah kelompok melakukannya maka akan gugur kewajiban ummat lainnya, karena tidak dibenarkan bagi yang menjalankan kaidah ini kecuali orang yang mengenal kebaikan itu adalah baik dan yang mungkar itu adalah buruk. Pelakunya harus mengetahui bagaimana melaksanakan dan merealisasikannya, karena bisa saja jika orang yang mengetahuinya akan menyuruh melakukan kemungkaran dan sebaliknya melarang mengerjakan kebaikan. atau terkadang bersikap keras pada hal-hal yang lemah dan melembek pada hal-hal yang seharusnya keras.²⁵²

Orang yang melakukan amar ma'ruf mempunyai syarat harus tahu bahwa perbuatannya tidak menimbulkan madharat yang lebih besar dari kemungkaran yang ia cegah, karenanya tidak wajib mencegah peminum khamar jika akan menjadikan terbunuhnya kelompok ummat Islam jika

²⁵² Al-Zamakhsyari, *al-Kasyṣyāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzil wa 'Uyūn al-Aqāwil fī iWujūh al-Ta'wīl*, juz 1, hal. 308.

keadaannya memang sedemikian rupa. Syarat yang lain adalah dia harus yakin bahwa cara dia efektif untuk mencegah bagi pelaku kemungkaran, jikalau ia tidak yakin dengan syarat yang di atas maka tidaklah wajib baginya dan hanya berhukum sunnah saja.

Syarat lain juga adalah tidak terjadinya kemadharatan dalam jiwa dan hartanya dengan melakukan kaidah ini. Jika dalam keyakinannya akan terjadi malapetaka, maka bisa diklasifikasi sesuai dengan situasi pelakunya, jika pelakunya adalah orang yang bisa menahan siksaan dari celaan dan pemukulan maka hampir gugur kewajiban melakukan kaidah ini, dan jika pelakunya kadang tidak berpengaruh baginya atau akan menurunkan wibawanya juga tidaklah wajib melakukan kaidah ini. Jika keadaan ini terjadi maka sunnah baginya melakukan kaidah ini. Perilaku ini telah dilakukan Husain bin Ali, karena kesabarannya dalam cobaan demi tegaknya agama ini, dan karenanya ummat ini bangga dengannya.²⁵³ QS. Ali Imrân (3): 110²⁵⁴.

Kewajiban amar ma'ruf juga tergantung kepada obyek yang diperintahkan, jika obyeknya sunnah maka perintahnya menjadi sunnah. Sedangkan mencegah kemungkaran adalah kewajiban secara keseluruhan, karena semua kemungkaran adalah wajib ditinggalkan dan tidak ada toleransi di dalamnya. Dan syarat kewajiban menegakkannya adalah pelakunya harus yakin akan terjadinya bahaya jika ia tidak mencegahnya, seperti pelaku melihat peminum khamar telah bersiap-siap dengan semua perlengkapan

²⁵³ Al-Qadhi Abdul Jabbar, *Syarh Ushul al-Khamsah*, h. 143.

²⁵⁴ كُلُّمُ خَيْرٍ أَمْةٍ أَخْرِجَتْ لِلثَّالِثِيْنِ ثَالِمُوْنَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَنُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَلَوْ أَمِنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُوْنَ

minumnya. Dan dia juga harus yakin ketika melakukan pekerjaan ini tidak akan ada malapetaka besar yang akan menimpanya. Menjalankan kaidah ini harus melalui tahapan yang mudah terlebih dahulu, jikalau tidak bermanfaat barulah ia meningkatkan metodenya. Proses ini memiliki dalil aqli dan naqli, adapun aqli adalah jika seseorang mampu melakukan sesuatu dengan mudah maka tidak boleh baginya mengambil cara yang susah dan rumit, adapun dalil naqli adalah firman Allah SWT pada (al-Hujurat: 9)²⁵⁵, dalam ayat ini Allah SWT menyuruh manusia untuk menyelesaikan konflik dengan dialog terlebih dahulu baru kemudian melakukan konfrontasi dengan peperangan.²⁵⁶

Jika nahi mungkar adalah sebuah kewajiban setiap muslim dan mengetahui syarat-syaratnya maka semua yang berurusan atas pertempuran dan persenjataan sebaiknya dilakukan oleh penguasa dengan jajarannya karena mereka lebih mengerti peta politik dan juga karena memiliki angkatan dan persenjataan²⁵⁷. Sebab di atas pundak mereka lah kewajiban menjalankan penerapan hudud, menjaga negara, memerintahkan tentara, juga menunjuk para hakim dan jaksa. Dan jika ada orang lain melakukan pencegahan terhadap peminum khamr, pencurian dan zina akan tetapi jika ada penguasa yang ditaati maka menyerahkan urusan terhadap mereka lebih utama.²⁵⁸

وَإِنْ طَابَتْكُلُورِبِنِ الْمُؤْمِنِينَ افْتَلُوا فَأَصْنِلُحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَعْتُ إِنْخَاهُنَا عَلَى الْأَخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَنْهَى حَتَّىٰ قَنْبِيَ
إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْنِلُحُوا بَيْنَهُمَا بِأَعْذَلٍ وَأَقْبَطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

²⁵⁵ Al-Qadhi Abdul Jabbar, *Syarh Ushul al-Khamsah*, h. 141-144

²⁵⁷ Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqâiq al-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, h.135

²⁵⁸ Al-Qadhi Abdul Jabbar, *Syarh Ushul al-Khamsah*, h. 147

Selanjutnya berhubungan dengan konsep janji dan ancaman dan manzilah baina manzilatain, ada suatu permasalahan yang layak dikaji terkait dengan pola pemikiran Mu'tazilah. Yaitu masalah anak-anak yang meninggal dunia, terlebih lagi anak-anak orang kafir, karena anak-anak tidak bisa dibebani beban taklif, dan belum bisa memahami baik dan buruk secara nalar.

Dalam pemahaman Mu'tazilah sesungguhnya manusia yang taat maka berhak baginya mendapatkan pahala, dan yang melakukan maksiat akan mendapat dosa, begitupun konsep-konsep aliran lain seperti Asy'ariah dan syiah juga demikian. Tetapi yang membedakan konsep ini dengan yang lain adalah bahwa Mu'tazilah tidak mengakui adanya ampunan kepada orang-orang yang berbuat maksiat —kecuali terhadap dosa-dosa kecil— apabila tidak dibarengi dengan taubat yang tulus. Karena menurut Mu'tazilah, jika fasilitas 'ampunan' itu dimudahkan oleh Allah, maka bisa jadi terjadi gangguan-gangguan bagi orang mukallaf, artinya orang mukallaf akan dengan mudah melakukan dosa-dosa adalah karena mendapat janji akan ampunan dari Allah. Untuk itu sangsi hukuman merupakan sesuatu yang penting karena ia dapat menghindarkan manusia jatuh ke dalam berbagai keburukan. Selain logika yang di paparkan diatas oleh Mu'tazilah, mereka juga mengemukakan dalil yang bersumber dari al-Qur'an tentang hak sebagian pelaku dosa besar dengan adzab yang kekal, seperti perbuatan membunuh dengan sengaja (an-Nisâ: 93)²⁵⁹ dan terus menerus melakukan riba (al-Baqarah: 275)²⁶⁰.

وَمَنْ يَغْلِبْ مُؤْمِنًا مُّتَمَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَنَضِيبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَةُ وَأَعْدَادُهُ عَذَابًا عَظِيمًا²⁵⁹

Dari sini bisa disimpulkan bahwa janji dan ancaman²⁶¹ bagi manusia tergantung baik dan buruk yang mereka lakukan di dunia, serta pahala dan dosa ditentukan oleh perbuatan yang telah mereka lakukan.

Lebih lanjut, bagaimana jadinya jika seorang manusia tidak pernah mengenal baik dan buruk selama hidupnya, seperti anak kecil? Apabila di hari akhir terdapat pemberian hak kepada orang-orang mukallaf namun bagi anak-anak kecil dan hewan adalah mendapatkan penggantian. Sesungguhnya berbagai musibah dan bencana yang menimpa anak-anak pasti akan diganti baginya kelak di akhirat. Oleh sebab itu Allah menyempurnakan akal mereka dan menyertakan mereka dengan orang-orang shaleh di surga. Tidak peduli meski anak dari seorang mukmin maupun seorang anak orang kafir.

Al-Qurtubi berpendapat bahwa anak-anak dari orang musyrik kelak di akhirat akan melayani penduduk surga.²⁶² Karena setiap bayi dilahirkan dalam keadaan fitrah, terlebih lagi mereka belum sampai usia taklif sehingga dia mendapat hisab. Orang-orang Mu'tazilah berbeda pendapat mengenai kekekalan penggantian, maka sebagian mereka mengatakan bahwa hal itu

الَّذِينَ تَأْكُلُونَ الرِّبَّاً لَا يَقُولُونَ إِلَّا كَمَا يَقُولُونَ الَّذِي يَتَجَيَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ النَّاسِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ فَلَوْلَا إِنَّمَا النَّبِيُّ يُنَذِّرُ
الرِّبَّاً وَأَخْلُلُ اللَّهُ النُّبُيُّ وَحَرَمَ الرِّبَّا فَعَنْ حَمَّةٍ مُؤْمِنٍ مُؤْمِنٌ مِنْ رَبِّهِ فَإِنَّهُ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرَهُ إِلَيْهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَخْنَابُ
النَّارِ هُمْ فِيهَا حَالِدُونَ

²⁶¹ Dan konsep janji dan ancaman (*al-wa'd wa al-wa'id*) merupakan cabang dari Pokok keadilan, dimana keadilan Tuhan menuntut adanya pemberian pahala kepada orang-orang baik dan pemberian sangsi kepada orang-orang jahat. Janji adalah suatu berita yang mencakup penyampaian manfaat kepada orang lain atau mencegah kemudharatan terhadapnya pada masa yang akan datang. Adapun ancaman adalah segala berita yang mencakup penyampaian kemudharatan kepada orang lain atau penghilangan manfaat darinya pada masa yang akan datang. Al-Qadhi Abdul Jabbar, *Syarh Ushul al-Khamsah*, hal. 223

²⁶² Al-Qurtubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, juz 17, h. 79.

kekal, dan itu merupakan karunia Allah. Sementara yang lainnya berpendapat bahwa itu akan terputus karena pemberian hak penggantian adalah sebatas kemudharatan yang menyertai mereka. Untuk itu Allah mengatakan kepada mereka setelah memberikan penggantian: Jadilah kalian tanah maka terputuslah darinya kehidupan. Baik bagi yang berpendapat penggantian itu kekal atau terputus, yang pasti Mu'tazilah telah bersepakat tidak diperbolehkan bagi Allah menyakiti anak-anak kecil di akhirat dan tidak diperbolehkan bagi Allah mengadzab mereka.²⁶³ Artinya tidaklah diadzab kecuali orang yang berhak mendapatkan adzab. Begitupun orang yang tidak mendapatkan taklif berupa seruan perintah atau larangan —anak-anak kaum muslimin atau orang-orang musyrik— maka Allah tidak akan mengadzab mereka.²⁶⁴

Dalam tafsir al-Kasyṣyāf, al-Zamakhsyari mengemukakan pendapatnya ketika menafsirkan (al-Takwîr: 9)²⁶⁵ bahwa ayat ini menjadi dalil naqli bahwa anak-anak tidak akan di siksa kelak di akhirat, meskipun dia keturunan kafir. Logika al-Zamakhsyari mengatakan bahwa seseorang akan dihukum hanya ketika ia melakukan kesalahan.²⁶⁶ Dan tidak mungkin Allah akan menghukum seseorang karena kesalahan yang tidak ia perbuat atau kesalahan yang

²⁶³ Al-Asy'ary, *Maqâlâtul Islamiyyin*, juz I, h. 263.

²⁶⁴ Al-Qadhi Abdul Jabbar, *al-Mukhtashar Fi Ushûl al-din Min Rasâ'il al-'Adl wa al-Tauhid*, tahqiq oleh Muhammad Amarah, juz I, h. 122.

²⁶⁵ بِأَيْ ذَنْبٍ كُلُّكُمْ

²⁶⁶ Al-Zamakhsyari, *al-Kasyṣyāf 'an Ḥaqâiq al-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 4, hal. 188

diperbuat oleh orangtuanya.²⁶⁷ Demikian juga pendapat al-Qadhi Abdul Jabbar mengenai hal ini.²⁶⁸

Bagi Mu'tazilah konsep penggantian berlaku juga pada hewan. Karena keadilan Allah tidak berbeda dan tidak membedakan antara orang-orang yang mukallaf dengan yang bukan mukallaf. Penggantian bagi binatang ini merupakan konsekuensi *syar'i*ah ketika membolehkan menyembelih binatang dan memanfaatkannya. Meskipun demikian Mu'tazilah tidak memaparkan macam penggantian yang akan diperoleh binatang-binatang itu.²⁶⁹ Tampaknya pendapat Mu'tazilah mengenai konsep ini bukanlah sebatas pandangan mereka terhadap keadilan Tuhan, melainkan sebuah jawaban terhadap sebagian agama Hindu yang menolak ajaran penyembelihan binatang-binatang sebagai bentuk ketaatan kepada Tuhan. Al-Qadhi Abdul Jabbar berpendapat bahwa tidaklah seseorang menyayangi binatang atau menangisinya ketika binatang itu disembelih kecuali manusia akan menangisi dirinya ketika dia mukallaf.²⁷⁰

Mu'tazilah beranggapan bahwa dari awal penciptaan hingga hari akhir Allah telah menetapkan keadilan. Walaupun nilai-nilai kebajikan di dunia mulai terkikis karena merajalela kejahatan, kesengsaraan dan ujian, maka nilai-nilai itu harus tetap tegak pada hari kiamat bagi orang-orang yang

²⁶⁷ Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqâ'iq al-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 2, hal. 393.

²⁶⁸ Lihat al-Razi, al-Imam Fakhru al-Razi, *al-Tafsîr al-Kâbir*, jilid 10, juz 19, hal. 22.

²⁶⁹ Al-Qadhi Abdul Jabbar, *al-Mughni fi Abwâb al-Tauhîd wal Adl*, juz 12 h. 456. Mu'tazilah melalui pendapat al-Qadhi Abdul Jabbar mengqiyaskan penyembelihan hewan dengan orang yang syahid, jika orang yang syahid mengetahui derajatnya maka ia ingin untuk dibangkitkan kemudian dibunuh kemudian dibangkitkan kemudian dibunuh.

²⁷⁰ Lihat Ahmad Mahmud Subhi, *Fi 'Ilm al-Kalâm*, h. 160.

mukallaf dan yang bukan mukallaf sesuai dengan prinsip: pemberian hak dan penggantian. Firman Allah swt: “Tiadalah dirugikan seseorang barang sedikitpun. Walaupun (amalan itu) hanya seberat biji sawi pun pasti Kami berikan (pahala) nya. dan cukuplah Kami sebagai pembuat perhitungan.” (al-Anbiyâ: 47)²⁷¹.

Sebenarnya pembahasan mengenai dosa besar dalam konsep Mu’tazilah berkaitan langsung dengan konsep keadilan Tuhan²⁷², dan keadilan bagi Mu’tazilah berhubungan erat dengan dengan keesaan. Karena keesaan adalah sifat terpenting bagi dzat Ilahi (ketuhanan), sedangkan keadilan adalah hal terpenting bagi perbuatan Tuhan. Karena keesaan terkait erat dengan hakekat ketuhanan sebagai Dzat yang mutlak, sedangkan keadilan terkait erat dengan perbuatan Tuhan terhadap manusia. Yaitu suatu hubungan yang harus disandarkan kepada Allah –sesuai dengan keyakinan Mu’tazilah– adalah keadilan mutlak. Sehingga apapun yang dilakukan oleh Allah terhadap makhlukNya haruslah adil.²⁷³

²⁷¹ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقَسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلِمُنَا نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِنْ قَاتَلَ حَتَّىٰ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ

²⁷² Menurut pendapat Mu’tazilah yang diwakili oleh al-Qadhi Abdul Jabbar, bahwa “al-‘adlu” adalah masdar dari ‘adala ya’diru ‘adlan, masdar ini kadang dimaksudkan sebagai *fi’il* (perbuatan) kadang dimaksudkan sebagai *fa’il* (orang yang berbuat). Jika yang dimaksud adalah *fi’il*, maka al-‘adlu mempunyai makna “setiap perbuatan baik yang dilakukan oleh pelaku untuk memberi manfaat atau madarat kepada orang lain”. Hanya saja pengertian ini menunjukkan bahwa penciptaan Allah terhadap alam ini berarti bentuk keadilan Tuhan, padahal menurut mereka tidak demikian. Maka makna yang tepat bagi mereka bahwa keadilan adalah pemenuhan hak kepada yang lain dan pengambilan kewajiban darinya. Al-Qadhi Abdul Jabbar, *Syarh Ushul al-Khamsah*, h. 301.

²⁷³ Al-Qadhi Abdul Jabbar, *al-Mughni fi Abwâb al-Tauhîd wal adl*, juz 6, h. 49

Lebih lanjut, Mu'tazilah telah menghindarkan Allah dalam ketauhidannya dari berbagai sifat yang dimiliki makhluk. Demikian juga pada masalah keadilan Tuhan, Mu'tazilah telah menghindarkan Allah dari sifat zhalim. Allah, dalam "tauhid" menyendiri dengan dzat-Nya yang tidak ada padanannya. Dalam "adl" Dia menyendiri dengan segala kebaikan-Nya sehingga tidak satupun kejahanan muncul dari-Nya. Dalam *ushūl tauhīd*, Mu'tazilah berupaya membersihkan segala gambaran penyerupaan terhadap Allah, sedangkan dalam *ushūl al-'adl* mereka berupaya menjauhkan segala gambaran yang menghilangkan sifat adil-Nya dengan berpegang kepada keyakinan bahwa Allah senantiasa memperhatikan segala hal tentang alam.

Al-Zamakhsyari menambahkan jika dikatakan "Allah 'Adlun" maka yang dimaksud adalah "semua perbuatan Allah baik", dan sesungguhnya Allah tidak melakukan keburukan dan kezhaliman terhadap hambanya ﷺ {يُسْبِّحُ بِظِلَامِ الْعَبْدِ²⁷⁴. Allah tidak mempunyai kekurangan dengan apa yang wajib bagi Allah lakukan. Dan ketika ada pertanyaan bagaimana mungkin semua perbuatan Allah baik, padahal Ia yang menciptakan sesuatu ada yang jelek dan menjijikkan?, jawaban mereka bahwa keindahan itu tidak diartikan dari sisi pandangan mata dan penampilan sehingga setiap orang menikmatinya, akan tetapi yang dimaksudkan adalah keindahan dari sisi *hikmah*, karena boleh jadi suatu perbuatan bagus dari sisi pandangan mata dan

²⁷⁴ Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, juz 1, h. 355.

penampilan, akan tetapi buruk/jelek dari sisi *hikmah*, sebagaimana bagus dari sisi hikmah namun buruk dari sisi pandangan dan penampilan.²⁷⁵

Sedangkan keadilan Tuhan menurut Ahlussunnah bahwa Allah adalah Adil dalam perbuatannya, Ia melakukan apapun yang ia kehendaki dan tidak ada batasan dalam keadilan Allah. Artinya, Allah mempunyai keadilan mutlak, berhak memberi ampunan dan surga bagi seseorang pendosa sekalipun, dan Allah juga berhak untuk memasukkan seseorang ke dalam neraka sekalipun ia seorang ahli ibadah. Mu'tazilah menolak keras pendapat tersebut, karena keadilan adalah meletakkan sesuatu pada tempatnya dan itu adalah suatu kesadaran atas dasar kepatutan dan pengetahuan, dan tidak mungkin Allah melakukan kezhaliman, sehingga tidak mungkin Allah menghukum orang yang baik, dan memberi surga bagi orang yang zhalim, karena keadilan Tuhan haruslah sesuatu yang masuk akal bagi mereka. Lagipula menurut Mu'tazilah adil adalah segala sesuatu yang sesuai dengan nilai-nilai kebijaksanaan, yaitu melandaskan segala perbuatan atas dasar kebaikan dan pahala.²⁷⁶

Lebih jauh lagi, mengapa Mu'tazilah memilih sifat *al-'adl* di antara sekian banyak sifat Allah untuk dijadikan pokok kedua setelah tauhid, bahkan dijadikannya pokok terpenting bagi mereka? Jawabannya adalah karena keadilan adalah salah satu inti dari segala sifat utama yang memiliki pengaruh penting bagi lainnya, apalagi terkait dengan perlakuan Tuhan dengan para

²⁷⁵ Badawi Abdu al-Rahmân, *Madzâhib al-Islamiyyîn*, Dar al-Ilmi li al-Malayin, th. 1983, h 60-61.

²⁷⁶ Al-Zamakhsyari, *al-Kaṣîṣyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wil*, Juz 3, h. 394

hambaNya, atau seorang penguasa dengan rakyatnya. Dan oleh karenanya, dalam masalah hubungan Allah dengan manusia, keadilan adalah sifat yang paling utama, bahkan sifat terpenting yang harus ada pada perbuatan Tuhan.²⁷⁷

Hampir semua teori Mu'tazilah tentang hubungan Allah dengan manusia atau makhluk lainnya dipahami sebagai perhatian yang berada di bawah pokok keadilan ini. Bahkan, tiga pokok lainnya merupakan cabang dari pokok kedua ini dan berada di bawahnya. Oleh karenanya, Mu'tazilah kadang dijuluki dengan kelompok keadilan (*ahlu al-Adli*)²⁷⁸.

Mu'tazilah mendefinisikan keadilan sebagai suatu kebijaksanaan yang sesuai dengan akal, atau munculnya perbuatan demi kebenaran dan maslahat.²⁷⁹ Ini berarti bahwa semua perbuatan yang bersumber dari Allah yang terkait dengan manusia mukallaf selalu bertujuan kebijaksanaan dan maslahat. Akan tetapi, keadilan dalam faham Mu'tazilah tidak cukup hanya dengan definisi ini untuk menjelaskannya. Ia mencakup sejumlah besar faham kalam dan sejumlah teori.

Pada pembahasan sebelumnya dinyatakan bahwa teori-teori kalam muncul untuk *men-counter* pendapat agama lain. Bila Mu'tazilah mengungkap teori *tanzih* dalam pokok tauhid untuk menjawab pendapat

²⁷⁷ Lihat Ahmad Mahmud Subhi, *Fi 'Ilm al-Kalām*, h. 140.

²⁷⁸ Bagi Mu'tazilah, ada tingkatan keberagamaan bagi seseorang yang dinilai sejalan dengan iman menurut umumnya al-Mu'tazilah yaitu *Ahlu al-'adl wa al-tauhid*. Menurut al-Zamakhsyari *Ahlu Ahlu al-'adl wa al-tauhid* adalah orang yang memenuhi tiga kriteria: mentauhidkan Allah dan meyakini seluruh ajaran Islam, melaksanakan kebaikan dan mendakwahkannya. Lihat, al-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 3, h. 391-392.

