

UJIAN PROMOSI

IJAZ ALQURAN DAN PERGESERAN MAKNANYA
DALAM TAFSIR *MU'TAZILAH*
KAJIAN MUNASABAH ALQURAN TAFSIR *AL-KASHSHAF*

Disertasi

Diajukan kepada Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
sebagai Salah Satu Syarat untuk Memperoleh Gelar Doktor
dalam Bidang Pengkajian Islam

Oleh :

Hadiyan

31161200000095

Pembimbing :

Prof. Dr. Ahmad Thib Raya, MA

Prof. Dr. Zainun Kamaluddin Fakhri, MA



PEMINATAN TAFSIR
SEKOLAH PASCASARJANA
UIN SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA
2021

KATA PENGANTAR

Dengan mengucap syukur *alhamdulillah*, sehubungan penyelesaian penulisan disertasi dan studi Strata Tiga pada Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta ini, kami menghaturkan ucapan terimakasih yang setinggi-tingginya, kepada :

1. Kedua orangtua kami tercinta, *almarhum* Ayahanda Muhammad Hafiz dan Ibunda Maskanah yang telah membesarkan dan mendidik penulis sejak buaian. Salam *ta'zīm* Ananda.
2. Kementerian Agama Republik Indonesia yang telah memberikan beasiswa studi Program Doktor.
3. Direktur Sekolah Pascasarjana, Prof. Dr. Asep Saepudin Jahar, MA yang mendorong para mahasiswa untuk terus terlibat dalam pengembangan keilmuan kajian Islam baik di tingkat Magister maupun Doktor.
4. Ketua Program Studi Doktor, Prof. Dr. Didin Saepudin, MA yang juga memotivasi kami para mahasiswa untuk secepatnya menyelesaikan studi.
5. Promotor penulis, Prof. Dr. Ahmad Thib Raya, MA dan Prof. Dr. Zainun Kamaluddin Fakih, MA yang bersedia meluangkan waktu bagi penulis untuk proses bimbingan.
6. Azyumardi Azra, CBE., yang pernah menaschati kami mahasiswa pasca, bahwa menjadi doktor adalah berarti menjadi '*uswah*' (teladan).
7. Prof. Johannes den Heijer, Belgia, yang fasih berbahasa Arab dan memberikan keluangan untuk penulis berkonsultasi serta memotivasi dengan ungkapan *istikshāf muhim*.
8. Segenap dosen Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang telah memberikan ilmu kepada penulis, sejak tingkat Magister hingga Doktor.
9. Para dosen penguji yang telah memberikan masukan untuk kelengkapan teknis dan substansi disertasi, mulai dari Ujian Proposal (Prof. Dr. Didin Saepudin, MA, Prof. Dr. Ahmad Rodoni, MM. dan Dr. Kamarusdiana, MA), Ujian *Work in Progress I* (Prof. Dr. Didin Saepudin, MA, Dr. J.M. Muslimin, MA, dan Dr. Abdul Chaer, MA), Ujian *Work in Progress II* (Prof. Dr. Didin Saepudin, MA, Prof. Dr. Satori Ismail, MA, dan Dr. Mamat S. Burhanudin, M.Ag.), dan Ujian Pendahuluan (Prof. Dr. Didin Saepudin, MA, Prof. Dr. Hamdani Anwar, MA, Prof. Dr. Said Agil Husin Al-Munawar, MA, Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si., Prof. Dr. Ahmad Thib Raya, MA dan Prof. Dr. Zainun Kamaluddin Fakih, MA)
10. Tenaga Kependidikan dan Kepegawaian Sekolah Pascasarjana yang membantu kelancaran teknis administratif yang ikut menentukan kelancaran studi.

11. Staf Perpustakaan Riset Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang membantu meminjamkan bahan-bahan penulisan disertasi. Termasuk penyediaan ruang perpustakaan yang sangat kondusif untuk menulis.
12. Rektor Universitas Muhammadiyah Jakarta, Dr. Ma'mun Murod, M.Si., yang *mensupport* dosen UMJ untuk meningkatkan kapasitas akademiknya.
13. Dekan Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Jakarta, Dr. Sopa, M.Ag., yang *mensupport* penulis dalam menyelesaikan studi.
14. Rekan-rekan dosen pada Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Jakarta yang semuanya adalah sahabat seperjuangan memajukan kampus.
15. Teman-teman Tenaga Kependidikan Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Jakarta yang juga membantu kelancaran studi Penulis.
16. Keluarga sekaligus guru penulis, KH. Madrais Hajar, Lc dan *almarhum* KH. Muhammad Nabhan Husein, yang keduanya selain mengajarkan bahasa Arab kepada penulis, juga mengkader penulis berorganisasi.
17. Isteri tercinta, Soliha, S.Ag., yang sabar menemani dan menyemangati penulis menyelesaikan studi Strata Tiga yang cukup 'melelahkan' ini; juga buah hati kami ananda Muhammad Hafizul'Ilmi (siswa kelas I SMA Muhammadiyah 4 Depok), Intan Mutia (santriwati Pondok Pesantren al-Hakimiyah, Depok), dan si bungsu 'Aisyah Mutia (siswi kelas 2 SDN Pondok Cabe Udik 03, Pamulang) yang sering tersita waktunya untuk bermain bersama.
18. Semua penulis kitab/buku/jurnal yang karyanya penulis rujuk dalam disertasi ini; disertai doa semoga karya mereka para ulama dan cerdik cendekia menjadi amal ibadah mereka di hadapan Allah SWT dan mendapat balasan syurga. *Amīn*.

Akhirnya, kepada semua di atas khususnya, dan para peminat kajian studi Islam umumnya, disertasi kajian Alquran ini dipersembahkan. Semoga juga menjadi amal saleh bagi penulis dalam *mentadabbur* Alquran. *Amīn yā Rabb al-'Alamīn*.

Cinangka, Agustus 2021

Penulis

PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME

Yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Hadiyan
NIM : 31161200000095
No. Kontak : 081386703632

menyatakan bahwa disertasi yang berjudul "*T'jāz Alquran dan Pergeseran Maknanya dalam Tafsir Mu'tazilah Kajian Munasabah Alquran Tafsir al-Kashshāf*" adalah hasil karya saya sendiri. Ide/gagasan orang lain dalam karya ini saya sebutkan sumber pengambilannya. Apabila di kemudian hari terdapat hasil plagiarisme, maka saya bersedia menerima sanksi yang ditetapkan dan sanggup mengembalikan gelar dan ijazah yang saya peroleh sebagaimana peraturan yang berlaku.

Jakarta, 9-08-2021.....
SEKULUH RIBU RUPIAH
10000
METERAI
TEMPEL
4DF33AJX312557357
Hadiyan

i'jaz Alquran dan Pergeseran Maknanya dalam Tafsir Mu'tazilah : Kajian Munasabah Alquran Tafsiral-Kashshaf

by Hadiyan 31161200000095

Submission date: 16-Dec-2020 02:53PM (UTC+0700)

Submission ID: 1476601012

Filename: DISERTASI LENGKAP_BA8_1-7-HADIYAN.docx (45a.46K)

Word count: 58928

Character count: 378035

I'jaz al-Qur'an dan Pergeseran Maknanya dalam Tafsir Mu'tazilah : Kajian Munasabah al-Qur'an Tafsir at-Kashshaf

ORIGINALIWR REPORT

4%

SIMILARITY INDEX

13

INTERNET SOURCES

to

PUBLICATIONS

0

STUDENT PAPERS

PRIMARY sources



kitabfordownload.blogspot.com

Internet Source

8%



repository.uinjkt.ac.id

Internet Source

1 0



eprints.soas.ac.uk

Internet Source

1%



docplayer.info

Internet Source

1 0



digilib.uinsDy.ac.id

Internet Source

1 0



تفصيل آيات القرآن الحكيم

Solutions, 2013.

Publication

"Tath FT"

1%



ejournal.kopertais4.or.id

Internet Source

1 0



pasca.sunan-ampel.ac.id

Internet Source

1 0



pustaka.islamnet.web.id

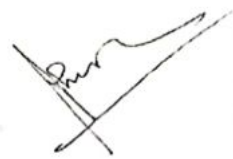
Internet Source

1%

PERSETUJUAN PEMBIMBING/PROMOTOR

Disertasi yang berjudul "*T'ja>z* Alquran dan Pergeseran Maknanya dalam Tafsir *Mu'tazilah* Kajian Munasabah Alquran Tafsir *al-Kashshah>f*", ditulis oleh Hadiyan NIM 31161200000095 telah melalui pembimbingan, *Work in Progress*, dan Ujian Pendahuluan sebagaimana ditetapkan Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta sehingga layak diajukan untuk Ujian Promosi

Jakarta, ... 9.08.2021/.....



Prof. Dr. Ahmad Thib Raya, MA

PERSETUJUAN PEMBIMBING/PROMOTOR

Disertasi yang berjudul "*I'jaz Alquran dan Pergeseran Maknanya dalam Tafsir Mu'tazilah Kajian Munasabah Alquran Tafsir al-Kashshaf*", ditulis oleh Hadiyan NIM 31161200000095 telah melalui pembimbingan, *Work in Progress*, dan Ujian Pendahuluan sebagaimana ditetapkan Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta sehingga layak diajukan untuk Ujian Promosi

Jakarta,9/8/2021.....

Pembimbing II,



Prof. Dr. Zainun Kamaluddin Fakhri, MA

PERNYATAAN PERBAIKAN SETELAH UJIAN PENDAHULUAN

Yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Hadiyan
NIM : 31161200000095
Judul Disertasi : *I'jāz* Alquran dan Pergeseran Maknanya dalam Tafsir
Mu'tazilah : Kajian Munasabah Alquran Tafsir *al-*
Kashshāf

Menyatakan bahwa disertasi ini telah lulus pada Ujian Pendahuluan pada Kamis, 29 Juli 2021.

Draft disertasi ini telah diperbaiki sesuai saran dan komentar para penguji meliputi :

1. Penulisan nomor halaman harus sesuai dengan buku Pedoman Penulisan Disertasi
2. Penentuan Rumusan Masalah menjadi masalah mayor dan masalah minor
3. Penulisan Kajian Pustaka dibagi dua menjadi, yaitu Karya Terdahulu Yang Relevan dan Penelitian Yang Relevan
4. Perentuan teori tentang munasabah Alquran yang harus dipilih peneliti
5. Penyebutan tahun wafat para ulama
6. Rujukan hadis harus langsung pada kitab-kitab hadis
7. Kata asing yang sudah ada dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia tidak perlu ditransliterasi lagi
8. Penulisan Alquran harus dengan harkat/syakal
9. Rujukan tentang *al-Uṣūl al-Khamsah* ditambah dengan karya lain, selain rujukan kitab *Sharh al-Uṣūl al-Khamsah* karya 'Abd al-Jabbār
10. Perumusan Kesimpulan tidak berbeda dengan isi Abstrak

Demikian surat pernyataan ini dibuat agar dapat dijadikan pertimbangan untuk menempuh ujian berikutnya.

Jakarta, 7 Agustus 2021

Yang membuat
pernyataan,

Hadiyan, MA

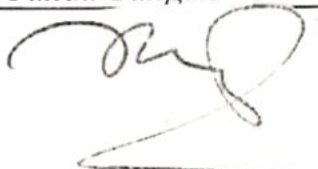



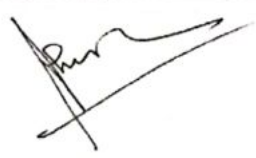

PERSETUJUAN HASIL UJIAN PENDAHULUAN

Disertasi yang berjudul "*I'jāz Alquran dan Pergeseran Maknanya dalam Tafsir Mu'tazilah Kajian Munasabah Alquran Tafsir al-Kashshāf*" oleh Hadiyan NIM 31161200000095 telah dinyatakan lulus Ujian Pendahuluan yang diselenggarakan pada hari Kamis, 29 Juli 2021.

Disertasi ini telah diperbaiki sesuai saran dan komentar para penguji sehingga disetujui untuk diajukan ke Ujian Promosi.

Jakarta, 7 Agustus 2021

Tim Penguji :

No	Nama	Tanda Tangan	Tanggal
1.	Prof. Dr. Didin Saepudin, MA (Ketua Sidang/Merangkap Penguji)		9/8/21
2.	Prof. Dr. Hamdani Anwar, MA (Penguji)		9/8/21
3.	Prof. Dr. Said Agil Husin Al- Munawar, MA (Penguji)		9/8/21
4.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si. (Penguji)		9/8/21
5.	Prof. Dr. Ahmad Thib Raya, MA (Pembimbing/merangkap Penguji)		9/8/21
6.	Prof. Dr. Zainun Kamaluddin Fakih, MA (Pembimbing/merangkap Penguji)		9/8/21

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk mengeksplorasi munasabah Alquran dalam tafsir *al-Kashshāf* sebagai salah satu tafsir *Mu'tazilah* yang fenomenal. Penelitian juga bertujuan untuk membuktikan adanya pergeseran makna *i'jaz* Alquran dari makna *al-ṣurfah* yang berarti Allah memalingkan kemampuan manusia membuat semisal Alquran kepada makna *al-naẓm* yang berarti ke'jazan Alquran terletak pada susunan ungkapannya.

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang menjadikan penafsiran al-Zamakhsharī (w. 538/1144) dalam tafsir *al-Kashshāf* sebagai data penelitian. Sementara teknik analisis data yang digunakan adalah Analisi Isi terhadap tafsir *al-Kashshāf*. untuk memperoleh klasifikasi kandungan munasabah Alquran di dalamnya.

Penelitian mendapatkan temuan adanya munasabah Alquran dalam tafsir *al-Kashshāf*. Dari lima surat yang diteliti, yaitu surat *al-Fāṭihah*, *al-Baqarah*, *Alu 'Imrān*, *al-Nisa*, dan *al-Maidah* ditemukan ragam dan pola munasabah Alquran. Ragam munasabah Alquran dimaksud terdiri dari empat ragam, yaitu munasabah kata demi kata dalam satu ayat, munasabah ayat dengan ayat sesudahnya, munasabah antara ayat dalam satu surat, dan munasabah antara ayat pada surat yang berbeda. Sementara pola munasabah Alquran yang ditemukan terdiri lima pola, yaitu penafsiran (*al-tafsīr*), penyisipan (*al-i'tirād*), perbandingan (*al-tanẓīr*), perlawanan (*al-muḍāddah*), dan pengalihan (*iltifāt*).

Dengan temuan ini, penelitian juga menegaskan bahwa al-Zamakhsharī (w. 538/1144) dalam tafsirnya *al-Kashshāf* tidak mengikuti konsep *i'jaz* Alquran dengan *al-ṣurfah* yang digaungkan oleh tokoh-tokoh *Mu'tazilah* seperti al-Nazzām (w.221/836), al-Jāhiz (w.255/868), al-Rummānī (w. 384/994), dan juga al-Sharīf al-Murtaḍā (w.436/1047). Al-Zamakhsharī (w. 538/1144) lebih memilih konsep *al-naẓm* yang digagas oleh al-Jurjānī (w. 471/1078) dan juga al-Bāqillānī (w. 402/1013) yang bermazhab *Ash'ariyyah*.

Penelitian ini memperkuat hasil hasil penelitian 'Abd al-Ḥakīm al-Anīs, Muḥammad al-Bayyūmī, Darwīs al-Jundī, dll., yang menegaskan orientasi munasabah Alquran dalam tafsir *al-Kashshāf*; Penelitian menolak hasil penelitian Muḥammad Bazmūl dan Salwa yang mengatakan bahwa tafsir *Mafāṭih al-Ghayb* karya al-Rāzī (w. 606/1209) sebagai tafsir pertama yang menekankan kajian munasabah Alquran.

ملخص البحث

هدف هذا البحث إلى استكشاف مناسبة القرآن في تفسير الكشاف للزمخشري وهو تفسير معتزلي عجيب. فبهذا الاستكشاف هدف البحث أيضا إلى برهان انتقال معنى إعجاز القرآن لدى المعتزلة من فكرة الصرفة وهي صرف الله همم العرب عن الإتيان بمثل القرآن إلى فكرة النظم وهو نظرية ثبتت أن إعجاز القرآن بنظمه أو بأسلوبه.

كان البحث بحثا وصفيًا الذي جعل تفسيرات الزمخشري في الكشاف كبيانات البحث. أما التحليل المستخدم هو تحليل المضمون ليحصل تصنف مضمونات مناسبة القرآن في الكشاف .

إنتج البحث مناسبة القرآن في تفسير الكشاف. إستنادا إلى خمس سور من القرآن وهي سورة الفاتحة والبقرة وأل عمران والنساء والمائدة التي تكون مدار البحث وجد مناسبات القرآن من حيث أنواعها ووجودها. فأنواع مناسبة القرآن أربعة وهي مناسبة اللفظ في أية واحدة، ومناسبة أية بأية تكون بعدها، ومناسبة بين آيات في سورة واحدة، ومناسبة بين آيات في السور المختلفة. أما وجوه مناسبة القرآن خمسة وهي التفسير والإعتراض والتنظير والمضادة والإلتفات.

أكد البحث أن الزمخشري في كشافه لا يتبع نظرية الصرفة التي أوضحها فرسان المعتزلة مثل النظام والجاحظ والرماني. لكن استخدم نظرية النظم التي شرحها رجال الأشعرية مثل الباقلاني والجرحاني على الأخص

أكد البحث أيضا ما حصله الباحثون في مناسبة الكشاف مثل عبد الحكيم الأنيس ومحمد البيومي ودرويش الجندي وغيرهم بينما رد هذا البحث ما قاله محمد بازمول وسلوى بأن تفسير مفاتيح الغيب للرازي هو أول التفسير الذي اهتم بمناسبة القرآن.

ABSTRACT

The research is aim to explore the Alquran harmony in *al-Kashshāf* as one of the phenomenal *Mu'tazilah* exegesis. The research is also aim to prove the displacement of the *i'jāz* Alquran from the meaning of *al-ṣurfah* which mean Allah SWT divert the ability of human in making Alquran, to the meaning of *al-naẓm* which mean the *i'jāz* Alquran based on it's structure.

The research is part of qualitative research which become the interpretation of al-Zamakhsharī (d. 538/1144) in *al-Kashshāf* as research data. Meanwhile the technic data analysis used is content analysis to *al-Kashshāf* to get the classification of the Alquran harmony content.

This research found that there is Alquran harmony in *al-Kashshāf* interpretation. From five suras reseached, *al-Fātiḥah*, *al-Baqarah*, *Ālu 'Imrān*, *al-Nisa*, and *al-Maidah* is found the variety and pattern of Alquran harmony. The variety of Alquran harmony means there are four varieties : The first is harmony of word by word in verse, the second is harmony of verse by the last verse, the third is harmony of between the verse in one surah, and the fourth is harmony of between the verse and different surah. Meanwhile the pattern of Alquran harmony found five patterns : interpretation (*al-tafsīr*), insertion (*al-i'tirād*), comparison (*al-tanzīr*), resistance (*al-muḍāddah*), and diversion (*iltifāt*).

This research also found that al-Zamakhsharī (d. 538/1144) in *al-Kashshāf* interpretation doesn't follow the concept of *i'jāz* Alquran (the inimitability of the Quran) with *al-ṣurfah* which is identically with *Mu'tazilah* leaders such as al-Nazzām (d.221/836) , al-Jāḥiẓ (d.255/868), al-Rummāni (d.384/994), and also al-Sharīf al-Murtaḍa (d.436/1047). Al-Zamakhsharī (d.538/1144) prefer the concept of *al-naẓm* which is mention by al-Jurjānī (d.471/1078) and al-Bāqillānī (d.402/1013) which is *Ash'ariyah* sect.

This study strengthens the results of the research 'Abd al-Ḥakīm al-Anīs, Muḥammad al-Bayyūmī, Darwish al-Jundī, etc., which confirms the Alquran harmony in *al-Kashshāf*, and at the same time, this research rejects the results of the research of Muḥammad Bazmūl and Salwa who says that *Mafātīh al-Ghayb* of al-Rāzī (d. 606/1209) is the first exegesis that emphasizes the study of Alquran harmony.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Disertasi ini menggunakan pedoman transliterasi Arab-Latin *ALA-LC Romanization Tables* sebagai berikut :

A. Daftar huruf Arab dan transliterasinya dengan huruf latin

Huruf Arab	Huruf Latin
ا	Tidak dilambangkan
ب	b
ت	t
ث	th
ج	j
ح	h
خ	kh
د	d
ذ	dh
ر	r
ز	z
س	s
ش	sh
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	'(ayn)
غ	gh
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
و	w
هـ	h, ṭ
ي	y

B. Vokal dan Dhiptong

اَ	a	اَ	ā	اِي	i
اُ	u	اِي	ī	اُو	aw
اِ	i	اُو	ū	اِي	

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR.....	i
PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME	iii
LEMBAR PENGECEKAN PLAGIARISME.....	iv
PERSETUJUAN PEMBIMBING.....	vi
PERNYATAAN PERBAIKAN SETELAH UJIAN PENDAHULUAN	viii
PERSETUJUAN HASIL UJIAN PENDAHULUAN.....	ix
ABSTRAK.....	x
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	xiii
DAFTAR ISI.....	xiv

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah	14
C. Rumusan Masalah.....	14
D. Batasan Masalah.....	14
E. Tujuan Penelitian.....	15
F. Manfaat Penelitian.....	15
G. Kajian Terdahulu	15
H. Metode Penelitian.....	19
I. Sistematika Pembahasan	20

BAB II *I'JAZ*DAN MUNASABAH ALQURAN.....23

A. <i>I'jāz</i> Alquran.....	23
1. Pengertian <i>I'jāz</i> Alquran.....	23
2. Ayat-ayat <i>Tahaddī</i> dalam Penafsiran	25
B. Munasabah Alquran.....	30
1. Pengertian Munasabah Alquran.....	30
2. Perbedaan Pendapat tentang Munasabah Alquran	34
3. Ragam dan Pola Munasabah Alquran.....	41

BAB III RIWAYAT HIDUP AL-ZAMAKHSHARI.....53

A. Latar Belakang Keluarga.....	53
B. Kondisi Sosial Politik.....	55
C. Dinamika Ilmu Pengetahuan	57
D. Karir Keilmuan dan Karya al-Zamakhsari	60

BAB IV TAFSIR *MU'TAZILAH*.....65

A. Asal-Usul Aliran <i>Mu'tazilah</i>	65
B. Lima Ajaran Dasar <i>Mu'tazilah</i>	71
1. Tauhid	78
2. Keadilan Tuhan.....	80
3. Janji dan Ancaman.....	83
4. <i>Manzilah bayn al-Manzilatayn</i>	83

