

**PENAFSIRAN-PENAFSIRAN AL-ZAMAKHSYARĪ TENTANG TEOLOGI
DALAM TAFSĪR AL-KASYSYĀF**

Saifullah Rusmin
M. Galib, M
Achmad Abubakar
Musafir Pabbabari

Penyuluh Agama Madya Kementerian Agama Kota Makassar
shaifullahrusmin@gmail.com, achmad.abubakar@uin-alauddin.ac.id

Abstrak: Tulisan ini akan mengelaborasi tentang penafsiran-penafsiran al-Zamakhsyārī tentang teologi dalam tafsir al-kasysyāf. Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*). Data diolah dengan mempergunakan metode deskriptif kualitatif, yaitu mengolah data berdasarkan nilai yang terkandung dalam setiap data. Pendekatan yang relevan digunakan dalam penelitian ini tentu saja adalah pendekatan historis dan sosio-antropologi dengan melihat relevansi antara latar belakang budaya serta pemikiran yang lahir dari sejarah hidupnya dikaitkan dengan pandangan-pandangan tafsirnya. Teknik interpretasi tafsir tentu saja menjadi sarana yang digunakan untuk melihat lebih jauh ayat-ayat al-Qur'an yang ditafsirkan oleh al-Zamakhsyārī pada dua kategori besar. Teknik interpretasi tersebut adalah; Pertama, Interpretasi tekstual; Kedua, Interpretasi Sistemis.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa pandangan-pandangan al-Zamakhsyārī lewat tafsir *al-Kasysyāf* sangat dipengaruhi oleh konteks yang melatarbelakangi lahirnya tafsir ini. Ketika ia berbicara mengenai masalah teologi dalam tafsirnya, maka akan terlihat dengan jelas ia membela prinsip aliran Mu'tazilah, kecuali pada masalah sihir, siksa kubur dan sebuah ayat tentang prinsip posisi pelaku dosa besar di akhirat. Adanya perbedaan pada beberapa prinsip Mu'tazilah, dapat mengindikasikan satu di antara dua hal; pertama, sesungguhnya al-Zamakhsyārī tidaklah menguasai detail prinsip Mu'tazilah. Kedua, al-Zamakhsyārī adalah seorang yang sangat idealis sehingga kemampuannya dalam menilai sebuah lafadz yang mengarahkan kepada sebuah makna, tidak dibatasi oleh pola ideologi mazhab.

Keywords: *Al-Zamakhsyārī, Teologi, Tafsir al-Kasysyāf*

I. PENDAHULUAN

Tafsir al-Qur'an diposisikan oleh para sarjana muslim awal sebagai ilmu yang paling tinggi dan utama di antara ilmu-ilmu keislaman lainnya. Al-Rāgib al-Aṣḥabānī (502 H) sebagaimana yang dikutip oleh al-Suyūṭī (911 H) memberikan argumentasi mengenai keutamaan ini dari tiga sudut pandang; *pertama*, dari segi materi, karena materi tafsir adalah *kalāmullāh* (al-Qur'an) yang merupakan mata air hikmah dan sumber segala kemuliaan. *Kedua*, dari segi tujuan. Tujuan adanya tafsir adalah mengokohkan pegangan umat Islam kepada ajaran Islam dengan orientasi pencapaian kebahagiaan hakiki di akhirat. *Ketiga*, dari segi kebutuhan yang amat mendesak, sebab untuk mencapai kesempurnaan dalam urusan agama dan dunia tentu saja dibutuhkan ilmu-ilmu syariat dan pengetahuan agama yang semuanya berlandaskan pada

pengetahuan tentang al-Qur'an. Tiga hal ini sudah cukup untuk menempatkan posisi tafsir sebagai ilmu yang paling utama di antara ilmu-ilmu keislaman lainnya.

Sebelum mencapai bentuknya seperti sekarang ini, tafsir telah melewati sejarah yang sangat panjang. Sejarah tafsir itu sendiri telah dimulai sejak dini, yaitu sejak masa Rasulullah saw. Karena itu, di dalam tradisi sejarah tafsir atau di dalam kitab-kitab *'ulūm al-Qur'ān*, pembicaraan mengenai sejarah tafsir dimulai dengan tafsir pada masa Nabi Muhammad saw., kemudian sahabat, *tābi'īn*, *tābi' tābi'īn* dan kemudian memasuki masa kodifikasi.

Tafsir pada awal masa kodifikasi ilmu-ilmu keislaman, berbentuk tafsir parsial berdasarkan riwayat yang ada. Berbeda dengan masa sebelumnya, tafsir pada masa ini mulai meluas dengan ditambahkannya penafsiran berdasarkan aspek-aspek kebahasaan. Secara lengkap, tafsir yang pertama sampai kepada kita adalah tafsir karya Ibnu Jarir al-Ṭabari (310 H) yang diberi judul *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qur'ān*. Meski demikian, hal ini bukan berarti Ibnu Jarir al-Ṭabari sebagai orang pertama yang menyusun dan menafsirkan al-Qur'an secara utuh.

Setelah itu karya-karya tafsir mulai menjamur dan menghiasi khazanah keilmuan Islam. Pasca masa kodifikasi ini, secara umum karya tafsir dapat dibagi ke dalam tiga kategori yaitu:

1. Tafsir sebagai bagian dari hadis yang dibukukan. Seperti apa yang dilakukan oleh Yazid Ibnu Harūn (117 H), Syu'bah Ibnu al-Ḥajjāj (160 H), Waqī' Ibnu al-Jarrāh (197 H), Sufyan Ibnu 'Uyaynah (198 H) dan lain-lain. Tafsir-tafsir mereka tidak berdiri sendiri tapi merupakan bagian dari penjelasan hadis.
2. Tafsir al-Qur'an sebagai bagian dari penjelasan pemikiran di bidang lain dan tidak tersusun secara sistematis. Sebagai contoh adalah kitab-kitab yang menggunakan tema *Ma'ani al-Qur'ān* dan *I'jaz al-Qur'ān*.
3. Tafsir yang disusun secara sistematis, baik dalam bentuk penafsiran yang utuh, penafsiran sebagian ayat al-Qur'an dengan mengikuti susunan mushaf maupun dalam bentuk penafsiran sebagian surah al-Qur'an.

Di antara karya-karya tafsir yang termasuk kategori ketiga, tafsir *al-Kasasyāf* adalah karya atau kitab tafsir yang banyak mendapat perhatian. Perhatian atas tafsir ini tidak berhenti hingga beberapa dekade setelah penyusunannya, akan tetapi berlanjut hingga abad ini. Sebuah penelitian yang dilakukan oleh J.J.G. Jansen mengenai perkembangan tafsir modern di Mesir menyimpulkan bahwa Tafsir *al-Kasasyāf* adalah satu di antara dua kitab tafsir yang ditulis sebelum abad ke-20 yang mendapatkan porsi perhatian yang besar. Sebagai indikasinya adalah telah dicetaknya tafsir ini setidaknya lima kali sebelum tahun 1919 dan dipublikasikan tidak kurang dalam tiga edisi antara tahun 1926 dan 1970 di Kairo. J.J.G. Jansen melihat ini dengan perbandingan bahwa sulit menemukan suatu kota di Barat di abad ke-20, sebuah tafsir Injil abad ke-12 dicetak tiga kali dalam lima puluh tahun, atau bahkan tafsir Injil abad ke-15 yang dicetak tujuh kali dalam lima belas tahun.

Kitab Tafsir *al-Kasasyāf* ini ditulis oleh Abū al-Qāsim Maḥmūd Ibnu 'Umar al-Khuwārizmī al-Zamakhsharī yang juga dikenal dengan gelar *Jārullāh* (tetangga Allah, karena ia bermukim di samping Ka'bah, Rumah Allah, pada kurun waktu tahun 526-528 H/1131-1133 M). Selain karena muatan tafsirnya yang berbeda dengan kitab-kitab tafsir yang telah ada sebelumnya, *al-Kasasyāf* juga menyita perhatian disebabkan oleh sosok al-Zamakhsharī penyusunnya, yang sejarah kehidupannya diliputi oleh sisi-sisi yang penuh kontroversi. Ia tumbuh, melawat dan menuntut ilmu di beberapa daerah

dengan budaya yang berbeda-beda. Daerah-daerah tersebut adalah Khurasān, Aṣḥabān (Isfahan), Bukhara, Merv, Baghdad, dan kota-kota yang terdapat di wilayah Khuwārizm, Makkah dan hampir semua wilayah jazirah Arab. Kemudian, ia juga belajar dan menimba ilmu dari beberapa syaikh (guru) sehingga kemudian membawa implikasi pada khazanah keilmuannya yang kaya. Demikian pula dengan interaksinya dengan lingkungan yang berbeda-beda di dalam perjalanan kehidupannya yang sudah barang tentu juga membawa pengaruh pada produk pemikirannya.

Tafsir *al-Kasasyāf* sebagai karya terbesarnya diklaim sebagai representasi tafsir mazhab Mu'tazilah. Hal ini menjadi unik, sebab ketika munculnya banyak kitab tafsir dengan berbagai latar belakang penulisnya, tafsir ini dapat diterima oleh berbagai kalangan meskipun saling bertentangan secara ideologi. Sebab di antara tafsir-tafsir yang disandarkan kepada mazhab Mu'tazilah, hanya *al-Kasasyāf* yang mendapat tempat di tengah-tengah umat Islam dalam berbagai aliran teologinya.

Tulisan ini akan mengelaborasi tentang penafsiran-penafsiran al-Zamakhsyarī tentang teologi dalam tafsir al-kasasyāf.

II. KAJIAN TEORETIK

A. *Riwayat Hidup dan Kehidupan Ilmiah al-Zamakhsyarī*

1. *Riwayat Hidup*

Nama lengkap al-Zamakhsyarī adalah Abū al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar bin Muhammad bin 'Umar al-Khuwārizmī al-Zamakhsyarī. Di samping nama ini ia juga digelari *jarullāh* (tetangga Allah) disebabkan lamanya ia bermukim di Makkah dan mengambil tempat di salah satu pintu Masjidil Haram untuk berkontemplasi dan menyusun beberapa kitabnya. Karena khazanah keilmuannya yang kaya, oleh masyarakat dan rekan sejawatnya ia juga diberi gelar *Fakhr Khuwārazmī* (tokoh kebanggaan Khuwarazmi), *al-Imām al-'Allāmah* (penghulu para imam), *al-Baḥr al-Fahāmah* (samudera ilmu), *Imām al-Mufasssīrīn* (imam para mufasssir), *Ra'īs al-Lugawiyīn* (pemimpin para pakar bahasa) dan lain-lain.

Al-Zamakhsyarī dilahirkan di Zamakhsyar, sebuah desa di wilayah Khuwarizmi pada hari Rabu, 27 Rajab 467 H. bertepatan dengan tahun 1074 M. pada masa pemerintahan Sultan Jalāl al-Dīn wa al-Dunyā Abū al-Faḥḥ Maliksyāh (465-485 H) dan perdana menterinya yang terkenal Nizām al-Mulk (w. 485 H). Ia lahir di tengah-tengah lingkungan sosial yang penuh dengan semangat kemakmuran dan keilmuan.

Kedua orang tuanya adalah sosok yang bertakwa dan patuh pada ajaran agama. Meskipun referensi mengenai kedua orang tuanya sangat terbatas, namun hal ini dapat disimpulkan dari syair al-Zamakhsyarī sendiri. Al-Zamakhsyarī menggambarkan sendiri tentang kebesaran nama ayahnya, bahwa ia seorang ahli sastra yang taat beribadah, selalu berpuasa dan bangun tengah malam serta memiliki sifat wara' dan zuhud. Dikatakan pula bahwa ayah al-Zamakhsyarī adalah imam di sebuah masjid di kampungnya. Dikisahkan pula bahwa ayahnya itu seorang yang miskin dan tidak memiliki banyak harta. Namun, karena diduga terlibat masalah politik dengan penguasa saat itu yaitu Mu'ayyid al-Mulk, ayahnya dimasukkan ke dalam penjara. Ibn al-Aṣīr, sebagaimana dikutip al-Juwainī, menggambarkan bahwa perdana menteri saat itu adalah orang yang berperilaku buruk, hingga akhirnya ayah al-Zamakhsyarī meninggal karena mengalami penyiksaan di dalam penjara di usia al-Zamakhsyarī saat itu beranjak remaja.