²⁷⁹ Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihâl*, juz 1, h. 52

Yahudi dan Nasrani, maka apa yang dikemukakan Mu'tazilah tentang perbuatan Tuhan dalam konsep *al-'adl* ini sebagian besar ditujukan sebagai jawaban bagi kelompok yang menduakan Tuhan. Karena mereka mengemukakan bahwa segala kejadian jahat yang ada di alam ini adalah perbuatan Tuhan lain selain Tuhan kebaikan atau Tuhan cahaya. Sebab, kejahatan, menurut mereka, tidak boleh muncul dari Tuhan kebaikan yang bijak. Bagaimana mungkin menafsirkan kejahatan di alam ini tanpa tersentuh dengan keesaan Allah dari satu sisi dan kebijakan serta keadilan-Nya di sisi lain? Memang, tidak bisa dipungkiri bahwa di alam ini ada kejahatan.²⁸⁰

Al-Khayyath menyatakan: benar, bahwa Allah adalah yang menciptakan penyakit bagi orang yang dibuat-Nya sakit, dan seseorang tidak akan membuat dirinya sakit. Dia pulalah yang membuat tumbuhan dan tanaman menjadi baik. Kemudian al-Khayyath menyanggah penafsirannya dengan menyatakan bahwa semuanya itu tidak merupakan kepanjangan dari perbuatan-Nya sebagai suatu kejahatan atau kerusakan. Tidak setiap yang tidak disukai adalah suatu keburukan, akan tetapi keburukan adalah sesuatu yang murni membahayakan atau sesuatu yang sia-sia. Hal itu semua mustahil muncul dari Allah.²⁸¹

Mu'tazilah membedakan antara *al-hasran* dan *al-qubh* dari satu sisi, *al-naf'u* dan *al-dharar* dari sisi yang lain. Tidak setiap yang bermanfaat itu baik dan tidak setiap yang bahaya itu buruk. Terkadang, apa yang berbahaya dan menyakitkan itu baik sebagaimana hal yang bermanfaat dan enak terkadang

²⁸⁰ Ahmad Mahmud Subhi, *Fī 'Ilm al-Kalām*, h. 140.

²⁸¹ Al-Khayyath, *al-Intishār wa al-Radd 'ala Ibn al-Rawandi al-Mulhid*, h. 80

buruk, seperti yang terjadi pada *hijârah*²⁸² (bekam), bahkan mengharuskan adanya rasa sakit demi manfaat yang lebih besar dari bahayanya. Sebagaimana terjadi juga pada orang tua yang harus menghentikan sesuatu yang dirasakan enak oleh anak kandungnya demi kebaikan anak itu. Demikian juga tidak buruk bila suatu penyakit dan penderitaan ditimpakan kepada manusia sebagai ujian demi untuk mendapat pahala bila dilalui dengan sabar sebagaimana ia melalui kenikmatan dengan syukur. Andaikata manusia selalu dalam kenikmatan, maka ia akan melampaui batas. Allah berfirman (al-Isrâ: 83)²⁸³, dan (al-Syûrâ: 27)²⁸⁴. Dua ayat ini menunjukkan bahwa Allah menurunkan rizki sesuai dengan ketentuan yang sepadan dengan kemungkinan melampaui batasan. Juga menunjukkan bahwa Ia maha mengetahui batasan rizki yang menjadikan kemaslahatan bagi mereka.²⁸⁵

Selama manusia tidak bisa menerima hamparan rizki, maka rasa sakit yang terjadi dari sisi Allah berarti zhalim, sia-sia, atau kerusakan. Hal ini tidak berarti bahwa penyakit yang menimpa manusia selalu membawa maslahat karena di dalamnya terdapat kemuliaan dan kebebasannya. Sebagaimana tidak setiap bahaya berarti maslahat, dan tidak setiap kenikmatan berarti melampaui batas. Akan tetapi, nikmat dan bencana semuanya adalah maslahat bagi manusia, sebagai sarana untuk mengajak manusia sadar dan mengambil pelajaran, akan tetapi tidak selalu berefek pada

²⁸² Suatu metode penyembuhan kuno yang dilakukan dengan mengeluarkan darah kotor dengan alat yang disebut bekam.

وَإِذَا أَنْتُمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضْ وَإِذَا بَخَانَهُ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَمْوُلُ

وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الْرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَتَعَوَّذُ فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يَتَرَكُ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِنْدِهِ خَيْرٌ بَعْضٌ

²⁸³ Al-Qadhi Abdul Jabbar, *al-Mughni fi Abwâb al-Tauhid wal Adl*, juz 13, h. 193

maslahat atau mafsadah, karena tergantung bagaimana seseorang menyikapinya. Dan Allah tidaklah zhalim atas keputusannya, dan manusialah yang menzhalimi diri sendiri (karena tidak memahami semua maksud baik Allah kepada hambaNya).²⁸⁶

Bila bencana merupakan ujian bagi manusia, maka mustahil bagi Allah menurunkan bencana yang mengakibatkan kufur dan kerusakan, sedangkan sebelumnya ia beriman dan shalih. Bila demikian yang terjadi maka itu bersumber dari kelemahannya sebagai hamba. Padahal sebelumnya ia tenang dan beribadah, dan bila terkena ujian, lalu ia berbalik dan kafir. Manusia diuji dengan kenikmatan dan bencana secara bersamaan. Tidak harus seorang mukmin shalih tertimpa kebaikan atau bahaya, lalu tidak diuji dengan nikmat dan tidak diguncang dengan bencana. Allah berfirman (al-Zumar: 49)²⁸⁷, ayat ini menunjukkan bahwa bahaya atau nikmat sesungguhnya hanyalah ujian baginya.²⁸⁸

Lebih lanjut menurut Mu'tazilah, pada hakikatnya ketika perbuatan-perbuatan Allah keluar dari batasan ketentuan yang standar bukan berarti Allah merusak bangunan yang tersusun indah, akan tetapi dengan tujuan mencegah madharat dan untuk tercapainya kemanfaatan yang umum.²⁸⁹

²⁸⁶ Al-Zamakhsyari, *al-Kasasyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 3, h. 199

²⁸⁷ فِإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا نَعْمَ إِذَا حَوَّلَنَا نَعْمَةً مَنْ قَالَ إِنَّمَا أُوتِنَا نَعْمَةً عَلَى عِلْمٍ نَّلَّ حِلٌّ لِيَ فَتَنَّهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

²⁸⁸ Tidak ada yang menyanggah pernyataan Mu'tazilah dalam hal ini, akan tetapi sekelompok kaum shufi berbeda manhaj cara memahami hal ini. Manusia diuji dengan nikmat dan bencana secara bersamaan. Hal itulah yang ditunjukkan oleh Allah dalam perumpamaan yang diungkap dalam QS al-Kahfi :32 – 45

²⁸⁹ Al-Qadhi Abdul Jabbar, *al-Majmû` minal Muhîth bi al-Taklîf*, hal. 121

Mengenai perbuatan baik dan buruk yang disandarkan oleh Mu'tazilah kepada Allah, al-Zamakhsyari di dalam al-Kasysyâf menafsirkan يخادعون pada surat al-Baqarah ayat 9²⁹⁰, bahwa ia mengatakan ketika penipuan adalah meragukan pelakunya berbeda dengan apa yang diinginkan dan itu tidak mungkin dilakukan oleh Allah kepada orang mukmin.²⁹¹

Segala sesuatu pasti sesuai dengan hikmah Allah swt. yang menunjukkan atas pengaturan yang rapih, karena segala sesuatu di alam dunia pasti untuk mewujudkan tercapainya tujuan-tujuan yang mulia tersebut²⁹². "Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran" (al-Qomar: 49)²⁹³, "Maka Apakah kamu mengira, bahwa sesungguhnya Kami menciptakan kamu secara main-main (saja), dan bahwa kamu tidak akan dikembalikan kepada Kami?" (al-Mu'minûn: 115)²⁹⁴.

Dan jika segala sesuatu yang ada di alam dunia ini menunjukkan atas hukum-hukum, aturan-aturan, dan undang-undang, itu semua tidak lain sebagai sarana untuk mencapai tujuan-tujuan yang terpuji dan tuntutan-tuntuan yang bermanfaat. Dan karenanya menjadi sebuah keniscayaan adanya makhlûq bernalar yang mengetahui rahasia dunia, dan mengetahui tujuan-tujuan diciptakannya. Untuk itu diciptakanlah manusia, lalu Allah perlihatkan kerajaan langit dan bumi, agar ia berfikir dan mentadaburi, lalu agar ia

²⁹⁰ يخادعونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آتَيْنَا وَمَا يَعْنِدُهُنَّ إِلَّا أَنْتُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ

²⁹¹ Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fi Wujûh al-Ta'wîl*, Juz 1, h. 30 – 32

²⁹² Al-Syahrastâni, *al-Milâl wa al-Nihâl*, jilid 1, hal. 55

²⁹³ إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ

²⁹⁴ أَنَّهُسْتِمُ أَنَّنَا خَلَقْنَاكُمْ عَبْدًا وَأَنْكُمْ إِلَنَا لَا تُرْجِعُونَ

beriman dan mengambil ibrah. Jika seandainya semua makhluk adalah ciptaan yang tidak berakal, maka tidak akan ada makhluk yang mengetahui nilai ciptaan, mengambil ibrah dan petunjuk. Maka dari itu, merupakan kesalahan manusia jika semua yang ada di bumi ini hanya untuk menikmati materi, dan bersenang-senang, karena manusialah yang diberi kelebihan berupa akal dan taklif.²⁹⁵ Sesungguhnya dunia ini adalah alam yang terbaik menurut keadilan Allah dan setiap apapun yang dialami manusia pada kehidupannya, baik, buruk, kaya, miskin, sakit, sehat, hidup dan mati, maka itu adalah kebaikan baginya dan Allah paling tahu dengan kemaslahatan hambanya walau dari dirinya sendiri.

Teori akhlak mengalami perluasan sejalan dengan pemahaman keadilan ilahi dan tidak berhubungan dengan akhirat saja. Sesungguhnya teori itu mencakup eksistensi manusia di bumi. Kitab-kitab samawi mengisyaratkan bahwa diturunkannya Adam disebabkan kesalahannya, akan tetapi orang-orang Mu'tazilah membantah teori orang-orang Nasrani tersebut. Kesalahan Adam bukanlah menjadi penyebab munculnya kejahatan di atas bumi. Dan apa yang dilakukan Allah terhadap Adam dengan menanggalkan pakaian lalu mengeluarkannya dari surga hanya sebagai peringatan baginya. Karena setelah bertaubat sesungguhnya Allah telah menerima taubat Adam. Sehingga kemunculan manusia di bumi bukanlah suatu kejahatan dan bukan pula awal kejahatan, akan tetapi Allah ingin memberi pahala kepada manusia terhadap apa yang mereka kerjakan setelah mereka mengalami kesulitan, dan inilah

²⁹⁵ Al-Qadhi Abdul Jabbar, *Syarh Ushul al-Khamsah*, hal. 507; dan Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, jilid 1, h. 504.

yang lebih utama. Karena seandainya kita diciptakan di surga dan menikmatinya, maka kita akan menjadi orang yang tidak berhak untuk mendapatkan kenikmatan itu dari amal yang tidak kita kerjakan. Maka masuknya ke surga dengan kesempurnaan nikmat dan kelezatan setelah di dunia melakukan kebajikan, sebagaimana perasaan manusia terhadap kepuasan atas penghasilan mereka setelah ia berusaha dan bekerja keras, dan itu lebih nikmat mereka rasakan dari pada keuntungan yang mudah didapat.²⁹⁶

C. Hidayah, Kehendak Bebas dan Status Perbuatan Manusia

Al-Zamakhsyari menafsirkan kata memberi hidayah dengan makna: “memberi kelembutan” ketika menafsirkan isi kandungan QS. al-An’âm (6): 125²⁹⁷. Namun, Allah tidak akan memberikan kelembutan kecuali kepada orang yang memiliki kelembutan kepada Islam. Dengan kata lain, Allah akan memberi kelembutan atau hidayah jika seseorang suka kepada Islam, merasa tenteram dengannya dan ingin masuk ke dalamnya. Sedangkan penafsirannya terhadap ayat yang berbunyi وَمَنْ يُرِدُ أَنْ يُضْلِلَ يَجْعَلُ صَدْرَهُ ضَيْقًا حَرَجًا mengandung pengertian: merendahkan dan meninggalkannya sendiri yaitu orang tidak mendapatkan kelembutan dari Allah. يَجْعَلُ صَدْرَهُ ضَيْقًا حَرَجًا ayat ini mengandung

²⁹⁶ Al-Asy’ary, *Maqâlâtul Islamiyyin*, juz I, h. 289.

²⁹⁷ فَمَنْ يُرِدُ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدُ أَنْ يُضْلِلَ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيْقًا حَرَجًا كَمَا أَنَّهُ يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّحْمَنَ عَلَى الَّذِينَ لَمْ يُؤْمِنُوا

pengertian: Kelembutan Allah mencegahnya sehingga hatinya menjadi kasar, menolak kebenaran dan menutup diri untuk dimasuki iman.²⁹⁸

Salah satu konsep dalam aliran Mu'tazilah adalah *al-luthfu al-ilâhi* yang berada dalam pemahaman konsep keadilan Tuhan. Yang dimaksud dengan kelembutan ilahi adalah segala sesuatu yang menghubungkan manusia dengan ketaatan dan menjauhkannya dari maksiat. Ketika Allah adalah dzat yang maha adil, menyayangi makhluk-Nya, tidak rela dengan kekafiran mereka, tidak mau men-zhalîmi mereka. Dia tidak menumpuk kejahatan yang bila ditimpakan kepada mereka dapat menjadikan mereka taat dan shalih.²⁹⁹

Akan tetapi, terkadang ada sanggahan mengapa Allah menciptakan syahwat bagi manusia, padahal syahwat itulah yang menyebabkan manusia menjadi jahat dan bermaksiat. Apakah itu sesuai dengan sifat adil-Nya? Hal ini bisa dijawab bahwa bila syahwat itu hilang maka taklif pun hilang bila tidak ada yang menempati posisi syahwat itu. Hal ini bila syahwat menjadikan manusia hina. Akan tetapi bila keberadaan syahwat justru memperkuat kesalihannya, maka hal itu menjadikannya seorang yang memiliki derajat yang tinggi.³⁰⁰

Tetapi juga tidak bisa dikatakan bahwa Allah telah menjadikan manusia dapat dikuasai setan, karena ia tidak memiliki kekuatan terhadap manusia. Allah swt berfirman: “dan aku tidak memiliki kekuatan atas kalian, kecuali hanya mengajak, kemudian kalian mengikuti. Maka janganlah mencerca aku,

²⁹⁸ Al-Zamakhsyari, *al-Kasîsyâf 'an Haqa`iq al-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 1, h. 38

²⁹⁹ Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihâl*, juz 1, h. 107

³⁰⁰ Al-Qadhi Abdul Jabbar, *al-Mughnî fi Abwâb al-Tauhid wa al-Adl*, juz 13, h. 98

tapi cercalah diri kalian sendiri” (Ibrahim: 22)³⁰¹. Abu Ali al-Jubba'i pernah ditanya tentang hikmah di balik wafatnya para Rasul dan langgengnya para iblis. Ia menjawab: yang tidak memerlukan apa-apa adalah Allah, para Nabi tidak diperlukan oleh Allah; adapun iblis, bila ia tahu bahwa kematianya adalah maslahat, maka ia akan lakukan; kalau ia tahu bahwa kelanggengannya menimbulkan kerusakan, maka tidak akan langgeng; akan tetapi, ia ternyata merusak bersamaan dengan kematianya.³⁰²

Akal adalah hal pertama yang dijadikan sebagai standar dasar taklif. Dan ia merupakan hal terpenting untuk menjadi indikator kelembutan (*al-luthf*). Artinya, bila manusia tidak memiliki akal maka ia tidak terkena taklif, seperti kondisi orang gila. Dan bila Allah meletakkan syahwat dalam diri manusia maka ia telah disempurnakan dengan akal. Oleh karenanya, manusia harus menggunakan pandangan akal yang menyebabkannya mengetahui cara menjauhi kejahatan dan maksiat.

Mengetahui dan sadar adalah syarat pertama untuk dapat menjalankan amal shalih; karena manusia bila mengetahui dengan akalnya bahwa dengan akal ia dapat mengetahui manfaat, maka ia akan melakukannya; sebaliknya, bila ia mengetahui dengan akalnya bahwa sesuatu itu berbahaya, maka ia akan menghindarinya. Mu'tazilah berpendapat bahwa manusia dikatakan buruk bila ia berkeyakinan dengan keyakinan yang melampaui dasar pemikiran dan

وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَئِنْ قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعْدُنَا كُنْ فَأَخْلَقْنَاكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ³⁰¹
إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَأَسْتَحْيِنُ لِي فَلَا تَكُونُونِي وَلَا تُؤْمِنُونِي أَفَلَا أَنْتُمْ بِعُصْرِيَّكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِعُصْرِنِيَّ إِلَّا أَنْتُمْ كُفَّارٌ بِمَا
أَشْرَكْتُمُونِي مِنْ قَبْلِ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

³⁰² Ibn al-Murtadha, *al-Minyah wa al-Amal*, h1 18

penelitian akal. Padahal keyakinan ini hanya merupakan dugaan, dan dugaan biasanya adalah kebodohan.³⁰³ Dan tidak ada penolakan bahwa akal berkaitan erat dengan taklif, sehingga berefek pada adanya pahala. Oleh karenanya, besar kecilnya pahala tergantung pada besar kecilnya peran akal, karena dengannya memungkinkan untuk sampai pada keutamaan akal, bahkan dalam masalah amaliyah. Seperti pernyataan bahwa kezhalîman adalah kejahatan tanpa ada pembuktian. Sebab, mukallaf tidak harus dengan mengetahui hukum syara' atau akalnya secara rinci. Ini adalah kewajiban para ulama. Kewajiban mukallaf hanyalah mengetahui karakteristiknya dan bedanya dengan yang lain. Dan hal ini dapat diketahui oleh siapapun yang memiliki akal.

Pengetahuan menurut mereka adalah sejumlah pendorong yang kembali kepada manusia itu sendiri agar melakukan pilihan. Adapun perbuatan itu semuanya terjadi dari yang punya kemampuan dengan ikhtiar dari orang-orang yang berakal tiada pengetahuan atau rasa takut yang mendorong mereka untuk melakukan perbuatan³⁰⁴.

Allah tidak ingin memberi petunjuk kepada manusia hanya dengan akal yang hanya dapat membedakan antara perbuatan baik dan buruk saja, akan tetapi Allah melengkapinya dengan menurunkan syari'ah agar manusia memilih keimanan dan perbuatan yang baik. Al-Zamakhsyari mengartikan *الهدي* (petunjuk) sebagai bentuk kelembutan Allah (*al-luthf al-Ilâhi*)³⁰⁵.

³⁰³ Al-Qadhi Abdul Jabbar, *al-Mughni fî Abwâb al-Tauhid wa al-Adl*, juz 12, h. 232

³⁰⁴ Al-Qadhi Abdul Jabbar, *al-Mughni fî Abwâb al-Tauhid wa al-Adl*, juz 12, h. 253-305.

³⁰⁵ Al-Zamakhsyari, *al-Kâsîsîyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâwil fî Wâjûh al-Ta'wil*, Juz 1, h. 24

Syari'at tidak diturunkan hanya sekedar untuk mendapatkan pahala dengan cara taat kepada Allah, namun yang penting mendorong manusia untuk berbuat baik. Karena inilah maka Allah wajib memberikan penjelasan tentang hikmah dari syari'ah, sebagaimana Allah menjelaskan hukum shalat adalah wajib karena dapat mencegah perbuatan keji dan munkar, karena itu meninggalkan shalat adalah berbuat kerusakan sebagaimana meninggalkan maslahah adalah kerusakan.³⁰⁶

Di dalam al-Qur'an di samping menyebutkan masalah kewajiban dan perintah, disampaikan pula berita tentang para Nabi dan pengikut mereka. Yang demikian itu adalah *luthf* dari Allah. Karenanya manusia sekiranya dapat mengambil pelajaran, nasehat serta menjauh dari kemaksiatan. Allah telah mengutus para Nabi karena *luthf*, karena sesungguhnya orang mukmin tidak akan beriman tanpa terutusnya mereka, meskipun diutusnya para Rasul itu tidak memaksakan manusia agar beriman, karena da'wah dan *althâf* hanya berhenti pada batas kebebasan manusia, dan pada saat manusia dapat memilih. Jadi Allah sama sekali tidak menyimpan *althâf* dari hamba-Nya. Kalau memang Allah menyimpan *althâf*-Nya, niscaya hilanglah *taklif* dan juga tiada alasan untuk diadakan hisab nantinya.³⁰⁷ Begitulah pendapat Mu'tazilah

Salah satu konsep yang digunakan al-Zamakhsyari dalam menafsirkan ayat-ayat tentang hidayah dan kebebasan manusia adalah konsep *الجائز العقلي* yaitu menyandarkan perbuatan atau hal-hal yang berkonotasi perbuatan

³⁰⁶ Al-Qadhi, Abdul Jabbar, *al-Mughni fi Abwâb al-Tauhîd wa al-Adl*, juz 11, h 17-168..

³⁰⁷ Al-Qadhi Abdul Jabbar, *al-Mughni fi Abwâb al-Tauhîd wa al-Adl*, juz 1, h 97-101.

kepada sesuatu yang bukan miliknya karena adanya suatu hubungan bersama *qarinah* yang mencegah dari keinginan untuk menyandarkan secara hakiki, baik kepada sebabnya, waktunya, tempatnya, sumbernya, atau dengan menyandarkan *al-mabniy lil fâ'il* kepada *maf'ûl* atau sebaliknya. Inti dari konsep *al-majâz al-'aqliy* adalah bagaimana seorang mufassir menggunakan kekuatan rasionalnya dalam menafsirkan maksud yang terkandung di dalam ayat-ayat al-Qur'an sebagai kalam Tuhan. Misalnya, dalam menafsirkan QS. Al-Baqarah (2): 26³⁰⁸.

Dalam kaitannya dengan penafsiran ayat di atas, al-Zamakhsyari berpandangan bahwa penyandaran perilaku menyesatkan kepada Allah merupakan bentuk penyandaran perbuatan kepada sebab tatkala perumpamaan dibuat, lalu ada kaum yang tersesat dan ada kaum yang mendapatkan hidayah maka hal itu menimbulkan kesesatan dan hidayah mereka.

Konsep yang sama juga digunakan al-Zamakhsyari dalam menafsirkan QS. Al-Baqarah (2):16³⁰⁹. Pada ayat tersebut, kerugian disandarkan kepada perdagangan, padahal maksudnya ditujukan kepada pedagangnya bukan perdagangannya. Cara menafsirkan yang demikian tentu saja sangat berkaitan erat dengan konsep *al-majâz al-'aqliy* yang seringkali dijadikan pilihan oleh para penganut Mu'tazilah termasuk al-Zamakhsyari.