5. <i>Amr Ma'rūf Nahī Munkar</i>	85
C. Sejarah Pertumbuhan Tafsir <i>Mu'tazilah</i>	88
D. Karakteristik Tafsir <i>Mu'tazilah</i>	93
E. Mengenal Tafsir <i>al-Kashshāf</i>	103
BAB V MUNASABAH ALQURAN TAFSIR <i>AL-KASHSHAF</i>	113
A. Munasabah Alquran Surah <i>al-Fātihah</i>	113
B. Munasabah Alquran Surah <i>al-Baqarah</i>	116
C. Munasabah Alquran Surah <i>Alu 'Imrān</i>	150
D. Munasabah Alquran Surah <i>al-Nisā</i>	162
E. Munasabah Alquran Surah <i>al-Māidah</i>	182
F. Ragam dan Pola Munasabah Alquran Tafsir <i>al-Kashshāf</i>	193
F.1. Ragam Munasabah Alquran Tafsir <i>al-Kashshāf</i>	194
a. Ragam Munasabah Alquran surah <i>al-Fātihah</i>	194
a.1. Munasabah kata demi kata dalam satu ayat	194
a.2. Munasabah ayat dengan ayat sesudahnya	194
a.3. Munasabah antara ayat dalam satu surat.....	195
a.4. Munasabah antara ayat pada surah yang berbeda.....	195
b. Ragam Munasabah Alquran surah <i>al-Baqarah</i>	195
b.1. Munasabah kata demi kata dalam satu ayat.....	195
b.2. Munasabah ayat dengan ayat sesudahnya	198
b.3. Munasabah antara ayat dalam satu surat.....	199
b.4. Munasabah antara ayat pada surat yang berbeda	200
c. Ragam Munasabah Alquran surah <i>Alu Imrān</i>	200
c.1. Munasabah kata demi kata dalam satu ayat	200
c.2. Munasabah ayat dengan ayat sesudahnya	201
c.3. Munasabah antara ayat pada surah yang berbeda.....	202
d. Ragam Munasabah Alquran surah <i>al-Nisā</i>	203
d.1. Munasabah kata demi kata dalam satu ayat	203
d.2. Munasabah ayat dengan ayat sesudahnya	204
d.3. Munasabah antara ayat pada surah yang berbeda	204
e. Ragam Munasabah Alquran surah <i>al-Māidah</i>	204
e.1. Munasabah kata demi kata dalam satu ayat	204
e.2. Munasabah ayat dengan ayat sesudahnya	205
e.3. Munasabah antara ayat pada surah yang berbeda.....	206
F.2. Pola Munasabah Alquran Tafsir <i>al-Kashshāf</i>	206
a. Pola Munasabah Alquran surah <i>al-Fātihah</i>	206
1. Pola Penafsiran (<i>al-tafsīr</i>).....	206
2. Pola Perbandingan (<i>al-tanzīr</i>).....	207
3. Pola Perlawanan (<i>al-muḍāddah</i>).....	207
4. Pola Pola Pengalihan (<i>al-iltifāt</i>).....	208
b. Pola Munasabah Alquran surah <i>al-Baqarah</i>	209
1. Pola Penafsiran (<i>al-tafsīr</i>).....	209

2. Pola Penyisipan (<i>al-i'tirād</i>).....	210
3. Pola Perbandingan (<i>al-tanzīr</i>).....	211
4. Pola Perlawanan (<i>al-muḍāddah</i>).....	212
5. Pola Pola Pengalihan (<i>al-iltifāt</i>).....	213
c. Pola Munasabah Alquran surah <i>Alu 'Imrān</i>	214
1. Pola Penafsiran (<i>al-tafsīr</i>).....	214
2. Pola Penyisipan (<i>al-i'tirād</i>).....	215
3. Pola Perbandingan (<i>al-tanzīr</i>).....	216
4. Pola Perlawanan (<i>al-muḍāddah</i>).....	217
5. Pola Pola Pengalihan (<i>al-iltifāt</i>).....	218
d. Pola Munasabah Alquran surah <i>al-Nisā</i>	218
1. Pola Penafsiran (<i>al-tafsīr</i>).....	218
2. Pola Penyisipan (<i>al-i'tirād</i>).....	219
3. Pola Perbandingan (<i>al-tanzīr</i>).....	220
4. Pola Perlawanan (<i>al-muḍāddah</i>).....	221
5. Pola Pola Pengalihan (<i>al-iltifāt</i>).....	222
e. Pola Munasabah Alquran surah <i>al-Mā'idah</i>	223
1. Pola Penafsiran (<i>al-tafsīr</i>).....	223
2. Pola Penyisipan (<i>al-i'tirād</i>).....	223
3. Pola Perbandingan (<i>al-tanzīr</i>).....	225
4. Pola Perlawanan (<i>al-muḍāddah</i>).....	227
BAB VI PERGESERAN MAKNA I'JAZ ALQUR'AN DALAM TAFSIR	
MU'TAZILAH	229
A. Polemik I'jāz Alquran.....	229
B. I'jāz Alquran : dari <i>al-Ṣurfah</i> ke <i>al-Nazm</i>	236
C. Penafsiran I'jāz Alquran dalam Tafsir <i>Mu'tazilah</i>	240
D. <i>Al-Nazm</i> sebagai Argumen Munasabah Alquran.....	247
BAB VII PENUTUP	251
DAFTAR PUSTAKA	253
GLOSARIUM	267
INDEKS	269
BIODATA	270
LAMPIRAN	271

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kemukjizatan al-Qur'an (*i'jāz*) menjadi tema kunci dalam studi al-Qur'an¹. Mukjizat yang secara harfiah berarti 'ketidakmampuan melakukan sesuatu'² adalah konsep di mana al-Qur'an tidak dapat ditiru oleh manusia. Sejak awal diturunkan, banyak orang yang mencoba membuat ungkapan-ungkapan seperti al-Qur'an, dan pada kenyataannya mereka gagal melakukannya³. Al-Qur'an sendiri menegaskan bahwa manusia tidak akan mampu mendatangkan bahkan satu surat sekalipun semisalnya⁴.

Pada era modern, sejumlah pengamat Barat memandang al-Qur'an sebagai sesuatu kitab yang sulit difahami dan diapresiasi. Bahasa, gaya, dan aransemen kitab ini pada umumnya telah menimbulkan masalah khusus bagi mereka. Masa pewahyuannya yang terbentang sekitar dua puluh tahunan, merefleksikan perubahan-perubahan lingkungan, perbedaan dalam gaya dan kandungan, bahkan ajarannya. Sekalipun bahasa Arab yang digunakannya dapat difahami, terdapat bagian di dalamnya yang sulit difahami. Kaum muslimin sendiri, dalam rangka memahaminya, telah menghasilkan berton-ton kitab tafsir yang berupaya menjelaskan makna pesannya. Sekalipun demikian, sejumlah besar

¹Bandingkan misalnya, dengan pendapat bahwa dalam Islam, *i'jāz* al-Qur'an merupakan aspek pembahasan yang agung (*jānib 'azīm*). Lihat Ṣubḥī al-Ṣālih, *Mabāhith fi 'Ulūm al-Qur'an*, (Beirut : Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1988), h. 313. Lihat juga Salwa M.S. Wl-Awa, *Linguistic Structure* dalam Andrew Rippin, *The Blackwell Companion to The Quran*, John Wiley & Sons Ltd. The Atrium, Southern Gate, Chichester, West Sussex, PO19 8SQ, United, h. 69

²Rāghib al-Isfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'an*, (Beirut : Dār al-Fikr, t.t.) h. 334. Kajian cukup komprehensi tentang *i'jāz* al-Qur'an dapat dilihat pada Muḥammad Barkah, *al-I'jāz al-Qur'ānī*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1989); atau kajian yang tergolong klasik, pada Muḥammad Khalafu l-Lāh dan Muḥammad Zaghlūl Salām, *Thalāth Rasā'il fi I'jāz al-Qur'an li al-Rummānī wa al-Khaṭṭābī wa 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī*, (Mesir : Dār al-Ma'ārif, t.t.)

³Misalnya riwayat tentang Musaylamah, seorang yang mengaku nabi, menyatakan bahwa ia menerima surat seperti surat *al-'Asr*, dan dinyatakan berdusta oleh seorang sahabat ('Amr); lihat Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*, vol. 4, (T.tp: Nur Asia, t.t.), h. 547

⁴Al-Qur'an secara bertingkat menantang manusia mendatangkan sesuatu seperti, dari mulai membuat satu kitab seperti al-Qur'an (QS. 17:88), sepuluh surat (QS.11:13), dan satu surat (QS. 2 :23). Lihat 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'an al-Karīm*, (Indonesia : Maktabah Dahlan, t.t.), h. 835

mufasirin masih tetap memandang kitab itu mengandung bagian-bagian *mutashābihāt*, yang menurut mereka, maknanya hanya diketahui oleh Tuhan⁵.

M.S. El Awa juga mencatat adanya problem tentang pemahaman al-Qur'ān yang dihadapi oleh orang non Arab; ia menulis,

‘Many non-Arabic speaking readers of the Qur’ān complain that they cannot understand the interrelation between the different parts of its long suras, and sometimes of its shorter suras as well. This does not come as a surprise to the Arabic-speaking reader of the same text⁶.

Problem-problem seperti ini sesungguhnya tidak akan terjadi jika al-Qur'ān difahami dengan baik; tidak juga sepenuhnya seperti yang dikatakan oleh M.S. El Awa di atas yang membagi pembaca al-Qur'ān menjadi orang Arab dan non Arab, oleh karena al-Qur'ān diturunkan kepada seluruh umat manusia⁷ dan bahasa Arab yang menjadi medianya dimaksudkan agar dipelajari⁸ dan direnungkan⁹, tetapi lebih dari semua itu, dalam al-Qur'ān, Allah menyatakan empat kali (janjiNya) akan mempermudah al-Qur'ān untuk dipelajari¹⁰.

Sementara itu, Nurcholish Madjid mengkritik, bahwa apa yang dirasakan sebagai problem pada orang-orang Barat dalam membaca al-Qur'ān adalah disebabkan karena mereka membaca al-Qur'ān tidak tulus; ia menulis,

“Membaca al-Qur'an sebagai sebuah risalah, apakah keilmuan, teologis, hukum, ataupun lainnya, seperti dialami oleh Thomas Carlyle, akan menimbulkan kekecewaan besar. Membaca al-Qur'ān harus dengan sikap menyertainya sebagai kalam ilahi dalam semangat pengabdian kepadaNya. Dan dalam usaha menangkap pesannya itu, orang harus memperhatikan bahwa pada setiap nuktahnya, al-Qur'ān senantiasa mengajukan tantangan kepada manusia untuk percaya kepada Tuhan dan menerima tuntutan moralnya. Orang tidak bisa disebut membaca Kitab Suci itu tanpa tulus menerima dan mengukuhkan tantangan tersebut. Dengan cara itu orang akan dapat menghayati keindahan baris demi baris, dan penjabaran tema-

⁵Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'ān*, (Yogyakarta : Forum Kajian Budaya dan Agama, 2001), h. 1-2. Lihat juga A.T. Welch, *Introduction : Qur'anic Studies-Problems and Prospects*, Journal of the American Academy of Religion, vol 47 (1979), h. 620, dan W.M. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, (Edinburgh : Edinburgh Univ. Press, 1970), h. xi

⁶Salwa M.S. WI-Awa, *Linguistic Structure* dalam Andrew Rippin, *The Blackwell Companion to The Quran*, John Wiley & Sons Ltd. The Atrium, Southern Gate, Chichester, West Sussex, PO19 8SQ, United, h. 53

⁷Q.S. 4 : 174

⁸Q.S. 12 : 2

⁹Q.S.38 : 29

¹⁰Q.S. 54 : 17, 22, 32, dan 40

tema pokok yang didapati dalam setiap bagian kesatuannya akan menimbulkan kekaguman yang mendalam¹¹.

Sementara itu, pandangan yang cukup tulus terhadap al-Qur'an, muncul dari orientalis H.A.R. Gibb yang menulis,

“The basis of all Muslim thought about religion is, of course, the Koran. The Koran is not, like the Bible, a collection of books of widely different dates and by many different hands. It is a volume of discourses delivered by Muhammad during the last twenty years or so of his life..By him, as by all muslims, of his own time and of later ages, they were taken to be the direct word of God, dictated to him through the angel Gabriel”¹².

Pada permulaan abad enam H/XII M muncul tafsir *al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl* karya Zamakhsharī¹³. Tafsir ini menaruh perhatian yang tinggi terhadap keijāzan al-Qur’ān¹⁴, khususnya dalam mengungkap kei’jāzan bahasanya (*al-i’jāz al-lughawī*). Dalam sejarah penulisannya, tafsir ini ditulis oleh Zamakhsharī berdasar kesulitan saudara-saudaranya dari kalangan Mu’tazilah memahami al-Qur’ān, dan kemudian

¹¹Nurcholish Madjid (ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta : PT. Bulan Bintang, 1994), h. 8. Contoh lain orientalis yang bias menilai al-Quran adalah Theodor Noldeke yang mengatakan bahwa huruf-huruf *muqatta’ah* dalam al-Qur’an adalah merupakan lambang dari yang menuliskannya; lihat Wan Mohammad Ubaidillah, *Huruf Muqatta’ah di Awal Surah al-Qur’ān : Kritikan Terhadap Noldeke*, QURANICA, International Journal of Quranic Research, Vol.6, Issue 1, June 2014, Centre of Quranic Research (CQR), University of Malaya, Malaysia. Tentang kajian orientalis terhadap al-Qur’ān, lihat misalnya Adnin Armas, *Mengkritisi Gugatan Arthur Jeffery terhadap al-Qur’ān*, ISLAMIA Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam, Thn I No 2, Juni-Agustus 2004; Thōhā Ḥamīm, *Menguji Autentisitas Akademik Orientalis dalam Studi Islam*, Teosofi : Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam Volume 3 Nomor 2 Desember 2013; A. Farid Mawardi S, *Relasi Antagonistik Barat-Timur : Orientalisme Vis a Vis Oksidentalisme*, Teosofi : Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam Volume 3 Nomor 2 Desember 2013; atau lebih lengkap lihat Muḥammad Mohar ‘Alī, *The Qur’ān and The Orientalists : An Examination of Their Main Theories and Assumptions*, (T.tp. : Jam’iyyah Iḥyā Mināj al-Sunnah, 2004)

¹²H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, (Chicago : The University of Chicago Press, 1945), h. 3

¹³Secara harfiyah, kitab tafsir ini berarti “Pengungkap hakikat-hakikat al-Qur’ān dan pokok-pokok *ta’wīl* terkait segi-segi *ta’wīl*”

¹⁴Dalam bagian mukadimah, Zamakhsharī menulis, عوج، مفتاحا قرأنا عربيا غير ذي المنافع الدينية والدنيوية، مصداقا لما بين يديه من الكتب السماوية، معجزا باقيا دون كل معجز على وجه كل زمان... al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dar al-Hadis; 2012), h. 15.

mereka meminta penjelasannya kepada Zamakhsharī, hingga mereka kemudian memintanya untuk menulis sebuah kitab tafsir¹⁵.

Tafsir *al-Kashshāf* Zamakhsharī telah berhasil menarik perhatian para ulama. Yang termasuk pertama kali melakukan apresiasi terhadap tafsir ini adalah Abū Ḥayyān (w.745 H/1351 M). Apresianya terhadap *al-Kashshāf* ini dibersamakan dengan apresianya juga terhadap tafsir Ibn ‘Aṭīyyah (w. 546 H/1152 M). Dalam *muqaddimah* kitab tafsirnya, Abū Ḥayyān mengatakan,

ولما كان كتابهما في التفسير قد أنجدا وأغارا وأشرقا في سماء هذا العلم بدرين وأنازا وتنزلا من الكتب التفسيرية منزلة الإنسان من العين، والذهب الإبريز من العين، وبتيمة الدر من اللآلي، ولبلة القدر من الليلي، فعكف الناس شرقا وغربا عليهما وثنوا أئمة الإعناء إليهما وكان فيهما على جلالتهما مجال لانتقاد ذوي التبريز، ومسرح للتخيل فيهما والتميز ثبت إليهما عنان الإقتاد، وحللت ما تخيل الناس فيهما من الإقتاد أهما في التفسير الغاية التي لا تدرك والمسلك الوعر الذي لا يكاد يسلك وعرضتهما على محك النظر، وأوربت فيهما نور الفكر، حتى خلصت دسيسهما وبرز نفيسهما، وسرى ذلك من هو للنظر أهل واجتمع فيه إنصاف وعقل

Ketika kitab tafsir keduanya sangat membantu dan mendasar, merupakan dua bulan yang bersinar, kitab tafsir yang (seperti) mata bagi manusia, laksana emas berkilau cahaya, juga bagai satu-satunya mutiara malam *Laylatul Qadar*, maka banyak orang di dunia Barat maupun di dunia Timur merujuk, memuji, dan *concern* kepada keduanya. (Walaupun begitu), terlepas dari kebesarannya, kedua kitab tafsir ini terbuka untuk kritik, menjadi pentas berimajinasi dan preferensi. Aku mengapresiasi kritik terhadap keduanya, tetapi aku juga meluruskan kritik orang bahwa dalam hal penafsiran al-Qur’ān, keduanya merupakan bentuk penafsiran yang tidak dapat dimengerti, dan memiliki metode penafsiran yang sulit dan hampir tidak bisa dipraktikkan. Aku menolak pendapat seperti ini. Aku sendiri diperlihatkan ‘cahaya’ keduanya, terbebas dari tipu daya (orang) terhadapnya, dan nampaklah keindahan keduanya. Seorang yang merupakan ahli fikir dan memiliki kehalusan budi dan akal, juga akan mendapatkan melihat hal seperti ini¹⁶.

Pandangan Abū Ḥayyān terhadap *al-Kashshāf* di atas, tentu memiliki alasan. Zamakhsharī memang menulis karya tafsir yang bermutu tinggi. Menurut Ibn ‘Asyūr, tafsir *al-Kashshāf* menandai ketinggian pemikiran Islam pada awal abad ke enam Hijriyah¹⁷. Harun Nasution mengatakan bahwa pada abad ke enam hijriyah, dunia Islam mengalami masa disintegrasi (1000-1250

¹⁵Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf ‘an Ḥaqaīq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīs, 2012), h. 16.

¹⁶Abū Ḥayyān, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, vol.1, (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), h. 69.

¹⁷Ibn ‘Ashūr, *Al-Tafsīr wa Rijālūh*, (T.tp.: Silsilah al-Buḥuth al-Islāmiyyah, 1970), h. 45. Selain *al-Kashshāf*, ia juga menyebut tafsir *al-Muḥarrar al-Wajīz* karya Ibn ‘Aṭīyyah dari Andalusia (Spanyol).

M)¹⁸. Hal ini ditandai dengan munculnya dinasti-dinasti kecil (*mulūk al-ṭawāif*). Kemunculan dinasti-dinasti ini, baik di dunia Timur maupun di dunia Barat tidak serta merta menjadikan umat Islam mengalami kemunduran, khususnya di bidang ilmu pengetahuan. Dengan adanya wilayah-wilayah yang berdiri sendiri itu, di samping Bagdad, timbul pusat-pusat kebudayaan lain, seperti Cairo di Mesir, Cordova di Spanyol, Asfahan, Bukhara, dan Samarkand di Timur.¹⁹ Dalam sejarah tercatat, bahwa sejak abad tiga Hijriyah (VIII M) sampai tujuh Hijriyah (XII Masehi) umat Islam mencapai masa kejayaan dalam bidang ilmu pengetahuan. Kemajuan ini, selain di bidang ilmu agama, juga ilmu-ilmu umum seperti filsafat, astronomi, kimia, kedokteran, dll. Menurut C.A. Qadir, kaum Muslim menjadi pemimpin pemikiran filsafat dan ilmu pengetahuan...²⁰.

Peradaban Islam yang gilang-gemilang ini dapat dilihat juga pada sejarah kemajuan dalam bidang penafsiran al-Qur'an. Jika digunakan periodisasi yang disampaikan oleh Dhahabiy, maka hingga abad ke-enam Hijriyah, ada tiga pembabakan sejarah penafsiran al-Qur'an; pertama, tafsir pada masa Nabi saw dan sahabat, kedua tafsir pada masa tabiin, dan ketiga, tafsir pada masa kodifikasi (*tadwīn*)²¹. Pada masa kodifikasi (740-972 M) khususnya --mulai pada akhir masa pemerintahan Banī Umayyah dan awal masa pemerintahan Banī 'Abbāshiyah—terdapat dua bentuk penafsiran al-Qur'an : pertama, penafsiran berdasar penjelasan al-Qur'an, Rasul, sahabat dan

¹⁸Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, vol. 1, (Jakarta : UI Press, 2008), h. 50-76.

¹⁹Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, vol. 1, (Jakarta : UI Press, 2008), h. 75. Dalam konteks sejarah masuknya filsafat (logika Aristoteles) ke dunia Islam, Zainun Kamal mengatakan bahwa daerah-daerah ini sebelum dibebaskan umat Islam merupakan pusat-pusat studi filsafat Yunani. Lihat Zainun Kamal, *Ibn Taimiyah Versus Para Filosof Polemik Logika*, (Jakarta : PT RajaGrafindo Persada, 2006, edisi 1, cetakan 1, h. 39

²⁰C.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, (Jakarta : Yayasan Obor Indonesia, 1989), h. 111. Buku ini merupakan terjemah dari *Philosophy and Science in the Islamic World* yang diterbitkan oleh Croom Helm Limited, London, tahun 1988. Tentang kemajuan dunia ilmu pengetahuan Islam, lihat juga tulisan Alfred Guillaume pada Sir Thomas Arnold, *The Legacy of Islam*, (Glasgow : Oxford University Press, 1931), h. 239-282

²¹Muhammad al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, vol. 1, (Kairo : Maktabah Wahbah, 2003), h. 342-347. Terkait periodisasi tafsir ini, bandingkan dengan M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an : Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung : Mizan, 1996), h. 73, Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period* (Richmond [Surrey], 2000), dan Yeshayahu Goldfeld, *The Development of Theory on Qur'anic Exegesis in Islamic Scholarship*, *Studia Islamica*, No. 67 (1988), Published by: Brill, hal. 5-27

tabiin (*tafsīr bi al-ma'thūr*); kedua, penafsiran berdasar pada pemikiran (*tafsīr bi al-ra'y*).²²

Al-Kashshāf dapat disebut karya tafsir kontroversial, karena cukup banyak kritik terhadap karya Zamakhsharī ini²³. Muṣṭafā Ṣāwiy menyebut Ibn Taymiyyah (w. 728 H/1328 M) dan Ibn Khaldūn (w. 808 H/1406 M) sebagai di antara ulama yang mengkritik Zamakhsharī²⁴. Ibn Taymiyyah menyatakan di antara kitab tafsir yang memiliki keindahan ungkapan bahasa tetapi mengandung bid'ah adalah tafsir *al-Kashshāf*, tetapi kebanyakan orang tidak mengetahuinya²⁵. Sementara Ibn Khaldūn menegaskan bahwa Tafsir Zamakhsharī (meski) termasuk tafsir terbaik dalam hal pemahaman makna al-Qur'an melalui pendekatan bahasa, *i'rāb*, dan *balāghah*, argumentasi-argumentasinya didasarkan pada mazhabnya yang rusak (*al-madhāhib al-fāsīdah*).²⁶ Kritik Ibn Taymiyyah dan Ibn Khaldūn ini terkait dengan kecenderungan Zamakhsharī kepada mazhab Mu'tazilah yang dianutnya²⁷. Sementara itu di antara kajian kontemporer terkait Zamakhsharī dilakukan oleh Muḥammad Iṣfahānī yang mengkritisi teori-teori yang disandarkan kepada Zamakhsharī (untuk menyebut contoh teori "*lan al-Zamakhshariyyah*"), yang menurutnya, pemikiran tentang huruf *lan* yang bermakna penegasian untuk waktu selama-lamanya ini (*ta'bīd al-nafy bi lan*), sebelumnya sudah

²²Muḥammad al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, vol. 1, (Kairo : Maktabah Wahbah, 2003), h. 108-111. Bandingkan dengan Abdullah Saced, *Interpreting the Qur'an : Towards A Contemporary Approach*, (New York : Routledge, 2006), h. 43-68

²³Pemilihan objek penelitian terhadap Zamakhsharī ini --merujuk kepada Syahrin Harahap-- berdasar tiga hal : pertama, integritas tokoh dilihat dari kedalaman ilmu, kepemimpinan, keberhasilan dalam bidang yang digelutinya, hingga memiliki kekhasan atau kelebihan dibanding orang-orang segenerasinya; kedua, karya-karya monumentalnya, baik karya fisik maupun non fisik yang bermanfaat bagi masyarakat; dan ketiga, kontribusi (jasa) atau pengaruhnya yang terlihat atau dirasakan secara nyata oleh masyarakat, hingga ketokohnya diakui, diidolakan, diteladani, dan dianggap memberikan inspirasi bagi generasi sesudahnya. Lihat Syahrin Harahap, *Metodologi Studi Tokoh Pemikiran Islam*, (Jakarta : Prenada, 2011), cet.ke-1, h. 8

²⁴Muṣṭafā al-Ṣāwiy, *Manhaj al-Zamakhshariy fī Tafsīr al-Qur'an wa Bayān I'jāzih*, (Kairo : Dār al-Ma'ārif, t.t.), h. 266.