Nama ibu kandung dan silsilahnya tidak disebutkan oleh al-Zamakhsyārī. Walaupun demikian, al-Zamakhsyārī menggambarkan bahwa ibunya adalah seorang yang memiliki akhlak mulia, lemah lembut dan memiliki kepribadian yang halus. Hal ini ditunjukkan ibunya ketika al-Zamakhsyārī masih berusia kanak-kanak. Diceritakan sendiri oleh al-Zamakhsyārī, suatu ketika, ia menangkap seekor burung, kemudian kaki burung itu diikatkannya dengan sehelai benang. Burung itu mencoba lepas dari tangan al-Zamakhsyārī dan didapatinya kembali dalam sebuah lubang. Ia lalu mengeluarkannya dengan cara menarik benang pengikatnya. Karena itulah kaki burung itu sampai terpotong. Melihat keadaan demikian, ibunya merasa sangat kasihan terhadap burung itu dan ia pun sampai mengatakan kepada al-Zamakhsyārī: “Nanti Allah memotong kakimu sebagaimana engkau telah memotong kaki burung itu”. Demikian, al-Zamakhsyārī mengambil kisah ini sebagai bentuk doa seorang ibu yang makbul di sisi Tuhan, sehingga di kemudian hari kakinya menjadi cacat.

Setelah perjalanan hidup yang penuh dengan perjuangan dalam menuntut ilmu, mengajarkan ilmu, dan menghasilkan karya yang memberi sumbangsih bagi dunia intelektualisme Islam, al-Zamakhsyārī meninggal dunia pada malam ‘Arafah pada tahun 538 H. di Jurjāniah, Khwarezmia setelah kembali dari Mekkah.

2. *Perjalanan Ilmiah, Guru dan Murid al-Zamakhsyārī*

Kecintaan al-Zamakhsyārī terhadap ilmu pengetahuan diwujudkan dalam bentuk mencari dan menuntut ilmu dari banyak guru dan syaikh. Ia tidak hanya berguru secara langsung kepada para ulama yang hidup semasa dengannya, tetapi juga menimba ilmu dengan menelaah dan membaca berbagai buku hasil karya para ulama semasanya serta ulama pendahulunya.

Keluarga al-Zamakhsyārī adalah keluarga yang cinta kepada ilmu pengetahuan. Pengaruh keluarganya itu membawa pengaruh yang besar pula pada diri al-Zamakhsyārī untuk menuntut dan mencari ilmu. Demikian pula masa di mana dia mulai berkembang berada pada masa yang diliputi oleh semangat ilmiah. Masa Sultan Maliksyāh dan perdana menteri Nizām al-Mulk yang mendorong kegiatan ilmiah. Pengaruh inilah yang membawaa-Zamakhsyārī untuk selalu melakukan pengembaraan dari satu kota ke kota yang lain guna mencari ilmu. Al-Zamakhsyārī berpindah dari satu syaikh ke syaikh yang lain untuk berguru dan menimba ilmu dari mereka.

Sejak berada di kampungnya, al-Zamakhsyārī sudah mulai mempelajari bidang ilmu pengetahuan keagamaan dan berguru kepada para ulama terkenal yang ada di sana. Di antara gurunya adalah Abū Muḍar Maḥmūd ibn Jarīr al-Ḍabbī al-Isfahānī (w. 507 H.), seorang ulama bahasa, nahwu dan sastra. Setelah berguru kepadanya, al-Zamakhsyārī lalu merantau ke Bukhāra, salah satu kota yang ada di Uzbekistan sekarang, dengan tujuan untuk menuntut dan mencari ilmu kepada para ulama yang ada di sana. Bukhāra pada waktu itu masih merupakan wilayah yang dikuasai oleh dinasti Samaniyah dan merupakan salah satu kota yang memiliki banyak ulama besar dan kenamaan. Di sini ia mempelajari hadis dari berbagai ulama, seperti Abū Manṣūr Nasr al-Hāriṣī, Abū Sa’ad al-Saqafī dan Abū al-Khaṭṭāb ibn Abū al-Batr. Ia mempelajari sastra dari Abū Ali al-Ḥasan ibn al-Muzfir al-Naisabūrī.

Ketika berada di Baghdad pada tahun 533 H. ia belajar ilmu fikih di bawah tuntunan seorang ahli fikih yang bermazhab Hanafi, yaitu al-Damigānī (w. 498 H.) dan al-Syarif ibn al-Syajarī (w. 542 H.). Ia juga mempelajari berbagai kitab bahasa pada seorang ulama Baghdad yang bernama Abū Manṣūr al-Jawaliqī (446-539 H.).

Al-Zamakhsharī mempelajari dan menelaah kitab Sibawaih ketika berada di Makkah pada seorang ulama bahasa yang bernama Abdullah ibn Ṭalhah al-Yabirī (w. 518 H.).

Kegiatan-kegiatan ilmiah yang diikuti oleh al-Zamakhsharī tidak terbatas pada penimbaan dan pengkajian ilmu pengetahuan yang sebanyak-banyaknya dari para ulama yang hidup pada masanya. Akan tetapi juga berusaha mengajarkan ilmu yang dimilikinya kepada orang-orang yang membutuhkannya. Tidak mengherankan, bila mengunjungi sebuah daerah, al-Zamakhsharī didatangi oleh sejumlah orang yang ingin mengambil kesempatan untuk menimba ilmu yang bermanfaat darinya. Al-Zamakhsharī kemudian menjadi tujuan para penuntut ilmu. Al-Hūfī menyebutkan bahwa murid-murid al-Zamakhsharī jumlahnya cukup banyak.

Banyak tokoh yang pernah berguru kepada al-Zamakhsharī yang pada akhirnya menjadi ulama yang terkenal dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan. Di antaranya Abū al-Hasan Ali ibn Muhammad al-Amarānī al-Khuwārizmī (w. 566 H.), yang kemudian terkenal sebagai seorang sasterawan dengan julukan “*Hujjah al-Afādil wa al-Fakhr al-Masyāyikh*”. Abū al-Hasan berguru pada al-Zamakhsharī tentang kesusasteraan Arab. Muridnya itu kemudian menjadi sahabat yang besar perannya dalam mengembangkan sastra Arab. Dengan pengetahuan yang dimiliki, ia telah sanggup menghasilkan beberapa karya tulis, seperti kitab *al-Mawāḍi’ wa al-Buldān*, kitab Tafsir Al-Qurān dan Kitab *Isytiqāq al-Asmā’*.

Ia menghabiskan sisa umurnya untuk mengembangkan ilmu pengetahuan yang dimilikinya. Ia didatangi oleh banyak orang yang datang dari berbagai pelosok negeri untuk berguru kepadanya. Ataupun juga ketika dia berada di sebuah negeri, orang-orang datang kepadanya untuk mengambil manfaat ilmu pengetahuan. Semangat keilmuannya terus menggelora, bahkan hingga berusia 66 tahun atau lima tahun sebelum wafat, al-Zamakhsharī masih memosisikan diri sebagai murid dari al-Jawāliqī (539 H), menerima ilmu kepadanya tentang bahasa.

B. Al-Zamakhsharī dan Pemikiran Mu’tazilah

Mu’tazilah masuk ke wilayah Khuwārizm melalui Abū Muḍar, Maḥmūd ibn Jarīr al-Dabbī al-Aṣbahānī (507 H). Ia berhasil membuat Mu’tazilah menjadi sebuah aliran yang kuat di wilayah tersebut. Menurut Yāqut, karena kuatnya Mu’tazilah di Khuwārizm, maka Khuwārizm identik dengan Mu’tazilah. Bila orang mengetahui seseorang itu berasal dari Khuwārizm maka dapat dipastikan bahwa dia bermazhab Mu’tazilah. Seperti yang dikutip oleh al-Ṣāwī, Yāqut pernah bertanya kepada al-Qāsim bin al-Ḥusain tentang mazhabnya, al-Qāsim menjawab bahwa ia bermazhab Hanafi, tapi ia bukan penganut Khuwārizmī. Yang ia maksud Khuwārizmī adalah Mu’tazilah.

Perkenalan al-Zamakhshari dengan Mu’tazilah telah terjadi sejak dini. Lagi pula guru yang paling ia hormati adalah penganjur Mu’tazilah di Khuwārizm. Maka tidak mengherankan jika al-Zamakhsharī tumbuh dalam belaian Mu’tazilah. Tabiat penduduk Khuwārizm yang banyak mengandalkan kekuatan rasionalitasnya di dalam menghadapi kehidupan yang sulit, memberi andil mengapa mazhab ini tersebar dan diterima dengan baik. Al-Zamakhsharī kemudian lahir sebagai seorang yang berilmu dengan kekuatan logika dan kebebasan dalam berpikir.

Kebanggaannya sebagai seorang yang menganut aliran Mu’tazilah terlihat ketika ia sering menyebut secara terbuka bahwa ia adalah penganut Mu’tazilah. Diriwayatkan dari Ibnu Khallikān, bahwa setiap kali al-Zamakhsharī bertamu, ia

menyuruh orang yang membuka pintu agar memberitahu kepada tuan rumah bila yang datang adalah Abū al-Qāsim al-Mu'tazilī.

Sebagaimana dikemukakan sebelumnya, bahwa ketika berada di Makkah, ia mengajar sekelompok orang mengenai pelajaran tafsir al-Qur'an. Pengajian ini difasilitasi oleh Ibnu Wahhās, seorang pembesar Makkah yang juga bermazhab Mu'tazilah. Kepiawaiannya di dalam mengungkap kandungan al-Qur'an lewat pendekatan balagah, membuat para muridnya, termasuk Ibnu Wahhās menganjurkan agar pelajaran-pelajaran tafsir tersebut diwujudkan dalam sebuah kitab tafsir. Terlihat bahwa sangat sejalan jika kitab tafsir yang diberi nama *al-Kasysyāfan Ḥaqāiq Gawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl* itu kemudian banyak mengandung pandangan teologi Mu'tazilah. Di dalam *al-Kasysyāf* ia memuji Mu'tazilah sebagai *ahl al-'Adl* (pengusung keadilan) dan mendiskreditkan golongan non-Mu'tazilah hingga pada titik keluar dari Islam.

Secara luas, ketika pembahasan tafsir dengan corak pemikiran teologi Mu'tazilah, maka tafsir al-Kasysyāf menjadi satu-satunya tafsir klasik utuh yang merepresentasi pandangan teologi tersebut. Pembahasan ayat-ayat yang bernuansa teologi memang dipaparkannya melalui pendekatan teologi Mu'tazilah. Namun sesungguhnya, bila diperhatikan lebih cermat, ada beberapa pandangannya yang malah bertentangan dengan prinsip teologi Mu'tazilah itu sendiri.

Sebagai contoh, tafsiran al-Zamakhsharī atas QS al-Nisā/5: 150:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ
نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾

Terjemahnya:

Sesungguhnya orang-orang yang ingkar kepada Allah dan rasul-rasul-Nya, dan bermaksud membeda-bedakan antara (keimanan kepada) Allah dan rasul-rasul-Nya, dengan mengatakan: “Kami beriman kepada yang sebahagian dan kami mengingkari sebahagian (yang lain)”, serta bermaksud mengambil jalan tengah (iman atau kafir).