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَخِنُ بِأَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا يَمْوَضِهُ فَمَا فَوَّقَهَا قَائِمًا الَّذِينَ أَمْتَوْا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهِذَا مَثَلًا يُضْلِلُ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضْلِلُ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُ الْضَّلَالَةَ بِأَهْدَى فَمَا رَبِحُتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ

³⁰⁸ 309

Di dalam QS. Ali Imran (3): 8³¹⁰, al-Zamakhsyari sesungguhnya merasakan bahwa hati manusia ada di tangan Allah yang membolak-balikannya sesuai kehendak-Nya. Karena itu, barangsiapa yang Allah inginkan mendapatkan hidayah-Nya maka Allah akan memberinya hidayah dan barangsiapa yang Allah inginkan sesat maka Allah akan menyesatkannya. Tetapi al-Zamakhsyari keluar dari makna tersurat ayat tersebut sehingga ia berpendapat bahwa makna ayat tersebut adalah bahwa: kelembutan-Mu tidak akan menghalangi kami setelah engkau memberikan kelembutan kepada kami.³¹¹

Menurut al-Dzahabi, *ta'wil* yang dilakukan al-Zamakhsyari sebagaimana disebutkan di atas merupakan salah satu upayanya untuk menunjukkan keberpihakannya atau bahkan sikap fanatiknya terhadap paradigma mazhab Mu'tazilah.³¹²

Argumen al-Zamakhsyari yang seringkali menggunakan konsep “طف الله” atau kelembutan Allah dalam mentakwilkan sejumlah ayat al-Qur'an tidak memuaskan Ibnu al-Munir al-Sakandari. Oleh karenanya al-Sakandari menolak argumen al-Zamakhsyari dengan penolakan tajam dan penghinaan. Saat al-Zamakhsyari menafsirkan QS. al-Baqarah (2): 272³¹³, ia lagi-lagi menggunakan konsep “kasih sayang Allah” dalam menakwilkannya. Maka,

³¹⁰ رَبَّنَا لَنْ تُرِغِّبْنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّ أَنْتَ الْوَهَّابُ

³¹¹ Al-Zamakhsyari, *al-Kasasyâf 'an Haqâ`iq al-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 1, h. 176

³¹² Al-Dzahabi, *al-Tafsir Wa al-Mufassirun*, juz 1, h. 457

³¹³ لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُقْرِبُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَا يَنْفَسِكُمْ وَمَا تُقْرِبُونَ إِنَّ الْيَتَامَاءَ وَحْدَهُ اللَّهُ وَمَا تُقْرِبُوا مِنْ خَيْرٍ بُرُّهُ إِلَّا كُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ

Ibnu al-Munir, sebagaimana dikutip oleh Ahmad Muhammad al-Hûfi, menanggapinya dengan keras. Menurutnya, keyakinan yang benar adalah bahwa Allah yang menciptakan hidayah bagi siapa saja yang Dia kehendaki. Itulah kasih sayang Allah, bukan sebagaimana asumsi al-Zamakhsyari bahwa hidayah bukanlah ciptaan Allah tetapi manusia sendiri yang menciptakan hidayah tersebut. Maka dapat dikatakan bahwa argumen tersebut mengada-ada menurut pandangan para penentangnya.³¹⁴

Al-Zamakhsyari sangat terpengaruh dengan pandangannya yang sangat bernuansa Mu'tazilah tentang kebebasan kehendak dan penciptaan perbuatan, tetapi ia terbentur dengan berbagai ayat al-Qur'an yang secara jelas menyatakan bahwa semua perbuatan manusia adalah ciptaan Allah. Maka, ia ingin menghindarkan benturan tersebut dan berusaha keluar darinya dengan menggunakan konsep kelembutan Allah, yaitu bahwa semua perbuatan baik akan mudah dilakukan karena kelembutan Allah, sebaliknya, semua perbuatan baik akan sulit dilakukan jika kelembutan Allah tidak ada.

Konsep tentang kelembutan dan taufik Allah inilah yang membantu al-Zamakhsyari keluar dari kesulitan yang dia alami dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang secara jelas menyebutkan bahwa Allah menciptakan semua perbuatan manusia, baik perbuatan baik maupun perbuatan buruk, suatu pemahaman atau konsep yang seringkali dijadikan oleh Ahlussunnah sebagai senjata ampuh untuk melawan pandangan Kaum Mu'tazilah. Di samping itu, ia juga mengutip pandangan al-Hasan yang menyebutkan bahwa

³¹⁴ Ahmad Muhammad al-Hûfi, *al-Zamakhsyari*, (Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kuttab, tth), h. 150

sesungguhnya Allah mengutus Nabi Muhammad kepada Bangsa Arab yang saat itu mengandung pandangan *qadariyyah-mujbarah* yang selalu beralasan bahwa perbuatan dosa yang mereka lakukan karena Allah telah menetapkan mereka untuk melakukannya.³¹⁵

Berkaitan dengan kehendak bebas seorang hamba, al-Zamakhsyari sangat tampak membela mazhabnya, terutama saat menafsirkan ayat yang secara lahir tidak sependapat dalam hal kehendak bebas seorang hamba. Hal ini terlihat sangat jelas ketika menafsirkan QS. al-Mâidah (5): 41³¹⁶. Secara tegas, ayat ini menyatakan (وَمَنْ يُرِدُ اللَّهُ فِتْنَةً) (barang siapa yang Allah menghendaki kesesatannya), yang berarti bahwa sangat dimungkinkan Allah menghendaki seseorang dalam kesesatannya, begitu pula dalam ayat (إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقُومٍ سُوءً فَلَا مَرْدُ له) QS. al-Râ'd: 13³¹⁷. Berkaitan dengan ini, al-Zamakhsyari dengan kelihaiannya menggunakan argumentasi bahasa, ia menyatakan (ترکه مفتوناً وخذلانه) (membiarkannya dalam fitnah dan kehinaannya), kemudian dilanjutkan dengan menafsirkan lanjutan ayat itu dan menyatakan bahwa ia tidak akan mendapatkan *lutfullah* dan hidayah-Nya. Bahkan, dalam lanjutan penafsirannya, ia menyatakan bahwa mereka tidak

³¹⁵ Al-Zamakhsyari, *al-Kasîsyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, Juz 1, h. 60

³¹⁶ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَئِن يَحْزُنَ الَّذِينَ سُتَّارُ عُونَ فِي الْكُفَّارِ مِنَ الَّذِينَ قَاتَلُوا أَمَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ يُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَاجَرُوا سَيَّئُونَ لِلْكَذِبِ سَيَّئُونَ لِيَقُولُ أَخْرَيْنَ لَمْ يَأْتُوكُمْ بِحَرْفَهُونَ الْكَلْمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِيعِهِ يَقُولُونَ إِنَّ أُوْتِيْنُمْ هَذَا فَخَنْدُوهُ وَإِنَّ لَمْ يُؤْتُوهُ فَأَخْنَدُوهُ وَمَنْ يُرِدُ اللَّهُ فِتْنَةً فَلَمْ يَأْتِكُمْ شَيْئًا أُوْتِيْكُمُ الَّذِينَ لَمْ يُرِدُ اللَّهُ أَنْ يَطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا حِزْنٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ

³¹⁷ Al-Razi berpendapat bahwa ini merupakan salah satu dalil naqli yang sangat kuat untuk membantah kebebasan berkehendak yang diusung oleh Mu'tazilah. Lihat al-Imam Fakhru al-Razi, *al-Tafsîr al-Kâbir*, jilid 10, juz 19, hal. 23.

mendapatkan kehendak Allah untuk menerima kelembutan dan hidayah-Nya, karena mereka dianggap tidak berhak untuk itu. Hal ini disebabkan karena Dia tahu bahwa kelembutan-Nya tidak bermanfaat bagi mereka yang tidak beriman ini.³¹⁸ Begitu lihai al-Zamakhsyari bermain dengan bahasa, sehingga yang seharusnya merupakan kehendak Allah, ia dapat memutarbalikkannya, sehingga menjadi seakan yang berkehendak itu adalah manusia yang bersangkutan sendiri.

Pembelaan terhadap ideologi Mu'tazilah dalam hal kehendak bebas seorang hamba, juga dapat dilihat saat al-Zamakhsyari menafsirkan QS. al-Qashâh (28): 56³¹⁹. Secara kasat mata, ayat ini menjelaskan bahwa hidayah adalah hak prerogatif Allah yang dapat diberikan kepada siapapun yang dikehendaki-Nya. Akan tetapi, demi memperkuat ideologinya, al-Zamakhsyari menafsirkannya dengan menyatakan bahwa seorang manusia, bahkan Rasulullah saw sekalipun tidak dapat memasukkan siapapun yang ia suka ke dalam Islam. Hal ini disebabkan karena seorang manusia tidak mengetahui apa yang sudah terpasteri dalam diri seseorang. Sedangkan Allah, dengan pengetahuan-Nya Ia dapat memasukkan siapapun ke dalam Islam.³²⁰

Dalam kitab *al-Mughni*, al-Qadhi Abdul Jabbar berkata: para *Ahlu al-'Adl* (Mu'tazilah) sepakat bahwa perbuatan manusia berupa duduk, berdiri dan sebagainya adalah dilakukan oleh manusia itu sendiri, dan Allah SWT

³¹⁸ Al-Zamakhsyari, *al-Kasisyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wil*, Juz 1, h.

³¹⁹ إِنَّمَا تَهْدِي مِنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مِنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهَمَّاتِ

³²⁰ Al-Zamakhsyari, *al-Kasisyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wil*, Juz 1, h.

yang memberikan kekuatan kepada mereka, dan barang siapa yang berkata bahwa Allah lah yang menciptakannya adalah kesalahan besar.³²¹

Sebenarnya kebebasan berkehendak adalah cabang dari bentuk keadilan ilahi, karena bagaimana mungkin seorang hamba akan bertanggung jawab, ditanya dan dihisab atas semua yang ia perbuat jika ia melakukannya karena terpaksa atas kehendak Allah?, semua itu sangat bertentangan dengan keadilan Tuhan.

Manusia menurut Mu'tazilah akan dihisab dari setiap pebuatannya hanya berdasarkan kesengajaannya saja, karena setiap kesengajaan itu berdasarkan dari pemikiran dan pengetahuan, dan bukan dari hal-hal yang tidak dikategorikan perbuatan seperti sesuatu yang timbul karena panca indera dan hal-hal yang berkaitan dengan naluri seorang manusia. Dalam hal ini Mu'tazilah berdasarkan atas dalil naqli dan aqli.

Secara logika, jika manusia diatur dan dibatasi gerak-geriknya oleh Tuhan, berarti bertentangan dengan keadilan Tuhan itu sendiri. Karena jika manusia berbuat zhalim dan kerusakan, berarti perbuatan itu disandarkan kepada Tuhan, dan itu mustahil bagi Tuhan. Dan apabila seseorang menjadi kafir atau musyrik, maka ia tidak bisa disalahkan, justru karena ia taat mengikuti apa yang Allah kehendaki.³²² Maka manusia bertanggung jawab atas perbuatan mereka sendiri tanpa campur tangan Tuhan, dan mereka lahir yang menzalimi dirinya dengan kekufuran dan pendustaan.³²³

³²¹ Al-Qadhi Abdul Jabbar, *al-Mughni fî Abwâb al-Tauhid wa al-Adl*, juz 6, h 41.

³²² Al-Qadhi Abdul Jabbar, *al-Mughni fî Abwâb al-Tauhid wa al-Adl*, juz 6, h 341-349.

³²³ Al-Zamakhsyari, *al-Kâsyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fî Wujûh al-Ta'wil*, Juz 2, h. 192

Dalil-dalil naqli, menerangkan dengan jelas kebebasan manusia berbuat diantaranya (al-Kahfi: 29)³²⁴, (Fusshilât: 40)³²⁵, (al-Nûr: 55)³²⁶, (Ali 'Imrân: 106)³²⁷, (al-Kahfi: 30)³²⁸, (Ali Imrân: 193)³²⁹ dan lain sebagainya.

Pada akhirnya yang terjadi bahwa kebebasan berkehendak membentuk bahasan yang penting dalam pandangan Mu'tazilah. Karena pendapat "pemakaian berkehendak" dapat meruntuhkan keempat pokok dari pokok mereka yang lima (*uṣhûl al-khamsah*). Sebabnya, jikalau Allah berkehendak tanpa dilandasi konsep keadilan Mu'tazilah, maka mungkin saja Allah berkehendak kepada manusia untuk berbuat syirik dan kerusakan, dan itu yang menjadi mustahil bagi Allah karena tidak bersifat adil. Sehingga merusak konsep janji dan ancaman (*al-wa'âd wa al-wa'ið*) yang dibangun oleh Mu'tazilah itu sendiri. Dan jika demikian pula, maka tidak ada perbedaan antara orang yang beriman dan orang kafir, disebabkan keduanya

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رِبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلِيَؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلِيَكُفَّرْ إِنَّ أَعْنَدُهُ لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرُورُهَا وَإِنْ 324
سَكَفَنُوا بِعَلَوْا بِمَاءِ كَالْمَهْلِ بَعْثُرِيَ الْوَجْهَ بِنَسْ الشَّرَابِ وَسَاءَتْ مُرْتَفَعَا

إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَقْمَنَ يَلْقَى فِي النَّارِ حَيْزَرٌ أَمْ مِنْ آتَيْنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَلُوا مَا 325
شَيْئُمْ إِنَّهُ بِمَا قَعَدُلُونَ يَصْبِرُ

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آتَوْا بِنَكْمٍ وَعَبَلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَعْلِمُنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَعْلَمُنَّهُمْ 326
وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ دِيْنُهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَمْ يَبْلُوْهُمْ مِنْ بَعْدِ حِرْقَوْمِ أَمْتَأْ يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ
فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

يَوْمَ تُبَيَّضُ وَجْهَهُ وَتُسَوَّدُ وَجْهُهُ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْرَأَتْ وَحْوَهُمْ أَكْفَارًا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كَفَرُوا 327

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَهُمْ مِنْ أَحْسَنَ عَمَلٍ 328
رَبَّنَا إِنَّا سَعَيْنَا مَنَادِيَ يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمَنُوا بِرَبِّكُمْ فَأَمَّا رَبَّنَا فَأَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفَرْ عَنَّا سِيَّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ 329
الْأَبْرَارِ

menjalankan kehendak Allah. Sehingga, lebih lanjut pudarlah nilai-nilai baik dan buruk.³³⁰

Oleh karena itu, Mu'tazilah membela mati-matian konsep kebebasan berkehendak bagi manusia dengan penjelasan yang detil dan usaha yang maksimal untuk merealisasikannya.

Konsep *lutfullah* tampaknya menjadi andalan al-Zamakhsyari dalam menafsirkan hidayah yang dalam berbagai ayat diungkap sebagai pemberian dan perbuatan Allah. Melalui logika konsep inilah kemudian al-Zamakhsyari mencoba mengalihkan perbuatan Allah ini menjadi perbuatan manusia, yang dalam konsep Mu'tazilah, memiliki kebebasan berbuat. Hal ini juga tampak dalam menafsirkan QS. al-A'râf (7): 43³³¹. Ketika menafsirkan kata *هَدَانَا لِهَدَا*, ia menyebutkan bahwa Allah telah memberi pertolongan untuk mendapatkan keuntungan, yakni dengan iman dan amal shalih.³³² Sekali lagi, bahkan hampir di setiap ayat yang terdapat di dalamnya kata "hidayah", maka selalu saja ia gunakan konsep *lutfullah* untuk mengalihkannya ke dalam kebebasan berbuat seorang hamba. Hal ini menjelaskan bahwa perbuatan apapun, termasuk hidayah, adalah perbuatan seorang hamba yang tidak lain adalah makhluk Allah swt.

³³⁰ Al-Zamakhsyari, *al-Kasîsyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 4, h. 23.

³³¹ وَنَزَّلْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غُلُّ تَعْجِيْرٍ مِنْ تَحْخِيْمِ الْأَنْهَارِ وَقَالُوا لِلَّهِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَدَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِي لَرُؤْيَ أَنْ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُشْدٌ رَبِّيَا بِالْحَقِّ وَتَوَدُّوا أَنْ يُنْكِمُ الْجَنَّةَ أَوْ يُشْمُوْهَا بِمَا كُنَّا نَعْمَلُونَ

³³² Al-Zamakhsyari, *al-Kasîsyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 1, h.

Hidayah yang diperoleh manusia bersifat abstrak dan manusia itu sendiri telah dikaruniakan padanya akal sebagai lambang nikmat tertinggi yang dapat mengantarkan kepada kedudukan terhormat dan mulia. Al-Zamakhsyari melalui konsep "*luthfullah*"nya hendak menjelaskan secara akal bahwa seseorang yang memperoleh hidayah akan menerimanya dengan menggunakan akal. Dengan akal itu pula manusia mensikapi hidayah melalui aplikasi menerima dan diamalkan melalui kebijakan-kebijakan nyata pada dirinya, keluarganya dan alam sekitarnya dan atau menolaknya dengan cara menghiasi dirinya melalui perbuatan-perbuatan tercela.

Jadi, turunnya hidayah mutlak dari Allah kepada setiap manusia, sedang akal manusia secara nyata berada pada kewenangan manusia itu sendiri. Apabila akal manusia dengan kearifannya menerima hidayah itu, maka sang manusia semacam ini dikategorikan sebagai kelompok yang memperoleh hidayah dan mereka lah yang dikehendaki untuk mendapatkannya. Sebaliknya, bila akal menolak kehadiran hidayah, maka manusia pada kategori kelompok ini dianggap tidak memperoleh hidayah dan juga tidak dikehendaki Allah untuk mendapatkannya.

Luthfullah atau kelembutan Allah akan mendekat kepada unsur-unsur yang memiliki kesamaan pada diri setiap manusia dan kemudian menyatu, sehingga hidayah sebagai *luthfullah* akan menjadi bahagian dalam diri manusia tersebut. Sebagai kebalikannya atau hukum akal akan mengatakan bahwa unsur-unsur *luthfullah* berupa hidayah akan saling tolak menolak berhadapan dengan unsur-unsur berlawanan pada diri manusia yang di dalam

setiap gerak langkahnya berada di bawah kontrol atau kendali akal. Oleh karenanya, semua jenis perbuatan beserta segenap konsekwensinya diserahkan sepenuhnya kepada manusia itu sendiri.

D. Adzab Kubur

Berkaitan dengan adzab kubur, al-Zamakhsyari menyinggungnya dalam menafsirkan beberapa ayat al-Qur'an, antara lain: Ali Imrân (3): 185³³³, al-Isrâ (17): 75³³⁴, Thâhâ (20) : 124³³⁵, al-Sajdah (32): 21³³⁶, al-Ahzâb (33): 73³³⁷, al-Mu'min (40): 45 – 46³³⁸, dan Nûh (71): 25³³⁹.

Dalam penafsiran QS. Ali Imrân (3):185, al-Zamakhsyari menyatakan bahwa pembalasan atas amal perbuatan, baik berupa ketaatan maupun maksiat, tidak dilakukan saat orang itu baru saja meninggal dunia, yakni di dalam kuburnya. Akan tetapi, pembalasan itu ada setelah kebangkitan mereka dari kubur. Meskipun demikian, ia tidak menyatakan bahwa ini

كُلُّ نَفْسٍ ذَاقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُؤْفَنُ أَجْوَرُكُمْ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَمَنْ رُجِرِحَ عَنِ النَّارِ وَأَدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَارَقَ رَبَّهُ
الْحَيَاةَ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَّعَ الْغَرُورِ
إِذَا لَأَذْفَنَكَ ضَيْفَنَ الْجَنَّةِ وَضَيْفَنَ الْمَنَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا تَصْبِرَا³³⁴
وَمَنْ أَغْرَى نَفْسَهُ عَنِ ذِكْرِنِي فَإِنَّ لَهُ مَمْبِشَةً ضَلَّلَكَ وَسَخْنَرَهُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ أَغْرَى³³⁵
وَلَكَذِيقَتُهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَذَقِيِّ ذُونَ الْعَذَابِ الْأَنْتَرِ لَعَنْهُمْ يَرْجِعُونَ³³⁶
لِيَنْدَبَّ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَتَنْوِيَتُ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ³³⁷
غَفُورًا رَّحِيمًا
فَوَقَاهُ اللَّهُ سَيِّئَاتِ مَا مَكَرُوا وَحَاقَ بِأَلِّ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ (٤٥) النَّارُ يُعَرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ نَقْوُمُ³³⁸
السَّاعَةَ أَذْهَلُوا أَلَّا فِرْعَوْنَ أَشَدُ الْعَذَابِ (٤٦)
مِمَّا حَطَبَنَا يَهُمْ أَغْرِيُوا فَأَذْهَلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا³³⁹

berarti menafikan kubur sebagai bagian dari taman surga ataupun lubang neraka. Menurutnya, pernyataan ayat ٦٧٠ ۖ أَجُورَكُمْ berarti penyempurnaan pembalasan, yang berarti telah ada pembalasan sebelum penyempurnaan balasan terjadi, meskipun pembalasan itu hanya sebagian kecilnya saja.³⁴⁰

Menurut al-Zamakhsyari, ayat tersebut menerangkan bahwa setiap orang pasti akan meninggal dunia dan Allah tidak akan menyempurnakan balasan atas ketaatan dan maksiat tepat setelah seseorang mengalami kematian, tetapi setelah setiap orang dibangkitkan dari kuburnya. Kendati demikian, untuk menghindari kontradiksi dengan hadis Nabi yang berbunyi: ”إِنَّمَا الْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِّنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ أَوْ حُجْرَةٌ مِّنْ حُفْرَ النَّارِ“³⁴¹ al-Zamakhsyari berargumen bahwa kata “menyempurnakan” di dalam ayat tersebut tidak kontradiktif atau menafikan hadis tersebut karena makna “menyempurnakan” ganjaran terjadi pada saat manusia dibangkitkan dari

³⁴⁰ Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 1, h. 235

³⁴¹ عن أبي سعيد قال : دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم مصادة فرأى ناساً كافئين يكتشرون قال أئن إِنَّكُمْ لَنَ

أَكْتَرُمُمْ وَذَكْرُ حَادِمِ الْلَّذَادِ لَتَشَتَّلُكُمْ عَمَّا أَرَى فَأَكْتَرُوا مِنْ ذِكْرِ حَادِمِ الْلَّذَادِ الْمُوَتَّ فَلَمْ يَأْتِي عَلَى الْقَبْرِ يَوْمٌ إِلَّا تَكَلَّمُ فِيهِ فَقُولُوا أَكَا بَيْتَ الْمُرْقَبَةِ وَأَكَا بَيْتَ الْوَحَدَةِ وَأَكَا بَيْتَ الشَّرَابِ وَأَكَا بَيْتَ الدُّودِ فَإِذَا دُفِنَ الْعَبْدُ الْمُؤْمِنُ قَالَ لَهُ الْقَبْرُ مَرْجَبًا وَأَهْلًا أَمَّا إِنْ كُنْتَ لِأَحَبِّ مَنْ يَمْتَهِي عَلَى ظَهْرِي إِلَى فِلَادُ وَلِيَشَكُّ الْأَوْمَ وَصَرَّتْ إِلَى فَسْتَرِي صَبِيَّيِّ بِكَ قَالَ فَيَسْتَعِي لَهُ مَدَّ بَصَرَوْ وَيَقْبَحُ لَهُ بَابَ إِلَى الْجَنَّةِ وَإِذَا دُفِنَ الْعَبْدُ الْفَاجِرُ أَوْ الْكَافِرُ قَالَ لَهُ الْقَبْرُ لَا مَرْجَبًا وَلَا أَهْلًا أَمَّا إِنْ كُنْتَ لِأَتَعْنَى مَنْ يَمْتَهِي عَلَى ظَهْرِي إِلَى فِلَادُ وَلِيَشَكُّ الْأَوْمَ وَصَرَّتْ إِلَى فَسْتَرِي صَبِيَّيِّ بِكَ قَالَ فَيَقْبَحُ لَهُ حَتَّى تَلْقَى عَلَيْهِ وَتَخْتَلِفُ أَمْلَاعُهُ قَالَ رَسُولُ اللَّوْ - صلى الله عليه وسلم - يَا أَصَابِعَيْ قَادِخَلْ يَبْطَهُنَا فِي حَوْفٍ يَكْعِنْ قَالَ وَيَقْبَحُ لَهُ اللَّهُ يَتَبَيَّنُ يَتَبَيَّنُ لَنَّ أَنَّ وَاجِدًا مِنْهَا لَقْنَعَ فِي الْأَرْضِ مَا أَبْيَثَتْ شَبَيْنَا مَا بَيْتَ الدُّلَّا فَيَتَبَيَّنُهُ وَيَتَبَوَّشُهُ حَتَّى يَنْفُضُ بِهِ إِلَى الْجِسَابِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّوْ - صلى الله عليه وسلم - إِنَّمَا الْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِّنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ أَوْ حُجْرَةٌ مِّنْ حُفْرَ النَّارِ (Sunan al-Tirmidzi, hadis no. 2460) hadits dianggap lemah. Mengenai penggunaan hadits, dalam hal *i'tiqad* al-Zamakhsyari menolak riwayat-riwayat yang dianggap lemah, ia hanya menerima hadits mutawatir atau shahih. Tetapi dalam beberapa masalah selain itu ia terkadang menggunakan riwayat ahad bahkan lemah, seperti riwayat mengenai keutamaan ayat-ayat al-Qur'an.

dalam kubur atau di alam makhsyar. Sedangkan balasan yang terjadi sebelum hari kiamat maka yang diberikan adalah sebagian ganjaran saja.³⁴²

Rasionalitas al-Zamakhsyari dalam menafsirkan ayat ini tampak ketika ia menjawab pertanyaan tentang hubungan antara kematian dan pemberian balasan. Menurutnya, setiap manusia pasti mengalami kematian. Akan tetapi, balasan atas ketaatan dan maksiat tidak langsung diberikan secara keseluruhan saat seseorang itu meninggal dunia. Balasan itu baru akan diberikan secara keseluruhan setelah kebagkitan dari kubur. Pendapat ini seakan menafikan adanya adzab kubur. Tetapi, ternyata al-Zamakhsyari dengan argumennya menyatakan bahwa hal itu tidak berarti meniadakan adzab kubur. Adzab kubur tetap ada, hanya saja, bukan merupakan pembalasan atas keseluruhan perbuatan manusia, baik ketaatannya, maupun kemaksiatannya.