²⁵Ibn Taymiyyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, (T.tp.: tp., 1972), h.86.

²⁶Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, (Beirut : Dār al-Fikr,), h. 555-556.

²⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol.2, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 631. Kajian lebih rinci tentang aspek kemutazilahan tafsir *al-Kashshāf* dapat dilihat pada Ibrāhīm Munadī, *Kashshāf al-Zamakhsharī : 'Aqīdah wa Manhaj*, (T.tp.: Majallat Ḥawlayāt al-Turāth, 2016), h. 107-125. Lihat juga Sulciman A. Mourad, *The Survival of the Mu'tazilah Tradition of Qur'anic Exegesis in Shī'iy and Sunnī al-Tafūsīr*, *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 12 (2010), Published by: Edinburgh University Press on behalf of the Centre for Islamic Studies at SOAS

disampaikan oleh ulama-ulama sebelumnya, seperti Khaṭīb Iskāfī dan Sharīf Murtaḍā²⁸.

Al-Kashshāf juga merupakan karya fenomenal, karena studi yang mengapresiasi kitab tafsir ini tidak sedikit²⁹. Muṣṭafā Ṣāwīy menyebut tidak kurang dari 61³⁰ ulama yang mengkajinya berupa penjelasan (*syarḥ*), ringkasan (*mukhtaṣar*), dan juga buku. Sebagai contoh kitab *Futūḥ al-Ghayb* karya Sharaf al-Dīn Ṭībī (743 H/1380 M) yang menurut para ulama merupakan kitab *syarḥ* terpenting dari *al-Kashshāf*³¹. Ṭībī mengatakan, “Sesungguhnya al-Qur’ān yang mulia adalah undang-undang dasar agama, kitab suci yang dikhususkan di antara kitab suci lainnya tersebut kebalaghannya, terputus olehnya kemuliaan segala sesuatu...dan tercakup padanya rahasia-rahasia ma’na yang tersembunyi. Tidak ada satu karya yang menghimpun hal-hal tersebut kecuali

²⁸Muḥammad al-Iṣfahānī, *Naqd Kāshif ‘ammā Nusiba ilā Ṣaḥīb al-Kashshāf*, Jurnal al-Turāth al-‘Ilmī al-‘Arabī, Edisi 2, Tahun 2017, h. 132. Kajian kritis Iṣfahānī ini berdasar penelitiannya pada 16 karya ‘penting’ tentang Zamakhsharī, yaitu *al-Tamyīz li Bayān mā fī Tafsīr al-Zamakhsharī min al-I’tizāl fī al-Kitāb al-‘Azīz* karya Sukūnī (717 H), *Manhaj al-Zamakhsharī fī Tafsīr al-Qur’ān wa Bayān I’jāzihī* karya Muṣṭafā al-Ṣāwī, *al-Jawhar al-Shaffāf al-Multaqaṭ min Maghāṣat al-Kashshāf* karya ‘Abd al-Lāh Hādī, *Taqrīb al-Tafsīr Ikhtīṣār li al-Kashshāf* karya Sirāfī, *al-Intiṣāf* karya Ibn al-Munīr, *al-Zamakhsharī* karya Ḥūfī, *Jār al-Lāh al-Zamakhsharī Ḥayātuhū wa Shi’ruhū* karya ‘Abd al-Sattār, *Athar al-Balāghah fī Tafsīr al-Kashshāf* karya ‘Umar al-Malahawīsh, *al-Dirāsāt al-Naḥwiyyah wa al-Lughawiyah ‘ind al-Zamakhsharī* karya Faḍīl Sāmūrāi, *al-Zamakhsharī Lughawiyān wa Mufasssiran* karya Murtaḍā Shīrāzī, *al-Naẓm al-Qur’ānī fī Kashshāf al-Zamakhsharī* karya Darwīsh Jundī, *al-Masāil al-I’tizaliyyah fī Tafsīr al-Kashshāf fī Daw-i mā Warada fī Kitāb al-Intiṣāf li Ibn al-Munīr* karya Ṣāliḥ Ghāmīdī, *al-Zamakhsharī Athāruhū wa Manhajuhū al-Naḥwī* karya ‘Abd al-Ḥamīd Najjār, *Athar Ma’ānī al-Qur’ān li al-Akhfash fī al-Kashshāf* karya Maḥmūd Zubaydī, *al-Qirāāt al-Mutawātirah fī Tafsīr al-Kashshāf* karya Muḥammad Dūmī, dan *al-Balāghah al-Qur’āniyyah fī Tafsīr al-Zamakhsharī wa Atharuhā fī al-Dirāsāt al-Balāghiyah* karya Abū Mūsā

²⁹Ḥāj Khalīfah, *Kashf al-Zunūn ‘an Usām al-Kutub wa al-Funūn*, vol. 2, (Beirut : Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabiy, t.t.), h. 1475-1484. Tentang kelebihan dan keistimewaan tafsir ini, lihat misalnya Ḥabīb al-Lāh Khān & ‘Abd al-Wahhāb Jān, *Ibtikārāt al-‘Allāmah al-Zamakhsharī fī ‘Ilm al-Bayān Khilāl Uslūb wa al-Jawāb fī Tafsīrihī al-Kashshāf*, Ikitā Islāmīkā, Edisi 4, Nomor 2, Juli-Desember 2016, h. 222-223

³⁰Muṣṭafā al-Ṣāwīy, *Manhaj al-Zamakhsharī fī Tafsīr al-Qur’ān wa Bayān I’jāzih*, (Kairo : Dār al-Ma’ārif, t.t.), h. 271-279. Kifāyat Ullah juga menegaskan bahwa tidak ada dalam sejarah tafsir, sebuah kitab tafsir yang demikian banyak mendapat apresiasi selain *al-Kashshāf*. Lihat Kifāyat Ullah, *Al-Kashshāf : Al-Zamakhsharī (D. 538/1144) Mu’tazilite Exegesis of the Qur’ān*, disertasi pada Washington DC, 21 Maret 2013, h. iv

³¹Muḥammad al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, vol. 1, (Kairo : Maktabah Wahbah, 2003), h. 312. Lihat juga apresiasi Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, h. 556.

yang ditulis oleh Zamakhsharī. Kitabnya tiada ternilai harganya.. dan dengan segala kekuranganku, aku beristikhrah untuk mensyarahnya”³².

Salah satu kekhasan *al-Kashshāf* terkait dengan munāsabah al-Qur’ān. Bahkan dapat disebutkan bahwa Zamakhshariy melalui tafsirnya ini termasuk yang sejak dini sangat menekankan pentingnya aspek munāsabah ini dalam menafsirkan al-Qur’ān³³. Zarkashī (794 H/1400 M), dalam pembahasannya tentang munāsabah al-Qur’ān, banyak mengutip Zamakhsharī³⁴. Hal yang sama juga didapatkan dalam pembahasan *munāsabah* al-Qur’ān oleh Suyūfī (911 H/1517 M)³⁵. Pandangan dua tokoh rujukan utama studi al-Qur’ān ini membuktikan bahwa Zamakhsharī memiliki perhatian yang tinggi terhadap *munāsabah* al-Qur’ān. Dalam istilah Hashīm Ja’far, keterkaitan susunan kata al-Qur’ān (*al-jumal*) adalah ciri yang dominan dalam *al-Kashshāf*; lebih dari kitab tafsir lainnya³⁶.

³²Sharf al-Dīn al-Tībī, *Futūḥ al-Ghayb fī al-Kaff ‘an Qinā’ al-Rayb*, vol 1, (Dubai : Jāizah Dubai al-Duwaliyyah li al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 610.

³³Menurut Dhahabī, ada tujuh metode (*al-manhaj*) penafsiran yang harus diindahkan oleh seorang mufasir, yaitu 1) Penafsiran yang cocok dengan maksud ayat, 2) Mengindahkan mana makna hakiki dan mana makna majazi, 3) Mengindahkan susunan ungkapan ayat dan kaitan kosakata, 4) Mengindahkan munasabah ayat sehingga nampak bahwa dalam Al-Qur’an tidak ada (informasi) yang terpecah-pecah, melainkan ayat-ayatnya saling terkait, 5) Memperhatikan sebab-sebab diturunkan ayat (*asbāb al-nuzūl*), 6) Memulai penafsiran dengan menjelaskan kata baik dari segi *nahwu*, *ṣaraf*, *ma’āniy*, *bayān*, *badī’*, dan juga jika ada menjelaskan aspek hukum, 7) Menghindari sebisa mungkin mengatakan ada perulangan (*tikrār*) dalam al-Qur’ān, 8) Mengambil pengertian yang lebih kuat dari pengertian ayat (*tarjīh*). Lihat Muḥammad al-Dhahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, vol. 1, (Kairo : Maktabah Wahbah, 2003), h. 197-199. Tentang munasabah sebagai kaidah penafsiran, lihat juga Muḥammad ‘Alawiy, *Al-Qawā’id al-Asasiyyah fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Jeddah : Fahrisah Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah Athna al-Nashr, 1424 H), h. 128-129; Zahrā al-‘Abīdī, *Bayn ‘Ilm al-Munāsabah wa al-Tafsīr al-Mawḍū’ī*, al-Majallat al-‘Ālamiyyah li Buḥūth al-Qur’ān, h. 78; dan Khālīd ‘Abd al-Raḥmān ‘Akk, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduh*, (Beirut : Dār al-Nafīs, 2003), h. 81; Sa’dūn ‘Alī, *al-Munāsabah wa Atharuhā fī Taḥqīq al-Tarābuṭ al-Nassī al-Mafhūmī ‘ind al-Zamakhsharī fī al-Kashshāf*, Ḥawlayāt al-Ādāb wa al-Lughāt ‘Ilmiyyah Duwaliyyah Ākādimiyyah Muḥakkamah Kulliyyah al-Ādāb wa al-Lughāt Jāmi’ah al-Masīlah, Edisi 05, Nomor 11, Mei 2018, h. 11.

³⁴Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol. 1, (Beirut : Dār ak-Fikr, 1988), h. 65, 77, dan 78.

³⁵Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol. 2, (T.tp.: Dār al-Fikr, t.t.), h. 109.

³⁶Hāsyim Ḥusayn, *Ta’alluq al-Jumal fī al-Kashshāf li al-Zamakhsharī*, Majallah Kulliyyah al-Tarbiyyah al-Islāmiyyah li al-‘Ulūm al-Tarbawiyah wa al-Insāniyyah, Universitas Babilonia, edisi 20, tahun 2015, h. 321. Bandingkan dengan Karīm Jāsīm, *Ta’wīl Ta’alluq Shibh al-Jumlah fī Tafsīr al-Kashshāf Sūrah al-Baqarah Anmūdhanan* (Artikel tidak ada keterangan item publikasi)

Dalam kajian kontemporer, banyak yang mengelompokkan tafsir *al-Kashshāf* sebagai salah satu kitab tafsir klasik yang mengutamakan *munāsabah* al-Qur’ān. ‘Abd al-Ḥakīm³⁷, ‘Abd al-Qāhir³⁸, ‘Abd al-Lāh dan Muṣṭafā Muslim³⁹, dan Maḥmūd ‘Umar adalah beberapa contoh⁴⁰. Selain pendapat para peneliti ini mengutip pemikiran Zarkashī dan Suyūfī tentang *munāsabah* al-Qur’ān, mereka juga mengelompokkan kitab-kitab tafsir apa saja yang didalamnya didapatkan aspek *munāsabah* al-Qur’ān. Namun, pengelompokkan tersebut tanpa menyebutkan contoh-contoh ayat yang memperlihatkan perhatian Zamakhsharī terhadap *munāsabah* al-Qur’ān ini.

Secara etimologis, *munāsabah* bermakna kedekatan (*al-muqārabah*)⁴¹. Ilmu *munāsabah* membahas hubungan atau kaitan ayat dan surat al-Qur’ān.⁴²Terlepas dari perbedaan pendapat tentang ada atau tidaknya *munāsabah* dalam al-Qur’ān, Zarkashī menegaskan “Kata putus (tentang hal *munāsabah* al-Qur’ān ini) adalah memang ayat-ayat al-Qur’ān turun berdasar peristiwa (yang berbeda-beda), namun susunannya mengandung hikmah; muṣḥaf al-Qur’ān yang mulia sebagaimana ia tersimpan (di *lawḥ al-maḥfūz*), susunan ayat dan suratnya adalah ketetapan Allah SWT (*tauqīfī*)”⁴³. Urgensi kajian tentang *munāsabah* al-Qur’ān ini juga terlihat ketika Zarkashī ‘mengingatkan’ bahwa perhatian ulama tafsir sedikit tentang *munāsabah* al-Qur’ān karena ‘halusnya’ aspek ini⁴⁴.

Aspek *munāsabah* sangat penting dalam penafsiran al-Qur’ān. Biqā’ī (874 H/1480 M), misalnya, menjadikan aspek *munāsabah* sebagai fokus perhatian dan metode penafsirannya. Karyanya berjudul *Nazm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar* membuktikan keterkaitan-keterkatan al-Qur’ān,

³⁷‘Abd al-Ḥakīm, *Aḍwā ‘alā Zuhūr ‘Ilm al-Munāsabah al-Qur’āniyyah*, (Uni Emirat Arab : Majallah ‘Ilmiyyah Dauriyyah Muḥakkamah ta’nī bi al-Dirāsah al-Islāmiyyah wa Iḥyā al-Turāth), edisi 11 Jumadil Ula 1423 H/Juli 2002), h. 46.

³⁸‘Abd al-Qāhir, *Al-Munāsabah fī Tafsīr Gharāib al-Qur’ān wa Raghāib al-Furqān*, (www. alukat. Net, 2015), h. 68.

³⁹‘Abd al-Lāh dan Muṣṭafā Muslim, *Al-Munāsabah wa Atsaruhā ‘alā Tafsīr al-Qur’ān*, Majallah Jāmi’ah ‘al-Sharīqah li al-‘Ulūm al-Shar’iyyah wa al-Insāniyyah, 2000, vol. 2, h. 3.

⁴⁰Maḥmūd ‘Umar, *Al-Munāsabah fī al-Qur’ān al-Karīm*, (www. alukat. Net.), h. 14.

⁴¹Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol.1, (Beirut : Dār al-Fikr, 1988), h. 61.

⁴²Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol. 1, (Beirut : Dār al-Fikr, 1988), h. 61-64

⁴³Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol.1, (Beirut : Dār al-Fikr, 1988), h. 63-64.

⁴⁴Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol.1, (Beirut : Dār al-Fikr, 1988), h. 62.

baik pada ayat-ayat, maupun surat-suratnya⁴⁵. Sama halnya dengan Rāzī (606 H/1212 M), mufasir yang menurut Zarkashī juga menaruh perhatian yang besar terhadap aspek *munāsabah* al-Qur’ān ini menjelaskan bahwa keindahan al-Qur’ān kebanyakan terletak pada keterkaitan susunan (ayat dan surat)nya⁴⁶. Sementara itu, Quraish Shihāb juga menerangkan bahwa pembahasan aspek *munāsabah* diperlukan, bukan saja untuk menampik dugaan kekacauan sistematika perurutan ayat/surah-surat al-Qur’ān, tetapi juga untuk membantu memahami kandungan ayat⁴⁷.

Tafsir *al-Kashshāf* termasuk di antara kitab tafsir yang memberikan perhatian terhadap *munāsabah* al-Qur’ān ini. Ketika menafsirkan ayat kelima surat *al-Fātiḥah*, misalnya, Zamakhsharī mengatakan bahwa ketundukan beribadah dan permintaan tolong berhubungan dengan keberadaan Allah yang Maha Terpuji yang merupakan pesan pada ayat pertama surat *al-Fātiḥah*⁴⁸. Contoh lain, seperti yang juga dikutip oleh Suyūṭī, bahwa Zamakhsharī mengatakan bahwa pada surat *al-Mu’minūn*, Allah menyebutkan pada awal surat dengan *qad aḥḥab al-mu’minūn*, dan menyebut di bagian akhir surat *innahū lā yuḥibū al-kāfirūn* yang menandakan adanya ‘perbedaan’ yang jauh antara (pesan) pembuka dan (pesan) penutup surat⁴⁹. Yang terakhir ini adalah contoh *munāsabah* antara ayat pembuka dan ayat penutup surat.

Sementara itu, perhatian Zamakhsharī terhadap masalah *munāsabah* al-Qur’ān terlihat pada bagian pendahuluan kitab tafsirnya; dia menulis,

⁴⁵Burhān al-Dīn al-Biqā’ī, *Naẓm al-Durar fī Tanāsib al-Ayāt wa al-Suwar*, (Kairo : Dār al-Kitāb al-Islāmīy, t.t)

⁴⁶Badr al-Dīn al-Zarkashī, *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol. 1, (Beirut : Dār al-Fikr, 1988), h. 62. Studi tentang keterkaitan al-Qur’ān ini dapat dibandingkan pada Mir, Mustansir : *Coherence in the Qur’ān: A Study of Islāhīy’s Concept o/Naẓm in Tadabbur al-Qur’ān*. Indianapolis: American Trust Publications, dan Adel Daher Source: *The Coherence of God-Talk : Religious Studies*, Vol. 12, No. 4 (Dec., 1976), h. 445-465

⁴⁷M. Quraish Shihāb, *Kaidah Tafsir : Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur’an*, (Ciputat : Lentera Hati, 2013), h. 252-253. Lihat juga tulisan M.A.S. Abdel Haleem tentang konteks dan kaitan internal (Al-Qur’an) merupakan kunci dalam penafsiran Al-Qur’an, pada G.R. Hawting and Abdul Kader A Shareef, *Approaches to The Qur’ān*, (London and New York : Routledge, 1993), hal 71

⁴⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ṭa’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Hadīth, 2012), h. 31.

⁴⁹Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol. 2, (T.tp.: Dār al-Fikr, t.t.), h. 111. Lihat lebih lanjut al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ṭāwīl fī Wujūh al-Ṭa’wīl*, vol. 3, (Kairo : Dār al-Hadīth, 2012) h. 189. Informasi lain Suyūṭī tentang perhatian Zamakhsharī tentang *munāsabah* al-Qur’ān ini dapat juga dilihat pada kitabnya yang lain, *Marāṣid al-Maṭāli’ fī Tanāsib al-Maqāṭi’ wa al-Maṭāli’*, (Makkah al-Mukarramah : al-Maktabah al-Makkiyyah, 2002), h. 122

أحمد لله الذي أنزل القرآن كلاماً مؤلفاً منظماً، ونزله بحسب المصالح منجماً، وجعله بالتحميد مفتتحاً
وبالإستعادة محتتماً...⁵⁰

Segala puji bagi Allah yang telah menurunkan al-Qur'an secara serasi dan teratur, dan menurunkannya secara berangsur-angsur untuk kemaslahatan manusia, dan menjadikannya dimulai dengan *tahmīd* (pujian) sebagai permulaannya, dan dengan *isti'ādah* (memohon pertolongan) sebagai penutupnya.

Permulaan al-Qur'an dengan *tahmīd* yang dimaksud Zamakhsharī merujuk kepada ayat pertama surat *al-Fātiḥah* yang berbunyi *al-ḥamd li al-Lāh rabb al-'Alamīn* yang berarti *segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam*; sementara penutup al-Qur'an dengan *isti'ādah* adalah surat *al-Nās* yang awal ayatnya berbunyi *qul a'ūdhu bi rabb al-nās* yang bermakna *katakanlah, aku berlindung kepada Tuhan (yang memelihara dan menguasai) manusia*⁵¹.

Ungkapan ini menunjukkan Zamakhsharī menaruh perhatian besar terhadap keterkaitan ayat-ayat al-Qur'an satu sama lain. Gagasannya tentang permulaan al-Qur'an dengan *tahmīd* yang berarti surat *al-Fātiḥah* dan akhir al-Qur'an dengan *isti'ādah* yang berarti surat *al-Nās*, mengisyaratkan bahwa menurut al-Zamakhsharī semua ayat al-Qur'an antara dua surat tersebut terkait satu sama lain. Oleh karena itu, tidak aneh kalau Zarkashī dan uyūṭī dalam pembahasannya tentang munāsabah al-Qur'an ada mengutip pemikiran-pemikiran Zamakhsharī⁵².

Dalam konteks kesarjanaan Barat, di antara tokoh yang mengamati perhatian Zamakhsharī terhadap *munāsabah* al-Qur'an ini adalah John Wansbrough; dengan argumen pada penafsiran Zamakhsharī terhadap rangkaian ayat 46 sampai 60 dan rangkaian ayat 62 sampai 76 surat *al-Raḥmān*, John Wansbrough mengatakan, "From Zamakhsharī's pun on *min dūnihimā* (Q.55:62) it is legitimate to infer a correspondence between the descriptions in verses 46-60 and 62-76"⁵³.

Kajian tentang munāsabah al-Qur'an akhirnya sangat terkait dengan konsep *i'jāz* al-Qur'an sebagaimana disinggung di atas; atau sebaliknya disebutkan bahwa membicarakan kemukjizatan al-Qur'an meniscayakan

⁵⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Taw'īl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Hadith, 2012), h. 15.

⁵¹*al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Madinah : Mujamma' al-Malik Fahd li Ṭibā'at al-Muṣṣhaf al-Sharīf, 1415 H)

⁵²Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an*, vol. 1, (Beirut : Dār al-Fikr, 1988), h. 65 dan 77, dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, vol. 2, (T.tp.: Dār al-Fikr, t.t.), h. 109 dan 111

⁵³John Wansbrough, *Qur'anic Studies : Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, (T.tp. : Oxford University Press, 1977), h. 27

membicarakan tentang munāsabah al-Qur’ān. Banyak pakar al-Qur’ān yang menegaskan hal ini; al-Rāzī (606 H) berpendapat bahwa siapa yang memperhatikan keindahan susunan surat (al-Qur’ān) ini dalam hal keunikan rangkaiannya, maka ia akan mengetahui bahwa al-Qur’ān (selain) bermukjizat kefasihan lafaz-lafaznya dan kemuliaan maknanya, juga mengandung mukjizat dalam hal rangkaian (*tartīb*) dan susunannya (*nazm*).⁵⁴ Senada dengan ini, Iṣfahānī (749 H) menyebutkan *nazm* dan *tartīb* al-Qur’ān ini adalah pokok yang paling nyata (*al-rukn al-abyan*) dari kei’jāzan al-Qur’ān, sementara Malawī (774 H) menyebutnya sebagai kei’jāzan yang nyata (*al-mu’jiz al-bayyin*)⁵⁵. Ulama lain juga menegaskan hal yang sama; Naysāburī (324 H), misalnya, mengatakan bahwa kemukjizatan *balāghah* al-Qur’ān kembali kepada perihal munāsabah baik tersamar maupun gamblang antara ayat-ayat dan surat-suratnya, sehingga keseluruhan al-Qur’ān seperti merupakan kalimat yang satu dalam hal susunannya dan keterkaitannya⁵⁶. Menurut Maḥmūd ‘Umar, Jurjānī (471 H), seorang linguis yang berpengaruh terhadap Zamakhsharī, juga menyatakan hal yang tidak jauh berbeda, yaitu bahwa *al-nazm* adalah *i’jāz* al-Qur’ān yang sesungguhnya⁵⁷; sebuah pernyataan yang ditegaskan ulang oleh Zamakhsharī dengan ungkapan bahwa *al-nazm* adalah induk kei’jāzan al-Qur’ān⁵⁸. Maḥmūd ‘Umar mengutip pendapat Ṭāhā ‘Ulwānī yang mengatakan bahwa Jurjānī dengan teori *nazm*nya menjadikan *tartīb* sebagai dasar *nazm*nya, sebagaimana *tartīb* juga menjadi rahasia dari *munāsabah* al-Qur’ān⁵⁹.