Ketika menafsirkan ayat di atas, al-Zamakhsharī menganggap salah orang-orang yang mencari jalan di antara keimanan dan kekafiran. Sebab tidak ada jalan di antara keduanya. Yang ada hanyalah keimanan atau kekafiran. Jika diperhatikan, tafsiran ini sama dengan prinsip teologi ahlussunnah dan bertentangan dengan teologi Mu'tazilah yaitu pada salah satu prinsipnya *al-manzilah bayn al-manzilatayn* (posisi antara posisi iman dan posisi kufur). Padahal prinsip ini sesungguhnya adalah cikal bakal terbentuknya Mu'tazilah secara historis menurut salah satu pendapat.

Adanya perbedaan ini secara prinsip tentu saja akan menimbulkan pertanyaan mengenai status ke-Mu'tazilah-an al-Zamakhsharī. Seperti dipaparkan sebelumnya, al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, secara tegas mengatakan bahwa orang yang layak disebut sebagai Mu'tazilah tulen adalah orang yang mampu merangkum kelima prinsip dasar atau ajaran pokok aliran ini, tanpa terpisah di dalam bingkai pemikirannya. Al-Zamakhsharī sesungguhnya bukanlah tokoh Mu'tazilah tulen. Di dalam *Ṭabaqāt Mu'tazilah* yang memuat tokoh-tokoh Mu'tazilah mulai generasi pertama hingga generasi ke-12, sama sekali tidak ditemukan nama al-Zamakhsharī.

Ditemukan pada beberapa padangannya di samping penafsirannya pada *al-Kasysyāf*, terdapat beberapa pandangannya yang mengindikasikan bahwa pandangan

duniannya tidaklah utuh ke Mu'tazilah. Sebutlah misalnya beberapa ungkapannya di dalam kitab *al-Maqāmāt* yang nuansa transendennya begitu kental. Penyerahan diri dan ketergantungan kepada rahmat dan pertolongan Allah ditemukan sangat kental pada beberapa *maqām*. Padahal Mu'tazilah sebagai kaum rasionalis tidaklah memberi fokus pada aspek transendental. Kekukuhannya dalam mempertahankan keesaan dan keadilan Tuhan terkesan menafikan atau mengorbankan aspek rahmat dan pengampunan-Nya.

Pada sebuah ungkapannya pada *maqām* kelima tentang bekal yang harus dipersiapkan menuju kehidupan akhirat:

يَا أَبَا الْقَاسِمِ اتْرِكِ الدُّنْيَا قَبْلَ أَنْ تَتْرَكَ . وَافْرِكْهَا قَبْلَ أَنْ تَفْرِكَ . طَلِّقِهَا لِقَائِلَةِ بَمَلٍ فِيهَا أَنَا غَدَارَةٌ
غَرَارَةٌ . خِتَالَةٌ خِتَارَةٌ . وَمَا الْفَائِلُ رَأْيُهُ إِلَّا مِنَ رَأْيِي عَلَى الْآخِرَى مَخْتَارَةٌ . . .

Wahai Abū al-Qāsim, tinggalkanlah dunia, sebelum ia yang meninggalkanmu lebih dulu. Bencilah ia terlebih dulu sebelum ia yang membencimu lebih awal. Ceraikanlah ia, sebab ia berkata akulah pengkhianat, akulah penipu. Aku mengecoh, aku tidak setia. Ia tak akan merasa tidak berdosa kecuali ketika ia melihatku lebih memilih akhirat...

Di bagian lain, al-Zamakhsyārī bersenandung:

يَا أَبَا الْقَاسِمِ فَيْتُكَ إِلَى اللَّهِ مِنْ صَنْعِهِ وَفَضْلِهِ الْغَامِرِ . فَهَنْئًا مَرِيئًا غَيْرِ دَائٍ مَخَامِرِ . لَقَدْ رَأَى عَنْ
سِوَاءِ الْمَنْهَجِ زَائِعًا وَعَنْ مَنْ يَحُوشِكُ عَلَى الْحَقِّ الْأَبْلَجِ رَائِعًا . . .

Wahai Abū al-Qāsim, taubatmu kepada Allah, itu karena campur tangan-Nya dan karena keutamaan-Nya yang tiada tara kepadamu. Maka sebuah kegembiraan bagimu. Dia telah melihatmu telah condong dari jalan yang lurus. Dan orang-orang yang ada di sekelilingmu menipumu dari kebenaran yang terang benderang...

Nuansa yang diperlihatkan dalam kitab *al-Maqāmāt* adalah nuansa dengan religiusitas yang sangat dalam, jauh dari kesan bahwa al-Zamakhsyārī adalah penganut ideologi Mu'tazilah.

Lagi pula dari awal, indikasi ini telah terlihat, ketika ia mengaitkan cacat kakinya dengan doa ibunya ketika ia mencederai kaki seekor burung yang ia ikat di masa kecilnya. Padahal di dalam permasalahan adakah doa itu memberi pengaruh, Mu'tazilah berbeda dengan ahlussunnah. Jika ahlussunnah menegaskan bahwa doa itu membawa pengaruh bagi manusia di kala hidup dan matinya. Berbeda dengan kaum Mu'tazilah yang menafikan pengaruh doa dan menempatkan doa sebagai bentuk ibadah.

III. METODOLOGI PENELITIAN

Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*). Sebagai langkah pertama dalam hal ini, penulis mengumpulkan data secara maksimal mengenai al-Zamakhsyārī, terutama mengenai sejarah hidupnya, baik secara eksplisit melalui kitab-kitab *Tarikh*, *Tarājum* dan *Tabaqāt*. Data diolah dengan mempergunakan metode deskriptif kualitatif, yaitu mengolah data berdasarkan nilai yang terkandung dalam setiap data. Pendekatan yang relevan digunakan dalam penelitian ini tentu saja adalah pendekatan historis dan sosio-antropologi dengan melihat relevansi antara latar belakang budaya serta pemikiran yang lahir dari sejarah hidupnya dikaitkan dengan pandangan-pandangan tafsirnya.

Teknik interpretasi tafsir tentu saja menjadi sarana yang digunakan untuk melihat lebih jauh ayat-ayat al-Qur'an yang ditafsirkan oleh al-Zamakhshari pada dua kategori besar. Teknik interpretasi tersebut adalah; Pertama, Interpretasi tekstual; Kedua, Interpretasi Sistemis.

IV. HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

Tafsir al-Kasasyaf dianggap sebagai tafsir yang merepresentasi pandangan-pandangan mazhab Mu'tazilah. Sebagian menganggap pembelaan al-Zamakhshari atas mazhab Mu'tazilah cenderung fanatis. Al-Zamakhshari menggunakan seluruh kemampuannya dan kekuatan argumentasinya yang dibangun lewat fungsionalisasi kaidah-kaidah kebahasaan seperti halnya ilmu *bayan* sebagai alat untuk mendukung pendapat dan pandangan golongan yang dianut Mu'tazilah. Bila secara lahiriah bertentangan, ia akan menggunakan jalan takwil. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat dalam hal-hal berikut:

1. *Pelaku Dosa Besar*

Salah satu isu yang paling mengemuka dan asasi di dalam wacana teologi Mu'tazilah adalah kedudukan orang yang beriman tapi melakukan dosa besar. Pelaku dosa besar menurut al-Qadi 'Abd al-Jabbār tidaklah dapat disebut sebagai orang beriman (*mu'min*), tidak juga disebut orang kafir (*kafir*), melainkan disebut dengan orang fasik (*fasiq*). Sehingga konsekuensi hukumnya di akhirat tidak sama dengan keduanya. Dari sini mereka mengatakan bahwa pelaku dosa besar dikeluarkan dari posisi keimanan dan keislaman, dan ia kekal di dalam neraka. Sementara Ahlussunnah berpandangan bahwa pelaku dosa besar tetap dalam posisi iman, namun keimanannya itu berkurang. Karena masih dalam posisi iman, maka dosa-dosanya tergantung kepada Allah swt. Jika Allah memberi pengampunan, ia akan masuk surga. Jika tidak, ia akan disiksa karena dosanya dan dimasukkan ke dalam neraka, namun tidak kekal di dalamnya. Terkait permasalahan ini, al-Zamakhshari memberikan penguatan-penguatan argumentasi Mu'tazilah. Terlihat pada penafsiran QS al-Nisa'/4: 93:

وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ
عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾

Terjemahnya:

Dan barangsiapa yang membunuh seorang yang beriman dengan sengaja, maka balasannya ialah neraka Jahannam, dia kekal di dalamnya. Allah murka kepadanya, dan melaknatnya serta menyediakan azab yang besar baginya.

Al-Zamakhshari memberikan penafsirannya secara gamblang atas ayat di atas. Ia menyatakan ayat ini sebagai argumentasi yang meruntuhkan dalil Ahlussunnah. Secara tegas ia mengecam sikap Ahlussunnah yang menyatakan bahwa seorang yang melakukan dosa besar bisa saja memperoleh pengampunan dosa meskipun ia tidak melakukan taubat. Begitu pula pandangan Ahlussunnah bahwa pelaku dosa besar tidak kekal di dalam neraka. Al-Zamakhshari berkata dengan nada mencibir Ahlussunnah:

... هذه الآية فيها من التهديد والإيعاد ، والإبراق والإرعاد ، أمر عظيم وخطب غليظ، ومن

ثم روى عن ابن عباس ما روى من أن توبة قاتل المؤمن عمدا غير مقبولة ، وعن سفیان : كان

أهل العلم إذا سئلوا ، قالوا : لا توبة له ، وذلك محمول منهم على الاقتداء بسنة الله في التغليظ والتشديد ، وإلا فكل ذنب محو بالتوبة...

“...Di dalam ayat ini terdapat kecaman dan ancaman. Ada pula tamparan laksana guntur dan petir. Sebuah kandungan ayat yang luar biasa dan sebuah pernyataan yang keras. Karena itu, diriwayatkan dari Ibnu ‘Abbās tentang apa yang pernah diriwayatkan bahwa taubatnya orang yang membunuh saudara se-imannya tidak akan diterima. Menurut Sufyān, jika orang berilmu ditanya mengenai hal ini, mereka akan menjawab bahwa orang seperti itu tidak akan memperoleh pengampunan. Hal itu disebabkan karena keputusan ini sesuai dengan sunnatullāh yang memberikan kecaman dan ancaman yang keras terhadap orang yang membunuh secara sengaja. Jika tidak seperti itu, maka semua dosa akan dihapuskan cukup dengan melakukan taubat...”

Ayat ini dianggapnya sebagai argumentasi yang paling kuat untuk menyatakan bahwa posisi orang yang berbuat dosa besar itu kekal di dalam neraka jika tidak bertobat. Ia berkata:

...فإن قلت : هل فيها دليل على خلود من لم يتب من أهل الكبائر ؟ قلت: ما أبين الدليل ، وهو تناول قوله (ومن يقتل) أى قاتل كان ، من مسلم أو كافر ، تائب أو غير تائب ، إلا أن التائب أخرج الدليل فمن ادعى إخراج المسلم غير التائب فليأت بدليل مثله...

...Jika engkau bertanya: “Apakah ada dalil tentang kekalnya orang yang berbuat dosa besar di neraka jika dia tidak bertobat?” Saya menjawab, “Dalilnya jelas sekali. Karena ia termasuk dalam kandungan “Barang siapa yang membunuh,”. Siapa saja di sini mencakup orang muslim atau kafir, bertobat atau tidak bertobat. Akan tetapi, bagi yang bertobat sudah dikeluarkan dari posisi kekal di neraka karena adanya dalil. Maka barang siapa yang mengatakan bahwa yang tidak bertobat juga dikeluarkan dari posisi kekal di neraka, hendaklah menunjukkan dalil serupa...