Dalam surat al-Isrâ (17): 75, al-Zamakhsyari menjelaskan bahwa kalimat لَأَذْنَاكَ ضَعْفُ الْحَيَاةِ وَضَعْفُ الْمَمَاتِ menunjukkan adanya dua adzab, yakni adzab akhirat dan adzab kubur. Menurutnya, adzab memang ada dua, adzab ketika seseorang meninggal dunia berupa adzab kubur; dan yang kedua adalah adzab dalam kehidupan akhirat, berupa adzab neraka.³⁴³ Dalam menafsirkan ayat ini, al-Zamakhsyari menggunakan argumen dengan logika bahasanya dan menyatakan bahwa pernyataan ayat di atas asalnya adalah لَأَذْنَاكَ عَذَاباً ضَعِيفاً فِي الْحَيَاةِ ، وَعَذَاباً ضَعِيفاً فِي الْمَمَاتِ . Kalimat ini

³⁴² Al-Zamakhsyari, *al-Kasyṣyāf 'an Haqā'iq al-Tanzil wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, Juz 2, h. 467

³⁴³ Al-Zamakhsyari, *al-Kasyṣyāf 'an Haqā'iq al-Tanzil wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, Juz 1, h. 371

kemudian diubah dengan membuang *maushūf* (kata yang disifati) dan menjadikan kata sifat menempati posisinya. Sehingga, dapat dimaknai dengan adzab saat kematian dan adzab saat kehidupan. Adzab kematian dimaknai sebagai adzab kubur, saat seseorang meninggal dunia. Sedangkan, adzab saat kehidupan dimaknai sebagai kehidupan akhirat ketika semua dibangkitan dan dihidupkan lagi pada hari kebangkitan. Logika bahasa yang dibangun al-Zamakhsyari dalam memahami ayat ini membuat pemahaman ayat ini menjadi lebih mudah dan rasional, sehingga lebih dapat diterima oleh logika.

Dalam surat Thâhâ (20): 124, al-Zamakhsyari menafsirkan kata مَعِيشَةً ضَنْكًا sebagai kehidupan yang gelap gulita dan sempit. Di samping itu, ia juga mengutip apa yang diriwayatkan oleh Abu Sa'id al-Khudri dari Rasulullah saw, bahwa makna kata ini adalah adzab kubur.³⁴⁴ Dalam kaitan ini, tampaknya al-Zamakhsyari menguatkan lagi pendapatnya bahwa siksa kubur itu dimungkinkan ada. Mengawali penafsiran ayat ini, al-Zamakhsyari mengungkap makna kata الضنك yang menurutnya merupakan kata *masdar* yang dapat digunakan sebagai kata sifat untuk kata *mudzakkar* dan *muannats*. Untuk memahami ayat ini, al-Zamakhsyari menafsirkannya dengan menyatakan bahwa agama dapat membawa perasaan puas, penyerahan diri, dan menerima atas apa yang diberikan, sehingga menimbulkan perasaan lapang dalam kehidupan. Hal ini berbeda dengan

³⁴⁴ عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه و سلم : { مَعِيشَةً ضَنْكًا } قال : عذاب Muhammad ibn Abdillah Abu Abdillah al-Hakim al-Nisaburi, *al-Mustadrak 'ala al-Sahihain*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990 M/1411 H), Juz 2, h. 413, hadis no. 3439

orang yang tidak tunduk pada agama. Mereka akan mendapati hidup ini sempit dan gelap.

Rasionalitas al-Zamakhsyari dalam menafsirkan ayat ini tampak ketika menghadirkan lawan dari kehidupan sempit, yakni kehidupan lapang bagi mereka yang taat dan mengikuti petunjuk agama. Dalam kaitan ini, ia pun menghadirkan QS. al-Nahl (16): 97³⁴⁵ yang menunjukkan janji Allah swt untuk memberikan kehidupan yang baik bagi orang yang beramal salih sebagai bentuk ketaatan pada agama. Hal ini kemudian diikuti dengan pengungkapan kehidupan yang tidak menyenangkan bagi mereka yang tidak taat. Dalam kaitan ini, al-Zamakhsyari menyamakan pernyataan *أَعْرَضْ عَنْ ذُكْرِي* sebagai orang yang berpaling dari agama, yang kemudian disamakan pula dengan orang-orang kafir. Menurutnya, orang yang berpaling dari agama akan terobsesi dengan berbagai hal terkait dengan masalah duniawi dan materi, sehingga menyebabkannya menjadi manusia rakus dan tidak mau berinfak. Hal ini menjadikan hidupnya hanya untuk mengejar kesenangan duniawi yang akhirnya terasa sempit dan gelap saat ia tidak mendapati apa yang ia inginkan. Lebih jauh, ia mempersamakan dengan orang kafir yang diberikan kepada mereka label hina dina. Dalam hal ini, al-Zamakhsyari mengutip QS. al-Baqarah (2): 61.³⁴⁶ Tampaknya, al-Zamakhsyari ingin menguatkan pendapatnya dengan

³⁴⁵ مَنْ عَيْلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرِيْ أُنَتَّى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَكُحْيَيْتَهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَكَسْرِيْتَهُمْ أَخْرَحْتَهُمْ بِأَخْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ
³⁴⁶ وَضَرَبَتْ عَلَيْهِمُ الدَّلَلَةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِخَضْبٍ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ يَا يَاتُ اللَّهُ

menggunakan ayat ini sebagai argumen bahwa orang kafir akan mendapatkan kehinaan karena kekafiran mereka.

Ketika menafsirkan QS. al-Sajdah (32): 21, al-Zamakhsyari menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan **العَذَابُ الْأَدْنَى** adalah adzab dunia berupa berbagai siksaan duniawi seperti pembunuhan, pengasingan, penjara, dan segala hal yang menjadi batu ujian bagi seseorang sejak ia berusia tujuh tahun. Meskipun demikian, ia juga mengutip riwayat Mujahid bahwa yang dimaksud dengan kata ini adalah adzab kubur. Sedangkan kata **العَذَابُ الْأَكْبَرِ** bermakna adzab akhirat.³⁴⁷ Dalam ayat ini, al-Zamakhsyari menegaskan kembali bahwa adzab kubur dimungkinkan keberadaannya, sebagaimana apa yang dikemukakannya dengan mengutip pendapat Mujahid dalam ayat ini.

Rasionalitas al-Zamakhsyari dalam menafsirkan ayat ini tampak ketika mencoba menghubungkan antara **العَذَابُ الْأَدْنَى** yang dimaknai sebagai adzab dunia, **العَذَابُ الْأَكْبَرِ** yang dimaknai sebagai adzab akhirat, dan **لَعْنَهُمْ يَرْجِعُونَ** yang dimaknai sebagai taubat. Mengenai hubungan tiga kalimat ini, al-Zamakhsyari mengawalinya dengan mengupas tentang kata **لَعْلُ** yang menurutnya mengandung makna kehendak Allah. Artinya, bahwa bila Allah berkehendak maka pasti terjadi, tidak ada yang dapat menghalangi. Lebih lanjut, al-Zamakhsyari kemudian memaparkan tentang kehendak Allah yang terkait dengan perbuatan-Nya dan perbuatan hamba-Nya. Menurutnya, bila Allah berkehendak maka pasti terjadi dan tidak ada

³⁴⁷ Al-Zamakhsyari, *al-Kasyṣyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fi Wujûh al-Ta'wîl*, Juz 3, h. 222

satupun yang dapat menghalangi, karena kemahakuasaan-Nya. Akan tetapi, terkait dengan perbuatan manusia, maka ada hak pilih bagi mereka untuk berbuat atau tidak berbuat. Sangat tampak bahwa konsep *qadariyah* sangat mewarnai logika pemikiran al-Zamakhsyari dalam hal perbuatan dan kehendak manusia terkait dengan kehendak Allah swt. Menurutnya, bila manusia berbuat atas kehendak, keinginan dan pilihan yang ia lakukan, maka ia akan mendapatkan balasan sesuai dengan perbuatannya. Bila tidak, maka tidak ada tanggung jawab yang harus ditanggungnya atas apa yang dilakukannya.³⁴⁸

Dalam menafsirkan QS. al-Ahzâb (33): 73, lagi-lagi al-Zamakhsyari – setelah menjelaskan bahwa adzab adalah konsekuensi dari sebuah amanah yang dibebankan – mengutip sebuah hadis yang menyatakan bahwa orang yang membaca QS. al-Ahzâb dan mengajarkannya kepada keluarganya, maka ia dianggap telah memberikan rasa aman dari adzab kubur.³⁴⁹ Dalam menafsirkan ayat ini, al-Zamakhsyari mengaitkan adzab dengan amanah yang diungkap pada ayat sebelumnya. Menurutnya, huruf *lam* yang ada pada kata لَيُعَذَّبَ merupakan huruf yang bermakna menyatakan akibat, melalui cara *majâz*. Artinya, bahwa adzab adalah akibat dari adanya beban amanah. Namun, sangat disayangkan bahwa al-Zamakhsyari tidak memberikan penjelasan logisnya terkait dengan apa yang dikutipnya dari

³⁴⁸ Al-Zamakhsyari, *al-Kasâsyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 3, h. 222

³⁴⁹ عن أبي أمامة عن أبي بن كعب قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - « مَنْ قَرَأَ سُورَةَ الْأَحْزَابِ وَعَلِمَهَا أَهْلَهُ وَمَا تَلَكَتْ بِعِيْنِهِ أَعْطَيَ الْأَمَانَ مِنْ عَذَابِ الْجَنَّةِ » Muhammad Nashiruddin al-Albani, *Takhrîj Ahâdîts Musykiât al-Fâqr*, (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1984 M/1405 H), h. 116

hadis yang menjelaskan bahwa mengajarkan QS. al-Ahzâb berarti telah memberikan keamanan dari adzab kubur.

Ketika menafsirkan QS. al-Mu'min (40): 45 – 46, al-Zamakhsyari membedakan istilah neraka sebagai penjelasan dari pernyataan سُوءُ الْعَذَابِ dengan pernyataan أَشَدُ الْعَذَابِ pada ayat berikutnya yang ditafsirkan sebagai neraka jahannam yang akan ditimpakan kepada Fir'aun di hari kiamat. Menurutnya, apa yang dikemukakan dalam dua ayat ini juga menunjukkan adanya adzab kubur.³⁵⁰ Logika yang dibangun untuk menyatakan bahwa ayat ini menunjukkan adanya adzab kubur adalah dengan menggunakan logika bahasa yang sering digunakan di kalangan Arab. Menurutnya, pernyataan سُوءُ الْعَذَابِ berarti rekayasa yang dilakukan oleh Fir'aun dalam mencelakakan orang mukmin akan menimpa diri mereka sendiri. Hal ini dianalogikan dengan pernyataan orang Arab yang menyatakan bahwa siapa yang menggali lubang, maka ia akan jatuh ke dalamnya.³⁵¹ Dengan logika semacam ini ia menampik pendapat yang menafsirkan kata سُوءُ الْعَذَابِ dengan neraka jahannam. Sebab, menurutnya, bila ditafsirkan dengan neraka jahannam, maka berarti rekayasa mereka tidak kembali kepada mereka sendiri.

Dalam QS. Nûh (71): 25, al-Zamakhsyari memaknai kalimat فَادْجِلُوا نَارًا sebagai api neraka yang menjadi balasan bagi orang kafir. Dalam kaitan ini, ia menyatakan bahwa apa yang dilakukan oleh kaum Nabi Nuh as,

³⁵⁰ Al-Zamakhsyari, *al-Kasîsyâf 'an Haqâ`iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 3, h. 373.

³⁵¹ Al-Zamakhsyari, *al-Kasîsyâf 'an Haqâ`iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 3, h. 373.

merupakan salah satu dari berbagai dosa yang telah mereka lakukan yang paling besar, sehingga disamakan dengan kekafiran, yang menyebabkan mereka mendapat siksa neraka. Meskipun demikian, ia juga memberikan alternatif bahwa bisa saja kalimat itu dimaksudkan sebagai adzab kubur³⁵². Dalam kaitan ini, sangat tampak bahwa al-Zamakhsyari meyakini bahwa adzab kubur itu ada. Bahkan, lebih lanjut ia juga menyatakan bahwa orang yang meninggal dengan cara apapun, baik terpanggang dalam api, hanyut di air, atau dengan berbagai cara lain yang kemudian jasadnya tidak dikubur, maka bila ia harus mendapat siksa kubur, ia akan mendapatkannya sebagaimana orang yang meninggal dan dikubur sebagaimana lazimnya.

Hemat penulis, pandangan al-Zamakhsyari bahwa tidak adanya siksa kubur dalam arti fisik sesungguhnya konsisten dengan pandangan sebagian besar filosof Muslim yang menyatakan jiwa sebagai unsur pada manusia yang akan dimintakan pertanggungjawaban atas segala perbuatannya selama hidup di dunia. Dalam hal ini, fisik hanya sebagai media atau alat yang dibutuhkan oleh jiwa untuk menjalankan fungsi-fungsinya selama hidup di dunia, atau dengan kata lain, ketika seorang berbuat maka yang berbuat adalah jiwanya bukan fisiknya. Maka, berdasarkan alur logika tersebut, sepantasnya jika al-Zamakhsyari yang menganut pandangan Mu'tazilah menafsirkan bahwa ayat di atas mengandung makna bahwa

فَأَذْجَلُوا نَاراً { جعل دخولهم النار في الآخرة كأنه متعقب لاغرائهم ، لاقرائهم ، ولأنه كان لا محالة ، فكانه قد 352 Al-Zamakhsyari, *al-Kasisyâf 'an Haqqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 4, h. 144

siksa kubur dalam arti fisik tidak ada, tetapi yang ada yaitu siksa kubur dalam arti spirit, jiwa atau ruhaniah.

Salah satu bentuk kelihian berargumentasi yang diperlihatkan al-Zamakhsyari saat menafsirkan ayat tersebut, tetapi pada saat yang sama ia diperhadapkan dengan hadis yang secara jelas menyatakan tentang adanya penderitaan dan kenikmatan kubur maka ia mengatakan bahwa balasan yang diberikan sebelum hari kiamat hanya sebagian kecil. Pandangan tersebut mengesankan seolah-olah al-Zamakhsyari bersilat kata guna menghindari kesimpulan bahwa ia menolak adanya hadis tersebut. Patut dikemukakan di sini, bahwa dalam memperkuat argumennya, al-Zamakhsyari banyak mengemukakan hadis-hadis yang memuat tentang adanya siksa kubur³⁵³. Misalnya, hadis tentang kaum munafik³⁵⁴. Al-Zamakhsyari menegaskan bahwa adzab itu ada dua macam yaitu *adzâb al-mamât* dan *adzâb al-akhîrah*. Dalam pandangannya, yang dimaksud dengan *adzâb al-mamât* adalah siksa kubur, yakni adzab saat orang itu meninggal dunia, bagaimanapun caranya, dikubur secara wajar atau tidak. Sedangkan *adzâb al-akhîrah* adalah adzab saat semua orang dibangkitkan dari

³⁵³ Al-Zamakhsyari, *al-Kâsyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâwil fî Wujûh al-Ta'wil*, Juz 2, h. 467.

³⁵⁴ عن بن عباس : في قوله { وَمِنْ حَوْلِكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مَنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرْدُوا عَلَى النَّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ خَنْ نَعْلَمُهُمْ سَنَعْنَاهُمْ مَرْتَبَنِنْ تُمْ بِرْدُونَ إِلَى عَذَابِ عَظِيمٍ } قال قَامَ رَسُولُ اللَّهِ يَوْمَ جَمَعَةِ خَطْبَتِنَا فَقَالَ قَمْ يَا فَلَانَ فَأَخْرَجَ فَلَانَكَ مَنَافِقَ أَخْرَجَ يَا فَلَانَ فَلَانَكَ مَنَافِقَ فَأَخْرَجَهُمْ بِأَسْمَاهُمْ فَنَفَضَّهُمْ وَلَمْ يَكُنْ عَمَرُ بْنِ الْحَطَابِ شَهِدَ تَلْكَ الْجَمَعَةَ لِحَاجَةٍ كَانَتْ لَهُ فَلَقِيَهُمْ أَخْرَجَ يَا فَلَانَ فَلَانَكَ مَنَافِقَ فَأَخْرَجَهُمْ بِأَسْمَاهُمْ أَسْتَجَاءَهُمْ أَنَّهُ لَمْ يَشَهُدْ الْجَمَعَةَ وَظَنَّ النَّاسُ قَدْ انْصَرَفُوا وَأَخْتَبَرُوا هُمْ مِنْ عَمَرٍ فَظَنَّوْا أَنَّهُمْ عَمِّرُوا هُمْ فَادْتَلَ عَمِّرَ الْمَسْجِدَ فَإِذَا النَّاسُ لَمْ يَنْصُرُوا فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ أَبْشِرْ بِأَعْمَرَ فَعَمِّرَ فَضَحَّى اللَّهُ الْمَنَافِقُنَ الْيَوْمَ فَهُنَّا الْعَذَابُ (al-Thabarani, *al-Mu'jam al-Ausath*, (Kairo: Dar al-Haramain, 1415 H), h. 241, hadis no. 792)

kuburnya pada hari akhir untuk mempertanggungjawabkan segala apa yang telah diperbuatnya saat ia hidup di dunia.³⁵⁵

Dalam pernyatannya al-Zamakhsyari ingin memberikan pemahaman logis tentang kedudukan adzab kubur yang selama ini digeneralisir maknanya, yaitu adzab artinya adzab yang tidak ada perbedaan antara orang meninggal dan di kubur dengan adzab pada hari akhirat. Al-Zamakhsyari memahami titik perbedaan antara keduanya dari sisi bobot atau tingkatannya. Adzab di alam kubur belum sepenuhnya diberikan, karena seseorang yang telah meninggal masih menyisakan tambahan kebaikan dan atau sebaliknya tambahan kejahatan. Dalam kenyatannya dapat dipahami seakan al-Zamakhsyari mengingatkan statemen hadis "...apabila anak adam meninggal dunia, maka terputuslah semua urusannya di dunia kecuali tiga perkara: (1) sedekah jariah (yang mengalir pahalanya), (2) ilmu yang bermanfaat, dan (3) anak shaleh yang mendo'akannya". Hadis ini menyatakan bahwa seseorang yang meninggal dan berada di alam kubur akan tetap berlangsung kebaikannya dengan tiga hal seperti telah disebut di atas. Oleh karenanya, nilai kebaikan yang ditinggalkannya semasa hidup akan menambah bobot timbangan pada neraca keadilan di akhirat kelak, yaitu ketika semua manusia dibangkitkan dari alam kubur. Atas dasar pertimbangan inilah al-Zamakhsyari memahami bahwa adzab kubur bersifat parsial sesuai kadar kejahatan di dunia dan adzab sesungguhnya akan diberikan kelak di alam akhirat.

³⁵⁵ Lihat Al-Zamakhsyari, *ul-Kasasyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 2, h. 469

“ Al-Zamakhsyari mencoba melogiskan tentang adzab kubur dan adzab akhirat berdasar sitiran ayat dan beberapa hadis terkait dengan kalimat “...adzab sesudah mati (di alam kubur) dan adzab di akhirat...”. Penyebutan dua kata berbeda: alam kubur dan atau alam akhirat patut dicermati dengan pengertian berbeda dan logis.

Kata adzab yang berkonotasi negatif juga harus diluruskan pemaknaannya. Sebab, al-Zamakhsyari menyebut: “...bagaimana saja cara orang dimatikan atau diwafatkan dan bagaimana saja cara orang dikuburkan akan dikenakan adzab...”. Adzab dalam pemahaman al-Zamakhsyari memiliki arti positif dan atau juga arti negatif. Akan tetapi, kata mati identik dengan adzab. Diartikan positif, ketika kematian seseorang dijalani secara wajar dan dikubur secara layak. Diartikan negatif, manakala kematian seseorang dijalani secara tidak wajar seperti, kebakaran, tenggelam, disiksa, dirampok dan sejenisnya lalu dikuburkan dengan cara tidak sewajarnya. Kalimat “tidak wajar” inipun akan dihadapkan pada persoalan mati dalam peperangan demi menegakkan syiar Allah atau mati syahid. Akankah dimungkinkan bahwa seseorang yang mati syahid dengan kepala terpenggal, atau usus terburai atau tangan dan kaki terpotong-potong, dikatakan sebagai mati dalam pengertian negatif ataukah positif? Di sini al-Zamakhsyari tidak pernah memberikan pernyataan tegas dan belum ada di antara lawan-lawannya berdiskusi pada arena hal-hal di atas. Hanya saja sangat tegas ia mengatakan adzab kubur akan diberlakukan terhadap siapa saja yang meninggal dan dikubur dengan

cara bagaimana saja. Kenyataan tersebut mengindikasikan bahwa ia seolah-olah berkesimpulan: mati setara maknanya dengan adzab (sinonim).

E. Sihir, Jin, dan Karamah

Tentang sihir³⁵⁶, pandangan al-Zamakhsyari tampak dari penafsirannya dalam QS. al-Baqarah (2): 102³⁵⁷, al-A'râf (7): 112 – 113³⁵⁸, Yûnus (10): 77³⁵⁹, Thâhâ (20): 66³⁶⁰ dan 69³⁶¹.