Dari keterangan di atas, jelas bahwa tafsir *al-Kashshāf* menggunakan munāsabah al-Qur’ān sebagai salah satu kaidah penafsiran. Bahkan dapat disebutkan bahwa kaidah *munasabah* ini sangat menonjol pada tafsir *al-Kashshāf*. Meski tidak sedikit kajian tentang munāsabah al-Qur’ān, tetapi

⁵⁴Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīh al-Ghayb*, vol. 7, (T.tp.: Dār al-Fikr, t.t.), h. 128

⁵⁵Burhān al-Dīn al-Biqā’ī, *Nazm al-Durar fī Tanāsuh al-Āyāt wa al-Suwar*, (Kairo : Dār al-Kitāb al-Islāmiy, t.t.), h. 8

⁵⁶Maḥmūd ‘Umar, *al-Munāsabat fī al-Qur’ān al-Karīm*, www. Alūkah.net.,h. 25.

⁵⁷Maḥmūd ‘Umar, *al-Munāsabat fī al-Qur’ān al-Karīm*, www. Alūkah.net., h. 13; Ḥabīb al-Lāh Khān & ‘Abd al-Wahhāb Jān, *Ibtikārāt al-‘Allāmah al-Zamakhsharī fī ‘Ilm al-Bayān Khilāl Uslūb wa al-Jawāb fī Tafsīrihī al-Kashshāf*, Ikitā Islāmikā, Edisi 4, Nomor 2, Juli-Desember 2016, h. 219

⁵⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 3, (Kairo : Dār al-Hadīth, 2012), h. 57. Zamakhsharī juga menambahkan bahwa *nazm* al-Qur’ān merupakan dasar adanya tantangan al-Qur’ān (bagi orang yang menolaknya), selain merupakan hal terpenting yang wajib diindahkan oleh seorang mufasir.

⁵⁹Maḥmūd ‘Umar, *al-Munāsabat fī al-Qur’ān al-Karīm*, www. Alūkah.net.,h. 13. Tentang teori *al-nazm* lihat Bayān Jum’ah dan Mohand Shabīb, *Qirā’at fī Nazariyyāt al-Nazm*, Majallah Jāmi’at al-Anbar li al-‘Ulūm al-Islāmiyyah

mengaitkannya dengan tafsir *al-Kashshāf* sangat penting dilakukan, mengingat *al-Kashshāf* adalah tafsir pertama yang mempraktikkan teori *naẓm* yang dirumuskan oleh al-Jurjānī, disamping, menurut Ṣāwī, tafsir *al-Kashshāf* memiliki distingsi dari semua tafsir, sehubungan pembahasannya yang indah tentang *kei'jāzan* al-Qur'ān⁶⁰.

Penelitian ini bermaksud menguji tesis Muḥammad Bazmūl yang berkesimpulan bahwa menurutnya, sangat mungkin, tokoh yang memulai kajian tentang munasabah al-Qur'ān pada periode ketiga adalah Rāzī (606 H) dalam kitab tafsirnya *al-Tafsīr al-Kabīr*⁶¹, seorang mufasir abad ke tujuh hijriyah; sementara Zamakhsharī hidup satu abad sebelum Rāzī, dan dalam tafsirnya *al-Kashshāf*, Zamakhsharī sudah melakukan kajian tentang *munāsabah* al-Qur'ān ini⁶².

Di samping itu, penelitian ini juga menguji tesis Munīr Sulṭān yang berkesimpulan bahwa Zamakhsharī keluar/berbeda (*kharaja*) dari dua golongan yang membahas tentang *i'jāz* al-Qur'ān (golongan Mu'tazilah yang diwakili oleh Jāhīz dan Rumḡānī dan golongan Ash'ariyyah yang diwakili oleh Bāqillānī dan Jurjānī)⁶³; sementara tesis penelitian ini adalah dari penafsiran-penafsiran al-Zamakhsharī yang sangat kuat perhatiannya terhadap *munāsabah* al-Qur'ān, terjadi pergeseran makna *i'jāz* al-Qur'ān dalam tafsir Mu'tazilah yang direpresentasi oleh *al-Kashshāf*, dari makna *al-ṣurfah* yang digagas oleh Mu'tazilah kepada ma'na *al-naẓm* yang digagas oleh Ahl al-Sunnah, khususnya Jurjānī.

B. Identifikasi Masalah

⁶⁰Muṣṭafā al-Ṣāwī, *Manhaj al-Zamakhsharī fī Tafsīr al-Qur'ān wa Bayān I'jāzih*, (T.tp.: Dār al-Ma'ārif, t.t.), h. 271

⁶¹Bazmūl membat teori tiga periodisasi sejarah kajian tentang munāsabah al-Qur'ān; periode pertama terdapat pada implisit hadis-hadis Rasūlullāh SAW yang menjelaskan tentang ayat-ayat al-Qur'ān; periode kedua terdapat pada pendapat-pendapat ulama, seperti Naysāburiy (324 H), dan Ibn al-'Arabiy (543 H); dan periode ke tiga terdapat pada kitab-kitab tafsir yang dimulai, menurutnya, oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Lihat Muhammad Bazmul, *'Ilm al-Munasabāt*, (Makkah al-Mukarramah : al-Maktabah al-Makkiyyah, 2002), h. 22-24.

⁶²Penelitian 'Abd al-Ḥakīm tentang sejarah kemunculan ilmu munāsabah al-Qur'ān, sangat jelas memperlihatkan bahwa sebelum al-Rāzī, kajian munasabah sudah didahului oleh al-Zamakhsharī dalam kitab *al-Kashshāf*, dan juga oleh guru al-Zamakhsharī, al-Kirmānī (wafat sesudah 500 H) dalam kitabnya, *al-Burhān fī Mutashābih al-Qur'ān* dan *al-Gharāib wa al-'Ajāib fī al-Tafsīr*. Lihat 'Abd al-Ḥakīm, *Aḍwā 'alā Zuhūr 'Ilm al-Munāsabah al-Qur'āniyyah*, (Uni Emirat Arab : Majallah 'Ilmiyyah Dawriyyah Muhakkamah ta'nī bi al-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa Ihyā al-Turāth), edisi 11 Jumadil Ula 1423 H/Julai 2002, h. 46

⁶³Munīr Sulṭān, *I'jaz al-Qur'ān bayn al-Muta'zilah wa al-Ash'ariyyah*, (T.tp.: Markaz al-Qāimiyyah bi Asfihān li al-Taḥarriyyāt al-Kambūteriyiyāt, t.t.), h. 114

1. *I'jāz* al-Qur'ān mengalami perkembangan makna dalam wacana penafsiran al-Qur'ān, termasuk di kalangan Mu'tazilāh.
2. Segi-segi *i'jāz* al-Qur'ān meliputi kemukjizatan bahasa, kemukjizatan hukum, kemukjizatan pemberitaan hal-hal gaib, dan kemukjizatan ilmiah.
3. Terdapat banyak kaidah penafsiran al-Qur'ān, seperti *asbāb nuzūl*, *munāsabah*, penjelasan kata dari aspek *nahw*, *ṣaraf*, *ma'āniy*, *badī'* dan *bayān*, menghindari kesan *tikrār* dalam al-Qur'ān, dll.
4. Tafsir *al-Kashshāf* dapat dikaji dari beberapa aspek, seperti pendekatan penafsiran, metode penafsiran, dan corak penafsiran.

C. Rumusan Masalah

1. Apa yang dimaksud dengan *i'jāz* al-Qur'ān dan *munāsabah* al-Qur'ān ?
2. Apa yang dimaksud dengan tafsir Mu'tazilah ?
3. Apa kandungan *munāsabah* al-Qur'ān dalam Tafsir *al-Kashshāf* ?
4. Apa yang dimaksud dengan terjadinya pergeseran makna *i'jāz* al-Qur'ān pada tafsir Mu'tazilah ?

D. Batasan Masalah

1. Tafsir Mu'tazilah yang dimaksud dalam penelitian ini adalah penafsiran ulama Mu'tazilah tentang suatu ayat, yang terhimpun kitab tafsir *al-Kashshāf*.
2. *Munāsabah* al-Qur'ān tafsir *al-Kashshāf* dalam penelitian ini dibatasi pada penafsiran Zamakhsharī pada surat *al-Fātiḥah*, *al-Baqarah*, *Alu 'Imrān*, *al-Māidah*, dan *al-Nisā*.

E. Tujuan Penelitian

1. Mendeskripsikan wacana tentang *i'jāz* al-Qur'ān dan *munāsabah* al-Qur'ān
2. Mendeskripsikan wacana tentang tafsir *Mu'tazilah*
3. Mengeksplorasi kandungan *munāsabah* al-Qur'ān dalam tafsir *al-Kashshāf*
4. Menganalisa pergeseran makna *i'jāz* al-Qur'ān dalam tafsir Mu'tazilah

F. Manfaat Penelitian

1. Menambah khazanah penelitian tafsir, khususnya studi tentang *i'jāz* al-Qur'ān dan *munāsabah* al-Qur'ān.
2. Mengembangkan kajian-kajian tentang tokoh-tokoh mufasir al-Qur'ān, khususnya yang berasal dari dunia Timur Islam.
3. Menjadi inspirasi bagi kajian-kajian al-Qur'ān yang akan datang, khususnya kajian tafsir abad ke enam hijriyah.

4. Mengembangkan kajian-kajian al-Qur'ān, khususnya pada kaidah *munāsabah* dalam penafsiran al-Qur'ān.

G. Penelitian Terdahulu Yang Relevan

Karya ilmiah tentang Zamakhsharī dan tafsir *al-Kashshāf* cukup banyak dilakukan, meski ditemukan belum secara spesifik membahas seperti yang akan dilakukan dalam penelitian ini, yakni pembahasan kaidah *munāsabah* al-Qur'ān dalam kitab tafsir tersebut. Berikut karya ilmiah yang telah mengkaji Zamakhsharī dan tafsir *al-Kashshāf* :

1. *Al-Tafsīr wa Rijālūh*

Karya Ibn 'Āsyūr ini memuat satu bab khusus tentang tafsir *al-Kashshāf*. Karya ini mengapresiasi Zamakhsharī yang dinilainya sangat ahli dalam bahasa Arab. Dengan keahliannya tersebut, Zamakhsharī menulis tafsir, yang menurut Ibn 'Āsyūr, didasarkan kepada analisa susunan kalimat, penjelasan karakteristiknya, dan pegasan kemukjizatan al-Qur'ān yang dirintis sebelumnya oleh Jurjānī dalam kitabnya *Dalā'il al-I'jāz*.

2. *Al-Zamakhsharī*

Buku karya Hūfī ini, selain membahas Zamakhsharī secara umum, juga memuat bab tentang *al-Kashshāf* dan bab tentang kelebihan tafsir ini dari tafsir lainnya. Pada bab tentang *al-Kashshāf*, Hūfī menyebutkan latar belakang penulisan *al-Kashshāf* dan ulama-ulama yang pendapatnya dinukil oleh Zamakhsharī, seperti Jurjānī, Zujjāj, dan Rummānī, dll. Dibahas juga tujuh pokok bahasan *al-Kashshāf*, yaitu (tentang) Mu'tazilah, mazhab-mazhab *fiqh*, *qirā'at*, pendapat-pendapat seputar masalah *nahw*, masalah bahasa, teks-teks syair, dan *balāghah*. Sementara pada bab tentang nilai lebih tafsir ini, Hūfī menyebut apresiasi Ibn Khaldūn dan Yahyā 'Alawiy terhadap *al-Kashshāf*. Hūfī juga menyebut ulama yang ada meringkas tafsir Zamakhsharī ini seperti Baydāwī dan Nasafī, juga disinggung tentang banyak ulama yang mengikuti jejak al-Zamakhsharī.

3. *Manhaj al-Zamakhsharī fī Tafsīr al-Qur'ān wa Bayān I'jāzihī*

Buku karya Mustafā Ṣāwī ini membahas metode penafsiran Zamakhsharī yang berisi sembilan kesimpulan; satu di antaranya adalah kesimpulan tentang Zamakhsharī yang disebutnya sebagai mufasir Mu'tazilah yang sangat mengagungkan rasio. Hal itu, menurut Ṣāwī, terlihat salah satunya ketika Zamakhsharī mencurahkan perhatiannya tentang adanya keserasian maknawi suatu ayat (*nusq al-āyāt al-ma'nawī*) yang menjadi dasar pendapat al-Zamakhsharī tentang keserasian maknawi al-Qur'ān (*nusq al-Qur'ān al-ma'nawī*); Bagi al-Zamakhsharī, semua makna ayat al-Qur'ān serasi.

4. *Al-Balāghah al-Qur'āniyyah fī Tafsīr al-Zamakhsharī*

Buku karya Muḥammad Abū Mūsā ini memuat satu bab khusus tentang *al-naẓm fī al-Kashshāf* yang membahas tentang perhatian Zamakhsharī terhadap keserasian ayat-ayat al-Qur’ān; namun demikian, pembahasan buku ini hanya mengambil secara terpisah ayat-ayat al-Qur’ān pada 26 surat al-Qur’ān dari surat *al-Fātiḥah* hingga surat *al-Shu’arā*.

5. *Al-Dirāsāt al-Naḥwiyyah wa al-Lughawiyyah ‘inda al-Zamakhsharī*

Buku karya Fāḍil Sāmūrā’ī yang berasal dari sebuah disertasi ini mengkaji orientasi *naḥw* dan bahasa al-Zamakhsharī. Kajian orientasi *naḥw* Zamakhsharī didasarkan kepada kitab *al-Mufaṣṣal*, sementara orientasi bahasanya merujuk kepada kitab *Asās al-Balāghah*.

6. *Kaidah-Kaidah al-Bayān dan Fungsinya dalam Tafsir al-Kashshāf*

Disertasi karya Aḥmad Ṭib Raya ini membahas tiga kaidah *al-Bayān* yang digunakan Zamakhsharī dalam penafsiran al-Qur’ān; yaitu *al-tashbīḥ*, *al-majāz*, dan *al-kināyah*. Dalam penelitian Ṭib Raya, ada dua fungsi *al-Bayān* dalam tafsir *al-Kashshāf*, yaitu pertama fungsi interpretatif (menerangkan semata-mata pengertian ayat-ayat al-Qur’ān menurut ilmu *al-Bayān*; dan kedua fungsi argumentatif (memberi legitimasi pandangan Mu’tazilah supaya tidak bertentangan dengan ayat).

7. *Orientasi Semantik al-Zamakhsharī : Kajian Makna Ayat-ayat Kalām*

Disertasi karya Moh. Matsna HS ini membahas kajian makna Tafsir *al-Kashshāf*. Kajian makna ini masuk dalam ‘ilm *al-dilālāh* yang membahas makna hakiki (denotatif) dan makna majazi (konotatif). Sementara ayat-ayat kalām yang ditelitinya mencakup tiga kelompok : ayat-ayat tentang *al-Uṣūl al-Khamsah*, ayat-ayat tentang *Free Will* dan *Predestination*, dan ayat-ayat tentang *Mutashabihāt*.

8. *Suwar al-Bayān fī Tafsīr al-Zamakhsharī*

Disertasi karya ‘Abd al-Jalīl Muṣṭafāwī pada Universitas Abū Bakr Balqāyad Tilmisān, tahun 2000 ini menyebutkan al-Zamakhsharī sebagai termasuk dalam kelompok ulama yang menegaskan bahwa keijazan al-Qur’ān itu adalah pada susunan (*al-naẓm*) dan rangkaian (*al-ta’līf*) ayat-ayatnya. Ia juga mengutip pemikiran Zamakhsharī bahwa *al-naẓm* itu merupakan induk kei’jāzan al-Qur’ān yang wajib diindahkan oleh seorang mufasir, sebagaimana telah disinggung di atas.

9. *Al-Naẓm al-Qur’āniy Fī Tafsīr al-Kashshāf*⁶⁴

⁶⁴Karena keterbatasan akses langsung terhadap buku karya Darwīsh Jundī ini, penulis mengaksesnya melalui sumber kedua, pada Ziyād al-Daghāmīn, *Manhajīyyah*

Menurut Ziyād Daghāmīn, ulama pertama kali yang menjelaskan tentang adanya kesatuan tema (*al-wiḥdah al-mawḍūʿiyyah*) adalah Bāqillānī 403 H dalam bukunya *Iʿjāz al-Qurʿān*. Dalam bukunya Bāqillānī berpendapat tentang adanya keteraturan susunan al-Qurʿān (*al-tartīb*); dan usaha Bāqillānī ini diikuti oleh Zamakhsharī. Ziyād mengatakan Zamakhsharī (dalam *al-Kashshāf*) menjelaskan bahwa ayat-ayat al-Qurʿān saling terkait, kata-katanya ber*munāsabah*, makna-maknanya indah, yang menggambarkan (al-Qurʿān) sebagai satu kesatuan yang maknanya saling terangkai dan susunannya saling terkait.

10. *Iʿjāz al-Qurʿān bayn al-Muʿtazilah wa al-Asyʿariyyah*

Salah satu kesimpulan besar Munīr Sulṭān, penulis buku ini, adalah bahwa kajian *iʿjāz* al-Qurʿān di kalangan *Muʿtazilah* dimotori oleh Jāhīz, Rummānī, dan Zamakhsharī; sementara di kalangan *Asyʿariyyah* dimotori oleh Bāqillānī dan Jurjānī. Menurutnya, kedua kelompok ini berbeda pendapat dalam hal *keiʿjāzan* al-Qurʿān terkait *nazm* dan *faṣāḥah*nya. Zamakhsharī, menurut Munīr Sulṭān, keluar/tidak mengikuti pendapat kedua kelompok ini, dengan menyatakan bahwa *keiʿjāzan* al-Qurʿān terletak pada dua ilmu : *Maʿānī* dan *Bayān*.

11. *Al-Kashshāf : al-Zamakhsharī (538/1144) Muʿtazilite Exegesis of the Qurʿān*

Disertasi Kifāyat Ullah di Washington DC ini membahas tafsir *al-Kashshāf* berdasar lima prinsip ajaran *Muʿtazilah*, yaitu Tauhid, Keadilan Tuhan, Janji dan Ancaman, *Manzilah bayn al-Manzilatayn*, dan *Amr Maʿrūf Nahī Munkar*.

12. *Al-Qurʿān Kitāb Sastra Terbesar*

Buku berasal dari disertasi M. Nur Kholis Setiawan di Orientalisches Seminar der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Jerman, pada 2003 ini, ada membahas tentang *al-Nazm* yang disebutnya sebagai Teori Konstruksi Teks yang disandarkan kepada dua karya utama Jurjānī, *Dalāʾil al-Iʿjāz* dan *Asrār al-Balāghah*. Penelitian ini mengonsentrasikan kepada teori Jurjānī ini sebagai ‘pintu masuk’ kecenderungan susastra al-Qurʿān.

13. *A Traditional Muʿtazilite Qurʿān Commentary : the Kashshāf of Jār Allah al-Zamakhsharī*

Buku yang berasal dari disertasi penulisnya, Andrew J. Lane, menurut Bruce Fudge ini menarik, karena dari judulnya, yaitu tradisional *Muʿtazilah* (*A Traditional Muʿtazilite*), ingin menyimpulkan bahwa *al-Kashshāf*, yang ditulis oleh seorang *Muʿtazilah*, tidak merepresentasikan tafsir

Mu'tazilah, dikarenakan metode Mu'tazilah tidak terlalu nampak dalam tafsir ini, begitu juga doktrin-doktrin Mu'tazilah tidak terlalu banyak didiskusikan. Akan tetapi kesimpulan ini berbeda dengan kajian yang selama ini ada yang menegaskan kemu'tazilahan Zamakhsharī. Apalagi Lane hanya mendasarkan kajiannya pada al-Qur'ān surah *al-Dukhān* (44) dan *al-Qamar* (54)⁶⁵.

Literatur-literatur di atas memang ada membahas tafsir *al-Kashshāf* dalam kaitannya dengan *i'jāz* al-Qur'ān yang ditandai dengan konsep *al-naẓm*. Namun demikian literatur tersebut belum sepenuhnya mengelaborasi konsep *al-naẓm* itu sebagai munāsabah al-Qur'ān sebagaimana akan dilakukan oleh penelitian ini. Seperti disebutkan di atas, bagi Zamakhsharī *al-naẓm* adalah induk dari *i'jaz* al-Qur'ān yang wajib diindahkan seorang mufasir. Literatur di atas juga tidak mengelaborasi bagaimana pandangan Zamakhsharī terhadap konsep *al-naẓm* itu menjadi argumentasi terjadinya pergeseran makna *i'jaz* al-Qur'ān dalam tafsir Mu'tazilah yang juga mengenal makna *al-ṣurfah* dalam *i'jaz* al-Qur'ān.

H. Metode Penelitian

Berdasar segi metode kerjanya, penelitian ini adalah penelitian kualitatif, yang menurut Atar Semi, mengutamakan kedalaman penghayatan terhadap interaksi antar konsep yang sedang dikaji secara empiris⁶⁶. Konsep yang dikaji dalam penelitian ini adalah *i'jaz* al-Qur'an dan *munāsabah* al-Qur'an. Penelitian ini juga adalah penelitian deskriptif yang merupakan prosedur pemecahan masalah yang diteliti dengan menggambarkan/melukiskan subyek/obyek penelitian.

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) di mana sumber data penelitian adalah tafsir *al-Kashshāf* karya Zamakhsharī sebagai sumber data primer. Dalam penelitian ini dipilih lima surat al-Qur'ān, yaitu *al-Fātiḥah*, *al-Baqarah*, *Alu 'Imrān*, *al-Nisā*, *al-Māidah*. Sementara itu, sumber data sekunder adalah sumber terkait dengan penelitian, khususnya syarah tafsir *al-Kashshāf*, yaitu *Futūḥ al-Ghayb fī al-Kashfī 'an Qanā'i al-Rayb* karya Sharaf al-Dīn al-Ṭībī; dan juga sumber-sumber lain yang membahas tentang *i'jaz* al-Qur'ān dan *munāsabah* al-Qur'ān.