Ibnu al-Munayyir (683 H) di dalam *al-Intisāf* memberikan tanggapan, bahwa sangat mudah mematahkan argumentasi al-Zamakhsyārī, cukuplah baginya membaca QS al-Nisā’/4: 48:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا ﴿٤٨﴾

Terjemahnya:

Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni (dosa) karena mempersekutukannya (syirik), dan dia mengampuni apa(dosa) yang selain (syirik) itu, bagi siapa yang dikehendaki. Barangsiapa yang mempersekutukan Allah, Maka sungguh dia telah berbuat dosa yang besar.

Dalam hal ini Ibnu al-Munayyir berkata:

Ayat ini adalah dalil yang sangat terang bahwa pembunuh yang masih beriman meskipun tidak bertobat, masuk ke dalam lingkaran *masyī’ah* (kehendak) Allah. Jika Allah menghendaki, Allah menyiksanya atau Allah mengampuninya...Adapun tuduhan (al-Zamakhsyārī) bahwa Ahlussunnah adalah

pengikut Asy'ab al-Ṭufailī (seorang yang dikenal sangat tamak), tidak lah membuat mereka menjadi rusak. Sebab mereka tamaknya kepada kelembutan Tuhan yang Maha Dermawan, Tuhan Yang Maha Memberi Rahmat. Mereka tidak pernah berputus asa dari rahmat Allah, sebab yang berputus asa kepada rahmat Allah hanyalah orang-orang zalim.

Bila melihat dan membaca ayat-ayat Al-Qur'an terkait persoalan di atas bisa dilihat dari sisi:

a. Mukmin yang membunuh dengan sengaja kemudian bertobat, maka Allah akan menerima tobatnya, Firman Allah dalam QS al-Furqān/25: 68-70 :

وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا (٦٨) يُضْعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا (٦٩) إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (٧٠)

Terjemahnya:

Dan orang-orang yang tidak mempersekutukan Allah dengan sembahan lain dan tidak membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) kecuali dengan (alasan) yang benar, dan tidak berzina; barang siapa yang melakukan demikian itu, niscaya dia mendapat hukuman yang berat (68). (yakni) akan dilipatgandakan azab untuknya pada hari kiamat dan dia akan kekal dalam azab itu, dalam keadaan terhina, (69). Kecuali orang-orang yang bertaubat dan beriman dan mengerjakan kebajikan; maka kejahatan mereka diganti Allah dengan kebaikan. Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang. (70).

b. Mukmin yang membunuh dengan sengaja tidak keluar dari posisi iman. Firman Allah pada QS al-Hujurat/49: 9:

وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ. (٩)

Terjemahnya:

Dan apabila ada dua golongan orang mukmin berperang, maka damaikan antara keduanya! Jika salah satu dari keduanya berbuat zalim terhadap (golongan) yang lain, maka perangilah (golongan) yang berbuat zalim itu, sehingga golongan itu kembali (kepada perintah Allah). Jika golongan itu telah kembali (kepada perintah Allah), maka damaikanlah antara keduanya dengan adil, dan berlakulah adil; Sungguh Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil.

Allah masih menyapa orang mukmin yang saling membunuh atau berperang dengan panggilan mukminin/orang-orang yang beriman.

c. Mukmin yang membunuh dengan sengaja kemudian meninggal sebelum bertobat, maka dia masuk dalam lingkaran *masyī'ah* (kehendak) Allah. Jika Allah menghendaki, Allah akan mengampuninya. Jika tidak, Allah berkehendak untuk menyiksanya atas dosa yang diperbuatnya itu. Sesuai dengan firman Allah QS al-Nisā'/4: 48 di atas.

2. Kebebasan Berkehendak dan Berbuat

Manusia menurut paham Mu'tazilah, memiliki kebebasan dalam perbuatannya, sehingga dia bebas berbuat apa saja, apakah itu berupa amal baik atau amal buruk. Dari

segi lain, manusia mendapatkan hidayat atau mendapatkan kesesatan, itu terjadi atas kemampuan dan kehendak manusia itu sendiri. Manusia menjadi muslim atau menjadi kafir, itu terjadi atas kemampuan dan kehendak manusia itu sendiri. Sehingga apapun yang terjadi pada diri manusia itu, semua itu atas usaha dan kemauannya sendiri. Allah tidak menakdirkan perbuatan itu sejak *azali* dan tidak termasuk dalam kehendak-Nya. Konsep ini sebenarnya adalah konsep Qadariyyah yang dianut oleh Mu'tazilah. Pada konsep ini, al-Zamakhsharī menemukan kesulitan manakala berhadapan dengan ayat al-Qur'an yang secara eksplisit menunjukkan bahwa semua perbuatan manusia itu diciptakan oleh Allah swt. Al-Zamakhsharī mencari formula agar tidak berbenturan dengan bentuk lahiriah ayat-ayat tersebut. Karena itu ia menggunakan konsep "*lutf*" sebagai tameng.

Lutf bentuk masdar "*la-ṭa-fā*" berarti "*rafaqa wa danā*" atau memergauli dengan baik/santun, dan mendekati. Ungkapan "*Laṭafallāhu lakā*" berarti Allah memenuhi harapanmu dengan lembut. Allah disebut "*al-Laṭīf*", karena Allah Maha Baik kepada hamba-Nya, selalu mengabulkan keinginan hamba dengan baik dan santun. *Al-Laṭīf* juga berarti Maha Mengetahui atas segala sesuatu yang sekecil-kecil dan sehalus-halusnya. Dalam istilah kalam Mu'tazilah, *lutf* adalah sesuatu yang membuat manusia mampu memilih untuk berperilaku mukmin, yang tanpanya manusia dapat terjerumus dalam tindakan sebaliknya.

Akan tetapi, konsep *lutf* ini bukan berarti menghilangkan makna kebebasan manusia, yang merupakan konsep utama golongan Mu'tazilah. Menurut 'Abd al-Jabbār, *lutf* yang diberikan Tuhan kepada seorang *mukallaf* bukan sebagai balasan, melainkan sebagai konsekuensi atas adanya pembebanan pada manusia. Dan *lutf* ini pun hanya diberikan kepada orang-orang tertentu, yaitu orang yang dinilai punya potensi atau kecenderungan untuk beriman. *Lutf* tidak mungkin diberikan kepada orang-orang yang ingkar, sebagaimana yang dikatakan dalam al-Qur'an, QS al-Anfāl/8: 23.

وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُّعْرِضُونَ ﴿٢٣﴾

Terjemahnya:

Dan sekiranya Allah mengetahui ada kebaikan pada mereka, tentu Dia jadikan mereka dapat mendengar. dan Jika Allah menjadikan mereka dapat mendengar, niscaya mereka berpaling, sedang mereka memalingkan diri.

Dengan konsep *lutf* ini, al-Zamakhsharī menghindari dari pertentangan pada prinsip kebebasan manusia. Pada tafsir QS Ali 'Imrān/3: 8:

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ (٨)

Terjemahnya:

(Mereka berdoa): "Ya Tuhan kami, janganlah Engkau condongkan hati kami kepada kesesatan setelah Engkau berikan petunjuk kepada kami, dan karuniakanlah kepada kami rahmat dari sisi-Mu; Sesungguhnya Engkau Maha Pemberi.

Pada tafsir ayat ini al-Zamakhsharī pada dasarnya telah mengetahui bahwa hati atau kalbu manusia ada di tangan Allah. Allah dapat membolak-balikkan sesuai kehendaknya. Maka yang dikehendaki akan diberi petunjuk, dan yang dikehendaki kesesatannya akan diberinya kesesatan. Al-Zamakhsharī mengambil penafsiran lain untuk melepaskan diri dari pemahaman ini dengan berkata:

" لا تزغ قلوبنا " لا تبلنا ببلايا تزيع فيها قلوبنا " بعد إذ هديتنا " وأرشدتنا لدينك . أو
لا تمنعنا أطفافك بعد إذ لطفت بنا.

"...Jangan Engkau uji kami dengan ujian yang membuat hati kami condong kepada kesesatan, setelah Engkau berikan petunjuk kepada kami dan telah Engkau bimbing kami kepada agama-Mu, atau janglah Engkau halangi kami dari *lutf*-Mu (kemampuan memilih yang baik) setelah Engkau berikan kami *lutf* (kemampuan memilih yang baik)..."

Hal yang sama terlihat ketika ia menafsirkan QS al-Māidah/5: 41:

وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ، فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنْ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ
يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٤١﴾

Terjemahnya:

...Barangsiapa dikehendaki Allah untuk dibiarkan sesat, sedikitpun engkau tidak akan mampu menolak sesuatupun dari Allah (untuk menolongnya). Mereka itu adalah orang-orang yang sudah tidak dihendaki Allah untuk menyucikan hati mereka. Di dunia mereka mendapat kehinaan dan di akhirat akan mendapatazab yang besar.

Dalam menafsirkan ayat ini, al-Zamakhsyārī juga mencari jalan agar penafsirannya tidak sejalan dengan pemahaman atau akidah Ahlussunnah. Karena itu ia menafsirkannya sesuai dengan kemauannya agar sejalan dengan pemahaman atau akidah Mu'tazilah.

...ومن يرد الله فتنته " تركه مفتونا وخذلناه " فلن تملك له من الله شيئا " فلن تستطيع له من لطف الله وتوفيقه شيئا ، أولئك الذين لم يرد الله أن يمنحهم من أطفافه ما يطهر به قلوبهم ، لأنهم ليسوا من أهلها ، لعلمه أنها لا تنفع فيهم ولا تنجع " إن الذين لا يؤمنون بآيات الله لا يهديهم الله ، كيف يهدى الله قوما كفروا بعد إيمانهم... "

...(Barangsiapa dikehendaki Allah untuk dibiarkan sesat), Ia biarkan sesat dan terlantar, (sedikitpun engkau tidak akan mampu menolak sesuatupun dari Allah), maka engkau tidak akan mampu mendapatkan sesuatupun dari *lutf* dan taufiq Allah. Mereka itu adalah orang-orang yang sudah tidak dihendaki Allah untuk diberikan *lutf* (kemampuan memilih yang baik) yang dengan *lutf* itu ia menyucikan hatinya, karenamereka bukan orang yang pantas mendapatkan itu. Karena Allah mengetahui *lutf* itu tidak akan bermanfaat baginya dan tidak memberi pengaruh. "Sesungguhnya orang-orang yang tidak mempercayai ayat-ayat Allah, Allah tidak akan memberinya petunjuk" (QS al-Nahl/16: 104), lalu bagaimana Allah memberi petunjuk kepada kaum yang telah kafir setelah mereka beriman?...

Ibnu al-Munayyir mendebat konsep *lutf* al-Zamakhsyārī yang dijadikannya sebagai sarana untuk menghindari pemahaman yang sama dengan pemahaman atau akidah Ahlussunnah. Pada kitab *al-Inṣāf* yang terletak di bagian bawah tafsir *al-Kasasyāf*, Ibnu al-Munayyir berkata:

...bagaimana dia ragu-ragu padahal kebenaran telah terang benderang. Seperti yang anda lihat, ayat ini sesuai dengan akidah Ahlussunnah bahwa Allah

menghendaki menyesatkan orang-orang yang sesat, dan Allah tidak menghendaki untuk membersihkan hatinya dari kotoran kesesatan dan noda kekufuran. Tidak sesuai dengan apa yang diakui oleh Mu'tazilah bahwa Allah tidak menghendaki kesesatan seseorang, tidak juga menghendaki keimanan seseorang dan tidak menghendaki untuk membersihkan hati seseorang. Terjadinya kesesatan dari seseorang bertentangan dengan kehendak-Nya, dan bersihnya hati orang kafir adalah kehendak-Nya tapi tidak terjadi. Maka cukuplah bagi al-Zamakhsyārī dengan ayat ini dan ayat semacamnya, seandainya Allah menginginkan untuk menyucikan hatinya dari kotoran bid'ah. "Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al Quran ataukah hati mereka terkunci? (QS Muḥammad/47:24). Alangkah menjijikkannya pengalihan makna yang dilakukan al-Zamakhsyārī terhadap ayat ini. Perkataannya "Mereka itu adalah orang-orang yang sudah tidak dihendaki Allah untuk diberikan *lutf* (kemampuan memilih yang baik. Karena Allah mengetahui *lutf* itu tidak akan bermanfaat baginya dan tidak memberi pengaruh. Maha Tinggi Allah terhadap apa yang dikatakan orang-orang zalim. Jika *lutf*-Nya Allah tidak bermanfaat dan tidak memberi pengaruh, lalu *lutf* dari siapa lagi yang akan memberi manfaat dan kehendak siapa yang akan memberi pengaruh? Padahal tidak adalagi tempat orang beriman menggantungkan harapan kecuali kepada Allah...