QS. al-Baqarah (2): 102 menjelaskan bahwa sebagian tidak mau membaca al-Qur'an tetapi membaca kitab-kitab sihir peninggalan masa lalu yang pernah dibaca setan pada masa Nabi Sulaiman as. Menurut al-Zamakhsyari, para setan itu mencuri dengar dari langit dan mengumpulkan berbagai informasi bohong, lalu menyampaikannya kepada para dukun yang kemudian menuliskannya dalam buku-buku yang dibacakan dan diajarkan kepada manusia sejak masa Nabi Sulaiman as., sehingga mereka mengatakan bahwa jin mengetahui hal-hal gaib. Sebagian mereka

³⁵⁶ Sihir diartikan sebagai perkara yang berasal dari sesuatu yang samar dan tersembunyi, yang mengakibatkan halusinasi kepada hal-hal yang tidak nyata, dan menggunakan cara-cara tipudaya. (lihat, *Mu'jam Wasith*, Dar Da'wah, juz 1, hal. 419)

وَأَتَبْعَوْا مَا تَثْلُثُ النَّبَاتِينَ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانَ وَلَكِنَ الشَّيَاطِينُ كَفَرُوا بِعِلْمِهِنَّ وَنَأَرُوا عَلَىٰ النَّاسِنَ يَبَاهِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يَعْلَمُونَ مِنْ أَخْلَقِهِنَّ يَقُولُ إِنَّمَا تَحْنُّ فِي ثَلَاثَةِ كَفَرٍ يَتَعَمَّدُونَ مِنْهُمَا مَا يَفْرُغُونَ يَوْمَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِيَضَارٍ يُوْمَ الْيَوْمِ وَيَعْلَمُونَ مَا يَضْرِبُهُمْ وَلَا يَنْتَهُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِيرَةِ مِنْ حَلَاقٍ وَلَبِسَ مَا شَرَوْا يَوْمَ أَنْفُسِهِمْ لَمَنِ كَانُوا بِعِلْمِهِنَّ

يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلَيْمٍ (١١٢) وَجَاءَ السَّحَرَةُ فَرَمَعُونَ قَالُوا إِنَّا لَأَنْجَرَ إِنْ كُنَّا نَخْنَ الْغَالِبِينَ (١١٣)

فَالَّذِي مُوسَى أَنْقَلَوْنَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ أَسْبَحَهُمْ هَذَا وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُونَ

فَالَّذِي أَنْقَلَهُمْ فَلَمَّا جَاءَهُمْ وَعَصَمُهُمْ يُحَيِّلُ إِلَيْهِمْ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنْهَا تَسْتَنْتَ

وَأَلَىٰ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَنْتُ مَا صَنَعْتُمْ إِذَا صَنَعْتُمْ كَيْدًا سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَتَّىٰ أَتَىٰ

³⁵⁷ 361

menyatakan bahwa itu adalah ilmu Nabi Sulaiman as, yang dapat mengendalikan angin, menundukkan manusia dan jin. Padahal, Sulaiman as tidak melakukan apa yang mereka tuduhkan. Sebaliknya, yang dianggap kafir adalah setan yang telah menggunakan sihir, menuliskannya dalam buku, dan mengajarkannya kepada manusia dengan maksud mencelakakan dan menyesatkan mereka. Lebih lanjut, al-Zamakhsyari juga menyatakan bahwa apa yang diturunkan kepada dua Malaikat, Harut dan Marut, juga sebenarnya adalah ilmu sihir, diturunkan guna menguji manusia. Mereka yang mempelajarinya dan memanfaatkannya untuk kejahatan, maka berarti ia telah berlaku kafir, karena ilmu ini diajarkan hanya untuk menjaga diri, bukan untuk digunakan dalam kejahatan.³⁶²

Menurutnya, isi kandungan QS. al-Baqarah (2): 102 sebagai berikut: orang-orang yang hidup di zaman kerajaan Nabi Sulaiman mengikuti kitab-kitab sihir dan jampi-jampian yang dibaca para setan. Sedangkan para setan sendiri memperoleh mencuri berita dari berbagai sumber di langit dan menggabungkannya dengan kedustaan-kedustaan yang mereka sampaikan kepada para dukun. Lalu, para dukun menuliskannya di dalam kitab-kitab sihir yang selalu mereka bacakan, bahkan mereka ajarkan kepada orang banyak. Kondisi itu menyebar di zaman Sulaiman hingga semua orang berpendapat bahwa jin mengetahui hal-hal yang gaib. Mereka menyebut ilmu tersebut sebagai ilmu Sulaiman, bahkan mereka beranggapan bahwa kerajaan Sulaiman tidak akan lengkap tanpa didukung

³⁶² Al-Zamakhsyari, *al-Kasyṣyâf 'an Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, Juz 1, h. 85

dengan ilmu sihir. Mereka mengatakan bahwa Nabi Sulaiman menyihir manusia, jin dan angin sehingga dapat diperintah dengan mudah karena berkat ilmu sihir yang ada di kitab-kitab sihir yang terkenal di masa itu. Namun, lewat ayat yang sama Allah menegaskan bahwa tuduhan para setan terhadap Nabi Sulaiman mengenai penggunaan sihir dalam membangun kerajaannya yang besar merupakan dusta besar. Pada ayat yang sama ditegaskan pula bahwa mereka sendirilah sebagai pengguna ilmu sihir dan menggunakan untuk menyesatkan dan menipu semua manusia dari jalan kebenaran.

Dalam tafsirnya, al-Zamakhsyari juga menyebutkan bahwa para setan juga mengajarkan ilmu sihir yang diturunkan kepada Harut dan Marut, tetapi al-Zamakhsyari menegaskan bahwa sihir yang diturunkan kepada mereka berdua merupakan suatu ujian dari Allah atau dengan kata lain siapa saja yang mempelajari sihir dan memanfaatkannya untuk mencelakakan orang lain maka ia termasuk orang yang kafir, tetapi barangsiapa yang menjauhinya atau mempelajarinya untuk keperluan melindungi diri dan agar tidak terpedaya oleh kekuatan sihir yang dilakukan para penyihir maka ia tetap dianggap sebagai seorang yang beriman. al-Zamakhsyari juga menjelaskan bahwa sebelum mengajarkan ilmu sihir kepada semua orang, Harut dan Marut telah mengingatkan mereka bahwa sihir yang diajarkan bukanlah suatu kebenaran, tetapi suatu ujian untuk menguji tingkat keimanan mereka.

Di dalam ayat 102 dari Surat al-Baqarah tersebut sesungguhnya mengandung makna bahwa perilaku para penyihir yang mengikat dan meniup tali-tali buhul tertentu untuk mengirim kekuatan negatifnya kepada target sihir adalah sesuatu yang mustahil dan tidak bisa diterima oleh akal sehat. Walaupun demikian, al-Zamakhsyari membuka peluang kemungkinan adanya efek negatif sihir jika dilakukan dengan memberikan makanan atau minuman yang berbahaya kepada target sihir, termasuk menciumkannya atau menyentuhkan beberapa benda tertentu secara langsung kepada target sihir. Tetapi di dalam ayat tersebut Allah mengungkapkan gambaran tentang proses sihir yang dilakukan penyihir sebagaimana yang difahami banyak orang dengan tujuan untuk menguji semua orang dan memilah antara kelompok awam dan kelompok khusus dalam menentukan kebenaran. Menurut al-Zamakhsyari, orang yang memiliki pandangan yang kuat (dalam pengertian rasional) tidak akan terpengaruh dengan pandangan dan penafsiran yang tidak sesuai dengan akal sehat manusia.³⁶³

Al-Zamakhsyari menjawab pertanyaan banyak orang yang menanyakan apa makna “memohon perlindungan dari kejahanatan para penyihir wanita” yang terkandung di dalam Surat al-Falaq dengan cara yang menarik. Menurutnya, di dalam kalimat tersebut terkandung tiga aspek, salah satu di antaranya adalah memohon perlindungan kepada Allah

³⁶³ Al-Zamakhsyari, *al-Kasyṣyāf 'an Haqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fi Wujūh al-Ta'wil*, Juz 1, h. 85

dari perbuatan sihir dan dosa mereka dalam menjalankan perbuatan sihir tersebut.

Pernyataan al-Zamakhsyari di atas merupakan analogi yang dilakukannya dengan ujian yang diberikan kepada pasukan Thalut yang diuji dengan sungai yang terungkap dalam QS. al-Baqarah (2): 249³⁶⁴. al-Zamakhsyari juga mengutip pendapat al-Hasan yang membaca kata عَلَى الْمَلَكِين dengan *kasrah*, sehingga memiliki makna bahwa ilmu sihir itu diturunkan kepada dua orang raja Babilonia, dan saat mengajarkannya kepada manusia, keduanya selalu mengingatkan bahaya mempelajari ilmu sihir. Meskipun demikian, banyak juga orang yang mempelajarinya. Lebih lanjut, al-Zamakhsyari juga menjelaskan bahwa sihir yang dipelajari dianggap bisa menyebabkan berpisahnya seseorang dari pasangannya. Ini bukan berarti bahwa sihir itu sendiri memiliki pengaruh terhadap orang yang ditujunya. Akan tetapi, sesungguhnya Allahlah yang memisahkan dan menyebabkan mereka berpisah.³⁶⁵

Dalam penafsiran ayat ini, al-Zamakhsyari tampak berupaya untuk memberikan argumentasi-argumentasi logis dengan melakukan analogi-analogi yang dianggap mendukung pendapatnya. Di samping itu, ia juga mencoba mengutip pendapat lain yang dapat membela Malaikat dari sikap

فَلَمَّا نَصَلَ طَلَوْتُ بِالْجَنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ يُبَتَّلِكُمْ بِنَهْرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيَسْ بِمُّنْ وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَلَوْلَهُ بِيَنِي إِلَيْهِ مِنِ
أَغْرَفَ غُرْفَةً بِكِيلُو فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَى قَلِيلٍ مِنْهُمْ فَلَمَّا حَانَوْهُ مُهْرُ وَالَّذِينَ أَمْتَوْا مَعْنَةً قَالُوا لَهُ طَاقَةً لَكَ الْيَوْمَ بِخَالُوتٍ وَجَنُودِهِ قَالَ
الَّذِينَ يَطْعُنُونَ أَهْمَمُ مَلَائِكَةِ اللَّهِ كُمْ مِنْ فَتَّةٍ قَبْلَيْهِ غَلَبْتَ فَفَتَّةَ كَبِيرَةً بِرِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ

³⁶⁴ Al-Zamakhsyari, *al-Kasyyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fi Wujûh al-Ta'wîl*, Juz 1, h. 86

taatnya kepada Allah dengan membaca kata ﷺ dengan *kasrah* sehingga memiliki makna raja atau penguasa. Dalam kaitan ini, al-Zamakhsyari juga mencoba membangun argumentasi yang menjaga kema'shuman Malaikat dari berbagai maksiat. Ketika Harut dan Marut diungkap sebagai dua Malaikat yang turun ke bumi dan mengajarkan sihir. Ia mencoba mengemukakan salah satu pendapat yang membaca kata ﷺ dengan membacanya dengan huruf *lam* dengan *kasrah* (الملَكِين), seakan ingin menyatakan bahwa Harut dan Marut bukan Malaikat yang diturunkan ke bumi, tetapi keduanya adalah penguasa Babilonia pada masanya yang mengajarkan ilmu sihir. Meskipun demikian, keduanya selalu mengingatkan bahwa apa yang diajarkannya bukan sesuatu yang baik.

QS. al-A'râf (7): 112 – 113 dan beberapa ayat setelahnya merupakan rentetan ayat yang mengisahkan tentang perseteruan antara Fir'aun beserta kaumnya dengan Musa as yang dituduh memiliki ilmu sihir. Tuduhan sihir itu diawali saat Musa as menunjukkan mukjizat yang ada padanya berupa tongkat yang dapat berubah menjadi ular dan tangannya yang berwarna putih bersinar. Keajaiban yang muncul pada diri Musa as ini dianggap sebagai suatu rekayasa sihir sehingga Fir'aun dan pengikutnya bersiap untuk melawannya dengan sihir juga. Dalam menafsirkan ayat-ayat ini, al-Zamakhsyari mengutip riwayat yang menyatakan bahwa saat mengetahui apa yang dimiliki Musa as, Fir'aun berdialog dengan para pembantunya dan mempertanyakan tentang apa yang akan mereka lakukan. Dengan yakin, mereka menjawab bahwa mereka akan melawannya dengan sihir mereka yang selama ini tidak terkalahkan. Ada yang menyebutkan bahwa

mereka berjumlah 80.000 orang, ada juga yang menyebutkan 70.000 orang, dan tiga puluhan ribu orang. Fir'au berpendapat bahwa Musa tidak akan dapat dikalahkan kecuali dengan sesuatu yang persis seperti yang ia bawa, yakni sihir.³⁶⁶

Dalam menafsirkan QS. Yûnus (10): 77, al-Zamakhsyari menyatakan bahwa ungkapan sihir merupakan sikap penolakan atas risalah yang dibawa oleh Musa as. Ketika mereka mendapati apa yang dibawa oleh Musa as adalah sebuah kebenaran, mereka pun menolak dengan mengalihkannya kepada tuduhan sihir yang mereka lontarkan dengan pernyataan *إِنْ هَذَا لَسِحْرٌ مُّبِينٌ*. Al-Zamakhsyari mengartikan pernyataan ini sebagai upaya menutupi apa yang mereka ketahui bahwa kebenaranlah yang dibawa oleh Musa dan Harun as. Hal ini disebabkan karena mereka lebih menyukai syahwat mereka. Mereka tahu bahwa apa yang dibawa oleh Musa dan Harun as jauh berbeda dengan sihir mereka yang hanya merupakan pembodohan dan kebohongan belaka. Juga mereka tahu, bahwa tukang sihir tidak akan menang.³⁶⁷

Dalam menafsirkan QS. Thâhâ (20): 66, al-Zamakhsyari menjelaskan bahwa sihir yang dilakukan oleh pengikut Fir'aun hanya merupakan khayalan seakan tongkat dan tali temali yang mereka persiapkan seakan bergerak seperti ular. Dalam kaitan ini, tampaknya al-Zamakhsyari hendak menjelaskan bahwa sihir bukanlah sebuah kejadian

³⁶⁶ Al-Zamakhsyari, *al-Kasasyâf 'an Haqâ`iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 2, h. 81

³⁶⁷ Al-Zamakhsyari, *al-Kasasyâf 'an Haqâ`iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 2, h. 198

nyata, tetapi hanya merupakan khayalan belaka yang membuat seakan sesuatu terjadi, padahal tidak terjadi.³⁶⁸ Lebih lanjut, saat menafsirkan QS. Thâhâ (20): 69, al-Zamakhsyari melihat pernyataan *مَا فِي يَمِينِكَ* sebagai ungkapan menyepelekan tongkat yang ada di tangan Musa as dalam arti tidak perlu ada ketakutan terhadap para ahli sihir dengan berbagai hal yang telah dipersiapkan oleh mereka, karena dengan izin Allah, semuanya akan dilahap oleh tongkat itu, satu persatu semuanya. Bisa juga dianggap sebagai ungkapan membesarkan, dalam arti bahwa sebesar apa pun yang telah dipersiapkan oleh mereka, apa yang di tangan Musa as lebih besar dari itu. Menurut al-Zamakhsyari keduanya berarti positif dalam menguatkan hati Musa as. Oleh karenanya, tidak diungkap dengan kata "tongkat".³⁶⁹

Pernyataan tegas tentang keberadaan sihir dan penyihir wanita terungkap saat al-Zamakhsyari menafsirkan QS. al-Falaq (113): 1 – 5³⁷⁰. Al-Zamakhsyari menolak pandangan Ahlussunnah tentang keberadaan sihir, bahkan ia cenderung mengejek dan mencela para pengikut Ahlussunnah yang menganut pandangan bahwa sihir itu ada. Menurutnya, para penyihir wanita yang digambarkan di dalam Surat al-Falaq sebagai penyihir yang membuat ikatan dan buhul dengan benang, lalu meniup dan

³⁶⁸ Al-Zamakhsyari, *al-Kasyâf 'an Haqqâ 'iq al-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 2, h. 439

³⁶⁹ Al-Zamakhsyari, *al-Kasyâf 'an Haqqâ 'iq al-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 2, h. 439 – 440

³⁷⁰ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ (۱) مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ (۲) وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ (۳) وَمِنْ شَرِّ النَّعَمَاتِ فِي الْمَغْبِدِ (۴) وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ (۵)

membacakan jampi-jampian terhadapnya tidak akan memberikan pengaruh apa-apa kepada orang lain kecuali dengan memberi makan sesuatu yang berbahaya, atau meminumkan racun atau ada interaksi langsung antara penyihir dan sasaran sihir. Al-Zamakhsyari menjawab beberapa pertanyaan yang diajukan kepadanya tentang makna mohon perlindungan dari kejahatan para penyihir wanita sebagaimana yang disebutkan dalam ayat tersebut. Menurutnya, makna perlindungan dalam ayat tersebut dapat dilihat dari tiga aspek yaitu :

1. Memohon perlindungan Allah agar tidak melakukan sihir dan tidak terjebak dengan dosa sihir.
2. Memohon perlindungan Allah dari tipu daya para penyihir terhadap semua orang melalui perbuatan sihir dan kebatilan mereka.
3. Memohon perlindungan Allah dari segala hal yang diakibatkan oleh sihir ketika para penyihir wanita tersebut beraksi.³⁷¹

Dari penafsiran beberapa ayat di atas, sangat tampak bahwa al-Zamakhsyari juga tidak mempercayai adanya sihir dan penyihir, sebagaimana keyakinan dan pandangan mazhab Mu'tazilah.

Membahas masalah sihir, tidak bisa terlepas dari pembahasan tentang jin yang seringkali menjadi media bagi adanya sihir. Berkaitan dengan jin³⁷², al-Zamakhsyari memberikan uraian panjang ketika

³⁷¹ Al-Zamakhsyari, *al-Kasasyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 4, h. 243 – 244

³⁷² Secara bahasa al-jinn berasal dari kata "janna" diartikan dengan sesuatu yang tersembunyi, samar, tertutup. Derivasi dari kata "janna" ini juga dapat dipahami melalui kata "janin" yaitu sesuatu yang masih tertutup oleh rahim, atau jannah yaitu surga sebuah taman yang berada di akhirat, yakni

menafsirkan ayat-ayat al-Ahqâf : 29–30³⁷³, al-Anâ'âm (6): 100³⁷⁴, 112³⁷⁵, dan 130³⁷⁶, al-Jinn (72): 6³⁷⁷, al-A'râf (7) : 27³⁷⁸, al-Kahfî (18): 50³⁷⁹, dan al-Rahmân (55): 15³⁸⁰.

Dalam QS. al-Ahqâf: 29–30, al-Zamakhsyari mengawali penafsirannya dengan menyatakan bahwa jin yang datang mendengarkan tilawah Rasul berjumlah kurang dari sepuluh. Hal ini ditunjukkan dengan kata تَفَرَّا yang diartikan sebagai دون العشرة (di bawah sepuluh). Lebih lanjut, ia menyatakan bahwa sebagian jin mencoba mencuri dengar tentang berita langit. Ketika langit melempari mereka dengan bintang-bintang, mereka pergi sambil menyatakan kekecewaan mereka tidak mendapat berita yang mereka cari. Sebagian mereka turun dan melewati sebuah lembah, dan

sesuatu yang masih ghaib atau samar oleh akal, atau Jinnah (penutup kepala wanita), atau junun yaitu hilang akal atau gila yang berarti samar kemampuan otaknya, (lihat, *Mu'jam Wasith*, Dar Da'wah, juz 1, hal. 140)

وَإِذْ صَرَّفْنَا إِلَيْكُمْ تَفَرَّا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَعْمِلُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَصَرُوهُ قَالُوا أَصْبَرُوا فَلَمَّا فَضَى وَلَرَا إِلَى قُوَّمِهِمْ مُنْذَرِينَ³⁷³ (٢٩) قَالُوا يَا قَوْمِنَا إِنَّا سَيَعْتَنَا كَيْكَابًا أَثْلَوْ مِنْ بَعْدِ مُوْسَى مُصْنَعًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ بَهْدُوِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقِي مُنْتَقِبِمْ (٣٠)

وَحَعَلُوا إِلَيْهِ مُشَرِّكَاتِ الْجِنِّ وَخَلَقَهُمْ وَحَرَقُوا لَهُمْ بَيْنَ وَبَيْنَادِي بَعْثِرَ عَلِمْ بُشَّارَهُ وَتَعَالَى عَنْهُ بَعْفُونَ³⁷⁴ وَكَذَلِكَ حَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًا شَيَاطِينَ الْإِلَهِ وَالْجِنِّ بُوْحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ رُّحْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رِبُّكَ تَا فَلَمُوا فَدَرَهُمْ وَمَا يَكُفُّونَ³⁷⁵

أَمْعَنَّ الْجِنْ وَالْإِلَهِسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رَسُلٌ مِنْكُمْ يَهْصُونَ عَلَيْكُمْ أَيْمَانِي وَيَنْدُرُوْكُمْ لِقَاءَ بُوْيِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا³⁷⁶ خَلَى أَنْفُسِنَا وَعَرَفْنَمُ الْحَيَاةِ الْذَّلِيَّةِ وَتَهَبُّوْا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِلَهِسِ يَغْوِيُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ فَرَأَوْهُمْ رَهْقًا³⁷⁷

يَا بَنِي آدَمَ لَا يَنْهَاكُمُ الْمُنْتَيَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبُو يَكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَتَرَبَّعُ عَنْهُمَا لِيَأْتِهِمَا لِبِرِّهُمَا سَوَّأْتُهُمَا إِلَهُ بَرِّا كُمْ³⁷⁸ هُوَ رَقِبِلَهُ مِنْ حَيْثُ لَأَرَوْتُهُمْ إِنَّا حَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَرْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَمْ يُؤْمِنُونَ وَخَلَقَ الْجَانَ مِنْ مَارِجِ مِنْ تَارِ³⁷⁹

وَإِذْ قَلَنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجَدُوا لِأَدَمَ فَسَجَدُوا إِلَيْ إِلَيْسِ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَقَسَّمَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفْتَخِلُدُهُ وَدَرِيَّهُ أَرْلِيَاءَ مِنْ دُونِيَ وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ يُسَنَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلَ³⁸⁰

mendapati Rasulullah sedang shalat dan mereka mendengarkan apa yang dibaca oleh Beliau dari ayat-ayat al-Qur'an³⁸¹. Dalam kaitan ini, al-Zamakhsyari mengutip sebuah riwayat yang menyatakan bahwa sebenarnya Rasulullah tidak mengetahui bahwa sekelompok jin sedang mendengarkan apa yang dibacanya dalam shalatnya dan Beliau pun tidak melihat mereka.³⁸² Secara kebetulan, ketika Rasul sedang shalat dan membaca ayat-ayat al-Qur'an, para jin itu datang dan mendengarkan apa yang dibaca oleh Beliau. Beliaupun mengetahui keadaan itu setelah diberitahu oleh Allah swt. Selain itu, al-Zamakhsyari juga menjelaskan bahwa dalam riwayat Abdullah ibn Mas'ud yang menyertai Rasulullah saw saat Beliau membacakan al-Qur'an kepada para jin. Saat Beliau selesai membacakan, Beliau bertanya kepada Ibnu Mas'ud, apakah dia melihat sesuatu. Ibnu Mas'ud mengiyakan, dan mengatakan bahwa ia melihat orang-orang hitam dengan mengenakan baju putih. Mereka itulah yang menurut Rasulullah adalah jin yang berjumlah 12.000 jin. Lebih jauh, al-Zamakhsyari menjelaskan bahwa para jin tidak mendengar hal terkait

³⁸¹ Al-Zamakhsyari, *al-Kasyṣyāf 'an Haqqa'iq al-Tanzil wa 'Uyūn al-Aqāwil fi Wujūh al-Ta'wil*, Juz 3 , h. 450

³⁸² Secara lengkap riwayat itu sebagai berikut: **عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ أَبْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: مَا قَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عَلَى الْجِنِّ وَلَا رَأَهُمُ الظَّلَّاقَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِي طَافِيَةٍ وَمِنْ أَصْنَابِهِ عَامِدِينَ إِلَى سُوقِ عَكَاطَةِ، وَقَدْ جِئَ بَيْنَ الشَّيْطَانِ وَبَيْنَ حَمِيرِ السَّمَاءِ، وَأَرْسِلَ عَلَيْهِمُ الشَّهَبُ، فَرَجَعُتِ الشَّيَّاطِينُ إِلَى قَوْمِهِمْ، قَالُوا: مَا لَكُمْ؟ قَالُوا: جِيلٌ بَيْتَنَا وَبَيْنَ حَمِيرِ السَّمَاءِ، وَأَرْسِلَتْ عَلَيْنَا الشَّهَبُ، قَالُوا: مَا حَالَ بَيْتَكُمْ وَبَيْنَ حَمِيرِ السَّمَاءِ إِلَّا شَيْءٌ حَدَّثَ، فَأَطْلَقُوا يَصْرِبُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَقَارِبَهَا، كَأَصْرَفَ أُولَئِكَ الْئُنْزَارَ الَّذِينَ تَوَجَّهُوا تَجْوِيْهَةً إِلَى رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَمَوْعِدَةً إِلَى سُوقِ عَكَاطَةِ وَمَوْعِدَةً بِأَصْنَابِهِ صَلَاةَ الْفَجْرِ، ثُلَّمَا سَمِعُوا الْقُرْآنَ اسْتَمَعُوا لَهُ وَقَالُوا: هَذَا وَاللَّهِ الَّذِي حَالَ بَيْتَكُمْ وَبَيْنَ حَمِيرِ السَّمَاءِ، قَالَ: فَهَذَا لَكُمْ رَجُوعًا إِلَى قَوْمِهِمْ، فَقَالُوا: يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَابًا يَهْدِي إِلَى** **وَاللَّهِ الَّذِي حَالَ بَيْتَكُمْ وَبَيْنَ حَمِيرِ السَّمَاءِ، قَالَ: فَهَذَا لَكُمْ رَجُوعًا إِلَى قَوْمِهِمْ، فَقَالُوا: يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَابًا يَهْدِي إِلَى** Abu 'Iwanah al-Isfarayni, *Mustakhraj Abi 'Twānah*, (<http://www.ahlalhdeeth.com>), hadis no. 3078

dengan Nabi Isa as, sehingga mereka menyatakan bahwa apa yang disampaikan oleh Rasulullah saw adalah ayat yang turun setelah Musa as.³⁸³