Metode pengumpul data pada penelitian ini adalah metode dokumentasi; dengan metode ini peneliti akan mendokumentasi penafsiran-penafsiran

⁶⁵Yūsuf Raḥmān, *Survei Bibliografis Kajian al-Qur'an dan Tafsir di Barat : Kajian Publikasi Buku dalam Bahasa Inggris Sejak Tahun 2000-an*, Journal of Qur'ān and Ḥadīth Studies, Vol. 4, No. 1 (January-June 2015), h. 121

⁶⁶M. Atar Semi, *Metode Penelitian Sastra*, (Bandung : CV Angkasa, 2012), h. 11, edisi revisi. Tentang penelitian kualitatif dalam penelitian tafsir dapat dilihat juga pada Nashruddin Baidan & Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, IAIN Surakarta, 2015, h. 75

Zamakhsharī yang di dalamnya terdapat kandungan *munāsabah* al-Qur’ān. Peneliti menggunakan instrumen pengumpulan data berupa daftar cocok atau *checklist* sebagai alat untuk membuat daftar kandungan *munāsabah* al-Qur’ān dalam *al-Kashshāf*⁶⁷.

Teknik analisis data dalam penelitian ini adalah analisis isi (*content analysis*) dalam rangka mengungkapkan kandungan *munāsabah* al-Qur’ān tafsir *al-Kashshāf*. Melalui teknis analisis isi tafsir *al-Kashshāf*, diklasifikasi kandungan *munāsabah* al-Qur’an tersebut yang terdiri ragam (*naw’*) dan pola (*wajh*) *munāsabah* al-Qur’an⁶⁸.

I. Sistematika Pembahasan

Sistematika pembahasan penelitian terdiri dari tujuh bab; Bab satu adalah pendahuluan yang berisi latar belakang masalah, identifikasi masalah, rumusan masalah, batasan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, penelitian terdahulu yang relevan, metode penelitian, dan sistematikan pembahasan.

Pada bab dua dibahas landasan teori yang juga merupakan perdebatan akademik tentang dua teori utama penelitian ini, yaitu tentang *i’jāz* al-Qur’ān dan *munāsabah* al-Qur’ān.

Selanjutnya bab tiga berisi pembahasan tentang riwayat hidup Zamakhsharī meliputi latar belakang keluarga, kondisi sosial politik, dan karir keilmuan dan karya-karya Zamakhsharī.

Bab empat membahas tentang tafsir Mu’tazilah, meliputi pengertian tafsir Mu’tazilah, karakteristik tafsir Mu’tazilah, dan tafsir *al-Kashshāf*.

Bab lima membahas tentang *munāsabah* al-Qur’ān dalam Tafsir *al-Kashshāf*, berisi tentang ragam dan pola *munāsabah* al-Qur’ān.

Pada bab enam dibahas tentang pergeseran makna *i’jāz* al-Qur’ān dalam Tafsir *Mu’tazilah*. Pembahasan ini meliputi pergeseran pemaknaan *i’jaz* al-Qur’ān dari *al-Ṣurfah* ke *al-Nazm*, dan pengaruh teori *al-nazm* terhadap *al-Kashshāf*.

Bab Tujuh penutup

⁶⁷Tentang hubungan data, sumber data, metode pengumpulan data dan instrumen pengumpulan data, lihat Suharsimi Arikunto, *Manajemen Penelitian*, (Jakarta : Rineka Cipta, 2010), h. 102 dan 114

⁶⁸Tentang Analisis Isi ini lihat selanjutnya M. Burhan Bungin, *Penelitian Kualitatif Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik, dan Ilmu Sosial Lainnya*, (Jakarta : Kencana, 2011) h. 163-165; lihat juga Krippendorff, *Analisis Isi Pengantar Teori dan Metodologi*, (Jakarta, Rajawali Press, t.t.), h. 35-37. Pengklasifikasian sebagaimana disebut di atas, dalam bahasa Alwasilah, adalah “memahami kategori”. Lihat A. Chacdar Alwasilah, *Pokoknya Kualitatif Dasar-dasar Merancang dan Melakukan Penelitian Kualitatif*, (Jakarta : Pustaka Jaya, 2011), h. 113

BAB II

I'JAZ DAN MUNASABAH AL-QUR'ĀN

A. *I'jaz* al-Qur'ān⁶⁹

1. Pengertian *I'jāz* al-Qur'ān

Secara etimologis kata *i'jāz* (عجاز) berasal dari kata 'ajaza (عجز) yang berarti 'kebalikan kata tekad/kuat (*al-ḥazm*)⁷⁰, dan 'lemah' (*da'īf*)⁷¹. Dari kata ini, muncul kata *ma'jazah* yang berarti ketidakmampuan ('*adam al-qudrah*)⁷²; dan dalam bahasa Arab terdapat ungkapan '*ajjaza al-rajul wa 'ajaza* yang berarti 'seseorang pergi tetapi dia tidak sampai (ke tujuan)⁷³. Sementara itu kata *i'jāz* sendiri bermakna kehilangan (*al-fawt*), dan kalah (*al-sabq*)⁷⁴. Menurut Rāghib Isfahāniy kata *al-'ajz*, asal maknanya adalah mengakhirkkan sesuatu (*al-ta'akhhur 'an al-syay'i*), dan lawan kata 'mampu' (*ḍidd al-qudrah*)⁷⁵.

Selanjutnya dari kata 'ajaza yang mendapat tambahan huruf *alif* dan menjadi *a'jaza*, muncul kata *mu'jizah* yang bermakna satu dari mukjizat-mukjizat para Nabi⁷⁶. Kata *mu'jizah* ini juga umum diartikan perkara yang terjadi di luar kebiasaan, yang Allah tunjukkan kepada seorang Nabi untuk memperkuat kenabiannya⁷⁷. Dalam pembahasannya tentang *i'jāz* al-Qur'ān,

⁶⁹Kata *i'jāz al-qur'ān* sengaja tidak diterjemahkan, sebab kata-kata ini sudah lazim dipakai oleh para ulama sebagai istilah, yang maksudnya adalah kejelasan dan kefasihan, serta kesempurnaan susunan puitis yang dikandung oleh al-Qur'ān, sehingga membuat lawan-lawannya, yaitu kaum musyrikin, tidak berdaya untuk menandinginya, padahal mereka adalah pujangga-pujangga syair. Ketidakmampuan mereka itu adalah bukti nyata bahwa al-Qur'ān bukan hasil karangan manusia, melainkan Kalam Tuhan seru semesta alam. Lihat catatan kaki Penyalin tulisan Maḥmūd Moḥammad Shākir berjudul Bab tentang *I'jaz* al-Qur'ān, pada bagian Introduksi buku Mālik bin Nabī, *Fenomena al-Qur'ān*, edisi terjemah oleh Saleh Mahfoed, (Beirut : Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1984); studi lebih lanjut tentang hal ini lihat Mālik bin Nabī, *Al-Dāhirah al-Qur'āniyyah*, (Beirut : Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 2000), h. 17; Lihat juga Sholāhuddin Ashani, *Konstruksi Pemahaman terhadap I'jāz Al-Qur'ān*, *Analytica Islamica*, ol. 4, No. 2, 2015

⁷⁰Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, h. 2816

⁷¹Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, h. 2817

⁷²Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, h. 2817

⁷³Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, h. 2817

⁷⁴Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, h. 2817

⁷⁵Rāghib al-Isfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, (Beirut : Dār al-Fikr),

h. 334

⁷⁶Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, h. 2817

⁷⁷Ibrāhīm Anīs, dkk, *al-Mu'jam al-Wasīf*, vol. 1, h. 585

Sya'bān Ismā'īl, mengatakan mukjizat adalah hal yang terjadi di luar kebiasaan, yang disertai adanya tantangan, selamat dari penentangan, menunjukkan kebenaran klaim kenabian, menundukkan orang-orang yang menentang (kenabian tersebut), memantapkan hati orang-orang yang mengikuti dan membenarkan dakwah nabi, sehingga keimanan mereka bertambah⁷⁸. Sementara tujuan dari adanya mukjizat adalah mengukuhkan keimanan kepada utusan Allah pada hati orang-orang yang menyaksikan mukjizat tersebut⁷⁹.

Secara terminologis, *i'jāz* al-Qur'ān, menurut Zarqānī, bermakna penegasan al-Qur'ān tentang kelemahan makhluk untuk membuat serupa dengannya dengan mengajukan tantangannya⁸⁰. Ia menegaskan bahwa pelemahan manusia menentang al-Qur'ān bukanlah tujuan yang sesungguhnya, tetapi menunjukkan akan kebenaran (*haq*) al-Qur'ān dan (Muhammad) rasul yang membawanya adalah benar (*ṣidq*); demikian juga mukjizat-mukjizat nabi lainnya. Karena itu, kesadaran manusia akan kelemahannya berhadapan dengan mukjizat-mukjizat tersebut, dan beralih kepada kesadarannya bahwa mukjizat tersebut bersumber dari (Allah) Tuhan Yang Maha Kuasa, merupakan suatu hikmah yang tinggi, yaitu membimbing mereka untuk membenarkan dan mengikuti orang yang membawa mukjizat tersebut, agar mereka hidup bahagia di dunia dan akhirat⁸¹. Sementara itu, menurut Aḥmad Mukhtār, kata *i'jāz* al-Qur'ān bermakna ketidakmampuan (orang) untuk menentang al-Qur'ān dan tercegahnya mereka mendatangkan sesuatu seperti al-Qur'ān⁸².

Dari keterangan di atas, perlu dicatat bahwa meski ada kaitannya, tetapi hendaknya dibedakan antara *i'jāz* al-Qur'ān dan mukjizat; *i'jāz* al-Qur'ān menyangkut tentang totalitas kebenaran mutlak al-Qur'ān sebagai wahyu dari Allah SWT, sementara mukjizat terkait dengan bukti kebenaran

⁷⁸Sha'bān Ismā'īl, *Ma'a al-Qur'ān al-Karīm fī Tārīkhīh, Khaṣāisīh, Aḥkāmīh, Asrārīh, Qirā'atīh, Adāb Tilāwatīh, Nāsīkh wa Mansūkhīh*, (T.tp.: Dār al-Ittiḥād al-'Arabīy li al-Ṭibā'ah, 1978), h. 307.

⁷⁹Mutawallī al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwīy*, vol. 14, (Mesir : Akhbār al-Yawm, 1991), h. 8727.

⁸⁰Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 2, (T.tp.: Dār al-Fikr, t.t.), h. 331.

⁸¹Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 2, (T.tp.: Dār al-Fikr, t.t.), h. 331. Istilah *al-haq* (yang menunjuk kepada kebenaran al-Qur'ān), dan *al-ṣidq* (yang menunjuk kepada kebenaran Muhammad pada definisi al-Zarqānī tentang *i'jāz* al-Qur'ān ini, dalam bahasa Arab dapat dibedakan artinya; *al-haq* bermakna kebenaran yang meliputi kebenaran perkataan, keyakinan, agama, dan mazhab; sementara *al-ṣidq* bermakna kebenaran menyangkut khusus perkataan; lihat 'Alī al-Jurjānī, *Mu'jam al-Ta'rīfāt*, (T.tp.: Dār al-Fādhilah, t.t.), h. 79.

⁸²Aḥmad 'Umar, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabīyyah al-Mu'āṣirah*, vol. 1, (Kairo : 'Alam al-Kutub, 2008), h.1459

kenabian yang biasanya berbentuk peristiwa-peristiwa yang terjadi di luar nalar. Yūsuf Raḥmān mengatakan, bahwa doktrin *i'jāz* al-Qur'ān mengandung dua tujuan, pertama, pembuktian sumber wahyu al-Qur'ān (dari Allah), dan kedua, pembenaran kerasulan Muḥammad SAW⁸³.

2. Ayat-ayat *Taḥaddiy* dalam Penafsiran

Dalam al-Qur'ān, ada empat kali didapatkan ayat berisi tantangan (*taḥaddī*⁸⁴) kepada orang yang menolak keberadaan al-Qur'ān; tiga surat diturunkan pada periode Makkah, yaitu surat *al-Isrā* (17) ayat 88 yang berisi tantangan membuat utuh sebuah al-Qur'ān, surat *Hūd* (11) ayat 13 tentang tantangan membuat sepuluh surat al-Qur'ān, dan surat *Yūnus* (10) ayat 38 tentang tantangan membuat sebuah surat seperti al-Qur'ān; sementara itu satu surat pada periode Madinah terdapat pada surat *al-Baqarah* (2) ayat 23⁸⁵. Muḥammad 'Abduh mengatakan bahwa tertib (ayat-ayat *taḥaddiy*) ini

⁸³Yūsuf Raḥmān, *The Miraculous, of Muslim Scripture, A Study of 'Abd al-Jabbār's I'jāz al-Qur'ān* pada *Islamic Studies*, Vol. 35, No. 4 (Winter 1996), (Islamabad : Islamic Research Institute, International Islamic University). Lihat juga Yūsuf Raḥmān, *The Doctrine of Mu'jiza According to the Schools of Kalām in the Classical Period*, Institute of Islamic Studies, McGill University; Kajian lainnya tentang mukjizat, khususnya, dapat dilihat pada M. Quraish Shihāb, *Mukjizat al-Qur'ān : Ditinjau dari Aspek Kebahasaan Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Gaib*, (Bandung : Mizan, 1998); dan Isra Yazicioglu, *Redefining the Miraculous : al-Ghazali, Ibn Rushd, and Said Nursi on Qur'anic Miracle Stories*, *Journal of Qur'anic Studies* 13.2 (2011), Edinburgh University

⁸⁴Istilah *taḥaddī* bermakna mendatangkan ayat yang melemahkan tantangan orang-orang penentang dari segi sesuatu yang menjadi keahlian kalangan penentang; bukan tantangan sesuatu yang tidak dikenal oleh mereka. Dalam konteks tantangan al-Qur'ān, keahlian bangsa Arab adalah gaya bahasa (*balāghah*) dan kefasihan berbahasa (*faṣāḥah*). Lihat Mutawallī al-Sya'rāwī, *Tafsīr al-Sya'rāwī*, vol.14, (Mesir : Akhbār al-Yawm, 1991), h. 8727.

⁸⁵Ayat-ayat tersebut secara berurut sebagai berikut :

قل لمن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا
(88) الإسراء

Katakanlah : “Sesungguhnya jika kamu manusia dan jin berkumpul untuk membuat yang serupa al-Qur'ān ini, niscaya mereka tidak akan dapat membuat yang serupa dengan dia, sekalipun sebagian mereka menjadi pembantu bagi sebagian yang lain”.

أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله متفرقت وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صدقين (13) هود
Bahkan mereka mengatakan : “Muḥammad telah membuat-buat al-Qur'ān itu”.
Katakanlah : “(Kalau demikian), maka datangkanlah sepuluh surat-surat yang dibuat-buat menyamainya, dan panggillah orang-orang yang kamu sanggup (memanggilnya) selain Allah, jika kamu memang orang-orang yang benar”.

adalah pendapat sebagian ulama ilmu Kalam dan merupakan pendapat yang logis dilihat dari sejarah penurunan ayat-ayat al-Qur'an⁸⁶. Ayat-ayat *taḥaddī* ini menurut M. Nūr Khōlis Setiawan adalah basis dari dogma ke *i'jāzan* al-Qur'an⁸⁷ yang karenanya sangat penting untuk diketahui.

Menurut M. Nūr Khōlis Setiawan juga, penelitian mengenai ayat-ayat *taḥaddī* dalam kerangka doktrin ajaran Islam mengenai *i'jāz* al-Qur'an, telah banyak dilakukan, baik oleh sarjana muslim maupun non muslim. Salah satu penelitian terbaru mengenai hal ini, menurutnya, dilakukan oleh Matthias Radscheit yang mengonsentrasikan diri pada jawaban pertanyaan mengenai asal-usul makna ayat-ayat *taḥaddī*. Ia mengelompokkan ayat-ayat *taḥaddī* tersebut dalam enam kelompok yang terlibat, yakni : orang-orang musyrik, orang-orang munafik, kalangan Kristiani, Yahudi, Ahli Kitab, dan terakhir orang-orang kafir. Ia sampai pada kesimpulan bahwa ayat-ayat polemik tersebut tidak mencerminkan polemik yang hidup pada masa Nabi, akan tetapi hanya merupakan ilustrasi Qur'āni yang lebih bersifat simbolik dan mengandung ajaran-ajaran keagamaan.⁸⁸ Kesimpulan Radscheit ini, sebagaimana sudah dikritik juga oleh M Nūr Khōlis Setiawan sendiri⁸⁹, tentu

أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صدقين (38) يونس

Atau (patutkah) mereka mengatakan : “Muhammad membuat-buatnya”. Katakanlah : “(Kalau benar yang kamu katakan itu), maka cobalah datangkan sebuah surat seumpamanya dan panggillah siapa-siapa yang dapat kamu panggil (untuk membuatnya) selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar

وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صدقين (23) البقرة

Dan jika kamu (tetap) dalam keraguan tentang al-Qur'an yang Kami wahyukan kepada hamba Kami (Muḥammad), buatlah satu surat (saja) yang semisal al-Qur'an itu dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar (23)

⁸⁶Muḥammad 'Abduh, *Tafsīr al-Qur'an al-Ḥakīm*, vol. 1, (Mesir : Dār al-Manār, 1367 H), h. 192-193. Pendapat Muḥammad 'Abduh ini jelas mempertimbangkan tertib turun ayat-ayat (*tartīb nuzūliyy*) dalam menafsirkan al-Qur'an, sebagai sebuah kajian yang juga dianggap penting oleh para ulama, disamping penafsiran Alquran berdasarkan tertib susunan surat sebagaimana terdapat dalam mushaf (*tartīb muṣḥafiy*).

⁸⁷M. Nūr Khōlis Setiawan. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta : eLSAQ, 2005), h. 97.

⁸⁸M. Nūr Khōlis Setiawan. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta : eLSAQ, 2005), h. 97-98. Buku ini merupakan terjemah bersangkutan dari disertasinya yang berbahasa Jerman pada *Orientalisches Seminar der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn*.

⁸⁹Menurut M. Nūr Khōlis, Radscheit mengabaikan perkembangan makna yang dimiliki oleh ayat-ayat polemik tersebut dalam perspektif al-Qur'an yang sejatinya bisa dipahami secara lebih komprehensif berdasarkan pada tata urutan kronologis dari ayat-

kesimpulan yang *absurd*; sifat simbolik yang disematkan pada ayat-ayat *tahaddī* ini, bermakna bahwa peristiwa polemik antara Nabi SAW dan para penentang al-Qur’ān tidak pernah terjadi. Dengan kata lain ahistoris. Akibatnya, al-Qur’ān menjadi kitab suci yang dipersoalkan kebenarannya⁹⁰. Sementara, di antara cara pembacaan yang sangat penting diperhatikan dalam memahami ayat adalah latar belakang turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*) (yang amat mungkin diabaikan oleh Radscheit).

Dari empat ayat *tahaddiy* di atas, ditemukan memang hanya surat *al-Isrā*’ ayat 88 yang memiliki *asbāb al-nuzūl* sebagaimana dicatat hanya oleh al-Suyūfī berdasar riwayat Ibn ‘Abbās; sementara ketiga surat lainnya tidak ada⁹¹, baik pada sumber al-Wāhidī⁹² (w. 468 H), maupun al-Suyūfī⁹³ (w. 911 H/1517 M), sebagai dua sumber otoritatif tentang *asbāb al-nuzūl*. Surat *al-Isrā*’ ayat 88 ini, khususnya, turun berkenaan dengan Salām bin Mishkam bersama-sama kawannya kaum Yahudi datang menghadap Nabi saw, dan berkata : “Bagaimana kami bisa mengikuti engkau, sedang engkau sendiri telah meninggalkan kiblat kami, dan yang engkau bawa tidak teratur rapi seperti Taurat. Turunkanlah kepada kami sebuah kitab yang kami kenal, kalau tidak, kami akan mendatangkan kepadamu seperti yang engkau bawa”⁹⁴. Dalam kitab tafsirnya, al-Suyūfī, ada juga menyebut riwayat (juga) dari Ibn ‘Abbās, bahwa yang mendatangi Rasulullah SAW itu bukan hanya Salām bin Mishkam, tetapi ia bersama yang lainnya, yaitu Maḥmūd bin Sayḥān, Nu’mān bin ‘Uḏā, dan Baḥriy bin ‘Amr dengan isi dialog yang sedikit berbeda; yaitu mereka bertanya kepada Rasulullah SAW : “Hai Muḥammad, apakah al-Qur’ān yang engkau bawa ini benar-benar berasal

ayat yang membicarakan polemik tersebut yang menurutnya terdapat pada 47 surat. Lihat M. M. Nūr Khōlis Setiawan, *Al-Qur’ān Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta : eLSAQ, 2005), h. 98-99.

⁹⁰Menurut Bryan S Turner, ciri kajian orientalisme selalu mempersoalkan keaslian (*authenticity*) dan otoritas (*authority*) Islam sebagai agama. Lihat Ḥamīd Fahmy Zarkashiy, *Kerancuan Metodologi Orientalis dalam Studi Islam*, dalam majalah Islamia, Volume III, No.1, 2006, hal. 9. Sebagai bandingan baca juga Adian Husaini, *Hegemoni Kristen Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, (Jakarta : Gema Insani, 2006).

⁹¹Menurut Dahlawī, hanya ayat-ayat tentang perintah, kebolehan dan larangan yang mayoritas ulama berpendapat ada *sabab nuzuhnya*; (dengan kata lain, ayat-ayat akidah seperti ayat-ayat *tahaddiy* di atas, tidak ada *sabab nuzuhnya*). Selanjutnya lihat Aḥmad al-Dahlawī, *al-Fawz al-Kabīr fī Uṣūl al-Tafsīr*, (Damaskus : Dār al-Gawthaniy li a-Dirāsah al-Qur’āniyyah, 2008), h. 18-19.

⁹²Abū al-Ḥasan al-Wāhidī, *Asbāb al-Nuzūl*, (Mesir : Shirkah wa Maṭba’ah Mustafā al-Bābī al-Ḥilabī wa Awlāduhū)

⁹³Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, dalam *Al-Qur’ān al-Karīm Tafsīr wa Bayān*, (Beirut : Dar al-Rashīd, t.t.)

⁹⁴Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, dalam *Al-Qur’ān al-Karīm Tafsīr wa Bayān*, (Beirut : Dar al-Rashīd, t.t.), h. 311

dari Allah?; Kami melihatnya tidak seindah Taurāt. Kemudian Nabi menjawab : “Demi Allah, sesungguhnya kalian tahu bahwa al-Qur’ān ini berasal dari Allah”. Mereka (kemudian) berkata ; “Kami sungguh akan datangkan kepadamu sesuatu seperti al-Qur’ān (mu)”. Lalu Allah menurunkan ayat 88 surat *al-Isra*’ ini⁹⁵.