Di tafsir QS al-An'ām/6: 39:

...مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأْ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٣٩﴾

Terjemahnya:

...Barangsiapa dikehendaki Allah (dalam kesesatan), niscaya disesatkannya. Dan barangsiapa yang dikehendaki Allah (untuk diberi petunjuk), niscaya Dia menjadikannya berada di atas jalan yang lurus.

Al-Zamakhsyari berkata bahwa barangsiapa yang dikehendaki menjadi sesat, maka Allah akan menelantarkannya dan membiarkannya dalam kesesatan. Allah tidak memberinya *lutf* karena ia tidak termasuk orang yang pantas diberikan *lutf*. Dan barangsiapa yang dikehendaki Allah untuk diberi petunjuk, maka Allah akan menjadikannya berada di atas jalan yang lurus. Yaitu dengan memberinya *lutf* karena *lutf* itu akan bermanfaat baginya.

Terlihat dengan jelas bagaimana upaya al-Zamakhsyārī menggunakan kelihaiannya mengolah kata, untuk menjadikan pengertian ayat sejalan dengan paham golongan Mu'tazilah. Padahal, ayat-ayat di atas secara gamblang memberikan pemahaman bahwa Allah swt. menghendaki segala sesuatu. Di tangan Allah-lah segala sesuatu tertahan. Jika Allah menghendaki seseorang itu mendapat petunjuk, maka Allah akan memberinya petunjuk. Demikian pula sebaliknya, jika Allah menghendaki seseorang tetap dalam kesesatan, maka tidak seorangpun yang mampu menyelamatkannya dari kesesatan. Hal ini tidaklah mengherankan, sebab latar belakang al-Zamakhsyārī yang cenderung kepada aliran Mu'tazilah. Demikian pula bahwa audiens penyampaian tafsir-tafsir al-Zamakhsyari sebelum ia bukukan adalah berasal dari penganut aliran ini.

3. Kemampuan Akal Mengetahui Kebaikan dan Keburukan

Pandangan al-Zamakhsyārī sejalan dengan sikap Mu'tazilah yang mempercayai dan memberi akal porsi utama untuk menafsirkan ayat-ayat al-Quran. Kemampuan akal menurutnya, harus didahulukan sebelum menerima tekstualitas al-Qur'an dan al-

hadis (*al-sama'ī*), karena keduanya hanya berfungsi sebagai penggugah akal yang suatu saat bisa lupa. Akal dalam penilaian Mu'tazilah harus didahulukan dari pada *sunnah*, *ijma'*, dan *qiyās*. Akal menurut aliran ini merupakan alat penafsir dan sarana utama dalam memahami dan menjelaskan ayat al-Qur'an. Akal berperan sebagai alat pengungkap permasalahan duniawi dan masalah keagamaan. Golongan Mu'tazilah dalam ulasan tafsirnya tidak cukup menyimpulkan makna lahir (tekstual) dari setiap ayat al-Qur'an, tetapi hermeneutika (takwil) perlu dipergunakan. Akal harus dapat menyingkap makna teks ayat al-Qur'an yang uraiannya lebih dalam. Ia berkata bahwa yang dimaksud dengan konsep '*tadabbur*' terhadap ayat-ayat al-Quran adalah menyusun pemikiran yang sanggup mendatangkan pengetahuan (*ma'rifat*) yang dikelola dari lahir ayat, melalui takwil yang *shahih* dan menyusun makna yang baik. Atas dasar itu, ia bersikap rasional dalam menghadapi teks al-Quran dan menjabarkannya ke dalam bentuk dialog yang menggambarkan kedalaman analisa, yang diangkat dari pemikiran yang sangat tinggi.

Ada dua ayat di dalam al-Qur'an yang secara lahiriah dipahami bahwa penentuan sesuatu yang baik dan buruk adalah syariat, lewat informasi al-Qur'an dan sunnah. Kedua ayat tersebut adalah; QS al-Nisā'/4:165:

رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا
حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾

Terjemahnya:

Rasul-rasul itu adalah sebagai pembawa berita gembira dan pemberi peringatan, agar tidak ada alasan bagi manusia untuk membantah Allah sesudah rasul-rasul itu diutus. Allah Maha Perkasa, Maha Bijaksana.

Ayat kedua adalah QS al-Isrā'/17: 15:

مِنَّا هَتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ۗ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ
وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾

Terjemahnya:

...tetapi Kami tidak akan menyiksa sebelum Kami mengutus seorang rasul.

Pada ayat pertama, al-Zamakhsharī memberikan pemahaman yang berbeda dari bentuk lahir ayat. Ia mengajukan pertanyaan (فَإِن قُلْتُمْ), "Bagaimana manusia mengambil alasan sebelum diutusnya Rasul-rasul Allah? Padahal mereka memiliki hujjah (alasan) yang diberikan Allah kepadanya, yaitu berupa akal untuk meneliti, yang mengantarkan kepada ma'rifah atau pengetahuan. Lagi pula para rasul itu tidak akan sampai kepada ma'rifah atau pengetahuan tersebut sebelum menggunakan akal, meneliti dalil-dalil yang sampai kepada mereka. Ia kemudian menjawab sendiri pertanyaannya, (قُلْتُمْ), Fungsi Rasul adalah mengingatkan manusia jika lupa dan mengingatkan untuk mengadakan penelitian sebagaimana yang anda lihat pada ulama kaum Mu'tazilah (*'ulamā' ahl al-'adl wa al-tauhīd*), di samping menyampaikan apa yang dibebankan kepada mereka mengenai rincian ajaran agama, menjelaskan permasalahan taklif (pembebanan hukum), mengajarkan syariat. Sehingga mereka

diutus untuk menghilangkan alasan yang bisa timbul, dan untuk menyempurnakan kemestian hujjah (alasan) yang mereka harus gunakan, agar mereka tidak bertanya nantinya: “Mengapa tidak diutus kepada kami Rasul yang mengingatkan kami ketika kami lupa, serta menyadarkan kami terhadap apa yang harus kami perhatikan.”

Ketika menafsirkan ayat kedua, al-Zamakhsharī bersikap sama dengan sikapnya terhadap ayat pertama. Ia melakukannya dalam bentuk dialog, (فَإِنْ قُلْتُمْ): Alasan atau hujjah sudah ada pada mereka sebelum diutusnya rasul, sebab mereka telah memiliki hujjah akal. Akal mengantar mereka mengetahui Allah. Mereka melupakan untuk mendayagunakan akal untuk sampai kepada adanya Tuhan, padahal mereka memiliki kemampuan itu. Karena itu mereka layak mendapatkan siksaan disebabkan tidak menggunakan akal mereka. Kekafiran mereka bukan karena mereka melalaikan syariat, yang untuk sampai kepadanya harus berdasarkan petunjuk Allah. Sedangkan mengamalkan syariat itu tidak dianggap sah sebelum mereka beriman. Maka ia menjawabnya, (قُلْتُمْ), pengutusan rasul sudah termasuk peringatan untuk melakukan penelitian atau mendayagunakan akal serta untuk membangunkan mereka dari posisi lalai. Pengutusan rasul dengan tugas tersebut menghindarkan manusia dari alasan bahwa mereka lupa atau lalai. Andai saja diutus kepada kami seorang rasul yang mengingatkan kami untuk mendayagunakan akal.

Akal mereka tempatkan sebagai sumber utama untuk mengetahui Tuhan. Dengan demikian, al-Zamakhsharī menafikan adanya siksaan sebelum diutusnya Rasul. Sama seperti yang diperpegangi oleh Ahlussunnah. Yang berbeda hanyalah pada illat yang menghendaki adanya siksaan.

4. Sihar

Seperti halnya pandangan kaum Mu'tazilah, al-Zamakhsharī juga menolak eksistensi sihir. Sihir itu tidak ada dan tidak memberi pengaruh secara fisik dan psikis. Ini bisa dilihat ketika ia memberi penafsiran atas QS al-Falaq/113. Kata “*al-naffāsāt*” menurutnya adalah perempuan-perempuan dan kelompok perempuan yang mengikat buhul-buhul tali kemudian menghembuskan tiupan ke buhul-buhul tali tersebut. Mereka membaca mantra-mantra, tapi itu tidak memberi pengaruh apa-apa (*lā ta'sīra li zālika*), kecuali jika memakan, meminum atau mencium secara langsung sesuatu yang merusak.

Pada dasarnya, al-Mu'tazilah berpandangan bahwa sihir tidak membawa pengaruh dan hanya merupakan tipuan mata. Dasarnya adalah, QS al-A'rāf/7: 116:

قَالَ الْقَوْمُ فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَأَسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرِ عَظِيمٍ ﴿١١٦﴾

Terjemahnya:

Dia (Musa) menjawab: "Lemparkanlah (lebih dahulu)!" Maka setelah mereka melemparkan, mereka menyihir mata orang banyak dan menjadikan orang banyak itu takut, karena mereka memperlihatkan sihir yang hebat (menakjubkan).

Al-Zamakhsharī memberi penjelasan andai saja ada yang bertanya mengapa diperintahkan berlindung (*al-isti'āzah*) dari kejahatan perempuan-perempuan penyihir itu? Ia memberikan tiga kemungkinan jawaban. Pertama; Berlindung dari perbuatan mereka yang membuat sihir padahal itu adalah dosa. Kedua; Berlindung dari fitnah mereka kepada manusia melalui sihir mereka. Ketiga; Berlindung dari apa yang ditimpakan Allah karenanya dari kejelekan yang timbul akibat hembusan mereka pada buhul-buhul tali. Ia juga memberi kemungkinan yang dimaksud berlindung kepada

perempuan-perempuan yang melakukan sihir itu adalah perempuan-perempuan yang melakukan tipu daya (*kayd*). Seperti yang dilakukan perempuan-perempuan kepada Nabi Yusuf.

Bila Mu'tazilah menafikan hakikat sihir dan adanya pengaruh yang ditimbulkannya, Ahlussunnah menganggap sihir itu memang ada, berdasarkan informasi al-Qur'an, seperti pada QS al-A'rāf/7: 116 di atas. Bila itu dijadikan dalil oleh al-Zamakhsyārī tentang tidak adanya sihir, dan bahwa sihir itu hanya tipuan mata. Tapi menurut Ahlussunnah, potongan ayat terakhir malah menunjukkan bahwa sihir itu memang benar-benar ada, “وَجَاءُوا بِسِحْرِ عَظِيمٍ” yang artinya “mereka benar-benar memperlihatkan sihir yang hebat”. Demikian pula QS al-Baqarah/2: 102, yang menunjukkan bahwa sihir itu memang ada, dengan pengaruhnya sebagai media yang dapat menghancurkan rumah tangga, menciptakan permusuhan dan kebencian di antara suami-isteri. Di ayat ini juga disebutkan bahwa sihir itu menimbulkan kemudharatan atau efek negatif, walaupun sesungguhnya kemudharatan yang ditimbulkan oleh sihir itu tergantung kepada kehendak Allah.