Mengenai kemampuan Rasulullah saw dalam hal melihat jin, al-Zamakhsyari menolaknya dengan mengutip riwayat Said ibn Jubair yang menyatakan bahwa Beliau tidak membaca untuk diperdengarkan kepada para jin dan juga tidak melihat keberadaan mereka. Rasulullah saw hanya membaca saat shalatnya. Pada saat yang sama, para jin lewat dan mendengarkan apa yang dibaca Rasul. Beliau mengetahui bahwa ada sekelompok jin turut mendengarkan bacaannya setelah diberitahu oleh Allah melalui wahyu.³⁸⁴

Dalam QS. al-An'âm (6): 100 al-Zamakhsyari menafsirkan kata شَرَكَاءُ الْجِنِّ sebagai para sekutu yang terdiri atas jin. Menurutnya, sebagian manusia menjadikan para jin sebagai sekutu Allah dalam hal pengabdian,

³⁸³ Al-Zamakhsyari, *al-Kasasyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 3, h. 451

³⁸⁴ عن سعيد بن جبير عن بن عباس قال : ما قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم على الجن ولا رأهم انطلق رسول الله صلى الله عليه وسلم في طائفة من أصحابه عاملين إلى سوق عكاظ وقد حل بين الشياطين وبين خير السماء وأرسلت عليهم الشهيد قال فرجعت الشياطين إلى قومهم ف قالوا ما لكم قالوا حيل بيننا وبين خير السماء وأرسلت علينا الشهيد قال ف قالوا ما حال بينكم وبين خير السماء الا شيء حدث فاضربوا مشارق الأرض ومارجها فانظروا ما هذا الذي حال بينكم وبين خير السماء قال فانطلقوا يضربون مشارق الأرض ومارجها يبتغون ما هذا الذي حال بينهم وبين خير السماء قال فانصرف النفر الذين توجهوا نحو مقامة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بنخلة عاما إلى سوق عكاظ وهو يصلبي بأصحابه صلاة الفجر قال فلما سمعوا القرآن استمعوا له و قالوا هذا والله الذي حال بينكم وبين خير السماء قال فنهالك حين رجعوا إلى قومهم فقالوا يا قورمنا {إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجِيبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَأَمْلَأْنَا بِهِ} الآية فأنزل الله تعالى نبأه صلى الله عليه وسلم {قُلْ أَرْسَى

Ahmad ibn Hanbal Abu Abdillah al-Syaibani, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, (Kairo: Muassasah Qurtubah, tth), Juz 1, h. 252, hadis no. 2271

sehingga mereka mentaati para jin sebagaimana mereka mentaati Allah.³⁸⁵ Logika bahasa yang dibangun dalam menafsirkan ayat ini adalah bahwa dua kata ^{اللّٰهُ شُرَكَاءِ} merupakan dua *maf'ul* dari kata kerja ^{الْجِنَّ} . Kata ^{الْجِنَّ} dibaca dengan harakat *fathah* (di-*nashab*-kan), sebagai *badal* bagi kata ^{اللّٰهُ شُرَكَاءِ} . Kata ^{اللّٰهُ شُرَكَاءِ} merupakan *maf'ul* pertama yang dibelakangkan, sedangkan kata ^{اللّٰهُ} adalah *maf'ul* kedua yang dikedepankan. Menurut al-Zamakhsyari, mendahulukan *maf'ul* kedua dimaksudkan untuk menyatakan bahwa perbuatan syirik (menyekutukan Allah) adalah perbuatan yang sangat besar, dengan apapun penyekutuan itu dilakukan. Kata ^{الْجِنَّ} bisa juga dibaca dengan harakat *dhammah* (di-*rafa'*-kan), seakan merupakan jawaban dari pertanyaan: siapa para sekutu itu?. Atau bisa juga dibaca dengan harakat *kasrah* (di-*jarr*-kan) sebagai *mudlaf ilayh*, sebagai penjelasan kata sebelumnya.³⁸⁶

Ketika menafsirkan QS. al-An'âm (6): 112, al-Zamakhsyari menegaskan bahwa setiap Nabi pasti menghadapi musuh berupa setan yang terdiri atas manusia dan jin. Keduanya saling mendukung, dalam arti bahwa setan berjenis jin selalu membisikkan kejahatan pada setan berjenis manusia. Lebih lanjut, al-Zamakhsyari mengutip pernyataan Malik ibn Dinar: setan berbentuk manusia lebih berat bagiku dari pada setan berbentuk jin, sebab, bila aku berlindung diri pada Allah, maka setan berbentuk jin akan segera menjauh dariku, sedangkan setan berbentuk

³⁸⁵ Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wîl*, Juz 2, h. 31

³⁸⁶ Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wîl*, Juz 2, h. 31

manusia mendatangiku dan menarikku ke dalam maksiat secara terang-terangan.³⁸⁷

Berkaitan dengan Rasul yang diutus kepada jin, al-Zamakhsyari memberikan jawabannya ketika menafsirkan QS. al-An'âm (6): 130. Menurutnya, ada pendapat yang menyatakan bahwa manusia dan jin, keduanya sama mukallaf, sehingga dua kelompok itu, masing-masing mendapatkan Rasulnya. Ada juga yang berpendapat bahwa Rasul hanya ada dalam jenis manusia saja. Kemudian, al-Zamakhsyari mengutip pendapat al-Kalbi yang menyatakan bahwa para Rasul yang diutus sebelum Nabi Muhammad saw diutus untuk kaumnya saja dan dari jenisnya, yakni manusia untuk manusia dan jin untuk jin. Ketika Muhammad Rasulullah saw diutus, hal itu tidak berlaku lagi, karena Muhammad saw diutus untuk umat manusia dan juga kaum jin. Lebih lanjut, ia mengemukakan argumentasi yang memperkuat pendapatnya dengan menggunakan lanjutan ayat ini sebagai bukti bahwa mereka mendapat Rasulnya sebelum Muhammad saw.³⁸⁸

Tampaknya, untuk menguatkan pendapatnya, al-Zamakhsyari mengemukakan semua pendapat tentang keberadaan Rasul dari jin. Bagi yang berpegang pada makna lahir ayat, Rasul dari jenis jin adalah sebuah keharusan. Karena Rasul berfungsi untuk menjinakkan yang liar dan menyatukan yang bercerai berai. Hal itu tidak dapat dilakukan kecuali oleh

³⁸⁷ Al-Zamakhsyari, *al-Kasîsyâf 'an Haqqâ`iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fî Wujûh al-Ta'wil*, Juz 2, h. 35

³⁸⁸ Al-Zamakhsyari, *al-Kasîsyâf 'an Haqqâ`iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fî Wujûh al-Ta'wil*, Juz 2, h. 39 – 40

jenis mereka sendiri. Ada juga yang berpendapat bahwa Rasul hanya terdiri dari manusia saja, tidak lainnya. Pernyataan ayat ini hanya dimaksudkan untuk menunjukkan bahwa jin dan manusia masih dapat dikelompokkan, sehingga boleh saja Rasul itu dari salah satunya saja, yakni manusia. Ada juga yang menyebutkan bahwa bisa saja yang dimaksudkan adalah utusan dari Rasul itu terdiri dari jin, seperti diungkap dalam QS. al-Ahqâf (46): 29. Pada akhirnya, al-Zamakhsyari mengutip pendapat al-Kalbi sebagai pamungkas dan seakan ia ingin menyatakan bahwa pendapat inilah yang menurutnya paling benar.

Ketika menafsirkan QS. al-Jinn (72): 6, al-Zamakhsyari menjelaskan bahwa ada perilaku manusia yang dapat menyebabkan jin semakin sombong dan kufur. Kebiasaan orang Arab ketika memasuki suatu tempat baru dan menyatakan berlindung diri dari "sang penunggu" wilayah itu, dapat menyebabkan jin semakin sombong dan semakin kufur. Bahkan, ketika jin mendengar hal itu, maka dia menyatakan dengan sombong bahwa jin dan manusia telah mempertuannya.³⁸⁹ Dalam hal ini, al-Zamakhsyari menegaskan bahwa apa yang dinyatakan oleh seseorang saat memasuki wilayah baru dengan berlindung diri kepada penunggunya, dapat didengar oleh jin dan menyebabkannya semakin kafir. Ini dapat diartikan bahwa jin dapat mendengar apapun yang diucapkan oleh manusia. Sehingga, ketika manusia menyatakan permohonan perlindungannya

³⁸⁹ Al-Zamakhsyari, *al-Kasâsyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 4, h. 146

kepada mereka, mereka merasa lebih mulia dari manusia yang memohon perlindungan kepada para jin.

Dalam menafsirkan QS. al-A'râf (7) : 27, al-Zamakhsyari kembali mengutip pernyataan Malik ibn Dinar bahwa mereka adalah musuh yang dapat melihat kita dan kita tidak dapat melihat mereka, termasuk tentara yang mendukung mereka dari bangsa setan dan jin. Menurut al-Zamakhsyari, hal ini merupakan bukti yang jelas bahwa jin adalah makhluk yang tidak dapat dilihat oleh manusia. Mereka juga tidak memiliki kemampuan untuk mempertunjukkan diri kepada manusia. Sehingga, orang yang mengatakan bahwa ia dapat melihat jin, sesungguhnya dia berkata bohong belaka.³⁹⁰

QS. al-Kahfi (18): 50 menegaskan bahwa keengganannya iblis untuk bersujud bersama Malaikat kepada Adam as salah satunya karena ia termasuk golongan jin, sehingga ia fasik dan menolak perintah Tuhannya. Menurut al-Zamakhsyari, huruf *fa'* yang terungkap dalam *فَقَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ* termasuk *fa' sababiyyah* yang berarti bahwa perilaku fasik yang dimiliki iblis adalah karena ia tercipta dari makhluk bangsa jin yang sama sekali berbeda dengan Malaikat yang memiliki sifat terjaga dari berbagai sifat dan perilaku yang dimiliki oleh jin dan manusia.³⁹¹

Dalam menafsirkan ayat ini, al-Zamakhsyari tampak memberikan argumen-argumen rasionalnya dalam mendukung pemahaman tentang

³⁹⁰ Al-Zamakhsyari, *al-Kasasyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 2, h. 58 – 59

³⁹¹ Al-Zamakhsyari, *al-Kasasyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Juz 2, h. 393

Malaikat dan keberadaan iblis sebagai salah satu makhluk yang diciptakan lebih dulu dari manusia. Pernyataan ayat ﴿كَانَ مِنْ أَجْنَانٍ﴾ dijelaskan olehnya sebagai sebuah pernyataan yang menjelaskan keberadaan sebagian kecil saja dari makhluk yang menolak perintah. Penyebutan jenis jin sebagai sebab penolakan itu dianggap sebagai upaya untuk membedakannya dengan Malaikat yang memiliki sifat ma'shum dan senantiasa taat pada apa yang diperintahkan. Dalam penjelasannya, ia menyatakan bahwa andaikata iblis itu termasuk Malaikat, maka ia tidak akan menolak perintah sujud. Sebab, Malaikat adalah makhluk yang sangat terjaga, yang tidak diperbolehkan baginya apa yang diperbolehkan bagi manusia dan jin. Akan tetapi, karena iblis termasuk golongan jin, maka sangat mungkin dia berbuat fasik dengan menolak untuk sujud kepada Adam.³⁹²

Ketika menafsirkan QS. al-Rahmân (55): 15, al-Zamakhsyari mengartikan kata ﴿أَبْلَانٍ﴾³⁹³ sebagai "biang para jin". Ia juga memberikan kemungkinan maknanya sebagai iblis. Sementara kata مَارِجٍ diartikan sebagai bara api jernih yang tak berasap, atau biang api, atau sesuatu yang bercampur dengan api. Sedangkan pernyataan ﴿مِنْ نَارٍ﴾ merupakan penjelasan dari kata sebelumnya, seakan ingin menyatakan bahwa ia tercipta dari api yang jernih, atau dari api yang khusus.³⁹⁴

³⁹² Al-Zamakhsyari, *al-Kasyâ'iq al-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâ'îl fî Wujûh al-Ta'wil*, Juz 2, h. 393

³⁹³ Menurut Ibn Mandhur, kata ini dapat berarti أَبْلَانٍ شَلُونَ مِنْ نَارٍ ثُمَّ خَلَقَ مِنْ نَسْلِهِ (biangnya para jin yang tercipta dari api, yang kemudian keturunannya tercipta dari dirinya). Bisa juga berarti bentuk plural dari kata أَبْلَانٍ. Lihat al-Mukarram ibn Mandhur, *Lisan al-Arab*, juz 13, h. 92

³⁹⁴ Al-Zamakhsyari, *al-Kasyâ'iq al-Tanzil wa 'Uyûn al-Aqâ'îl fî Wujûh al-Ta'wil*, Juz 4, h. 50 – 51

Dari pembahasan beberapa ayat di atas, tampak bahwa dalam pandangan al-Zamakhsyari, jin tidak dapat dilihat oleh manusia dan para jin juga tidak bisa memperlihatkan diri mereka kepada manusia. Oleh karena itu, dalam pandangan al-Zamakhsyari, orang-orang yang mengklaim telah melihat jin apalagi berinteraksi dengan jin adalah kebohongan dan dusta.

Pandangan al-Zamakhsyari di atas sesungguhnya didasarkan atas asumsi bahwa dari segi asal penciptaan, ada perbedaan yang signifikan antara manusia dan jin. Manusia diciptakan dari tanah sedangkan jin diciptakan dari api; manusia hidup di alam fisik dan jin hidup di alam metafisik hingga logisnya jika manusia tidak bisa melihat jin dan sebaliknya jin tidak bisa menampakkan diri kepada manusia.

Selain masalah sihir dan jin yang seringkali membuat suatu kejadian yang tidak mudah diterima oleh logika akal sehat, masalah karamah juga menjadi pembahasan menarik dalam kaitan hal luar biasa yang muncul di tangan seorang hamba yang shalih. Dalam pemahaman yang berkembang di kalangan umat Islam, tertama di Indonesia, kata ini memiliki makna sebuah keajaiban yang muncul dari tangan seorang wali tanpa disertai pengakuan sebagai Nabi atau Rasul. Hal ini dapat dipahami, karena memang definisi semacam ini diungkap oleh para penulis buku aqidah salaf. Salah satunya diungkap oleh Abdullah ibn Abdil Hamid al-Atsari. Dalam definisinya, ia menyatakan bahwa karamah adalah sesuatu yang terjadi di luar kebiasaan dari tangan seorang shalih taat kepada syariat

tanpa ada pengakuan sebagai Nabi sebagai wujud penghargaan dari Allah swt.³⁹⁵

Tampaknya, al-Zamakhsyari tidak memahami kata ini seperti yang dipahami sebagaimana dipaparkan di atas. Dari dua puluh satu kata dalam bentuk mufrad, tidak ada satupun yang menunjukkan makna sebagaimana definisi yang diungkap dalam aqidah salaf. Demikian juga ketika kata itu diungkap dalam bentuk jama' yang disebutkan dalam *al-Kasysyâf* sebanyak empat kali. Secara keseluruhan menunjukkan kepada makna bahasanya, yakni kemuliaan yang diberikan oleh Allah swt kepada makhluk-Nya, termasuk di dalamnya manusia yang taat, para Nabi, para Malaikat, dan semua makhluk yang memiliki ketaatan dan layak mendapatkan kemuliaan. Di antara yang dikemukakan oleh al-Zamakhsyari dalam memaknai kata ini adalah syafa'ah yang diberikan kepada Allah kepada orang yang terpilih mendapatkan tempat terpuji. Hal ini terungkap saat menafsirkan QS. al-Isrâ (17): 79³⁹⁶.

Salah satu bentuk karamah yang lain adalah kemampuan melihat alam gaib. Hal ini terungkap jelas saat al-Zamakhsyari menafsirkan isi kandungan QS. al-Jinn (72): 26 – 27³⁹⁷. Al-Zamakhsyari menyatakan bahwa karamah yang di antaranya adalah kemampuan melihat alam gaib

³⁹⁵ الكراة : هي أمر خارق للعادة وغير مقبول بدعوى النبوة ولا هو مقدمة لها ؛ يُظهره الله على بد بعض عباده lihat, Abdullah ibn Abdil Hamid al-Atsari, من المترمين بأحكام الشريعة- إكراما لهم من الله عز وجل *al-Wajiz fi Aqidat al-Salaf al-Salih*, (Saudi Arabia: Wizarat al-Syu'un al-Islamiyyah wa al-Awqaf wa al-Irsyad, 1422 H), h. 119

³⁹⁶ وَمِنَ الْلَّذِلِّ فَتَهْجُّدُ بِهِ تَأْفِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَعْتَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مُخْرُجًا

³⁹⁷ عَالِمُ الْغُيَبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَخْدًا (٢٦) إِنَّمَا يَرْتَضِي مِنْ رَسُولِ فَلَائِهِ يَسْتَكُنُ مِنْ بَنِينَ يَدْعُو وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا

hanyalah diberikan kepada orang yang diridhai Allah yaitu kaum pilihan dari kalangan para Nabi, bukan orang yang diridhai Allah dari kalangan yang bukan Nabi, misalnya para wali. Menurut Zamaksyari, ayat ini memberikan penjelasan bahwa karamah yang diyakini dimiliki oleh para wali sebagaimana yang diketahui umumnya umat Islam dari kalangan Ahlussunnah Waljamaah adalah tidak ada sama sekali. Karena mereka, meskipun termasuk orang yang diridhoi Allah, mereka bukan termasuk para Rasul sebagaimana disebut dalam ayat. Hal ini tampak dalam ungkapan *وَفِي هَذَا إِبْلَالٌ لِّكَرَامَاتٍ* saat menafsirkan ayat ini. Al-Zamakhsyari juga menjelaskan bahwa ayat di atas juga menjadi dasar pandangannya yang menyatakan bahwa para dukun dan peramal tidak mungkin memiliki kemampuan melihat hal-hal yang gaib karena mereka tidak termasuk dalam golongan yang diridhai Allah, bahkan mereka termasuk golongan yang dimurkai Allah.³⁹⁸

Dalam penafsirannya tentang hal ini, rasionalitas al-Zamakhsyari tampak saat menolak kemungkinan pengetahuan seseorang tentang hal gaib yang hanya dimungkinkan bagi seorang Rasul saja. Sehingga, siapapun yang bukan Rasul, maka ia tidak akan memiliki kemampuan mengetahui hal gaib, meskipun ia seorang wali yang mendapat ridha-Nya, apalagi bila ia adalah seorang dukun atau ahli sihir yang jelas tidak mendapat ridha-Nya.

³⁹⁸ Al-Zamakhsyari, *al-Kasyṣyāf 'an Haqā'iq al-Tanzil wa 'Uyūn al-Aqāwīl fi Wujūh al-Ta'wīl*, Juz 4, h. 150

Tampaknya, tidak ada bayangan sedikitpun dalam benak al-Zamakhsyari bahwa seorang mukmin biasa, meskipun dengan ketaatan luar biasa, dapat memiliki sesuatu yang di luar kebiasaan, atau dengan kata lain keajaiban. Tampak sekali cara berfikirnya, bahwa keluarbiasaan itu hanya muncul dari seorang Rasul pilihan yang tentu saja telah mendapat ridha dari Allah swt. Bila seorang mukmin taat saja tidak dimungkinkan mendapatkan karamah dalam bentuk keluarbiasaan, apalagi orang yang tidak taat, terlebih lagi orang kafir. Maka, bila muncul keajaiban, bisa dipastikan hal itu bukan berasal dari Allah swt.

Selanjutnya, Sebagai titik simpul dari pandangan al-Zamakhsyari tentang sihir, jin dan karamah adalah upaya-upaya kongkrit memahaminya secara logis. Sihir memang ada dan bersifat immateri yang bersumber dari setan. Sihir yang diasumsikan berasal dari dua Malaikat Allah Harut dan Marut juga bersumber dari Allah dengan tujuan menguji keimanan manusia. Karena hanya sebagai bahan ujian, maka sihir itu sendiri sesungguhnya alat yang tidak akan mampu membalikkan daya ancaman serius. Selain itu, bacaan *ta'awwudz* yang diucapkan oleh setiap orang Mukmin bertujuan menghindari daya tarik sejenak dan kebohongan sementara dari perbuatan sihir dengan cara memohon perlindungan kepada Allah semata. Selanjutnya *ta'awwudz* juga dimaksudkan berlindung kepada Allah dari tipu daya misterius ulah nakal para penyihir perempuan dan juga memohonkan perlindungan kepada Allah bagi semua manusia yang hendak dicelakai oleh para penyihir.

Al-Zamakhsyari memahami jin sebagai salah satu makhluk Allah yang abstrak dan makhluk manusia yang wujud. Dua sifat ini tidak dapat saling mempengaruhi berdasar hukum Allah sesuai habitatnya. Meski demikian keadaan jin yang abstrak itu tidak berarti makhluk Allah lainnya yaitu Malaikat dengan unsur abstrak serupa sederajat dengannya. Para Malaikat yang mengemban berita-berita penting dari Allah di langit tidak bisa disentuh sedikit pun oleh bangsa jin. Bangsa jin yang mencoba mendengar dan ingin mengetahui berita langit selalu ditekan dan diancam hantaman keras bintang-bintang dari langit. Oleh karena itu keberadaan jin sebagai makhluk abstrak dan mengklaim beroleh berita tentang segala hal adalah kebohongan nyata dan penyesatan besar. Sebaliknya, manusia yang mengklaim dapat mengetahui dan menyaksikan alam jin juga merupakan kebohongan berdasar hukum akal. Sebab, antara dua alam berbeda ibarat dua mata berseberangan atau ibarat keberadaan air dan minyak yang tidak mungkin menempati posisi lainnya dan meninggalkan posisinya sendiri. Apabila itu terjadi, maka tidaklah mungkin kepingan uang itu dikenal sebagai mata uang yang berharga. Begitu pula inisial jin dan manusia. Hal yang patut dicermati adalah jin dn manusia memiliki habitat berbeda sesuai hukum Allah.

Menanggapi peran Rasul uang dilihat secara kontroversi apakah ia harus jin bagi jin dan manusia bagi manusia atau sebaliknya, maka kecenderungan al-Zamakhsyari lebih kepada al-Kalbiy dalam memaknainya. Alasan logis al-Zamakhsyari tentu berdasar isyarat ayat-ayat seperti dikemukakan di atas, yaitu kekhususan Rasul Muhammad

SAW di banding para Rasul lainnya, sehingga keberadaan Rasulullah memang diperuntukkan jin dan manusia “*rahmatan li al-‘ālamīn*”.

Kemudian istilah karamah yang dipahami sementara orang sebagai karunia yang hanya diberikan Allah kepada hamba-hamba-Nya atas dasar ridha seperti para Nabi, Wali Allah dan hamba biasa sesungguhnya hanya diperuntukkan kepada para Nabi Allah saja, bukan lainnya. Adapun kelebihan atau perbuatan hebat yang dilakukan oleh selain Rasul atau Nabi, walau ia hamba yang alim tidak mungkin disebut karamah. Logika yang dibangun berdasar nalar perspektif al-Zamakhsyari mencermati kedudukan karamah di sini adalah konsistensi nalar bahwa Nabi dan Rasul beroleh karamah, sedang lainnya tidak mungkin memperolehnya.