Muḥammad ‘Abduh yang cukup panjang menjelaskan perihal ayat tantangan ini, khususnya pada surat *al-Baqarah* ayat 23 dan 24, misalnya, menafsirkan bahwa ayat 23 dan 24 ini ada kaitannya dengan pembicaraan awal surat *al-Baqarah* tentang respon dua golongan orang terhadap al-Qur’ān, yaitu golongan yang beriman kepada al-Qur’ān, dan golongan yang tidak beriman kepadanya. Menurutnya, ayat ini tidak keluar dari konteks topik ini. Ia juga menjelaskan bahwa tantangan al-Qur’ān ini disebutkan sesudah al-Qur’ān menerangkan tentang orang-orang yang bertakwa berikut tanda-tandanya, tersebut mereka mengikuti petunjuk al-Qur’ān; menerangkan orang-orang yang kafir sehingga mereka buta melihat terang-benderannya kebenaran al-Qur’ān, tuli sehingga tidak dapat mendengarkan *ḥujjah-ḥujjah* al-Qur’ān, dan bisu untuk mengatakan yang benar dan bertanya kepada orang-orang yang mendapat petunjuk⁹⁶. Dari penafsirannya ini, ‘Abduh terlihat sangat konsisten menafsirkan ayat tantangan al-Qur’ān sebagaimana terdapat pada ayat 23 dan 24 ini, dengan melihat penjelasan al-Qur’ān sendiri pada ayat-ayat sebelumnya. Yang juga penting dicatat adalah penafsirannya tentang frase ayat *bi sūrah min mithlihī* yang berarti satu surat seperti, dengan mengatakan bahwa : “Kalian hai manusia, jika tidak mampu mendatangkan satu surat, maka hal itu berarti kalian juga tidak mampu mendatangkan satu surat berikut isi petunjuk (*hidāyah*)nya, rangkaian kata (*uslūb*)nya, dan gaya bahasa (*balāghah*)nya, sementara kalian adalah para ahli *balāghah*, dan masa kalian adalah masa kefasihan berbahasa; di bidang bahasa ini, banyak di antara kalian terkenal, sementara Muḥammad tidaklah mendahului kalian. Karena itu, ketahuilah bahwa yang dibawanya adalah wahyu dari Tuhan”⁹⁷.

Sementara itu, ‘Abduh memberikan catatan khusus konteks ayat *taḥaddī* pada surat *Yūnus* dan *Hūd* di atas⁹⁸; pertama, bahwa dua ayat tersebut terkait dengan pemberitaan kisah para rasul beserta kaum masing-masing, di mana kisah-kisah ini termasuk hal-hal gaib yang tidak diketahui

⁹⁵Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Dur al-Manṭḥūr fī al-Tafsīr bi al-Ma’thūr*, vol. 9, (Kairo : Markaz li al-Buhūth wa al-Dirāsāt al-‘Arabiyyah wa al-Islāmiyyah, 2003), h. 441-442.

⁹⁶Muḥammad ‘Abduh, *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm*, vol 1, (Mesir : Dār al-Manār, 1367 H), h. 190-191.

⁹⁷Muḥammad ‘Abduh, *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm*, vol 1, (Mesir : Dār al-Manār, 1367 H), h. 191.

⁹⁸Muḥammad ‘Abduh, *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm*, vol 1, (Mesir : Dār al-Manār, 1367 H), h. 193-194.

oleh Muḥammad dan umatnya sebagaimana ditegaskan oleh al-Qur'ān pada surat *Hūd* ayat 49 mengiringi kisah Nabi Nūḥ, surat *al-Qaṣaṣ* ayat 44 mengiringi kisah Nabi Mūsā, dan pada surat *Ālu 'Imrān* ayat 44 yang mengiringi kisah Maryam; kedua, tantangan al-Qur'ān untuk mendatangkan sepuluh surat menjelaskan tentang tantangan al-Qur'ān agar para penentangannya membuat sebuah berita atau satu informasi dengan rangkaian kata (*uṣlūb*) yang berbeda-beda, tetapi sama dalam gaya bahasa (*balāghah*), sekaligus menghilangkan dugaan yang terbetik dalam hati bahwa informasi-informasi tersebut sama, padahal kenyataannya berbeda. Ini oleh karena, menurutnya, ungkapan yang digunakan oleh al-Qur'ān mencapai tingkat penjelasan (*bayān*) yang sangat tinggi dan terhindar dari cacat kata dan maknanya; sehingga, ketidakmampuan meniru satu ungkapan al-Qur'ān, berarti kelemahan membuat ungkapan al-Qur'ān yang lain. 'Abduh juga menegaskan, tantangan 10 surat ini, juga berarti tantangan menyangkut kandungan-kandungannya mencakup bobot petunjuknya (*hidāyah*), hikmah, pelajaran, dan suri teladan yang baik sebagaimana lazimnya terdapat pada kisah-kisah dalam al-Qur'ān.

Ketiga, adanya tantangan membuat satu surat al-Qur'ān, kata 'Abduh, merupakan bantahan al-Qur'ān terhadap perkataan orang-orang kafir bahwa Muḥammad telah membuat-membuat al-Qur'ān (*iftarahu*), karena al-Qur'ān memang tidak menyatukan al-Qur'ān sebagai buatan Muḥammad. Tantangan ini juga bukan merupakan peremehan karena kelemahan mereka membuat 10 surat al-Qur'ān.

Selain Muḥammad 'Abduh, mufasir lain yang cukup luas membahas tentang *i'jāz* al-Qur'ān adalah Ibn 'Āshūr, yang ada menulis bahasan khusus tentang topik ini⁹⁹. Ketika menafsirkan surat *al-Baqarah* ayat 23, khususnya, ia mengatakan bahwa orang-orang musyrik Madinah mengikuti sikap penolakan orang-orang *Mushrik* Makkah terhadap dakwah Rasulullah SAW, termasuk penolakan mereka terhadap al-Qur'ān. Oleh karena itu, tantangan al-Qur'ān terhadap orang-orang yang menolaknya sebagaimana terdapat pada surat *Yūnus*, *Hūd*, dan *al-Isrā* pada periode Makkah, disampaikan kembali kepada orang-orang Madinah. Ibn 'Āshūr selanjutnya menegaskan, bahwa perihal tantangan al-Qur'ān ini dimulai memang dimulai dari tantangan mendatangkan sebuah al-Qur'ān sebagai terdapat pada surat *al-Isrā*, kemudian karena orang-orang kafir Makkah tidak mampu melakukannya, tantangan diturunkan menjadi mendatangkan 10 surat yang juga tidak mampu dilakukan, hingga akhirnya menjadi tantangan mendatangkan satu surat seperti al-Qur'ān, seperti terdapat pada surat *al-*

⁹⁹Ibn 'Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, vol. 1, (T.tp.: Dār al-Tunīsiyyah li-al-Nashr, t.t.), h. 101-119.

Baqarah dan *Yūnus*¹⁰⁰. Ibn ‘Āshūr juga menyoroiti kata ‘seperti’ (*mithluhū*) yang terdapat pada surat *al-Baqarah* dan *Yūnus*; yaitu pertama, bahwa kata *al-mithl* ini umum dimaknai sebagai ‘sesuatu yang menyerupai dan setara’ (*al-syay al-mushabih al-mukāfi*); kedua, bahwa kata *al-mithl* ini berarti sama dalam hal nama (*ism*) yang berarti benar-benar mendatangkan al-Qur’ān juga; dan sama dalam hal sifat (*ṣifah*) yang berarti mendatangkan kitab yang ayat-ayatnya mirip dengan al-Qur’ān¹⁰¹.

Yang juga menarik adalah ketika Ibn ‘Āshūr menyebutkan ayat-ayat *taḥaddī*, khususnya surat *al-Baqarah*, *Yūnus*, dan *Hūd*, dia mengatakan bahwa ‘kelompokan’ orang-orang yang menentang al-Qur’ān, akan berlangsung terus-menerus (*mutawātir*), seiring *mutawātimya* ayat-ayat al-Qur’ān; atau meminjam langsung ungkapannya *al-taḥaddī mutawātirun wa ‘ajz al-mutaḥaddīn aydan mutawātirun*)¹⁰².

B. *Munāsabah* al-Qur’ān

1. Pengertian *Munāsabah* al-Qur’ān

Dalam bahasa Arab, kata yang terbentuk dari huruf *nūn*, *sīn*, dan *bā* mengandung arti ‘hubungan’ (*ittiṣāl/connection*) antara sesuatu dengan sesuatu yang lain¹⁰³; Contohnya adalah kata *al-nasab* (النسب) yang berarti hubungan (kekeluargaan) seseorang dengan yang lain (*li ttiṣālihi*), dan keterhubungan (kekeluargaan) orang lain dengannya (*li ittiṣāli bihi*)¹⁰⁴. Kata *nasab* ini bermakna juga ‘ikatan’ (*ishtirāk/joining*) (keturunan) salah satu dari dua orang tua¹⁰⁵. Di samping makna ‘hubungan’ dan ‘ikatan’ ini, *munāsabah* secara etimologis juga bermakna ‘kekerabatan’ (*qarābah/nearness*) yang secara ḥarfīyah berarti kedekatan sebagaimana dikatakan oleh al-Farāhidī¹⁰⁶, Ibn Manẓūr¹⁰⁷, Zarkashī¹⁰⁸, dan Suyūfī¹⁰⁹.

¹⁰⁰Ibn ‘Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, vol. 1, (T.tp.: Dār al-Tūnīsiyyah li- al-Nashr, t.t.), h. 337.

¹⁰¹Ibn ‘Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, vol. 1, (T.tp.: Dār al-Tūnīsiyyah li- al-Nashr, t.t.), h. 337-338.

¹⁰²Ibn ‘Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, vol. I, (T.tp.: Dār al-Tūnīsiyyah li- al-Nashr, t.t.), h. 103.

¹⁰³Ibn Fāris, *Mu’jam Maqāyis al-Lughah*, vol. 5, (T.tp. : Dār al-Fikr, t.t.), h. 423

¹⁰⁴Ibn Fāris, *Mu’jam Maqāyis al-Lughah*, vol. 5, (T.tp. : Dār al-Fikr, t.t.), h. 423

¹⁰⁵Rāghib al-Isfahānī, *Mu’jam Mufradāt Alfāz al-Qur’ān*, (Beirut : Dār al-Fikr, t.t.), h. 511

¹⁰⁶Aḥmad al-Farāhidī, *Kitāb al-‘Ayn*, vol. 4 (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), h. 214.

¹⁰⁷Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, (Kairo : Dār al-Ma’arif, t.t.), h. 4405

Selain kata *al-nasab* yang merupakan kalimat *ism (noun)*, kata yang terbentuk lain dari huruf *nūn*, *sīn*, dan *bā* adalah *nasaba* (نسب) yang merupakan kalimat *fi'l (verbal)* yang berarti ‘menghubungkan’ (*to relate/to link/to correlate*), ‘menunjuk’ (*to refer*), dan ‘membawa ke dalam hubungan’ (*bring into relation*)¹¹⁰. Dari kata *nasaba* inilah terbentuk kata *munāsabah* yang merupakan derivat dari *nāsaba yunāsibu munāsabah* (ناسب يناسب مناسبة)¹¹¹. Dalam kitab *Tāj al-‘Arūs*¹¹² disebutkan

ومن المجاز (المناسبة : المشاكلة). يقال بين شيئين مناسبة وتناسب أي مشاكلة وتشاكل

Termasuk dalam ungkapan majaz adalah (hal) *munasabah* yang berarti ada kesamaan bentuk satu sama lain; disebutkan ‘baina syayaini munasabat wa tanasub’ bermakna kesamaan.

Dari makna-makna etimologis di atas, *munasabah* al-Qur’ān dapat difahami sebagai hubungan, ikatan, dan kedekatan ayat dan surat al-Qur’ān satu sama lain sehingga jika benar-benar ditelaah, maka al-Qur’ān merupakan satu kesatuan yang utuh¹¹³. Pengertian ini sejalan dengan penjelasan al-Qur’ān yang menjelaskan tentang keberadaan ayat-ayatnya,

أَلرُّ كَتَبَ أَحْكَمَتْ ءَايَتِهِ ثُمَّ فَصَلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ

Alif lām rā, (inilah) suatu kitab yang ayat-ayatnya disusun dengan rapi serta dijelaskan secara terperinci, yang diturunkan dari sisi (Allah) Yang Maha Bijaksana lagi Maha Tahu (Q.S. 11: 1).

Sementara itu, Ibn al-‘Arabī dalam kitabnya *Sirāj al-Murīdīn* sebagaimana dikutip oleh Zarkashī, mendefinisikan *munāsabah* sebagai keterkaitan ayat al-Qur’ān satu sama lain, sehingga ayat-ayat-ayatnya seperti kalimat yang satu, maknanya saling terhubung dan strukturnya

¹⁰⁸Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol. 1, (Beirut : Dār al-Fikr li al-Ṭibā’ah wa al-Nashr wa al-Tawzī’, 1988), h. 108.

¹⁰⁹Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol. 2, (T.tp.: Dār al-Fikr, t.t.), h. 108

¹¹⁰Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (Beirut : Librairie Du Liban, 1980), h. 959

¹¹¹Perubahan bentuk kata ini dengan menambahkan huruf *alif* sesudah *fā fi’l* dengan timbangan kata (*wazn*) *fā’ala yufā’ilu mufā’alatan*

¹¹²Muḥammad al-Zubaydī, *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, vol. 4, (Kuwait : Maṭba’ah Ḥukūmah, 1987), h. 265

¹¹³Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol. 1, (Beirut : Dār al-Fikr, 1988), h. 66

teratur¹¹⁴. Al-Biqā'ī, mengatakan bahwa ilmu *munāsabah* al-Qur'an adalah ilmu untuk mengetahui sebab-sebab susunan bagian-bagian al-Qur'an, dan (ilmu untuk mengetahui) rahasia dari *kebalāghahan* al-Qur'an oleh karena dengan *munāsabah* tersebut dapat diketahui makna (ayat) sesuai tuntutan keadaan, juga diketahui maksud yang dikehendaki dari suatu surat¹¹⁵. Definisi terminologis lain disampaikan oleh al-Suyūfī yang mengatakan (tercakup dalam pengertian *munāsabah* ini adalah) makna yang saling terkait adalah makna 'ām (umum) dan *khāṣ* (khusus), 'aqlī (rasional), *ḥissī* (dapat dirasakan), dan *khayālī* (imajinatif), dan makna lain yang merupakan kelaziman logika seperti *sabab* (sebab) dan *musabbab* (yang disebabkan), 'illah (sebab hukum) dan *ma'lūl* (yang terkena hukum)nya, *nāzirayn* (perbandingan) dan *diddayn* (perlawanan)nya, dll¹¹⁶.

Senada dengan definisi-definisi di atas, al-Farāhī menyebutkan *munāsabah* al-Qur'an dengan istilah *al-niẓām*. Dia mengatakan, "Maksud kami dengan istilah *al-niẓām* ini adalah bahwa sebuah surat al-Qur'an itu merupakan kesatuan yang saling melengkapi; surat tersebut mempunyai *munāsabah* dengan surat sebelumnya dan sesudahnya..berdasar ini maka al-Qur'an ini seluruhnya merupakan ungkapan (*kalām*) yang satu yang mempunyai *munāsabah* dan tertib pada pada bagian-bagiannya dari awal sampai akhir"¹¹⁷.

Selain empat definisi tiga ulama *mutaqaddimīn* di atas, dapat disebutkan juga definisi pakar al-Qur'an kontemporer, di antaranya Muḥammad Bazmūl yang mengatakan bahwa *munāsabah* adalah mengetahui sekumpulan prinsip-prinsip umum dan masalah-masalah terkait dengan sebab susunan bagian-bagian al-Qur'an satu sama lain¹¹⁸. Sementara 'Abd al-Karīm Sa'dāwī dan

¹¹⁴Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an*, vol. 1, (Beirut : Dār al-Fikr, 1988), h. 62

¹¹⁵Burhān al-Dīn al-Biqā'ī, *Naẓm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.t.), h. 6

¹¹⁶Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, vol. 2, (T.tp.: Dār al-Fikr, t.t.), h. 108.

¹¹⁷'Abd al-Ḥamīd al-Farāhī, *Dalā'il al-Niẓām*, (T.tp.: Maṭba'ah al-Ḥamīdiyyah, 1388 H), h. 75. Meski disebut kata *al-niẓām*, Farahiy dalam bukunya ini juga menyebut kata *al-naẓm* untuk menunjuk makna yang sama dengan *al-niẓām*. Perlu dicatat bahwa kata *al-niẓām* ini, dalam pandangan Muḥammad Subḥānī, bermakna juga *munāsabah*; lihat Maḥmūd 'Umar, *al-Munāsabah fī al-Qur'an al-Karīm*, www. Alūkah.net, h. 22

¹¹⁸Muḥammad Bazmūl, *'Ilm al-Munāsabah fī al-Suwar wa al-Āyāt*, (Makkah al-Mukarramah : al-Maktabah al-Makkiyyah, 2002), h. 27. Lihat juga 'Abd al-Ḥamīd al-Ḥamadānī, *'Ilm al-Munāsabah fī Suwar al-Qur'an wa Āyihī*, Majallah al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, Edisi 46, t.t., Majallah Kulliyah al-'Ulūm al-Islāmiyyah, *'Ilm al-Munāsabah fī al-Qur'an al-Karīm Ahammiyatuhū wa Ṭuruq al-Ta'lifi fihī*, Nomor 38, Sha'bān 1435 H-Juni 2014 M, h. 11-39; Aḥmad 'Azāwī & Hayfā Nāhī, *'Ilm al-Munāsabah fī Sūrah al-Mujādiah*, Majallah al-Ustādh, Edisi 1, Nomor 209, Tahun 2014,

Ḥasan Sulṭānī menyebut istilah *al-insijām* untuk saling keserasian ayat-ayat al-Qur'ān¹¹⁹. Ulama lain, Nūḥ Junayd, dengan ada juga mengutip al-Biqā'i, menulis,

والمقصود بالمناسبة في هذا المقال ليس مناسبات النزول وإنما المراد هو الترتيب الإلهي المقصود لسور القرآن الكريم وآياته المحكمات وتبع الترتيب لمعرفة مظاهر التناسب بين السور والآيات باعتبارها عناصر هذا التماسك في القرآن الكريم والتي تومئ إلى وحدة عضويته واتساق معانيه وإعجازه. ومشهور أيضا عند قسم من علماء القرآن العظيم أن المناسبة علل ترتيب أجزائه وهي المعنى الذي يربط بين سورة وآياته بعضها ببعض¹²⁰

Yang dimaksud dengan *munāsabah* dalam konteks ini adalah bukan *munāsabah* turunnya ayat-ayat al-Qur'ān, tetapi susunan tujuan atau maksud surat-surat al-Qur'ān dan ayat-ayatnya yang muḥkamāt. Susunan ini dalam rangka untuk mengetahui *munāsabah* surat dan ayat al-Qur'ān yang merupakan unsur kesatuan al-Qur'ān. *Munāsabah* ini yang meniscayakan keserasian makna al-Qur'ān dan kei'jāzannya. Diketahui juga, bahwa sebagian ulama

Dari keterangan di atas, jelas bahwa definisi terminologis memperkuat definisi etimologis tentang *munāsabah* al-Qur'ān ini, diantaranya pertama bahwa perhatian *munāsabah* al-Qur'ān adalah pada susunan ayat dan suratnya; kedua, bahwa *munāsabah* al-Qur'ān bukan hanya pada ayat dan surat sebelum dan sesudahnya, tetapi pada ayat dan surat al-Qur'ān secara keseluruhan, dan ketiga bahwa *munāsabah* tersebut mengandung sebab-sebab atau alasan yang hanya dapat diketahui dengan telah yang mendalam terhadap al-Qur'ān sendiri¹²¹.

h. 337-357; Sihāb Muḥammad, *'Ilm al-Munāsabah bayn al-Āyāt wa al-Suwar wa Anwā'uhā fī al-Qur'ān al-Karīm*, Majallah al-'Irāqīyah/ع/31/1), h. 42-55; 'Abd al-Jawwād Bayḍānī, *al-Munāsabah bayn al-Ṣawt wa al-Ma'nā*, Majallah Dirāsāt Tarbiyah, Nomor 25, Januari, 2014, h. 65-79

¹¹⁹'Abd al-Karīm al-Sa'dāwī dan Ḥasan al-Sulṭānī, *al-Insijām al-Naṣṣī fī Sūrah al-Isrā*, Majallah Jāmi'ah Bābil li al-'Ulūm al-Insāniyyah, Edisi 25, Nomor 5, Tahun 2017, h. 2012-2025

¹²⁰Nūḥ Junayd, *Dahirah al-Munasabah wa Ittisaq al-Naṣ al-Qur'aniy*, Majallah Ḥawlayāt al-Turāth, edisi 11, tahun 2011, Universitas Lāghūth, Nigeria, h. 136

¹²¹Uraian lain tentang *munāsabah* al-Qur'ān ini dapat juga dilihat pada Fāḍil al-Mahḍī, *al-Tanāsib bayn al-Suwar fī al-Qur'ān al-Karīm Juz' Tabāraka Anmudhajan*, Majallah al-Jāmi'ah al-'Irāqīyah/ 'A (2/34); Hind Sardār, *al-Munāsabah bayn Sūratay al-Nūr wa al-Furqān Dirāsah Taḥlīliyyah*, Majallah al-Jāmi'ah al-'Irāqīyah, edisi 3/40; Khafīl Ḥamdān dan Shahd al-'Abīdī, *al-Munāsabah bayn al-Fāsilah al-Qur'āniyyah wa Āyātihā Dirāsah Taḥbīqīyyah fī Sūrah Fāṭir*, Majallah Jāmi'ah al-Anbār li al-'Ulūm al-Islāmiyyah, Edisi 8, Nomor 30, Tahun ke-8; Nūr al-Lāh Kurt dan al-Jazī al-'Ajāmī, *Aḥammīyyah 'Ilm al-Munāsabah fī Fahm al-Qur'ān*, al-Basirah, Volume 7, No. 2, Dec., 2017; Muḥammed Aydin, *Taammulāt fī al-Munāsabāt wa Dirāsah Taḥbīqīyyah min al-*

Muḥammad Fuqahā menyebutkan salah satu urgensi ilmu munasabah al-Qur'an adalah mengungkap segi ke'jazan al-Qur'an dalam hal tertib al-Quran dan susunannya (*wajh al-I'jāz fī tartīb al-Qur'an wa niẓāmihī*)¹²²

2. Perbedaan Pendapat tentang *Munāsabah* al-Qur'an

Sejarah awal kemunculan ilmu *munāsabah* al-Qur'an diperdebatkan. Suyūfī¹²³, yang mengutip Zarkashī dengan 'sedikit' perubahan¹²⁴, mengatakan bahwa orang yang pertama kali memunculkan ilmu *munāsabah* al-Qur'an ini adalah Abū Bakr Naysābūrī yang menurutnya seorang yang sangat luas ilmunya dalam bidang agama dan sastra. Abū Bakr Naysābūrī, menurut al-Suyūfī, mempertanyakan mengapa ayat ini ada sesudah ayat ini dan apa hikmahnya. Pendapat Suyūfī ini dibantah oleh 'Abd al-Ḥakīm; Menurutnya, Abū Bakr Naysābūrī bukanlah orang yang pertama kali memunculkan ilmu *munāsabah* al-Qur'an in; perannya hanya terbatas pada memperkenalkan ilmu ini di Baghdād¹²⁵.