Lagi pula menurut kami, pemahaman lahiriah pada QS al-Falaq/113: 4 sangat jelas. Ketika Allah swt. memerintahkan kita untuk berlindung dari kejahatan perempuan-perempuan penyihir, menunjukkan bahwa hakikat sihir itu betul ada dan dapat memberikan pengaruh negatif.

5. Analisa Apakah al-Zamakhsyārī Seorang Mu'tazilah

Untuk menegaskan bahwa dirinya seorang Mu'tazilah, al-Zamakhsyārī secara terang-terangan selalu mengikutkan nama al-Mu'tazilī (Pengikut Mu'tazilah) di belakang namanya. Seperti telah dipaparkan pada pembahasan sebelumnya.

Meskipun demikian, bukan berarti di dalam permasalahan teologis, seluruh pandangan al-Zamakhsyārī sejalan dengan prinsip golongan Mu'tazilah. Ada beberapa hal yang bila diperhatikan malah menggambarkan pendapat yang bertentangan. Sebutlah yang paling prinsipil adalah prinsip *al-manzilah bayna al-manzilatayn*. Secara aplikatif tidak ditemukan penerapan prinsip ini di dalam al-Kasysyāf. Al-Zamakhsyārī hanya berbicara pada tataran eksistensi *fāsiq* dan dosa antara besar (*al-kabāir*) dan dosa kecil (*al-ṣagāir*).

Ayat yang dianggapnya sebagai justifikasi eksistensi *fāsiq* adalah QS al-Baqarah/2: 3:

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٣﴾

Terjemahnya:

(yaitu) mereka yang beriman kepada yang ghaib, melaksanakan salat, dan menginfakkan sebagian rezeki yang Kami berikan kepada mereka.

Menurut al-Zamakhsyari ketika membahas ayat ini, bahwa keimanan yang sah adalah mempercayai Tuhan dengan mengucapkan dengan lisan, dan membenarkannya melalui amal. Maka barangsiapa yang keyakinannya rusak meskipun sudah bersyahadat dan melakukan amal maka ia disebut *munāfiq*. Jika syahadatnya yang rusak maka ia disebut *kāfir*. Dan jika yang amalnya yang rusak maka ia disebut *fāsiq*.

Adapun ayat yang dianggap menjelaskan perbedaan antara dosa besar dan dosa kecil serta konsekuensinya yang berbeda adalah, QS al-Najm/53: 32:

الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبِيرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ
أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوْا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ
اتَّقَى ﴿٣٣﴾

Terjemahnya:

(Yaitu) mereka yang menjauhi dosa-dosa besar dan perbuatan keji, kecuali kesalahan-kesalahan kecil. Sungguh Tuhanmu Maha luas ampunan-Nya...

Dosa (*ism*) adalah genus yang mencakup dosa besar (*al-kabāir*) dan dosa kecil (*al-ṣagāir*). Dosa besar adalah dosa yang konsekuensi balasannya berupa siksaan akhirat hilang dengan cara bertobat. Atau bisa juga diartikan sebagai dosa yang besar balasan siksaannya. Adapun *fawāḥisy* adalah bentuk dosa besar yang keji. Adapun *al-lamam*, adalah dosa-dosa kecil. Al-Zamakhsyārī menyebutkan sebuah riwayat dari Abū Saʿīd al-Khudrī bahwa yang dimaksud *al-lamam* adalah dosa yang timbul dari pandangan, elusan dan kecupan, ataupun dosa-dosa yang tidak disebutkan hukuman dan siksaannya oleh Allah swt.

Menurut al-Zamakhsyārī, ada tingkatan pada dosa besar, yaitu ada dosa besar yang bila dilakukan akan mengantarkan ke posisi kafir, seperti menyerupakan Allah dengan makhluk dan menyandarkan kepada Allah kezaliman. Ada pula dosa besar yang tingkatannya lebih di bawah. Pelakunya tidak kafir tapi disebut *fāsiq*. Karena itu *fāsiq* adalah posisi antara iman dan kufur. Dengan demikian telah tersaji wadah atau pada tataran konsep untuk melihat adanya argumentasi nash mengenai posisi di antara posisi iman dan kufur *al-manzilah bayna al-manzilatayn*.

Akan tetapi pada aplikasinya, al-Zamakhsyārī malah menyimpang dan menegaskan posisi tersebut. Seperti terlihat pada QS al-Nisā/5: 150:

إِنَّا لَآلِذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ
بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾

Terjemahnya:

Sesungguhnya orang-orang yang ingkar kepada Allah dan rasul-rasul-Nya, dan bermaksud membeda-bedakan antara (keimanan kepada) Allah dan rasul-rasul-Nya, dengan mengatakan: “Kami beriman kepada yang sebahagian dan kami mengingkari sebahagian (yang lain)”, serta bermaksud mengambil jalan tengah (iman atau kafir).

Ketika menafsirkan ayat di atas, al-Zamakhsyārī menyalahkan orang-orang yang mencari jalan di antara keimanan dan kekafiran. Sebab tidak ada jalan di antara keduanya. Yang ada hanyalah keimanan atau kekafiran. Jika diperhatikan, tafsiran ini sama secara tegas menegaskan *al-manzilah bayna al-manzilatayn*.

Sementara terkait konsep siksa kubur, terlihat bahwa pandangan-pandangan al-Zamakhsyārī terkait konsep ini juga berseberangan dengan pandangan dan prinsip golongan Muʿtazilah. Dengan melakukan pendekatan tafsir *mawḍūʿī* dapat digambarkan sebagai berikut:

Ayat-ayat di dalam al-Qurʿan yang berbicara masalah siksa kubur antara lain; QS al-Muʿmin/40: 46, QS al-Taubah/9: 101, QS al-Isrāʾ/17: 75, QS Nūḥ/71: 25, QS al-Sajdah/32: 21, QS al-Anʿām/6: 93, dan QS Ibrāhīm/14: 27.

a. Pada surah Surah al-Mu'min/40: 46

النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ. (46)

Terjemahnya:

Kepada mereka diperlihatkan neraka, pada pagi dan petang dan pada hari terjadinya kiamat. (Lalu kepada malaikat diperintahkan), “Masukkanlah Fir'aun dan kaumnya ke dalam azab yang sangat keras!”

Al-Zamakhsyārī menafsirkan kalimat ‘*guduwwan wa ‘asyiyyan*’ dengan ungkapan berikut ini:

• في هذين الوقتين يعذبون بالنار، وفيما بين ذلك كالألمة علم بحالهم، فإما أن يعذبوا بجنس آخر من العذاب أو ينفس عنهم ويجوز أن يكون غدوا وعشيا عبارة عن الدوام .

“Pada dua waktu ini, mereka disiksa di neraka, selain dua waktu itu Allah yang lebih tahu keadaan mereka, boleh jadi diberi siksaan yang lain atau dihilangkan (nyawanya). Dan kata ‘*guduwwan wa ‘asyiyyan*’ merupakan ungkapan yang menunjukkan tentang kelanggengan (ditampakkannya neraka pada pagi (*guduww*) dan petang (*‘asyiyy*)).”

Pernyataan Al-Zamakhsyārī di akhir penafsirannya, sangat menarik untuk dicermati: (ويستدل بهذه الآية على إثبات عذاب القبر) yang berarti bahwa ayat ini merupakan dalil tentang adanya siksa kubur.

Pernyataan ini tentu saja dapat menjelaskan sikap al-Zamakhsyārī mengenai kebenaran adanya siksa kubur. Hal yang tentu saja berbeda dengan paham yang dianut golongan Mu'tazilah, yang tidak mengakui adanya siksa dan nikmat di dalam kubur. Terlihat pada konteks ayat, diceritakan mengenai nasib keluarga Fir'aun yang berencana melakukan makar jahat kepada orang beriman. Lalu Allah swt. menimpakan azab atau siksa kepada keluarga dan pengikut Fir'aun dengan siksa yang buruk, lalu ditampakkan kepada mereka neraka pada waktu pagi dan petang hari. Hal itu berlangsung terus-menerus hingga datangnya hari kiamat. Al-Qurṭubī menyatakan bahwa ayat ini menjadi dalil tentang eksistensi siksa kubur. Sedangkan Ibnu Kaṣīr pada penafsiran ayat ini memberi penegasan tentang eksistensi siksa kubur dengan hadis-hadis terkait adanya siksa kubur sekaligus menyatakan ini sebagai dalil kuat bagi Ahlul-sunnah dalam persoalan ini.

b. Pada Surah al-Taubah/9: 101

وَمَنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنْفِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النَّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ ۖ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ۖ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ

Terjemahnya:

Di antara orang-orang Arab Badui yang (tinggal) di sekitarmu, ada orang-orang munafik; Dan di antara penduduk Madinah (ada juga orang-orang munafik). Mereka keterlaluhan dalam kemunafikannya. Engkau (Muhammad) tidak mengetahui mereka, (tetapi) kami mengetahui mereka. Nanti mereka akan kami siksa dua kali. Kemudian mereka akan dikembalikan kepada azab yang besar.

Al-Zamakhsyārī menjelaskan maksud dari kata (*sanu'azzibuhum marratayn*) dengan mengemukakan beberapa pendapat. Di antaranya bahwa dua kali siksaan itu

maksudnya adalah *al-qatl* (pembunuhan) dan *‘azāb al-qabr* (siksa kubur). Pendapat lain menyebutkan *al-faḍīḥah* (terbuka aibnya) dan *‘azāb al-qabr* (siksa kubur). Al-Zamakhsyārī menyertakan sebuah riwayat yang bersumber dari ‘Abdullāh ibn ‘Abbās. Ibn Abbās menceritakan khutbah Jumat Rasulullah saw., saat itu Rasul mengusir mereka dari masjid. Pada bagian akhir hadis itu, Rasulullah bersabda:

فهذا العذاب الأول ، والثاني عذاب القبر (رواه الطبراني)

“Ini merupakan siksa pertama (yaitu ketika mereka diusir dari masjid), kemudian siksa kedua adalah siksa kubur.”

Dari penafsiran di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa al-Zamakhsyārī juga tidak menafikan adanya siksa kubur. Hal ini terlihat dari sikapnya yang tidak memberikan sanggahan atau komentar apa pun terkait penafsiran ayat di atas, atau setidaknya melakukan takwil terhadap ayat tersebut agar sejalan dengan paham aliran Mu’tazilah, sebagaimana yang ia lakukan ketika menafsirkan ayat lain.

3) Surah al-Isrā’/17: 75

إِذَا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا ﴿٧٥﴾

Terjemahnya:

Jika demikian, tentu akan Kami akan rasakan kepadamu (siksaan) berlipat ganda di dunia ini dan berlipat ganda setelah mati, dan engkau (Muhammad) tidak akan mendapat seorang penolongpun terhadap Kami.

Dari penafsiran al-Zamakhsyārī tentang ayat ini juga akan didapati bahwa al-Zamakhsyārī cenderung kepada pendapat Sunni yang mengakui adanya siksa kubur. Al-Zamakhsyārī menggunakan bentuk dialog dalam penafsirannya, ia mengatakan, “Jika kamu bertanya tentang hakikat makna ayat ini / فَإِنْ قُلْتَ,” maka saya (al-Zamakhsyārī) menjawab قُلْتُ. “Makna ayat ini adalah Allah akan memberikan siksaan yang berlipat ganda, yaitu siksaan kehidupan (akhirat) dan siksaan kematian. Karena, bentuk siksaan itu terdiri atas dua macam, yaitu siksaan kematian yakni siksa kubur, dan siksaan kehidupan di akhirat yaitu siksa neraka.”