Berbeda dengan al-Zamakhsyari, al-Râzî secara tegas menyatakan bahwa dimungkinkan terjadinya karâmah dari tangan seorang wali. Argumentasi yang dibangun oleh al-Râzî diawali dengan definisi kata wali dan kemungkinan terjadi hal luar biasa dari seorang manusia. Menurutnya, kejadian luar biasa dari seorang manusia terbagi tiga macam bila dilihat dari sisi ada atau tidak adanya pengakuan. Bila disertai pengakuan, maka hal ini terbagi menjadi empat, antara lain: Pertama, kejadian luar biasa disertai pengakuan sebagai tuhan, hal ini terjadi pada kasus Fir'aun dan Dajjal. Dalam hal ini, kejadian tersebut dipastikan sebagai sebuah kebohongan; kedua, disertai dengan pengakuan sebagai nabi, maka hal ini adalah mukjizat; ketiga, disertai pengakuan sebagai wali, maka hal yang luar biasa terjadi disebut karamah; dan keempat, disertai pengakuan

sebagai sihir dan pengikut setan. Hal tersebut terakhir inilah yang menurut al-Razi dimungkinkan terjadi, sedangkan menurut Mu'tazilah tidak mungkin terjadi. Sedangkan kejadian luar biasa yang terjadi dari seorang manusia shalih tanpa disertai pengakuan, maka hal ini adalah *karāmah* yang mungkin terjadi, tetapi ditolak oleh Mu'tazilah. Bila terjadi dari seorang yang tidak taat kepada Allah, maka inilah bagian ketiga yang disebut dengan *istidrāj*.³⁹⁹

Logika al-Rāzi didasari dengan ayat-ayat al-Qur'an yang terkait dengan kisah Maryam dalam QS. Ali Imran (3): 35 – 37⁴⁰⁰ dan *Ashhāb al-kahf* dalam QS al-Kahf (18): 9 – 12⁴⁰¹. Menurutnya, apa yang terjadi pada dua kasus tersebut cukup membuktikan bahwa kejadian luar biasa yang terjadi bukan bagian dari mukjizat, karena tidak disertai pengakuan sebagai nabi. Akan tetapi, tidak dapat dipungkiri bahwa keduanya adalah hal gaib yang tidak terjadi pada manusia biasa. Tidur panjang yang terjadi pada *ashhāb al-kahf*, umpamanya, tidak dapat dibuktikan secara logis, kecuali bila ia berada bersama mereka selama mereka tidur. Di samping kisah di atas, al-Razi juga mengungkap banyak hadis yang mengungkap kejadian

³⁹⁹ Fakhruddin al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghaib*, juz 10, h. 164

إذ قالت أمّات عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَنَتَّلَ مَيْ. إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (٣٥) فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَ رَبُّ إِنِّي وَضَعَتْهَا أُنْكِي وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الدَّمْكُرُ كَالْأَنْكَى وَلَيْسَ سَيَّئَتْهَا مَرْتَمٌ وَلَيْسَ أَعْيَدَهَا بَكْ وَلَيْسَتْهَا مِنَ الشَّيْطَانَ (٣٦) فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا يَقُولُ حَسَنٌ وَلَيْتَهَا تَبَأْ حَسَنًا وَكَلَّهَا زَكْرِيَاً كُلُّهَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكْرِيَاً الْمُسْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْتَمُ أَنِّي لَكُو هَذَا قَالَتْ قُوَّ مِنْ عَنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (٣٧) أَمْ حَسِنَتْ أَنْ أَصْنَحَّ الْكَهْفَ وَالرَّقِيمَ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَّبًا (٩) إِذَا زَرَيْتَ الْفَتَيَّةَ إِلَيَّ الْكَهْفَ فَقَالُوا رَبُّنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَبْيَ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشِيدًا (١٠) فَصَرَّبَنَا عَلَى أَذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِيِّنَ عَدَدًا (١١) ثُمَّ تَعَثَّرُهُمْ لِتَعْلَمَ أُمُّ الْجَزَّارِينَ أَحْسَنَى لِمَا لَيْتُوا أَمْنًا (١٢)

⁴⁰⁰ رَبِّنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَبْيَ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشِيدًا (١٠)

luar biasa⁴⁰². Lebih lanjut, al-Razi juga menjelaskan argumen logis bagi keberadaan karamah. Di antaranya, ia menyatakan bahwa Allah adalah wali (penolong) bagi orang mukmin, demikian juga orang mukmin adalah penolong bagi Allah. Bila karamah ditiadakan, maka bisa jadi karena Allah tidak berhak menolong orang mukmin, atau mungkin karena orang mukmin tidak berhak mendapat pertolongan Allah. Bila ini terjadi, maka berarti menyangsikan kekuasaan Allah, yang berarti kafir. Sedangkan yang kedua tidak benar, karena Allah sudah berjanji untuk menolong orang mukmin atas amal shalih mereka.⁴⁰³

Tampak sekali perbedaan cara berfikir dua tokoh di atas dalam hal kejadian luar biasa yang disebut karamah. Al-Zamakhsyari tetap mempertahankan bahwa karamah adalah kejadian yang tidak masuk akal, maka ia menolak keberadaannya sama sekali, kecuali bila kejadian itu berupa mukjizat Rasul. Sedangkan al-Razi dengan logikanya, ia

⁴⁰² Di antara hadis yang diungkap oleh al-Razi adalah حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا حَرْبُ بْنُ حَازِمٍ عَنْ : حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ سَبِيلِنَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ الْيَهُصَنِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَمْ يَكُنْ فِي الْفَلَدِ إِلَّا ثَالِثَةُ عَبْسَى وَكَانَ فِي يَهُصَنَ إِسْرَائِيلَ رَجُلٌ يَقْدِلُ لَهُ حَرْبَرِيَّةً كَمَا كَانَ يَصْلِي حَامِلَةَ اللَّهِ فَقَدَّمَهُ فَقَالَ أَمْلَى فَقَالَ اللَّهُمَّ لَا تُبْعِثْهُ حَتَّى تُرْبَرِيَهُ وَلَا تُحْوِيَ الْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ حَرْبَرِيَّةً فِي صَوْمَاقِيَّةِ قَعْدَرَةِ لَهُ امْرَأَةٌ وَكَلَّتْهُ فَأَتَى فَأَكَتْ رَأْيَهَا فَأَنْكَثَتْهُ مِنْ نَفْسِهَا فَوَلَدَتْ عَلَيْهَا فَقَالَتْ مِنْ حَرْبَرِيَّةِ فَكَسَرُوا صَوْمَاقَهُ وَأَنْزَلُوهُ وَسُوْهَةً تَوْرَضَهُ وَسَلَّى لَهُ امْرَأَهُ مِنْ أَبُو لَهُ يَا غَلَامُ قَالَ الرَّاعِي قَالُوا يَهُصَنِي صَوْمَاقَكَ مِنْ ذَكْبَ قَالَ لَهُ إِنَّا مِنْ طَيْبٍ وَكَانَ امْرَأَهُ تُرْضِعُ ابْنَاهُ لَهَا مِنْ يَهُصَنَ إِسْرَائِيلَ فَمَرَّ بِهَا رَجُلٌ رَاكِبٌ فُو شَارَةً فَقَالَتِ اللَّهُمَّ احْقِلْ ابْنَيَهُ يَهُصَنَ كَذَبَهَا وَأَقْلِنْ عَلَى الرَّاكِبِ فَقَالَ اللَّهُمَّ لَا تُحْكِمْنِي مِثْلَهُ لَمْ أَقْبِلْ عَلَى تَدْبِيَهَا يَمْسَهُ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ كَمَّا كَانَ أَنْظَرَ إِلَيْهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمْسَهُ إِصْبَعَهُ لَمْ يَمْسِهِ فَقَالَتِ اللَّهُمَّ لَا تَلْكِيَهُ مِثْلَهُ فَقَالَ لَهُمْ ذَلِكَ قَدَّمَ الرَّاكِبُ حِجَارَ مِنَ الْجَبَابِرَةِ وَهَذِهِ الْأَمَّةُ يَمْلُوْنَ الْأَرْضَ سَرَقْتُ رَبِّيَتِي وَلَمْ يَنْقُلْ no. 4626

⁴⁰³ Fakhruddin al-Râzî, *Mafâtih al-Ghaib*, juz 10, h. 170

memperkuat kemungkinan keberadaan karamah dengan argumen-argumen yang dilandaskan pada ayat, riwayat, dan logika.

Dari beberapa tema yang dijelaskan dalam bab ini, dapat dilihat sisi rasionalitas al-Zamakhsyari dalam penafsirannya terhadap berbagai hal, terutama hal-hal yang terkait dengan permasalahan akal, baik buruk, permasalahan ayat *mutasyâbihât*, sihir, hidayah, sikapnya terhadap masalah fiqh, dan berbagai masalah lain yang telah diungkap. Sisi rasionalitas al-Zamakhsyari dengan logika bahasa dan pembelaannya terhadap ideologi Mu'tazilah yang dianutnya, serta sikap moderatnya dalam masalah fiqh dapat dikategorikan dalam corak kekhasan rasionalitas al-Zamakhsyari yang tidak dimiliki orang lain, sehingga ia menjadi ikon tersendiri dalam khazanah rasionalitas pada masanya, bahkan berlanjut sampai saat ini.

Pada pembahasan bab-bab sebelumnya, penulis telah memaparkan beberapa hal penting tentang penafsiran al-Zamakhsyari dalam al-Kasyyâf nya dan diikuti pula penukaran berbagai literatur lain dari tafsir serupa sebagai bahan perbandingan, tentang penafsiran ayat-ayat yang dimaknai secara nalar. Dengan menyandingkan pokok-pokok pikiran antara al-Zamakhsyari dengan beberapa tokoh lain semasanya atau generasi sesudahnya⁴⁰⁴ terlihat adanya pernyataan

⁴⁰⁴ Muhammad Abdurrahman merupakan tokoh yang memberikan daya besar kepada akal dan kebebasan bagi manusia, ia mempunyai kecenderungan untuk memahami dan meninjau alam ini bukan hanya dari segi kehendak mutlak Tuhan, tetapi juga dari segi pandangan dan kepentingan manusia. Ia berpendapat bahwa alam ini diciptakan adalah untuk kepentingan manusia dan tidak satu pun dari ciptaan Tuhan yang tidak membawa manfaat bagi manusia. Dalam memahami alam ini soal keadilan Tuhan ia pandang bukan hanya dari segi kemahasempurnaan Tuhan, tetapi juga dari pemikiran rasional manusia. Sifat ketidakadilan tidak bisa diberikan kepada Tuhan, karena ketidakadilan tidaklah sejalan dengan kemahabijaksanaan Tuhan, tidak sejalan dengan kesempurnaan hukum-hukumNya dan pula tidak sejalan dengan kesempurnaan aturan alam semesta. Argumen-argumen ini adalah argumen yang didasarkan pada sifat kemahasempurnaan Tuhan. Di tempat lain Muhammad Abdurrahman menjelaskan bahwa Tuhan menegaskan tidak akan

umum yang mengatakan bahwa konsep logika yang dibangun atau digelar oleh al-Zamakhsyari dalam menafsirkan ayat-ayat tertentu hanya mengikuti pandangan-pandangan para pendahulunya. Akan lebih tepat dikatakan al-Zamakhsyari tidak memiliki pandangan berbeda dari umumnya orang-orang Mu'tazilah yang masyhur dikenal sebagai aliran rasionalis dan bertolak belakang dengan kaum Asy'ariyah yang beraliran tradisional.⁴⁰⁵

berbuat sesuatu yang bertentangan dengan kepentingan manusia. Oleh karena itu, ia menolak pendapat yang mengatakan ketidakadilan adalah keadaan seseorang mempunyai kekuasaan absolut terhadap milik orang lain. Tetapi ia juga tidak sepandapat dengan orang yang mengatakan bahwa keadaan seseorang mempunyai kekuasaan absolut terhadap miliknya dan membelanjakannya dengan sekehendak hati, tidak akan membawa kepada ketidakadilan. Di sini ia menentang pendapat al-Asy'ari.

Keadilan, dalam pendapat Muhammad Abduh, kaitannya adalah dengan hukuman dan balasan baik. Hukuman diberikan sesuai dengan kejahatan yang dilakukan dan balasan baik diberikan sesuai dengan kebaikan yang dibuat. Sifat pemurah Tuhan dapat mengubah derajat balasan baik terhadap perbuatan baik dengan melipatgandakannya. Tetapi dalam soal kejahatan perbandingannya tetap satu lawan satu. Keadilan bagi Muhammad Abduh berarti Tuhan memberi balasan baik kepada perbuatan kebaikan dan memberi hukuman kepada pembuat kejahatan. Keadilan demikian, ia menjelaskan lebih lanjut, tidak bisa mencakup pemberian sesuatu kepada orang yang tidak berhak menerimanya dan menahan sesuatu dari orang yang berhak memilikinya. Pengertian-pengertian yang diberikan Muhammad Abduh ini jelas berdasar pada pemikiran akal. (lihat selengkapnya, Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, 79).

⁴⁰⁵ Kelompok Asy'ariyah memiliki konsep "kehendak mutlak Tuhan", dan lawannya adalah Mu'tazilah dengan konsep "keadilan". Melalui konsep "kehendak mutlak Tuhan", kelompok Asy'ariyah berpendapat bahwa kedudukan sebuah perbuatan atau balasannya telah ditentukan sebelum dilakukan. Sedang kelompok Mu'tazilah melalui konsep "keadilan" mengatakan bahwa kedudukan suatu perbuatan dan atau balasannya ditentukan sesudah terjadinya perbuatan itu.

Pemahaman "kehendak mutlak Tuhan" perspektif Asy'ariyah diartikan bahwa semua yang terjadi di alam ini merupakan kemutlakan kehendakNya yang tidak terbatas. Apabila kemutlakan kehendakNya terbatas, maka kehendak itu tidak bisa disebut mutlak. Seseorang yang berbuat baik dan atau berbuat buruk tidak dapat ditentukan secara pasti apakah ia di surga atau di neraka. Sebab, ketentuan pasti yang diputuskan berdasar akal justru akan mengingkari kemutlakan kehendakNya.

Pernyataan konsep Asy'ari dengan konsep "kehendak mutlak Tuhan" dihadapkan kepada konsep "keadilan" Mu'tazilah yang mempersepsikan bahwa perbuatan baik akan berkonsekwensi pahala yang membawanya kepada surga, dan perbuatan buruk akan berkonsekuensi dosa yang membawanya ke neraka.

Menanggapi dua konsep di atas, muncul asumsi: apabila Tuhan berkehendak mutlak, maka berarti Tuhan tidak adii. Sebaliknya, jika Tuhan berbuat adil seperti pandangan Mu'tazilah, maka Tuhan tidak berkehendak mutlak.

Konsep “keadilan” yang dimiliki kelompok Mu’tazilah sebagaimana telah dipaparkan di atas menjadi salah satu identitas yang menampakkan aspek logis berdasar akal. Atas dasar ciri khas pemikiran bercorak akal inilah al-Zamakhsyari membangun penafsiran ayat-ayat al-Qur'an. Gaya al-Zamakhsyari memaknai ayat-ayat yang mengandung pengertian immateri terkesan ‘apologi’ seakan berkecenderungan berat kepada pemandangan Mu’tazilah dan terlihat nyata pembelaannya terhadap konsep-konsep rasio Mu’tazilah.

Langkah kongkrit yang ditempuh al-Zamakhsyari menafsir secara rasio dengan menggunakan metode:

1. Kajian kebahasaan atau pendekatkan bahasa melalui pemaknaan majâzi (metafora).
2. Kajian ta’wîl (*ta’wîl qarîb* dan *ta’wîl ba’îd*).

Dua metode ini direspon oleh para penentangnya sebagai sikap tidak konsisten, karena ia menggunakan secara suka-suka. Seharusnya al-Zamakhsyari menggunakan dua pendekatan tersebut pada frekwensi yang sama

Lebih lanjut, Pergantian siang kepada malam dan kaitannya dengan matahari terbit dipahami kelompok Mu’tazilah sebagai “sunnatullah”. Sedangkan menurut kelompok Asy’ari, yang mengatur matahari terbit bukan sunnatullah, melainkan kehendak mutlak Tuhan.

Kehendak mutlak meniadakan peraturan tentang terbitnya matahari. Kapan saja matahari terbit menurut kelompok Asy’ari tidak dapat diketahui, terserah kepada Tuhan. Kehendak mutlak ini membawa implikasi bahwa setiap janji Tuhan tidak mesti dipenuhi (paham Jabariyah). Menurut Jabariyah, ketentuan (تَكْلِيفٌ مَا لَا يُطَلِّقُ) itu pasti ada meskipun membawa kepada ketidakadilan. Lawannya, paham Qadariyah yang berpendapat janji Tuhan mesti dipatuhi sehingga menurut mereka tidak ada. Sedangkan menurut Mu’tazilah (تَكْلِيفٌ مَا لَا يُطَلِّقُ) tidak mungkin. Karena di dalam diri manusia terdapat: 1, daya akal yang bersifat immateri; 2, daya fisik (materi). Daya inilah yang menggerakkan sesuatu, dan yang disebut dengan yang “menggerakkan sesuatu” berarti daya fisik, dimana daya fisik ini sifatnya terbatas. Sehingga konsep keadilan secara universal dipersepsikan sebagai: “mempertahankan hak atau memberikan hak kepada yang berhak”.

tanpa menempatkannya pada porsi berbeda. Apabila suatu ayat dimaknai melalui pendekatan bahasa, maka pada saat bersamaan itu juga ia harus memaknainya melalui pendekatan ta'wîl.

Kecaman dan atau kritikan yang ditujukan kepada al-Zamakhsyari merupakan suatu keniscayaan yang wajar dan sangat mungkin. Selain itu, mempersepsikan orang seorang berdasar penglihatan masing-masing juga menjadi hukum mungkin. Sungguhpun demikian, penulis memahami diri seorang al-Zamakhsyari sebagai sosok probadi konsekuensi dan berpandangan konsisten. Konsistensi al-Zamakhsyari dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, bukan hanya mengikuti gaya rasionalitas Mu'tazilah. Akan tetapi, ia berusaha mengajak semua kalangan memahami teks-teks syari'ah berdasar akal, walau dalam kenyatannya tidak semua tingkatan manusia mudah memahaminya.

Klaim yang diarahkan kepada al-Zamakhsyari sebagai pembela pemikiran Mu'tazilah dialami pula oleh Muhammad Abduh. Di dalam teologi yang menarik perhatian Muhammad Abduh adalah pemikiran-pemikiran Mu'tazilah, dan muncullah tuduhan bahwa ia ingin menghidupkan kembali aliran ini. Atas tuduhan itu ia dipanggil menghadap Syaikh 'Alaisy, salah satu ulama Azhar yang menentang paham-paham Mu'tazilah. Ketika ditanya apakah benar ia memilih aliran Mu'tazilah dan meninggalkan aliran Asy'ariyah, ia menjawab: "Jika aku meninggalkan taklid kepada Asy'ari, mengapa aku mesti taklid kepada Mu'tazilah? Aku tidak mau taklid kepada siapapun. Yang kuutamakan adalah argumen yang kuat".⁴⁰⁶

⁴⁰⁶ Lihat Muhammad Rasyid Ridha, *Târikh al-Ustâdz al-Imâm al-Syaikh Muhammad Abduh*, hal. 134.

Peristiwa ini mempunyai pengaruh pada ujian untuk memperoleh ijazah al-Azhar yang ditempuhnya pada tahun 1877. Sebagian besar dari anggota paniitia ujian adalah ulama yang tidak senang padanya, dan mereka sepakat untuk menjatuhkannya. Tetapi dalam ujian ia memberi jawaban yang luar biasa baiknya. Maka, atas campur tangan rektor al-Azhar, al-Syaikh Muhammad al-Abbasiy, ia tidak jadi dijatuhkan dan dinyatakan menang dengan predikat baik, yang seharusnya ia memperoleh predikat amat baik. Bahkan menurut rektor, sekiranya di al-Azhar ada yudisium “*mumtâz*” (*cumlaude*), ia seharusnya memperoleh derajat ujian tertinggi ini.⁴⁰⁷

Penilaian terhadap Muhammad Abduh sebagai pembela paham Mu'tazilah menurut Harun Nasution⁴⁰⁸ sepertinya benar. Harun mengemukakan sebuah fakta bahwa pada masanya Muhammad Abduh mengarang bukunya berjudul: “*Hâsyiyah 'Alâ Syârh al-'Aqâid al-'Uqûdiyyah*” yang mengandung komentarnya terhadap paham-paham al-Asy'ari. Komentar itu menggambarkan pemikiran yang sama dengan pemikiran Mu'tazilah. Karangan itu dicetak pertama kali oleh al-Mathba'ah al-Khairiyah di Kairo pada tahun 1322 H atau 1905 M. Pada tahun 1958 buku itu diterbitkan kembali, dengan diberi kata pengantar oleh Syaikh Sulaiman Dunia dari al-Azhar, Kairo. Judulnya adalah “*Muhammad Abduh Bain al-Falâsifah wa al-Kalâmiyyîn*”.

Adapun penilaian terhadap al-Zamakhsyari tentu didasarkan kepada penafsiran-penafsirannya terhadap beberapa ayat al-Qur'an yang penjelasan dan komentarnya serupa dengan penafsiran Mu'tazilah. Sebagaimana komentar

⁴⁰⁷ Muhammad Rasyid Ridha, hal. 103.

⁴⁰⁸ Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, hal. 14.

Harun atas diri Muhammad Abdur sebagai sosok yang condong kepada paham-paham Mu'tazilah, maka demikian pula komentar lawan-lawan al-Zamakhsyari. Meski demikian, Muhammad Abdur yang mengalami tuduhan sebagai "fans" Mu'tazilah berargumentasi bahwa pilihannya berdasar dengan jawaban langsung. Akan tetapi, tidak demikian halnya dengan al-Zamakhsyari, karena ia tidak pernah mendapat pertanyaan serupa pada masanya.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Pembahasan pada bab-bab terdahulu menunjukkan bahwa tafsir kalam al-Zamakhsyari bercorak rasional dan mendukung teologi Mu'tazilah.

Hal ini senada dengan komentar sebagian besar akademisi, seperti Ahmad Muhammad al-Hûfi dan Musthafâ al-Shâwi al-Juwaini (1959). Akan tetapi, mereka tidak mengungkapnya dalam penelitian ilmiah secara khusus. Tema penelitian ini berbeda dengan yang telah dilakukan sebelumnya yang lebih memfokuskan pada penggunaan kaidah bahasa dalam rasionalitas tafsir, sebagaimana dilakukan oleh Ahmad Thib Raya (2006); atau tafsir rasional yang dilakukan oleh Muhammad Abduh sebagaimana telah diteliti oleh Rif'at Syauqi Nawawi (2002). Berbeda pula dengan penelitian yang dilakukan oleh A. Chozin yang membandingkan tafsir al-Kasasyâf dengan tafsir al-Manâr dari segi corak dan pandangan teologis (1993).

Kesimpulan di atas didukung beberapa fakta yang ditemukan bahwa : dalam tafsir al-Kasasyâf, al-Zamakhsyari menafsirkan beberapa ayat yang menguatkan prinsip dasar Ushul al-Khamsah; Penggunaan makna *majâzi* untuk mengalihkan ayat yang tampaknya secara zhahir bertentangan dengan madzhabnya agar menjadi searah; akal manusia dapat mengetahui baik dan buruk. Para Rasul hanya bertugas membimbing dan mengingatkan manusia yang lengah. Lebih lanjut ia mendukung pendapat mazhabnya dengan menyatakan bahwa pelaku dosa besar tidak mukmin dan tidak kafir, tetapi berada di antara keduanya.