Qur'an al-Karīm, Sakrya Universitas Ilahiyat Fakultas dergisi 17 / 2008; 'Adnān al-Dūsirī, *Tarātub al-Jumal al-Dilālī fī Uslūb al-Qur'an al-Karīm*, Majallah Adāb al-Farāhidī, Edisi 1, Januari, 2009; Nūḥ Junayd, *Zāhirah al-Munāsabah wa al-Tisāq al-Naṣṣī al-Qur'ānī*, Majallah Ḥawlayāt al-Turāth Jāmi'ah Mustaghānim, al-Jazāir, Edisi 11/2011; Shihāb Muḥammad, 'Ilm al-Munāsabah bayn al-Āyāt wa al-Suwar wa Anwā'uhā fī al-Qur'an al-Karīm, Majallah al-Jāmi'ah al-'Irāqīyyah / 'A 1/31; 'Ilm al-Munāsabah fī al-Qur'an al-Karīm Ahammiyyatuhū wa Ṭuruq al-Ta'līfī fihī, Majallah Kullīyyah al-'Ulūm al-Islāmiyyah, Edisi 38, Ḥuzayrān, 2014; 'Abd al-Majīd al-Ḥamadānī, 'Ilm al-Munāsabah fī Suwar al-Qur'an wa Āyihī, Majallah al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, Nomor 46; 'Isā al-Qasīm dan Muḥammad al-Hawrī, *Munāsabah al-Faṣīlah li Āyātihā fī al-Qur'an al-Karīm Āyāt al-Ṣiyām Namūdhajan*, Majallah Jāmi'ah al-Quds al-Maftūḥah li al-Abḥāth wa al-Dirāsāt, Edisi 44 (1), Ādhār, 2018; Riyāḍ Qāsīm dan Ṭāriq 'Uqaylān, *Munāsabah al-Fawāṣil li Āyātihā Dirāsah Taṭbīqīyyah li Namādhij min Āyāt al-Qur'an al-Karīm*, 2011

¹²²Muḥammad Fuqahā, *al-Munāsabat fī al-Qur'an al-Karīm*, www. alukah.net. h. 3

¹²³Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, vol. 2, (T.tp.: Dār al-Fikr, t.t.), h. 108.

¹²⁴Yang dimaksud dengan perubahan di sini adalah karena al-Zarkashī (yang juga mengutip dari Abū al-Ḥasan al-Shahrabānī) mengatakan bahwa orang yang pertama kali memunculkan/memperkenalkan ilmu *munāsabah* al-Qur'an ini di Baghdād adalah Shaykh Abū Bakr al-Naysābūrī; oleh al-Suyūfī keterangan 'di Baghdād' ini tidak disebutkan, sehingga pengertiannya Shaykh Abū Bakr al-Naysābūrī-lah orang yang pertama kali memunculkan ilmu *munāsabah* al-Qur'an ini. Lihat Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an*, vol. 1, (Beirut : Dār al-Fikr, 1988), h. 62.

¹²⁵'Abd al-Ḥakīm, *Aḍwā 'alā Zuhūr 'Ilm al-Munāsabah al-Qur'āniyyah*, (Uni Emirat Arab : Ahmadiyyah : Majallah 'Ilmiyyah Dawriyyah Muḥakkamah ta'nī bi al-Dirāsah al-Islāmiyyah wa Ihyā al-Turāth), edisi 11 Jumādī al-Ulā 1423 H/Julai 2002, h.

‘Abd al-Ḥakīm juga membantah bahwa ilmu *munāsabah* al-Qur’ān ini muncul pada awal abad ke empat hijriyah, berdasar penisbahan tokoh Abū Bakr Naysābūrī ini kepada nama ‘Abd al-Lāh ibn Muḥammad ibn Ziyād (324 H) dan atau Muḥammad bin Abduh (338)¹²⁶. ‘Abd al-Ḥakīm mempunyai tesis bahwa tokoh yang dimaksud dengan Abū Bakr Naysābūrī dalam perkataan Abū al-Ḥasan Shahrabānī yang dikutip oleh Zarkashī dan Suyūfī adalah seorang ulama abad ke tujuh hijriyah¹²⁷.

Dalam perkembangannya, ilmu *munāsabah* al-Qur’ān ini terus berkembang sehingga muncul tokoh Abū Ja’far ibn Zubayr (708 H) yang dicatat oleh Zarkashī sebagai seorang ulama yang menulis kitab khusus tentang *munāsabah* al-Qur’ān berjudul *al-Burhān fī Tartīb Suwar al-Qur’ān*. Zarkashī juga mencatat khusus nama Fakhr al-Dīn Rāzī (604 H), yang menurutnya, dalam tafsirnya, *al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghayb*, banyak ditemukan hal *munāsabah* al-Qur’ān¹²⁸.

Tokoh lain dalam sejarah perkembangan *munāsabah* al-Qur’ān adalah Zarkashī (794 H) sendiri, Biqā’ī (885 H), dan Suyūfī (911 H). Zarkashī menulis bab khusus tentang *Ma’rifah al-Munāsabah bayn al-Āyah* yang membahas 30 surat dan 64 ayat al-Qur’ān¹²⁹, al-Biqā’iy menulis kitab tafsir khusus tentang *munāsabah* al-Qur’ān berjudul *Naẓm al-Durar fī Tanāsuh al-Āyāt wa al-Suwar* dan mengakui banyak merujuk tasirnya ini kepada kitab *al-Burhān fī Tanāsuh Suwar al-Qur’ān* karangan Abū Ja’far di atas, khusus terkait hubungan antara surat; selain merujuk juga kepada kitab *al-*

¹²⁶Dalam penelitian Ziriklī, nama yang dinisbahkan kepada Abū Bakr al-Naysābūrī ini ada 15 nama. Lihat Khayr al-Dīn al-Ziriklī, *al-A’lām : Qāmūs Tarājīm al-Ashhur al-Rijāl wa al-Nisā min al-‘Arab wa al-Musta’ribīn wa al-Mustashriqīn*, vol. 8, (Beirut : Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 2002), h. 56

¹²⁷Perlu dicatat, pertama, bahwa menurut ‘Abd al-Ḥakīm perlu dilakukan penelitian yang lebih dalam untuk mengetahui siapa pencetus ilmu *munāsabah* al-Qur’ān ini; dan kedua, tesisnya bahwa Abū Bakr al-Naysābūrī adalah seorang ulama abad ketujuh hijriah di atas, boleh jadi berdasar bahwa Abū al-Ḥasan al-Shahrabānī adalah seorang ulama abad ke tujuh hijriyah juga. Lihat ‘Abd al-Ḥakīm, *Aḍwā ‘alā Zuhūr ‘Ilm al-Munāsabah al-Qur’āniyyah*, (Uni Emirat Arab : Aḥmadiyyah : Majallah ‘Ilmiyyah Dawriyyah Muḥakkamah ta’nī bi al-Dirāsah al-Islāmiyyah wa Iḥyā al-Turāth), edisi 11 Jumādī al-Ūlā 1423 H/Julai 2002, h. 59-60. Telaah kritis ‘Abd al-Ḥakīm ini dikutip oleh ‘Abd al-Lāh Khaṭīb dan Muṣṭafā Muslim dalam tulisan mereka berjudul *al-Munāsabah wa Atharuhā ‘ala Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*; lihat Majallah Jāmi’ah al-Sharīqah li al-‘Ulūm al-Shar’iyyah wa al-Insāniyyah, vol.2 edisi ke dua, Rabī’ al-Thāniy 1426 H, Juni 2005 M, h. 2

¹²⁸Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol. 1, (Beirut : Dār al-Fikr, 1988), h. 61. Tentang kedua tokoh *munāsabah* al-Qur’ān ini selanjutnya dapat dilihat pada Ibn a-‘Imād, *Shadharāt al-Dhahab fī Akhbār Man Dhahab*, vol. 6 (Beirut : Dār Ibn Kathīr, 1991), h. 16 dan vol. 7 h. 35

¹²⁹Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol. 1, (Beirut : Dār al-Fikr, 1988), h. 61-78

Burhān karangan Zarkashiy.¹³⁰ Sementara itu Suyūfī dalam kitabnya *al-Itqān* juga menulis bab khusus tentang *munāsabah* al-Qur’ān yang juga banyak merujuk kepada kitab *al-Burhān* karya Zarkashī dan membahas 42 surat dan 56 ayat al-Qur’ān¹³¹. Selain *al-Itqān*, Suyūfī juga menulis dua kitab lainnya tentang *munāsabah* al-Qur’ān ini, yaitu *Tanāsuh al-Durar fī Tanāsuh al-Suwar* dan *Maraṣid al-Maṭāli’ fī Tanāsuh al-Maqāṭi’ wa al-Maṭāli’*¹³².

Sesudah masa Suyūfī, perkembangan ilmu *munāsabah* al-Qur’ān hingga masa kontemporer ini, berdasar perspektif ‘Abd al-Qāhir, dapat dilihat dari empat hal¹³³ : pertama dari penulisan karya khusus tentang *munāsabah* al-Qur’ān itu sendiri, seperti *Rabṭ al-Suwar wa al-Āyāt* karya Ḥakīm Qazwaynī (920 H), *Nahr al-Najāt fī Bayān Munāsabat Umm al-Kitāb* karya Sajāqilī Zādeh (1150 H), dan *‘Ilm al-Munāsabah wa Ahammiyyatuhū fī Tafsīr al-Qur’ān* karya Nūr al-Dīn ‘Itr; Kedua, dari kitab-kitab tafsir yang memuat di dalamnya pembahasan *munāsabah* al-Qur’ān, seperti *Irshād al-‘Aql al-Salīm Ilā Mazāyā al-Kitāb al-Karīm* karya Abū al-Su‘ūd ‘Imādī (982 H), *Fī Zilāl al-Qur’ān* karya Sayyid Quṭb (1386 H), dan *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* karya Ibn ‘Āshūr (1393 H).

Ketiga, dari buku-buku ‘Ulūm al-Qur’ān yang juga membahas masalah-masalah *munāsabah* al-Qur’ān, seperti *al-Tibyān li Ba’d al-Mabāhith al-Muta’allichah bi al-Qur’ān ‘an Ṭarīq al-Itqān* karya Ṭāhir al-Jazāirī (1338 H), *Mabāhith fī ‘Ulūm al-Qur’ān* karya Ṣubḥī Ṣāliḥ (1407 H), dan *al-Naba al-‘Azīm* karya ‘Abd al-Lāh Darrāz; dan keempat, dari karya ilmiah hasil penelitian tingkat magister dan doktoral tentang *munāsabah* al-Qur’ān, seperti *al-Munāsabah fī Tartīb Ayāt al-Qur’ān wa Suwarihī*, disertasi Muḥammad Qāsim tahun 1390 H pada Universitas al-Azhar, *Fawātih al-Suwar wa Khawātimuhā Anwa’uhā wa Dilālatuhā wa Munāsabatuhā*, disertasi ‘Abd al-‘Azīz al-Khuḍairī tahun 1417 H pada Universitas Muḥammad ibn Sa’ūd, dan *‘Ilm al-Munāsabah wa Ahammiyyatuhū fī Tafsīr*

¹³⁰Burhān al-Dīn al-Biqā’ī, *Naẓm al-Durar fī Tanāsuh al-Āyāt wa al-Suwar*, vol 1, (Kairo : Dār al-Kitāb al-Islāmiy, t.t.), h. 6

¹³¹Jalāl al-Din al-Suyūfī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol. 2, (T.tp.: Dār al-Fikr, t.t.), h.108-114

¹³²Jalāl al-Din al-Suyūfī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol. 2, (T.tp.: Dār al-Fikr, t.t.), h. 108 dan 111

¹³³‘Abd al-Qāhir, *al-Munāsabat fī Tafsīr Gharāib al-Qur’ān wa Raghāib al-Furqān li al-Naysābūrī*, Tesis Magister pada Universitas Ummu Durmān, Fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsīr dan ‘Ulūm al-Qur’ān, tahun 2015, h. 66-69. ‘Abd al-Qāhir menyebut 21 contoh karya bagian pertama, 16 contoh karya bagian kedua, 11 contoh karya bagian ketiga, dan 12 contoh karya bagian keempat.

al-Qur'ān al-Karīm, disertasi 'Afi Shaykh tahun 2008 pada Universitas Ummu Durmān¹³⁴.

Dari di atas, nampak bahwa ilmu *munāsabah* al-Qur'ān sangat dinamis terus berkembang dan senantiasa menjadi perhatian para ulama dalam menggali keterkaitan ayat-ayat al-Qur'ān sebagai sebuah kemukjizatan tersendiri yang tidak pernah habis-habisnya. Tepat apa yang dikatakan oleh 'Abd al-Lāh Darrāz pada bagian akhir bukunya, bahwa,

“Jika ungkapan al-Qur'ān merupakan suatu kemukjizatan, uslubnya yang mengandung nilai-nilai pendidikan suatu kemukjizatan, keberadaannya sebagai pembuktian kebenaran kenabian suatu kemukjizatan, hukum-hukumnya yang berlaku sepanjang masa suatu kemukjizatan, semua informasinya tentang ilmu pengetahuan suatu kemukjizatan, maka demi usiaku, sesungguhnya susunan ayat-ayatnya menurut kenyataan semua ini adalah kemukjizatan dari semua kemukjizatan itu!¹³⁵”

Dalam konteks ada atau tidak ada *munāsabah* al-Qur'an, terjadi perbedaan pendapat di kalangan para ulama; sebagian mengatakan bahwa dalam al-Qur'ān ada *munāsabah* antara ayat-ayat dan juga suratnya, tetapi sebagian lain berpendapat bahwa mengatakan ada *munāsabah* al-Qur'ān merupakan pendapat yang dipaksakan. Namun demikian bisa disebutkan bahwa pendapat yang mengatakan terdapat *munāsabah* dalam al-Qur'ān lebih banyak dari pendapat yang sebaliknya.

Di antara yang berpendapat tentang adanya *munāsabah* al-Qur'ān, selain nama-nama tersebut di atas, perlu disebut di sini nama-nama seperti Ṭabarī (310 H), Juwaynī (438), Ibn 'Aṭīyah (546 H), Rāzī (604 H), al-Zamlakānī (651 H), dan Muḥammad 'Abduh (1323 H).

Ṭabarī, misalnya, meski tidak secara tegas menyebut istilah *munāsabah* atau *tanāsub*, dia ada mempunyai perhatian tinggi terhadap keserasian ayat-ayat al-Qur'ān ini; Pada bagian Pendahuluan kitabnya, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'ān*, Ṭabarī menyebut istilah *ittifāq (congruence)* atau

¹³⁴Dalam konteks ini perlu dicatat bahwa 'Abd al-Qāhir belum menyebut karya disertasi Muḥammad Quraish Shihāb berjudul *Kitāb Naẓm al-Durar li Ibrāhīm ibn 'Umar al-Biqā'iy Taḥqīq wa Dirāsah*, tahun 1982, pada Universitas Al-Azhar.

¹³⁵'Abd al-Lāh Darrāz, *Al-Naba al-'Aẓīm : Naẓarāt Jadīdah fī al-Qur'ān*, (Kuwait : Dār al-Qalam, 1974), h. 211. Pemikiran Darrāz lainnya tentang kemukjizatan tertib ayat al-Qur'ān ini dapat dilihat pada halaman 154-155. Tentang *uslūb* al-Qur'ān yang mengandung kemukjizatan, baca Ḥasan 'Ukaylī, *Al-Uslūb al-'Arabīyah al-Islāmiyyah*, Majallah Kulliyat al-Tarbiyah li al-Banāt, Edisi 21, Nomor 3, tahun 2010, h. 1-7. 'Ukaylī ada mengapresiasi Zamakhsharī dengan mengatakan, “Yang terbaik dalam mengkaji *i'jāz al-Qur'ān* dan penerapan ilmu Ma'āni pada *naṣ* al-Qur'ān adalah Zamakhsharī; dia menerapkan metode baru dalam menafsirkan al-Qur'ān yang tidak dilakukan oleh siapapun sebelumnya. Banyak mufasir yang hingga sekarang mengikuti caranya dalam mengkaji *uslūb-uslūb* al-Qur'ān. Lihat halaman 4

keserasian makna ayat-ayat al-Qur'ān sebagai petunjuk bahwa al-Qur'ān merupakan *kalām al-Lāh* yang memiliki ketutamaan dari semua perkataan¹³⁶. Ṭabarī mencontohkan bahwa sebagaimana pada bahasa Arab, maka dalam al-Qur'ān didapati juga bentuk ungkapan yang menggunakan lafaz *khāṣ* untuk tujuan makna 'ām dan sebaliknya, lafaz kiasan (*kināyah*) untuk tujuan makna gamblang (*muṣarrah*), lafaz *ṣifah* untuk tujuan makna yang disifati (*mawṣūf*) dan sebaliknya, lafaz *taqdīm* untuk tujuan makna yang diakhirkan (*muakhhhar*) dan sebaliknya¹³⁷, dll.

Juwaynī, seorang ulama bidang tafsir, bahasa, dan fikih, dicatat oleh Zarkashī, ada menunjuk *munāsabah* antara ayat 115 surat *al-Baqarah* dengan ayat 114, di mana menurutnya ada ancaman Allah kepada siapa yang berupaya menghancurkan rumahNya (*Bayt al-Maqdis*) dan bahkan Allah memerintahkan agar manusia menghadapkan diri ke arahnya, karena Timur dan Barat adalah kepunyaan Allah¹³⁸. Ibn 'Aṭīyyah, mufasir Andalus yang hidup sezaman dengan Zamakhsharī perlu disebut dalam wacana *munāsabah* al-Qur'ān. Sebab, nama ini tidak disebut oleh al-Suyūfī dalam *al-Itqān*, dan bahkan juga oleh Zarkashī dalam *al-Burhān*¹³⁹. Padahal, Ibn 'Aṭīyyah jelas memiliki perhatian terhadap *munāsabah* al-Qur'ān; ketika menafsirkan surat *Ālu 'Imrān*, misalnya, dia jelas sekali mengaitkan ayat pembuka surat yang berupa huruf-huruf (*alif lām mīm*) pada surat *Ālu 'Imrān* dengan ayat *alif lām mīm* pada surat *al-Baqarah*, dan dalam menafsirkan keterkaitan ayat pembuka dua surat ini, Ibn 'Aṭīyyah tegas menyebut nama Jurjānī berikut teori *nazm*nya itu¹⁴⁰. Sisi menarik lain tokoh Ibn 'Aṭīyyah ini adalah bahwa

¹³⁶Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'ān*, vol. 1, (T.tp. : Ḥajr li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī' wa al-I'lām), h. 8

¹³⁷Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'ān*, vol. 1, (T.tp. : Ḥajr li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī' wa al-I'lām), h. 13

¹³⁸Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 1, (Beirut : Dār al-Fikr, 1988), h. 72-73

¹³⁹Oleh karena Zarkashī dan Suyūfī sering dijadikan rujukan utama dalam wacana 'Ulūm al-Qur'ān, dan keduanya 'luput' mengangkat tokoh Ibn 'Aṭīyyah dalam pembahasan *munāsabah* al-Qur'ān, maka para pakar yang membahas *munāsabah* al-Qur'ān ikut juga tidak menyebut-nyebut nama besar Ibn 'Aṭīyyah (yang juga ada mempunyai perhatian terhadap masalah *munāsabah* al-Qur'ān!). Lihat misalnya Abd al-Hakim, *Aḍwā 'alā Zuhūr 'Ilm al-Munāsabah al-Qur'āniyyah*, (Uni Emirat Arab : Majallah 'Ilmiyyah Dawriyyah Muḥakkamah ta'nī bi al-Dirāsah al-Islāmiyyah wa Ihyā al-Turāth), edisi 11 Jumādī al-Ulā 1423 H/Juli 2002, dan Maḥmūd 'Umar, *Al-Munāsabah fī al-Qur'ān al-Karīm*, www. alukah.net.

¹⁴⁰Ibn 'Aṭīyyah, *Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, vol. 1, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011), h. 396.

pemikirannya juga dikutip oleh Ibn Zubayr yang mengarang kitab khusus tentang *munāsabah* surat-surat al-Qur’ān¹⁴¹.

Rāzī, Zamlakānī, dan Muḥammad ‘Abduh juga termasuk ulama yang mendukung pendapat adanya *munāsabah* dalam al-Qur’ān. Rāzī dalam kitab tafsirnya, ketika menafsirkan ayat 285 surat *al-Baqarah*, misalnya, mengatakan, “Orang yang memperhatikan keindahan rangkaian ayat surat ini, niscaya mengetahui bahwa al-Qur’ān itu *i’jāz*, selain pada *fasahah* lafaz dan kemuliaan ma’nanya, juga *i’jaz* dari segi susunan (*naẓm*) ayat-ayatnya..aku melihat kebanyakan ulama tafsir mengabaikan dan tidak menaruh perhatian terhadap soal ini.”¹⁴². Sementara Zamlakānī mengatakan terdapat *munāsabah* antara surat *al-Isrā* dengan surat *al-Kahfī*; Awal surat *al-Isrā* mengisahkan peristiwa *Isrā Mi’rāj* sebagai peristiwa luar biasa yang dicemooh orang-orang kafir, dan di awal surat *al-Kahfī* di mulai dengan pujian kepada Allah yang telah memberikan nikmat *berisrā mi’rāj* kepada Muḥammad bahkan kemudian Allah menurunkan wahyu setelah beberapa saat sesudah peristiwa isra miraj wahyu terhenti yang menyebabkan cibiran orang-orang kafir¹⁴³. Berikutnya ulama tafsir kontemporer, Muḥammad ‘Abduh, yang dalam kitab tafsirnya, *al-Manār*, menurut Rāfi’ī juga banyak menjelaskan *munāsabah* ayat-ayat al-Qur’ān. Rāfi’ī mengatakan, “Terkait *munāsabah* al-Qur’ān ini, beliau memiliki pemikiran yang menakjubkan”¹⁴⁴.

Sementara itu ulama yang berpendapat tidak ada *munāsabah* al-Qur’ān adalah ‘Izz al-Dīn (660 H) dan Syawkānī (1250 H). Izz al-Dīn mengatakan,

“Termasuk keindahan ungkapan berbahasa adalah jika ungkapan tersebut terkait dan saling mengikat satu sama lain, sehingga tidak ada yang terputus. Hal tersebut mensyaratkan satu topik pembicaraan, di mana awal dan akhir pembicaraan berkaitan. Jika pembicaraan itu dilatari oleh banyak sebab (topik), maka tidak disyaratkan ada hubungan antara satu dengan yang lain. Karena itu, siapa yang mencoba menghubungkannya, dia membebankan diri dengan sesuatu yang dia tidak mampu. Jika dipaksakan untuk menghubungkan-hubungkannya, maka hubungan tersebut kaku. Pembicaraan yang baik atau yang terbaik terhindar dari hal tersebut.

Al-Qur’ān diturunkan lebih dari 20 tahun berisi ketentuan hukum yang bermacam macam, yang di syariatkan karena sebab yang bermacam macam. Tidak satu. Karena itu, tidak perlu dihubungkan satu sama lain. Tidak baik

¹⁴¹Ibn Zubayr, *Al-Burhān fī Tanāsuh Suwar al-Qur’ān*, (Riyāḍ : Dār Ibn al-Jawziy li al-Nashr wa al-Tawzī’, 1428), h. 81-82

¹⁴²Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghayb*, vol. 7, (T.tp.: Dār al-Fikr li al-Ṭibā’ah wa al-Nashr wa al-Tawzī’, 1981), h.139

¹⁴³Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol. 1, (Beirut : Dār al-Fikr, 1988), h. 66

¹⁴⁴Muṣṭafā Šādiq al-Rāfi’ī, *I’jāz al-Qur’ān wa al-Balāghah al-Nabawiyah*, (T.tp.: Dār al-Kitāb al-‘Arabiy), h. 244.

menghubungkan sesuatu yang merupakan urusan Tuhan kepada makhluknya atau hukum-hukumnya satu sama lain, sementara sebabnya berbeda beda”¹⁴⁵.