Ayat di atas bercerita tentang bagaimana jika Nabi Muhammad saw. nyaris cenderung kepada usul-usul kaum musyrikin yang tentu bertolak belakang dengan ajaran Al-Qur’an. Kemudian dijelaskan, kalau terjadi demikian, maka Allah menimpakan *siksaan berlipat ganda*. Namun, hal itu tentu tidak akan terjadi karena Rasulullah saw. akan selalu terjaga dari hal-hal yang tercela.

Beberapa ‘penyimpangan’ dari prinsip Mu’tazilah ini menimbulkan pertanyaan mengenai ke-Mu’tazilah-an al-Zamakhsyārī. Lagi pula telah ditegaskan oleh al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār bahwa orang yang layak disebut sebagai Mu’tazilah tulen adalah orang yang mampu merangkum kelima prinsip dasar atau ajaran pokok aliran ini, tanpa terpisah di dalam bingkai pemikirannya.

Sehingga kemudian dapat disimpulkan bahwa al-Zamakhsyārī adalah seorang mufassir yang dalam banyak pandangan teologinya mengikuti alur pikir golongan Mu’tazilah. Meskipun dalam banyak kesempatan, ia menyebut dirinya sebagai pengikut Mu’tazilah namun pada kenyataannya pemikirannya tidak secara utuh sejalan dengan Mu’tazilah. Kecenderungannya kepada Mu’tazilah dalam tafsir al-Kasasyāf ini, dapat dianggap sebagai sesuatu yang niscaya, melihat sejarah penyusunan tafsir ini. Tafsir ini awalnya adalah pengajian yang disampaikan al-Zamakhsyārī kepada

sekelompok orang yang bermazhab Mu'tazilah dan difasilitasi oleh Ibnu Wahhās. Mereka meminta al-Zamakhshari menyingkapkan kepada mereka aspek-aspek makna al-Qur'an yang tersembunyi. Karena mereka merasa pandangan tafsir al-Zamakhshari tersebut sangat menarik dan belum terungkap pada masa itu, mereka meminta al-Zamakhshari mewujudkannya dalam bentuk sebuah kitab tafsir

V. PENUTUP

Berdasarkan paparan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa pandangan-pandangan al-Zamakhshari lewat tafsir *al-Kasysyāf* sangat dipengaruhi oleh konteks yang melatarbelakangi lahirnya tafsir ini. Ketika ia berbicara mengenai masalah teologi dalam tafsirnya, maka akan terlihat dengan jelas ia membela prinsip aliran Mu'tazilah, kecuali pada masalah sihir, siksa kubur dan sebuah ayat tentang prinsip posisi pelaku dosa besar di akhirat. Adanya perbedaan pada beberapa prinsip Mu'tazilah, dapat mengindikasikan satu di antara dua hal; pertama, sesungguhnya al-Zamakhshari tidaklah menguasai detail prinsip Mu'tazilah. Kedua, al-Zamakhshari adalah seorang yang sangat idealis sehingga kemampuannya dalam menilai sebuah lafadz yang mengarahkan kepada sebuah makna, tidak dibatasi oleh pola ideologi mazhab.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim.

'Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu'ād. *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'an al-Karim*. Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2001.

'Abd al-Karīm, Al-Sam'ānī, Abu Sa'd. *Al-Ansāb*. Jilid I. Cet. I; Bairut: Dār al-Jinān, 1988.

'Abd al-Raḥīm, 'Abd al-Gaffār. *Al-Imām Muḥammad 'Abduh wa Manhajuh fī al-Tafsīr*. Kairo: Dār al-Anṣār, 1980.

'Abd al-Raḥman, Muḥammad Ibrāhim. *Al-Tafsīr al-Nabawī li Al-Qur'an al-Karīm wa Mawqif al-Mufasssirin Minhu*. Kairo: Maktabat al-Ṣaqāfat al-Dīniyah, 1995.

'Abd 'Amr, 'Alī 'Abdullāh. *Tahqīq Dīwān al-Zamakhshari wa Dirāsah li Syi'rih*. Kairo: Maktab al-Naṣr li al-Alāt al-Kātibah, 1979.

- Abū al-Fidā, ‘Imād al-Dīn Ismail ibn Muhammad ibn ‘Umar, *Taqwīm al-Buldān*. Bairut: Dār Ṣādir, t.th.
- Abū Guddah, ‘Abd al-Fattāḥ. *Al-‘Ulama’ al-‘Uzzāb allāzīna Āsarū al-‘Ilm ‘alā al-Zawāj*. Cet. I; Ḥalab: Maktab al-Maṭbū’at al-Islāmiyyah, 1982.
- Abū Ḥayyān, Muḥammad Ibnu Yūsuf al-Andalūsī. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*. Juz I. Cet. II; Bairut: Dār al-Fikr, 1983.
- Abū Khafīl, Syawqī. *Atlas Duwal al-‘Ālam al-Islāmī; Jugrāfī, Tārīkhī, Iqtisādī*. Cet. II; Damaskus: Dār al-Fikr, 2003.
- , *Atlas al-Tārīkh al-‘Arabī al-Islāmī*. Cet. XII; Damaskus: Dār al-Fikr, 2005.
- Abū Musa, Muḥammad Ḥasanayn. *Al-Balāghah al-Qur’ānīyah fī Tafsīr al-Zamakhsyārī wa Āsaruhā fī al-Dirāsāt al-Balāghīyah*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.th.
- Abū Sari’, Zakī Muḥammad. *Anwār al-Bayān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Juz II. Cet. I; Kairo: Dār al-Ṭibā’ah al-Muḥammadiyah, 1995.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Mafhūm al-Naṣ; Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’an*. Kairo: al-Hayaṭ al-Miṣrīat al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1993.
- Al-‘Amarī, Ahmad Jamal. *Al-Mabāḥiṣ al-Balāghīyah fī Daw’i Qaḍīyah al-I’jāz al-Qur’ānīy; Nasy’atuhā wa Taṭawwurihā Ḥattā al-Qarn al-Sābi’ al-Hijrī*. Kairo: Maktabah al-Khanjī, 1990.
- Aḥmad Ḥamdī, Ḥāfiz. *al-Daulah al-Khawārizmiyyah wa al-Mugūl; Gazw Jinkīzkhān li al-‘Ālam al-Islāmī wa Āsaruh al-Siyāsiyyah wa al-Dīniyyah wa al-Iqtisādiyyah wa al-Ṣaqāfiyyah*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.th.
- Badwī, ‘Abd al-Rahman. *Mazāhib al-Islāmiyyīn*. Bairut: Dār ‘Ilm li al-Malāyīn, 1997.
- Al-Bagdādī, Ismā’īl Bāsyā. *Hadīyah al-Ārifīn Asmā al-Muallifīn wa Āsar al-Muṣannifīn*. Jilid II. Bairut: Dār Iḥyā al-Turās al-‘Arabī, 1955.
- Al-Balkhī, Muqātil Ibnu Sulaymān. *Al-Asybah wa al-Nazā’ir fī al-Qur’ān*. Ditahkik oleh ‘Abdullah Syaḥātah. Cet. II; Kairo: al-Hay’at al-Miṣrīat al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1994.
- Bāsyā, Ismail. *Iyḍāḥ al-Maknūn fī al-Dzayl ‘Alā Kasyf al-Zzunūn*. Jilid III. Bairut: Dār al-Fikr, 1982.
- Al-Bayjūrī, al-Syaikh Ibrāhim ibn Muḥammad. *Syarḥ Jawharah al-Tawhīd*. Cet. I; Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983.
- Al-Bustānī, al-Mu’allim Buṭros. *Dā’irah al-Ma’ārif*. Jilid IX. Bairut, Lİbnuān: Dār al-Ma’rifah, t.th.
- Ḍaif, Syauqī. *Al-Balāghah; Taṭawwur wa Tārīkh*. Cet. XI; Kairo: Dār al-Ma’ārif, 2000.
- Darrāz, Muḥammad ‘Abdullāh. *Al-Naba’ al-‘Aẓīm*. Cet. I; Alexandria, Mesir: Dār al-Murābiṭīn, 1997.
- , *Al-Madkhal ilā al-Qur’ān al-Karīm*. Cet. II; Kuwait: Dār al-Qalam, 1980.
- Departemen Agama RI., Dirjen Binbaga Islam. *Ensiklopedi Islam di Indonesia*. Jilid III. Jakarta: CV. Anda Utama, 1993.
- Al-Dimasyqī, Ibnu al-‘Imād, al-Imām Syihāb al-Dīn Abū al-Falaḥ ‘Abd al-Ḥayy Ibnu Ahmad Ibnu Muḥammad al-‘Akārī al-Ḥanbalī. *Syazarāt al-Žahab fī Akhbār man Žahab*. Jilid VI. Cet. I; Bairut: Dār Ibnu Kaṣīr, 1986.
- Al-Ḍuwayhī, Ali Ibnu Sa’d Ibnu Ṣāliḥ. *Ārā’ al-Muktazilah al-Uṣūliyah*. Cet. III; Al-Riyāḍ, KSA: Maktabah al-Rusyd li al-Nasyr wa al-Tawzi’, 2000.

- Al-Fakhrānī, Abū al-Su'ūd Ahmad. *Mazāhir Manhajīah fi Fā'iq al-Zamakhsyarī*. Cet. I; Kairo: Kullīyah al-Lughah al-'Arabīyah Jāmi'ah al-Azhar al-Syarīf, 1996.
- Goldziher, Ignaz. *Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung*. Terj. 'Alī Ḥasan 'Abd al-Qādir, *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmī*. Cet. I; Kairo: Maṭba'ah al-'Ulūm, 1944.
- Haisyūr, Muḥammad. *Sunan al-Qur'an fi Qiyām al-Ḥaḍārāt wa Suqūtiḥā*. Cet. I; Kairo: al-Ma'had al-'Alamī li al-Fikr al-Islāmī, 1996.
- Al-Ḥamawī, Syihāb al-Dīn Abū Abdullah Yāqūt Ibnu Abdullah. *Mu'jam al-Buldān*. Jilid II & III. Bairut: Dār Ṣādīr, 1977.
- . *Mu'jam al-Udabā', Irsyād al-Arīb ilā Ma'rifah al-Adīb*, Juz I. Cet. I; Bairut: Dār Garb al-Islāmī, 1993.
- Hamzah, al-Syaik Muhammad. *Nasy'ah al-Firaq al-Islāmiyyah*. Cet. I; Damaskus, Suriah: Kutaybah, 2005.
- Al-Ḥanafī, Muḥy al-Dīn Abu Muhammad 'Abd al-Qādir al-Qurasyī. *Al-Jawāhir al-Muḍī'ah fi Ṭabaqāt al-Ḥanafīah*. Jilid III. Cet. II; Kairo: Ḥijr li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, 1993.
- Ḥasan, Ibrāhīm Ḥasan. *Tārīkh al-Islām al-Siyāsī wa al-Dīnī wa al-Ṣaqafī wa al-Ijtīmā'i*. Juz IV. Cet. XIV; Bairut: Dār al-Jail, 1996.
- Al-Ḥūfī, Ahmad Muhammad. *Al-Zamakhsyarī*. Cet. II; Miṣr: Al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, t.th.
- Ibnu 'Asyūr, Muhammad al-Fāḍil. *Al-Tafsīr wa Rijālūh*. Kairo: Majma' al-Buḥūs al-Islāmīah, 1997.
- Ibnu 'Asyūr, Syaikh Muhammad al-Ṭāhir. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Jilid I-XV. Tunis: Dār Saḥnūn, 1997.
- Ibnu Fāris, Ibnu Zakariya Abu al-Ḥusain Ahmad. *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*. Juz IV. Cet. I; Bairut: Dār al-Jail, 1991.
- Ibnu al-Jauzī, Abū al-Faraj 'Abd al-Raḥman ibn 'Alī . *Al-Muntazam fi Tārīkh al-Mulūk wa al-Umam*, juz XVI. Cet. I; Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992.
- Ibnu Jinnī, Abū al-Faṭḥ Usmān. *Al-Khaṣā'is*. Jilid II. Kairo: Maktabah al-Tawfiqīyah, t.th.
- Ibnu Sālim, Ibrahim Ibnu Hasan. *Qaḍīyah al-Ta'wīl fi al-Qur'an al-Karīm*. Jilid I-II. Cet. I; Bairut: Dār Qutaybah, 1993.
- Ibnu Taymīyah, Syaikh al-Islām. *Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsīr*. Ditahqiq oleh Abu Ḥuzayfah Ibrāhīm Ibnu Ḥajar. Cet. I; Mesir: Dār al-Ṣaḥābah li al-Turās, 1988.
- Ihromi, T.O. (Ed.). *Pokok-pokok Antropologi Budaya*. Ed. XII; Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006.
- Ismā'īl, Muhammad Bakr. *Ibnu Jarīr al-Ṭabarī wa Manhajūh fi al-Tafsīr*. Cet. I; Kairo: Dār al-Manār, 1991.
- . *Min Laṭā'if al-Bayān fi Sūrah Yūsuf*. Cet. I; Kairo: Maktabah al-Rusyd, 1991.
- Al-Isnawī, Muḥy al-Dīn Husayn Yūsuf. *Al-Tafsīr al-Isyārī; Dirāsah 'Ilmiyyah Ta'sīliyyah*. Cet. I; Kairo: Maṭb-'āt wa Rasāil al-'Asyīrah al-Muhammadiyah, 1994.
- Ja'far, 'Abd al-Gafūr Mahmud Muṣṭafā. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn fi Ṣawbih al-Jadīd*. Cet. I; Kairo: Dār al-Salām, 2007.