Lebih jauh, al-Zamakhsyari menjelaskan hidayah adalah hasil upaya manusia yang melakukan perbuatan-perbuatan menuju hidayah itu. Hal ini adalah tindak lanjut dari pemahaman *qadariyah* yang dianut oleh Mu'tazilah.

Konsep *luthfiullah* (kelembutan Allah) menjadi salah satu jalan keluar al-Zamakhsyari dalam pembelaannya terhadap mazhabnya saat menafsirkan ayat-ayat yang bertentangan dengan paham *free act*.

Dalam hal azab kubur, ia menjelaskan bahwa hal itu ada. Namun, tidak dalam arti fisik. Azab yang ada dalam kubur bersifat spirit (rohani). Hal ini kemudian didukung dengan logika bahasa yang diungkapnya dalam menafsirkan ayat-ayat yang terkait dengan azab yang menurutnya ada dua macam, azab ringan dan azab berat, atau azab dunia dan azab akhirat, atau dengan pernyataan lain azab saat mati dan azab saat hidup. Sedangkan dalam masalah sihir, ia secara tegas menolak keberadaan sihir sebagai suatu kejadian gaib.

B. Rekomendasi

Penelitian yang dilakukan oleh peneliti sebagaimana yang disebutkan di dalam disertasi ini sangat terbatas karena hanya membahas pemikiran kalam al-Zamakhsyari dalam al-Kasysyaf. Padahal, beliau juga sangat produktif dan cerdas dalam bidang-bidang ilmu lainnya, misalnya ilmu bahasa sehingga beliau dikenal pula sebagai perintis ilmu *balaghah* terutama ilmu *bayan* dan ilmu *ma'ani*. Maka, berdasarkan hal itu, penulis menyarankan peneliti berikutnya agar mengkaji Zamakhsyari dari sisi yang lain seperti halnya meneliti dari segi sastra pada syair-syairnya, atau mengkaji manhaj fikih maupun hadisnya yang ia paparkan dalam al-Kasysyaf, atau pengaruh filosof Yunani pada pemikirannya, dan sebagainya.

Tokoh Zamakhsyari harus dilihat dari berbagai sisi. Artinya, Zamakhsyari bukan semata-mata seorang ulama yang rasional dan liberal tetapi juga merupakan tokoh yang sangat bertakwa dan taat menjalankan syariat agama sebagaimana para ilmuwan dan ulama terkemuka lainnya dalam lintasan sejarah Islam.

DAFTAR PUSTAKA

Abu Ishaq Ibrahim bin Ali, *al-Luma' fī Ushūl al-Fiqh*, Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Ahmad bin Sa'ad bin Nabhan wa Auladuh, t.th.

Abu Syaikh al-Asbahani, *al-'Adhamah*, (<http://www.alsunnah.com>)

Abu Zahrah, Muhammad, *Tārīkh al-Madzāhib al-Islāmiyah*, Kairo: Dar al-Fikr al-Arabiyy, tt.

Adian Husain dan Abdurrahman al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani Pers, 2007.

Al-Ahwani, Ahmad Fuad, *al-Falsafah al-Islāmiyah*, (Kairo : Penerbit al-Tarif Wa al-Tarjamah Wa al-Nasyr, 1962.

Alak, Khalid Abdurrahman, *Ushul al-Tafsir Wa Qawā'iduhu*, Damaskus: Darunnafāis, 1986.

Al-Albani, Muhammad Nashiruddin, *Tākhrij Ahādis Musykilāt al-Faqr wa kaifa 'Alājaha al-Islām*, Beirut: al-Maktab al-Islāmi, 1984.

Al-'Ashami, *Samith al-Nujūm al-'Awālī fī Anbā'i al-Awā'il wa al-Tawālī*, (<http://www.alwarraq.com>).

Al-Asy'ari, Abu al-Hasan, *al-Ibānah fī Ushūl al-Diyānah*, Haedarabad, tt.

-----, *Maqālāt al-Islamiyyīn*, tahqiq Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid, Maktabah al-Ulum al-Hikam: 1389H/1969M, cet ke-3.

Al-Atsari, Abdullah ibn Abdul Hamid, *al-Wajiz fī Aqidāt al-Salaf al-Shālih*, Saudi Arabia: Wizārat al-Syu'un al-Islāmiyyah wa al-Awqāf wa al-Irsyād, 1422 H.

Al-Baghdadi, al-Qahir, *al-Farqu Bainā al-Firaq*, Kairo: 1910 M.

-----, al-Khathib, *al-Fāqih Wa al-Mutafaqqih*, Ttp: al-Imtiyaz, tth.

Al-Baihaqi, Abu Bakar Ahmad ibn al-Husain ibn Ali ibn Musa, *Syu'ab al-Imān*,
www.alsunnah.com.

Al-Baihaqi, Zahir al-Din, *Titimmatu Shawa al-Hikmah*, .

Al-Baihaqi, Ahmad bin Husain bin Ali bin Musa Abu Bakar, *Sunan al-Baihaqi al-Kubra*, Makkah al-Mukarramah: Maktabah Dar al-Baz, 1994.

Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail Abu Abdillah, *al-Jāmi' al-Sahih al-Mukhtasar*, Tahqiq oleh Mustafa Daib al-Bagha, Beirut: Dār Ibn Katsir, 1987.

Al-Dani, Abu 'Amr, *al-Ahruf al-Sab'ah li al-Qur'ān*, Makkah: Maktabah al-Mannarah, 1408 H.

Al-Darimi, Abdullah ibn Abdirrahman Abu Muhammad, *Sunan al-Dārimi*, Beirut: Dār al-Kutub al-Arabi, 1407 H.

Al-Dumainy, Musfir 'Azm Allah, *Maqāyis Naqd Mutun al-Sunnah*, Riyādh: tp, 1984.

Al-Dzahabi, Muhammad Husein, *al-Tafsir wa al-Mufassirun*, ttp.: Dār al-Kutub al-Haditsah, 1976.

-----, Syamsuddin Muhammad ibn Ahmad ibn Usman, *Siyar A'lām al-Nubalā`*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1993.

Al-Ghalayani, Mushthafa, *Jāmi' al-Durus al-Arabiyyah*, Beirut: Dar al-Nafāis, 1988.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad Muhammad bin Muhammad, *al-Mustashfa fī 'Ilm al-'Ushūl*, Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993.

Al-Ghurabi, Ali Mushthafa, *Tārikh al-Firaq al-Islāmiyah*, Kairo : Muhammad Ali Sabi, tt.

Al-Hakim, Muhammad ibn Abdillah Abu Abdillah al-Hakim al-Nisaburi, *al-Mustadrak 'ala al-Sahihain*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990M/ 1411H.

Al-Haufi, Ahmad Muhammad, *al-Zamakhsyari*, Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'Āmmah Li al-Kitāb, 1997.

Al-Isfarayni, Abu Iwanah, *Mustakhraj Abi 'Iwānah*, <http://www.alwarraq.com>.

Al-Jabiri, Muhammad Abid, *al-Turāts Wa al-Hadatsah: Dirāsāt Wa Munāqasyāt*, Beirut : al-Markaz al-Tsaqāfiy al-'Arabiyy, 1991.

Al-Jahniy, Malik bin Hammad, *al-Mausu'ah al-Muyassarah fi al-Adyān Wa al-Madzāhib wa al-Ahzāb Al-Muāshirah*, Riyādh: Dār al-Nadwah al-'Alamiyah Li al-Thibā'ah wa al-Nasyr wa at-Tauzi', tt.

Al-Jashshas, Abu Bakar, *Ahkām al-Qur'ān*, Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabiyy, 1405 H.

Al-Jauziyyah, Ibnu al-Qayyim, *Miftāh Dār al-Sa'ādah*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, tt.

-----, Ibnu al-Qayyim, *al-Shawā'iq al-Mursalah 'ala al-Jahmiyyah wa al-Mu'atthilah*, Makkah al-Mukarramah, 1929 M.

Al-Jurjāni, Abdul Qāhir, *Asrār al-Bālaghah*, <http://www.alwarraq.com>

-----, al-Syarif, *al-Mukhtashar fi Ushul al-Hadis*, <http://www.alwarraq.com>.

Al-Juwaini, *Al-Isyād Ilā Qawāti' al-adillah fī Shahīh al-I'tiqād*,

Al-Khayyath, Abi Husain Abd al-Rahman, *al-Intishār wa al-Radd 'ala Ibn al-Rawandi al-Mulhid*, Kairo, 1925.

Al-Masri, Muhammad ibn Mukarram ibn Mandhur al-Ifriqi, *Lisān al-Ārab*, Beirut: Dār al-Sadir, tt.

Al-Nisaburi, Muhammad ibn Abdillah Abu Abdillah al-Hakim, *al-Mustadrak 'alā al-Sahihain*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990 M/1411 H

Al-Qadhi Abdu al-Jabbar, *Fadlu al-Itzāl wa Thabaqāt al-Mu'tazilah*,
-----, *al-Mughni fī Abwāb At-Tauhīd wal adl*,
-----, *al-Mukhtashar Fī Ushūl al-dīn Min Rasā'il al-'Adl wa al-Tauhīd*, tahqiq oleh Muhammad Amarah,
-----, *Syarh Ushūl al-Khamsah*, tahqiq Abdul Karim Utsman, Maktabah Wahbah: 1988.

Al-Qardhawi, Yusuf, *Kaifa Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān al-'Azhim*, Kairo : Dār al-Syuruq, 1999.

Al-Qattan, Manna' Khalil, *Mabāhis fī Ulu'm al-Qur'ān*, Riyādh: Mansyurāt al-'Asr al-Hadis, 1973.

Al-Qazwaini, Muḥammad ibn Yazid, *Sunan Ibn Mājah*, tahqiq Muḥammad Fuad Abdul Baqi, Beirut: Dār al-Fikr, tth.

Al-Qurthubi, *al-Jāmi' Li Akhām Al-Qur'ān*, Mesir : al-Hay'at al-Mishriyyah al-Āmmah Li al-Kitāb, 1987.

Al-Razi, al-Imam Fakhru al-Razi, *al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-Arabiyy, tt.

-----, *al-Arbaīn fī Ushūl al-Dīn*,

Al-Rumi, Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman, *Buhuts fī 'Ushul al-Tafsir wa Minhajuhu*, Riyādh : Maktabah al-Taubah, 1413H.

-----, Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman, *Ittijāhāt al-Tafsir fī al-Qarn al-Rābi' Asyar*, Riyādh : Riasah Idārāt al-Buhuts al-Ilmiyyah wa al-Ifta Wa al-Da'wah Wa al-Irsyād, 1987.

Al-Sarakhsiy, Abu Bakar Muhammad bin Ahmad bin Abi Sahl, *Ushūl al-Sarakhsiyi*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993.

Al-Shafadi, *al-Wāfi bi al-Wafāyāt*,

Al-Suyuthi, Jalaluddin, *al-Itqan fi Ulum al-Qur'ān*,

Al-Syahrustani, al-Imam Abu al-Fath Muhammad Abū al-Karīm, *al-Milal wa al-Nihāl*, Beirut : Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, tt.

-----, al-Imam Abu al-Fath Muhammad Abū al-Karīm ibn Abī Bakr Ahmad, *al-Milal wa al-Nihāl*, Beirut: Dar al-Fikr, 2005.

-----, *Nihāyāt al-Iqdām fī Ilm al-Kalām*, Oxford, 1934.

Al-Syaibani, Ahmad ibn Hanbal Abu Abdillah, *Musnad al-Imām Ahmad ibn Hanbal*, Kairo: Muassasah Qurtubah, tt.

Al-Syatibi, Abu Ishaq, *al-Muwāfaqāt fi Ushul al-Fiqh*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, tt.

Al-Syaukani, *Irsyād al-Fuhūl*, Kairo: Mustafa al-Babiy al-Ḥalabiy, 1937.

-----, Muhammad bin Ali bin Muhammad, *Irsyād al-Fuhūl li al-Tahqīq al-Haqqa min 'Ilm al-Ushūl*, Dar al-Fikr li al-Tiba'ah wa al-Nasir wa al-Tauzi', t.th.

-----, *Nayl al-Awthār Syarh Muntaqa al-Akhbār Min Ahādīts Sayyid al-Akhyār*, Beirut: Dār al-Ma'rifat, tt.

Al-Thabarani, *al-Mu'jam al-Ausāth*, Kairo: Dar al-Haramain, 1415 H.

Al-Thahawi, Ahmad ibn Muhammad ibn Salamah ibn Abdil Malik ibn Salamah al-Azadi, *Musykil al-Atsar*, www.alsunnah.com.

Al-Turmudzi, Muhammad ibn 'Isā Abu 'Isā, *Sunan al-Turmudzi*, Beirut: Dār Ibya al-Turas al-Arabi, tt.

Al-Zamakhsyari, *al-Kasisyaf 'an Haqāiq al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqāwil fī Wujūh al-Ta'wil*, Beirut: Dār al-Fikr, 1977.

-----, *Asās al-Balāghah*, (<http://www.alwarraq.com>).

-----, *Athwāq al-Dzahāb fī al-Mawā'idh wa al-Ki'uthāb*,
(www.alwarraq.com).

Al-Zarkali, Khairuddin, *al-A'lām*, Beirut: Dār al-Ilm li al-Malayin, 1980.

Al-Zarkasyi, *al-Burhan fī Ulum al-Qur'ān*, Mesir: Isa al-Bābi al-Halabi, 1972.

Al-Zawiyy, al-Thahir Ahmad, *Tartib al-Qāmus al-Muhibh*, Beirut : Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1979.

Amin, Ahmad, *Fajr al-Islām*, Beirut : Dār al-Kutub al-Arabiyyah, tth.

Badawi, Abdurrahman, *Madzāhib al-Islāmiyyīn*, Beirut: Dar al-Ilmi li al-Malayin: 1983.

Baidah, Nashruddin, *Metode Penafsiran Al-Quran: Kajian Kritis terhadap Ayat-Ayat yang Beredaksi Mirip*, Yogyakarta: Penerbit Pustaka Pelajar, 2002.

Bakar, Abdul Qahir ibn Abdirrahman Muhammad, *Asrār al-Balāghah*
(http://www.alwarraq.com).

Beik, Muhammad Khudari, *Tārīkh al-Tasyri' al-Islāmiy*, Ttp: Dār al-Fikr, tth.

Damej, Muhammad Amin, *Majmu' al-Rasā'il al-Muniriyyah* (Beirut: Dār al-Fikr Al-Arabiyy, 1970.

Departemen Pendidikan Nasional dan Balai Pustaka, *Kamus Besar Bahasa Indonesia : Edisi Ketiga*, Jakarta : Penerbit Balai Pustaka, 2002.

Global Arabic Encyclopedia, <http://www.mawsoah.net>.

Haji Abu Bakar, Haji Awang Besar bin, *Aliran Mu'tazilah dan Sumbangannya Terhadap Pemikiran Islam*, Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Disertasi, 1997.

Hanafi, Ahmad, *Pengantar Filsafat*, Jakarta: Bulan Bintang, 1996.

Hanbal, Ahmad ibn Hanbal Abu Abdillah al-Syaibani, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, Kairo: Muassasah Qurtubah, tth.

Harun Nasution, *Muhammad Abdūh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, UI Press, 1987.

Hasan, Hasan Ibrahim, *Tārīkh al-Islām*, Mesir : Maktabah Nahdah, 1976.

Ibn al-'Abary, *Tarikh Mukhtashar al-Duwal*, (<http://www.alwarraq.com>).

Ibn al-Atsir, *al-Kāmil fī l-Tārīkh*, <http://www.alwarraq.com>.

Ibn al-Murtadha, Ahmad bin Yahya, *al-Mīyah wa al-Amal*, Haedarabad, 1316 H/ 1902 M.

Ibn Khallikan, Syamsuddin Ahmad ibn Muhammad ibn Abi Bakr, *Wafāyāt al-A'yān wa Anbā' Abnā' al-Zamān*, Beirut: Dār Shādir, 1971.

Ibnu al-Tayyib, Abu al-Husein Muhammād bin 'Ali, *Kitāb al-Mu'tamad fī Ushūl al-Fiqh*, Damaskus: al-Ma'had al-Ilmiy al-Faransy li al-Dirasat al-'Arabiyyah, 1964.

Ibnu Hazm, al-Andalusy al-Zhahiri, *al-Fashlu fī al-Milāli wa al-Ahwāi wa an-Nihāl*, Kairo 1347H/1933M.

Ibnu Khaldun, Abdu al-Rahman, *Muqaddimah Ibnu Khaldun*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993, cet-1.

Ibnu Qudāmah Al-Maqdisiy, *Rauḍah al-Nazhir wa Jannah al-Manāzir*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1978.

Ismail, Sya'ban Muhammad, *al-Madkhāl Li Dirāsāt al-Qur'ān Wa al-Sunnah Wa al-'Uloom al-Islāmiyyah*, Kairo: Daar Al-Anshar, tth.

Iyazi, Muhammad Ali, *al-Mufassirun Hayātuhum wa Minhajuhum*, Kairo: Muassasah at-Thibā'ah Wa al-Nasyr Wizārah At-Tsaqāfah Wa al-Irsyād al-Islāmi, tt.

Jean Grondin, *Sejarah Hermeneutik dari Plato sampai Gadamer* (terj.), Jogjakarta: ar-Ruzz Media, cet ke-2, 2008.

Khairuddin al-Zarkali, *al-A'lām*, Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 1980.

Khalkan, Abu al-Abbas Syamsuddin Ahmad ibn Muhammad ibn Abi Bakr ibn Khalkan (w. 681 H), *Waqāyāt al-A'yān wa Anbā' Abnā' al-Zamān*, Kairo 1275 H.

Khallaf, Abdul Wahhab, *'Ilm 'Ushūl al-Fiqh al-Islāmiy*, Kairo: Dār al-Qalam li al-Tibā'ah wa al-Nashr wa al-Tauzi', 1978.

Khumais, Abdullah ibn (ed.), *al-Mu'jam al-Jāmi' fi Tarājum al-Ulamā wa Thalabāt al-Ilm al-Mu'āshirīn*, (Multaqā ahl al-Hadis).

Kurzman, Charles, (Ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, Jakarta: Penerbit Paramadina, 2001.

Madkur, Muhammad Salam, *Ushul al-Fiqh al-Islāmiy: Tārikhuhu wa Ushuluhu wa Madārij al-Ushulīyyin Fi al-Ahkām Wa al-Adillah*, T.tp: T.pn, 1985.

Mahyuddin, Asep, *Pandangan Zamakhsyari Mengenai Kemakhlukan al-Qur'an*, tesis Program Pascasarjana IAIN Jakarta, tidak diterbitkan.

Majid, Nurcholis, *Disiplin Keilmuan Tradisional Islam: Ilmu Kalam*, Makalah Paramadina Seri KKA 20/Tahun II/1988.

Matsna HS, *Orientasi Semantik al-Zamakhsyari Dalam Menafsirkan Ayat-Ayat Kalam*, Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Disertasi tidak diterbitkan, 1999.

Miqa, Abu Bakr Ismail Muhammad, *al-Ra'yū wa Atsāruhu Fi Madrasāt al-Madīnah*, Beirut : Muassasah Al-Risālah, 1985.

Muhammad, Abu Bakar Abdul Qāhir ibn Abdirrahman, *Asrār al-Balāghah*
<http://www.alwarraq.com>.

Muhammad Fuad Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, (tpt.: Dar al-Fikr, 1992).

Muhammad Zakiy Muhammad Khidhr, *Mu'jam Kalimat al-Quran al-Karim*, (www.al-mishkat.com.words), 2005.

Musa, Muhammad Yusuf, *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmiy*, Kairo: Dār al-Ma'rīfat, tt.

Muslim, Abu al-Husain Muslim bin al-Hujjaj bin Muslim al-Qusyairi al-Nisaburiy, *al-Jāmi' al-Shāhīh*, Beirut: Dar al-Jil, tt.

-----, al-Imam, *Shahih Muslim*, Beirut : Dār al-Fikr, tt.

-----, ibn al-Hajjaj ibn Muslim al-Qusyairi al-Nisaburi, *Sahih Muslim*, Beirut: Dār al-Afaq al-Jadidah, tth

Myers, David G, *Social Psychology : Canadian Edition*, Montreal Canada : McGraw-Hill Ryerson, 2001.

Najati, Muhammad Utsman, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim* Penerjemah: Gazi Saloom, Jakarta: Pustaka Hidayah, 2001.

Nasution, Harun, *Filsafat Islam*, Makalah Seminar dan Diskusi Filsafat Islam Pasca Ibnu Rusyd yang diadakan oleh Yayasan Muthahhari bekerjasama dengan Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF) di Jakarta pada tanggal 12-13 Agustus 1989.

-----, Harun, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta : Penerbit Universitas Indonesia, 1979

-----, Harun, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1987

Nawawi, Rifat Syauqi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh: Kajian Masalah Akidah dan Ibadat*, Jakarta: Penerbit Paramadina, 2002

Qal'ahji, Rawwas, *Mu'jam Lughah al-Fuqahā*, Beirut: Dār al-Nafāis, 1988

Rahman, Fazlur, *Tema Pokok al-Qur'an* (terj), Anas Mahyudin Bandung: Pustaka, 1995.

Rasyid Ridha, Muhammad, *Tafsīr al-Manār*, Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-Ammah li al-Kitab, 1990.

-----, Muhammad, *Tārīkh al-Ustādz al-Imām al-Saykh Muḥammad Abduh*, Kairo: al-Manar, 1931.

Raya, Ahmad Thib, *Rasionalitas Bahasa al-Qur'an: Upaya Menafsirkan al-Qur'an dengan Pendekatan Kebahasaan*, Jakarta: Fikra Publishing, 2006.

Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, Evanston, Northwestern University press, 1969.

Sarwono, Sarlito Wirawan, *Psikologi Sosial: Psikologi Kelompok dan Psikologi Terapan*, Jakarta: Penerbit Balai Pustaka, 2001.

Shalih, Muhammad Adib, *Tafsīr al-Nushūs fi al-Fiqh al-Islāmiy*, Beirut: al-Maktab al-Islamiy, 1983.

Shalih ibn Abd al-Aziz Âlu al-Syaikh, *Syarh Muqaddimah fi Ushūl al-Tafsīr li Syaikh al-Islam Ibn Taymiyyah*,

Shaw, Marvin E.& Philip R. Costanzo. 1982. *Theories of Social Psychology*, (Second Edition), Japan : McGraw-Hill Kogashuka.

Shihab, M.Quraish, *Lentera Hati: Kisah dan Hikmah Kehidupan*, Bandung: Penerbit Mizan, 2004.

Shubhi, Ahmad Mahmud, *Fī 'Ilm al-Kālam*, Mu'assasah al-Tsaqafiyah al-Jami'iyyah: 1982.

Sonn, Tamara, *Fazlur Rahman*, dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Ed. Jhon L. Esposito, Oxford: Oxford University Press, 1995.

Sumaryono, E., *Hermeneutik; Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, cet. ke-10, 2009.

Suryabrata, Sumadi, *Psikologi Kepribadian*, Jakarta: CV. Rajawali, 1986.

Syamsuddin Ahmad ibn Muhammad ibn Abi Bakr ibn Khallikan, *Wafāyat al-A'yān wa Anbā` Abnā` al-Zamān*, Beirut: Dar Shadir, 1971.

Tim Redaksi, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: PT. Ikhtiar Baru Van Hoeve, 2003.

Tuwana, Sayyid Muhammad Musa, *al-Ijtihād wa Mada Hājātina Ilaihi Fi Hadza al-Ashr*, Mesir : Dar Al-Kutub Al-Haditsah, tt.

Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, London: Macdonald & Evans Ltd, 1874.

Zadah, Ayatullah, *al-Zamakhsyari Lughawiyyan wa Mufassiran*,.

Zuhdi Jarullah, *al-Mu'tazilah*, Beirut: al-Ahliyyah li al-Nasir wa al-Tauzi' 1974M.