- Jansen, J.J.G. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. Terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*. Cet. I; Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1997.
- Al-Jazarī, 'Izz al-Dīn Ibnu al-Aṣīr. *Al-Lubab fī Tahzīb al-Ansāb*. Jilid I. Bairut: Dār al-Ṣādir, 1980.
- Jones, Pip. *Introducing Social Theory*. Terj. Achmad Fedyani Saifuddin, *Pengantar Teori-teori Sosial—Dari Fungsionalisme hingga Post-modernisme*. Ed. I; Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2009.
- Al-Juwaynī, Muṣṭāfa al-Ṣāwiy. *Manāhij fī al-Tafsīr*. Al-Iskandariyah: Mansya'ah al-Ma'ārif, t.th.
- . *Manhaj al-Zamakhsyarī fī Tafsīr al-Qur'ān wa Bayān I'jāzih*. Cet. II; Miṣr: Dār al-Ma'ārif, 1968.
- . *Qirā'ah fī Turās al-Zamakhsyarī*. Al-Iskandariyah: Mansya'ah al-Ma'ārif, t.th.
- Kahālah, 'Umar Riḍā. *Mu'jam al-Muallifīn*. Jilid III. Cet. I; Bairut, Mu'assasah al-Risālah, 1993
- Al-Khālidi, Ṣalāh 'Abd al-Fattāh. *Mafātiḥ li al-Ta'āmul ma'a al-Qur'ān*. Cet. I; Yordania: Maktabah al-Manār, 1985.
- Khalīfah, Ḥājiyy *Kasyf al-Zunūn 'An Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*. Jilid I. Bairut: Dār al-Fikr, t.th.
- Al-Khayyūn, Rasyīd. *Mu'tazilah al-Baṣrah wa Bagdād*. Cet. I; London: Dār al-Ḥikmah, 1997.
- Kementerian Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Jakarta: PT Sinergi Pustaka Indonesia, 2012.
- Mabruk, Amal. *Al-'Adl al-Ilāhī; Dirāsah fī Fikr Leibnuiz wa al-Muktazilah*. Cet. I; Kairo: al-Dār al-Miṣriyah wa al-Sa'udīyah li al-Ṭabā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi', 2008.
- Mahmud, 'Abd al-Ḥalīm. *Al-Tafkīr al-Falsafī fī al-Islām*. Cet. II; Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1989.
- Al-Massīrī, Abd al-Wahhāb. *Isykāfiyah al-Taḥayyuz; Ru'yah Ma'rīfīyah wa Da'wah li al-Ijtihād. Al-Muqaddimah Fiqh al-Taḥayyuz*. Cet. II; Herndon, Virginia: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1996.
- . *Isykāfiyah al-Taḥayyuz; Ru'yah Ma'rīfīyah wa Da'wah li al-Ijtihād. Miḥwar al-'Ulūm al-Ijtima'iyyah*. Cet. III; Herndon, Virginia: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1998.
- Muḥsin, Najāh. *Al-Fikr al-Siyāsī 'Inda al-Muktazilah*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th.
- Al-Murtaḍā, Ahmad Ibnu Yahya. *Kitāb Ṭabaqāt al-Mu'tazilah*. Cet. I; Bairut: Mu'assasah al-Rayyān, 2009.
- Al-Najdī, Abd al-Rahman Ibnu Qāsim. *Majmu' Fatāwā Syaikh al-Islām Ahmad Ibn Taymīyah*. Jilid XIII. Cet. I; Rīād: Dār Anṣār, 1398 H
- Naṣṣār, Ḥusayn. *Al-I'jāz al-'Ilmī fī al-Qur'ān*, Kitāb al-Hilāl. Kairo: Dār al-Hilāl, 2000.
- Naṣṣār, Kristin. *Al-Insān wa al-Tārīkh; Aṣar al-Tārīkh wa Ta'aṣsuruh bi Psikulūjīah al-Fard*. Cet. I; Trables, Lubnān: Jrus Press, 1991.
- Al-Nuwayrī, Muhammad Najīb. "Al-Ma'nā 'Inda al-Mufassirīn; al-Ṭabariyy Namūzajan." Dalam *Silsilah al-Nadwah: Ṣinā'at al-Ma'nā wa Ta'wīl al-Naṣ*. Tunis: Kulfiyah al-Adab bi Man-bah, Jāmi'at Tūnis, 1992.

- Al-Qaṭṭān, Mannā' Khalīl. *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Cet. II; Riyad: Maktabah al-Ma'ārif li al-Nasyr wa al-Tawzī', 1996.
- Al-Qazwīnī, Zakariyā Muhammad. *Āṣār al-Bilād wa Akhbār al-'Ibād*. Bairut: Dār Ṣādir., t.th.
- al-Qurasyī, Muḥy al-Dīn Abū Muḥammad 'Abd al-Qādir bin Muḥammad. *Al-Jawāhir al-Muḍiyyah fī Ṭabaqāt al-Ḥanafīyyah*. Juz III. Cet. II; Kairo: Hajar li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, 1993.
- Al-Qurṭubī, Abū 'Abdullāh Muḥamad bin Aḥmad al-Anṣārī. *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Jilid VIII. Cet. V: Alexandria: Dār Ibn Khaldūn, 1996.
- Ṣabrī, Syaikh al-Islām Mustafa. *Mawqif al-Basyar Taḥta Sulṭān al-Qadr*. Cet. I; Kairo: Dār al-Baṣāir, 2008.
- Al-Ṣadr, Muhammad Bāqir. *Al-Tafsīr al-Mawḍū'ī wa al-Falsafat al-Ijtimā'īah fī al-Madrasah al-Qur'ānīah*. Cet. I; Bairut: al-Dār al-'Ālamīah, 1989.
- Al-Ṣagīr, Muhammad Ḥusayn 'Ali. *Al-Mabādi' al-'Ammat li Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Cet. I; Bairut: Muassasat al-Jāmi'īah, 1983.
- Said, Umar Muhammad. *Taqrīb al-Turās; Ta'wīl Musykil al-Qur'an li Ibn Qutaybah*. Cet. I; Kairo: Markaz al-Ahrām li al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1989.
- Al-Ṣāliḥ, Ṣubḥī. *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'an*. Cet. XVII; Bairut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1988.
- Al-Sam'ānī, Al-Imām Abu Sa'd 'Abd al-Karīm Ibnu Muḥammad Ibnu Manṣur al-Tamīmī. *al-Ansāb*. Jilid VI. Cet. II. Kairo: Maktabah Ibnu Taymīyah, t.th.
- Al-Samarāī, Fāḍil Ṣāliḥ. *Al-Dirāsāt al-Naḥwīah wa al-Lugawīah 'Inda al-Zamakhsyarī*. Cet. II; 'Ammān: Dār 'Ammār, 2009.
- Al-Suhaybānī, 'Abd al-Hamid. *Al-Rijāl al-Laḥī Takallama 'alayhim Syaikh al-Islām Ibn Taymīyah*. Cet. I; Riyād: Dār al-Wathn, 1416 H.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Din 'Abd al-Rahman. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Juz II. Cet. II; Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991.
- Syahrūr, Muḥammad. *Al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirāah Mu'āṣirah*. Cet. I; Mesir: Sīnā li al-Nasyr, 1992.
- Al-Umarjī, Aḥmad Syauqī Ibrāhim. *Al-Mu'tazilah fī Bagdād wa Āsaruhum fī al-Hayāh al-Fikriyyah wa al-Siyāsiyyah*. Cet. I; Kairo: Maktabah al-Madbūlī, 2000.
- Al-Ḍahabī, Muhammad Ḥusayn. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Jilid I. Cet. II; Bairut: Dār al-Fikr, 1976.
- , *Al-Tafsīr al-Mufasssīrūn*. Jilid II & III. Cet. VII; Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- , *Al-Ittijāhāt al-Munḥarifah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm; Dawāfi'uhā wa Dafā'uhā*. Cet. III; Kairo: Maktabah Wahbah, 1986.
- Al-Ḍahabī, Syams al-Dīn Muḥammad Ibnu Ahmad Ibnu Usmān. *Siyar A'lām al-Nubalā*. Jilid XX. Cet. III; Bairut: Mu'assasah al-Risālah, 1985
- Al-Zamakhsyarī, Abū al-Qāsim Maḥmūd Ibnu 'Umar. *Asās al-Balāghah*. Juz I. Al-Hay'ah al-'Āmmah li Quṣūr al-Ṣaqāfah, 2003.
- , *Dīwān Jārullāh al-Zamakhsyarī*. Cet. I; Bairut: Dār al-Ṣādir, 2008.

- . *Al-Maqāmāt; Syarh Maqāmāt al-Zamakhsyarī*. Taḥqīq Yusuf Biqā'ī. Cet. I; Bairut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, t.th.
- . *Rabī' al-Abrār wa Nuṣūṣ al-Akhbār*, Juz. I. Cet. I; Bairut: Mu'assasah al-A'lamī li al-Maṭbū'āt, 1992.
- . *Tafsīr al-Kasysyāf 'an Ḥaqāiq Gawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wil*. Jilid I-IV. Cet. IV; Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006.
- Al-Zarkasyī, Badr al-Dīn Muhammad Ibnu 'Abdullah. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Juz II. Bairut: Dār al-Jayl, 1988.
- Al-Zarqānī, 'Abd al-'Azīm. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'an*. Juz I. Cet. I; Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995.
- Al-Zirkilī, Khayr al-Dīn. *al-A'lām; Qāmūs Tarājum li Asyhur al-Rijāl wa al-Nisā' min al-'Arab wa al-Musta'ribīn wa al-Mustasyriqīn*. Jilid VIII. Cet. XV; Bairut: Dār al-'Ilm li Al-Malāyīn, 2002
- Al-Zubayrī, Walid Ibnu Ahmad al-Ḥusayn. *al-Mawsū'ah al-Muyassarah fī Tarājum A'immah al-Tafsīr wa al-Iqrā' wa al-Naḥw wa al-Lughah*. Jilid III. Cet. I; al-Madinah al-Munawwarah: al-Ḥikmah, 2003