Syawkānī dengan nada yang sama juga berkata,

“Ketahuilah, banyak para mufashir memberikan informasi yang dibuat-buat. Mereka ‘menyelam’ ke laut yang mereka tidak mampu mengaranginya. Mereka menghabiskan waktu pada satu bidang ilmu yang tidak ada manfaatnya. Bahkan mereka membiarkan diri membahas sesuatu hanya berdasar pemikiran semata yang terlarang, menyangkut dengan masalah-masalah terkait kitabullah. Mereka bermaksud mengatakan ada munasabah antara ayat-ayat al-Qur’ān berdasar susunan surat yang terdapat dalam mushaf. Mereka mengada-ada, tidak cermat, dan tidak wajar. Mereka mengutamakan pendapat-pendapat ahli bahasa daripada perkataan Allah. Untuk hal tersebut, mereka mengarang di bidang tersebut secara khusus, bahkan menjadikannya sebagai tujuan terpenting dari karangannya sebagaimana yang dilakukan oleh al-Biqā’ī. Ini, dia katakan pada pendahuluan kitabnya. Perlu diketahui, bahwa sejak al-Qur’ān diwahyukan kepada Rasulullah hingga beliau wafat, turun secara terpisah-pisah sesuai dengan kejadian-kejadian yang melatarinya. Setiap orang yang berakal, apalagi seorang yang alim, tidak meragukan bahwa kejadian-kejadian yang menyebabkan turunnya wahyu tersebut itu memang berbeda-beda”¹⁴⁶.

Dua pendapat dari dua tokoh besar ulama di atas sangat penting dicamkan, terutama kritik keduanya kepada orang-orang yang tidak hati-hati dalam menafsirkan al-Qur’ān. ‘Izz al-Dīn dan al-Syawkānī tentu tidak bermaksud membatasi siapapun yang hendak berinteraksi dengan al-Qur’ān. Namun keduanya memberikan peringatan agar tidak terlalu mengedepankan logika dalam menafsirkan al-Qur’ān. Karena itu, meski bukan bermaksud mengkritik balik kritik kedua tokoh ulama di atas, Aḥmad Sharqāwī menanggapi kritik di atas dengan mengatakan bahwa perbuatan mengada-ada memang sangat dilarang dalam menafsirkan al-Qur’ān, dan juga tidak boleh berbicara semata mata dengan akal. Menurutnya ilmu *munāsabah* al-Qur’ān (bukan seperti itu), tetapi justru ilmu yang membutuhkan perenungan dan pemikiran¹⁴⁷. Ia menambahkan bahwa *munāsabah* al-Qur’ān

221 ¹⁴⁵‘Izz al-Dīn, *al-Ishārāt ilā al-Ijāz fī Ba’d Anwā’i al-Majāz* (T.tp.: tp, t.t.), h.

¹⁴⁶Muḥammad al-Syawkānī, *Fath al-Qadīr al-Jāmi Bayn Fannay al-Riwāyah wa al-Dirāyah min ‘Ilm al-Tafsīr*, vol. 1, (Beirut : Dār al-Ma’rifah, 2007), h. 50

¹⁴⁷Pendapat Sharqāwī termuat pada tulisannya berjudul *Mawqif al-Shawkānī fī Tafsīrihī min al-Munāsabah*; Lihat Maḥmūd ‘Umar, *al-Munāsabah fī al-Qur’ān al-Karīm*, www. alukah. net, h. 19-20. Ṣubḥī al-Ṣāliḥ juga membantah ‘kritik’ ‘mengada-ada’ (*takalluf*) dan ‘tidak cermat’ (*ta’assuf*) dalam wacana *munāsabah* al-Qur’ān ini dengan argumen bahwa susunan ayat dan surat al-Qur’ān itu merupakan ketentuan dari Allah (*tawqīfī*). Lihat Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *Mabāḥith fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Beirut : Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1988), h. 151-152.

adakalanya terlihat jelas, dan boleh jadi juga memerlukan ketelitian yang cermat dan perenungan yang mendalam; karenanya, jika memang *munāsabah* al-Qur’ān tersebut ‘tersembunyi’, maka tidak seyogyanya untuk mengingkari dan menolaknya¹⁴⁸.

Dari data di atas, nampak bahwa wacana *munāsabah* al-Qur’ān sangat dinamis; bukan saja menjadi perhatian para ulama terdahulu (*mutaqaddimīn*), tetapi juga ulama-ulama kontemporer (*mutaakhhirīn*). Perbedaan pendapat mereka seputar ada dan tidaknya *munāsabah* al-Qur’ān dilatari salah satunya oleh keniscayaan ragam tafsir terhadap ayat-ayat al-Qur’ān itu sendiri. Karena itu, sesungguhnya tidak ada perbedaan pendapat mendasar dari dua pendapat di atas, sebab cara pandang masing-masing berbeda terhadap al-Qur’ān sebagai objek kajian yang sama. Namun perlu dicatat kembali, bahwa pendapat yang mengatakan terdapat *munāsabah* al-Qur’ān lebih banyak dari pendapat sebaliknya. Bahkan perlu ditambahkan, bahwa dari kajian Maḥmūd ‘Umar, terlihat bahwa hanya ‘Izz al-Dīn dan al-Syawkānī saja sebagai representasi ulama *mutaqaddimīn* yang menolak adanya *munāsabah* al-Qur’ān, sementara representasi ulama *mutaakhhirīn* yang berpendapat sama, belum ada¹⁴⁹.

3. Ragam dan Pola *Munāsabah* al-Qur’ān

Ragam¹⁵⁰ *munāsabah* al-Qur’ān dibedakan dengan pola¹⁵¹ *munāsabah* al-Qur’ān. Tidak ada kesepakatan di kalangan para ulama tentang ragam dan pola *munāsabah* al-Qur’ān. Hal ini oleh karena masalah ini termasuk wilayah *ijtihādī*, di mana antara satu ulama dengan ulama lainnya berbeda-beda dalam menentukan *munāsabah* al-Qur’ān¹⁵². Pada dua sub bahasan terpisah, Zarkashī,

¹⁴⁸Maḥmūd ‘Umar, *al-Munāsabah fi al-Qur’ān al-Karīm*, www. alukah. net, h. 19-20.

¹⁴⁹Maḥmūd ‘Umar, *al-Munāsabah fi al-Qur’ān al-Karīm*, www. alukah. net, h. 18-23

¹⁵⁰Dalam bahasa Arab istilah ‘ragam’ dapat disebut dengan *naw’* dalam bentuk tunggal, dengan bentuk jamaknya *anwā’* yang berarti ‘macam sesuatu’ (*al-darb min al-syay’*). Lihat Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, (Kairo : Dār al-Ma’ārif, t.t.), h. 4579, atau *kind, sort, type, species; variety; way, manner, mode, fashion; form; nature, character, quality, grade*. Lihat Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (Beirut : Librairie Du Liban, 1980), h. 1011.

¹⁵¹Istilah ‘pola’ dapat disebut *wajh*, dalam bentuk tunggal, dengan bentuk jamaknya *wujūh* yang berarti ‘arah’ (*jihah*). Lihat Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, (Kairo : Dār al-Ma’ārif, t.t.), h. 4775, atau *aspect, approach, point of view, standpoint*. Lihat Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (Beirut : Librairie Du Liban, 1980), h. 1053

¹⁵²Seperti dikatakan Zarkashī, misalnya, *munāsabah* al-Qur’ān memang bisa nampak jelas, bisa juga samar-samar (hal mana hemat kami *munāsabah* al-Qur’ān yang

misalnya, menyebutkan dua ragam *munāsabah*, yaitu pertama *munāsabah* antara ayat¹⁵³, dan kedua *munāsabah* antara penutup (*fāṣilah*) ayat¹⁵⁴; Ragam *munāsabah* al-Qur’ān pertama dia contohkan, misalnya, surat al-Baqarah ayat 245 yang berbunyi : “dan Allah menyempitkan dan meluaskan (rezeki seseorang) dan kepadaNya lah kalian akan dikembalikan”. Menurut Zarkashī, ayat ini bermunasabah dengan adanya huruf ‘*āṭaf wāw* pada kata ‘menyempitkan’ dan ‘meluaskan’¹⁵⁵

Hubungan ayat pada ragam pertama ini, selain dalam bentuk adanya huruf ‘*āṭaf* (*ma’ṭūfah*), menurut Zarkashī, bisa juga dalam hubungan pertentangan (*muḍāddah*) seperti penyebutan kata *rahmat* sesudah kata ‘*adhāb*, begitu juga penyebutan informasi yang menggembirakan (*ragbah*) sesudah mengancamkan (*rahbah*). Demikian juga, menurutnya, kebiasaan al-Qur’ān dalam menyampaikan ayat-ayat hukum, al-Qur’ān menyebutkan selanjutnya soal janji dan ancaman untuk menjadi dorongan melaksanakan hukum hukum tersebut; demikian juga al-Qur’ān menyebutkan ayat-ayat yang mengandung keesan Allah (*tawhīd*) dan ayat-ayat yang melarang kesyirikan (*tanzīh*), di mana hal tersebut untuk menginformasikan tentang agungnya hukum-hukum Allah tersebut; dan ini menurutnya banyak terdapat pada surat al-Baqarah, al-Nisā, al-Māidah, dll¹⁵⁶.

samar-samar ini dapat menyebabkan perbedaan dalam menentukan *munāsabah* dimaksud). Zarkashī mencontohkan *munāsabah* yang samar-samar ini dengan ayat pertama surat *al-An’ām* (6) yang menyebut soal pujian (*ḥamd*) yang menurutnya, serasi dengan akhir surat *al-Māidah* (5) yang menjelaskan soal keputusan (*qadā*) Allah di Hari Kiamat tentang umat Nabi Isa, dan hal keputusan Allah ini semisal penjelasan ayat 75 surat al-Zumar yang ada menyebut soal pujian juga. Selanjutnya lihat Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol. 1 (Beirut : Dār al-Fikr, 1988), h. 64. Tentang adanya perbedaan penentuan *munāsabah* al-Qur’ān, senada dengan Zarkashī, Quraish Shihab mengatakan bahwa harus diakui bahwa bahasan tentang hubungan (*munāsabah*) itu sangat mengandalkan pemikiran, bahkan imajinasi atau kenyataan yang terjadi. Karena itu, bisa saja ada banyak ragam hubungan yang dikemukakan oleh para mufasir, bahkan bisa jadi seorang mufasir menghadirkan dua tiga hubungan buat satu ayat yang dibahasanya. Lihat M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir Syarat, Ketentuan, dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui dalam memahami Ayat-Ayat al-Qur’ān*, (Tangerang : Lentera Hati, 2013), h. 245

¹⁵³Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol. 1 (Beirut : Dār al-Fikr, 1988), h. 61-81

¹⁵⁴Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol. 1 (Beirut : Dār al-Fikr, 1988), h. 83-132

¹⁵⁵Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol. 1 (Beirut : Dār al-Fikr, 1988), h. 67.

¹⁵⁶Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol. 1 (Beirut : Dār al-Fikr, 1988), h. 67. Pada ragam *munāsabah* pertama ini dia juga menjelaskan bahwa *munāsabah* bisa didasarkan kepada makna yang menghubungkan keduanya seperti makna umum (*‘amm*) dan makna khusus (*khāṣṣ*), makna logis (*‘aqliy*), makna inderawi

Selanjutnya ragam kedua, yaitu *munāsabah* antara penutup (*fāṣilah*) ayat; Zarkashī mengatakan disebut *fāṣilah* karena ia memisahkan dua pembicaraan; akhir ayat memisahkan ayat tersebut dan ayat sesudahnya. Dia menyebutkan surat Fuṣṣilat ayat tiga sebagai dasar konsep *fāṣilah*, dan berdasar ayat ini juga ia menegaskan bahwa tidak ada *saja*’ dalam al-Qur’ān.¹⁵⁷ Zarkashī mencontohkan *munāsabah* antar *fāṣilah* ayat, misalnya, ayat 101, 102, dan 103 surat *al-Baqarah* yang secara berturut-turut menyebut kata *ya’lamūna*¹⁵⁸.

(*hissiy*), dan makna imajinatif (*khayāliy*); bisa juga dalam hubungan makna yang mesti menurut akal seperti hubungan sebab akibat (*al-sabab wa al-musabbab*), peristiwa dan pemicunya (*al-‘illat wa al-ma’lūl*), perbandingan (*al-naẓīrayn*), perlawanan (*al-ḍiddayn*); juga hubungan makna yang mesti di luar akal, seperti adanya peristiwa kebaikan yang terjadi secara bersamaan. Perlu juga dicatatkan pemikiran Zarkashī terkait *munāsabah* ragam pertama ini adalah *munāsabah* ayat antara surat-surat al-Qur’ān; misalnya *munāsabah* pembukaan surat *al-Baqarah* pada ayat kedua yang menyebutkan *al-kitāb* (al-Qur’ān) yang tidak ada keraguan padanya, sebagai isyarat kepada kata *al-ṣirāṭ* (jalan) yang dimintakan oleh manusia mendapatkannya sebagaimana ayat enam surat *al-Fātiḥah*. Demikian juga *munāsabah* ayat-ayat pada surat *al-Kawthar* dengan aya-ayat pada surat *al-Mā’ūn* sebelumnya yang merupakan hubungan kebalikan (*muqābalah*); jika pada surat *al-Mā’ūn* disebutkan empat sifat orang munafik, yaitu bakhil, meninggalkan shalat, riya, dan enggan membayar zakat, maka pada surat *al-Kawthar* disebutkan ayat-ayat yang mengandung empat sifat kebalikannya, yaitu *inna a’ṭaināka al-kawthar* sebagai kebalikan sifat bakhil, *fa ṣalli* sebagai perintah mendirikan shalat, *li rabbika* berarti kebalikan sifat riya, dan *wanḥar* sebagai perintah untuk berbagi. Lihat Zarkashī, *al-Burhān*... h. 62 dan 65

¹⁵⁷Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol. 1 (Beirut : Dār al-Fikr, 1988), h. 85. Menurutnya, al-Qur’ān tidak mengandung *saja*’, karena jika ada , maka gaya bahasa (*uṣlūb*) al-Qur’ān, sama saja dengan *uṣlūb* masyarakat Arab, dan jika sama seperti itu, maka al-Qur’ān tidak mengandung *i’jāz*, dan karenanya bisa dikatakan *saja*’ itu *i’jāz* dan syair juga *i’jāz*. Lihat Zarkashī, *al-Burhān* ...h. 86. Selanjutnya adalah penegasan al-Qur’ān bahwa Allah tidak mengajarkan syair kepada Muhammad dan juga syair tersebut tidak layak untuknya. Lihat Q.S. Yāsīn [36] : 69.

¹⁵⁸Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol. 1 (Beirut : Dār al-Fikr, 1988), h. 89; Penutup ayat 101 terdapat kata *lā ya’lamūna*, ayat 102 diakhiri dengan kata *law kānū ya’lamūna*, dan demikian juga penutup ayat 103. Ayat 101 berbicara tentang kecaman al-Qur’ān kepada sebagian orang Yahūdī yang melemparkan kitab mereka (Tawrāt), sesudah mereka mengetahui bahwa Rasul (Muhammad) datang membenarkan isi kitab mereka; Sikap mereka melemparkan Tawrāt tersebut, dikecam al-Qur’ān, seolah-olah mereka tidak mengetahui, bahwa Tawrāt itu adalah kitab Allah SWT; ayat 102 berbicara tentang juga kecaman al-Qur’ān terhadap orang-orang Yahūdī yang menuduh Nabi Sulaymān telah membuat sihir, dan karenanya juga kecaman al-Qur’ān bahwa perilaku mereka yang telah menukarkan Tawrāt dengan sihir adalah perbuatan sangat jahat seandainya mereka mengetahui; sementara ayat 103 berisi sugestial-Qur’ān yang mengajak orang-orang Yahūdī untuk beriman dan bertakwa sebagai sesuatu yang sangat baik, seandainya mereka mengetahui.

Contoh lainnya adalah ayat 66 dan 67 yang masing-masing menyebut kata *al-rasūlā* dan *al-sabīla*¹⁵⁹.

Berbeda dengan Zarkashī, Biqā'ī (885 H), seorang pakar mufasir lainnya yang juga sangat menaruh perhatian terhadap soal *munāsabah* al-Qur'ān, menyebut juga dua ragam umum *munāsabah*, yaitu *munāsabah* ayat dan *munāsabah* surat al-Qur'ān. Ini terlihat dari karya *Nazm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*, yang berarti rangkaian mutiara keserasian ayat dan surat al-Qur'ān. Sebagai contoh *munāsabah* ayat, Biqā'ī menafsirkan kata *al-Rahmān* pada ayat *bismillāhirrahmānirrahīm* sebagai kasih sayang Allah yang berlaku umum (*shāmil al-rahmah*) kepada semua makhluk yang Allah ciptakan; sementara kata *al-Rahīm* bermakna kasih sayang khusus (*khāṣṣ al-rahmah*) kepada makhluk-makhlukNya yang mempertuhankanNya¹⁶⁰. Contoh lainnya adalah *munāsabah* ayat *alḥamdu lillāhi rabbi l-'ālamīna* dengan ayat *al-rahmān al-rahīm* yang menurutnya bahwa tidak akan terwujud kemaslahatan kedudukan Allah sebagai Tuhan yang Maha Mencipta dan Maha Mengelola (*al-rubūbiyyah*), kecuai dengan sifat kasih sayang (*al-rahmah*), dan karenanya diikutkan dengan dua sifat Allah yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang¹⁶¹.

Selanjutnya adalah *munāsabah* antara surat yang dicontohkan Biqā'ī antara surat *al-Fātiḥah* dengan surat *al-Baqarah*, di mana pada surat *al-Fātiḥah* terdapat permohonan akan petunjuk (*ihdina al-ṣirāṭ al-mustaqīm*), maka petunjuk dimaksud adalah *al-Kitāb* (al-Qur'ān) sebagaimana bunyi ayat *dhālik al-kitāb lā rayba fīh* pada ayat kedua surat *al-Baqarah*¹⁶². Demikian juga *munāsabah* surat *al-Fātiḥah* sebagai surat di awal al-Qur'ān dengan dua surat perlindungan (*al-mu'awwadhatayn*) yaitu surat *al-Falaq* dan *al-Nās*; dia misalnya mengatakan,

Ketika tujuan dari surat *al-Fātiḥah* adalah meneguhkan hak Allah akan semua pujian dan sifat-sifat kesempurnaan, kekhususannya terhadap kekuasaan di dunia dan akherat, hak untuk disembah dan dimintai pertolongan, dimintai petunjukNya akan jalan orang-orang yang beruntung dan akan keselamatan dari jalan orang-orang yang binasa, maka semua itu adalah dalam rangka

¹⁵⁹Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 1 (Beirut : Dār al-Fikr, 1988), h. 91. Contoh surat *al-Aḥzāb* ayat 66 dan 67 ini adalah satu di antara 12 pola *munāsabah* al-Qur'ān yang menurut Zarkashī 'keluar' dari rangkaian ungkapan (*nazm al-kalām*) al-Qur'ān, dalam rangka menyerasikan akhir *fāṣilah*; dalam hal ini pada dua ayat surat *al-Aḥzāb* tersebut ada penambahan huruf *alif* pada kata *al-sabīl* dan *al-rasūl*, sehingga serasi dengan *fāṣilah* ayat 64, 65, dan 68. Selanjutnya tentang 12 pola *munāsabah* dimaksud lihat Zarkashī, *al-Burhān*..., h. 91-98

¹⁶⁰Burhān al-Dīn al-Biqā'ī, *Nazm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*, Vol. 1, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), h. 13

¹⁶¹Burhān al-Dīn al-Biqā'ī, *Nazm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*, Vol. 1, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), h. 14

¹⁶²Burhān al-Dīn al-Biqā'ī, *Nazm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*, Vol. 1, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), h. 32

pendekatan seorang hamba kepada Tuhannya dan hanya semata-mata kepadaNya beribadah. Inilah maksud surat *al-Fātihah* sesungguhnya, dan selain maksud ini adalah jalan menuju tercapainya maksud tersebut.. karena tujuan dari diutusnya para Rasul dan diturunkannya kitab-kitab Allah adalah memancangkan agama Allah, dan maksud dipancangkannya agama Allah adalah menyatukan manusia kepada kebenaran, dan maksud dari penyatuan manusia kepada kebenaran adalah agar mereka mengenal pemiliknya (Allah) dan apa yang diridhaiNya. Inilah tujuan al-Qur’ān sebagaimana terhimpun dalam surat al-Fatihah. Hal demikian tidak akan terjadi kecuali mengetahui dan melaksanakan semua yang telah tersebut di atas; dan manakala maksud penghimpunan manusia kepada Allah adalah dalam rangka mereka mengenal Allah supaya mereka beribadah kepadaNya, dan bahwa menjadikan namaNya sebagai pemandu mereka baik dalam keadaan diam maupun gerak untuk mendekatkan diri kepadaNya dan juga takut kepadaNya, dan bahwa sumber dan tempat kembali adalah Allah, maka disyariatkanlah pembacaan namaNya pada segala sesuatu sebagaimana terdapat dalam surat *al-Fātihah*; dan bahwa mendahulukan sikap berlindung (*ta’awwudh*) sebelum membaca namaNya itu untuk menolak bahaya merupakan penghormatan kepada al-Qur’ān sebagai petunjuk kepada orang yang membacaNya untuk bersungguh-sungguh mensucikanNya dan menyatukan dirinya dengan semua urusanNya. Semua ini dalam rangka agar manusia mendapatkan kebahagiaan dan menjauhkan diri dari musuh dan hasudannya, dan supaya dia dapat berjumpa dengan Allah SWT. Dari sinilah diketahui *munāsabah* surat *mu’awwadhatayn* (*al-Falaq* dan *al-Nas*) dengan surat *al-Fātihah*¹⁶³.

Ulama lainnya adalah Suyūfī, yang juga membahasa secara khusus masalah *munāsabah* al-Qur’ān, dalam kitabnya, *al-Itqān*. Berbeda dengan Zarkashī dan Biqā’ī, dia menyebutkan dua ragam *munāsabah* ‘baru’, yaitu *munāsabah* pembuka surat dengan akhir surat, dan *munāsabah* nama surat al-Qur’ān dengan tujuan surat itu sendiri¹⁶⁴. Ragam *munāsabah* pertama yaitu *munasabah* pembuka surat dengan akhir surat¹⁶⁵ dia contohkan dengan surat *al-Qaṣaṣ* (28) yang menyebutkan di bagian awal surat tentang kisah Nabi Mūsā yang Allah selamatkan dari kejaran Fir’aun dan balatentaranya; sementara di bagian akhir surat disebutkan tentang kisah Nabi Muḥammad SAW di mana terdapat janji Allah untuk memenangkan beliau dari penentangan kaumnya. *Munāsabah* awal dan akhir surat *al-Qaṣaṣ* ini dengan masing-masing kisah tentang Nabi Mūsā dan Nabi Muḥammad ini, dipertegas oleh Suyūfī dengan adanya dua ayat yang memiliki kemiripan; pada kisah Nabi Mūsā tersebut pada

¹⁶³Burhān al-Dīn al-Biqā’ī, *Nazm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*, Vol. 1, (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006), h. 12

¹⁶⁴Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Vol. 2., (T.tp.:Dār al-Fikr, t.t.), h. 111-114

¹⁶⁵Jalāl al-Dīn al-Suyūfī mempunyai karya khusus tentang ragama *munāsabah* ini yang berjudul *Marāṣid al-Maṭāli’ fī Tanāsub al-Maqāṭi’ wa al-Maṭāli’*

ayat 17 tentang kata-kata Nabi Mūsā bahwa dia sekali-kali tidak akan menjadi penolong bagi orang-orang yang berdosa; sementara pada kisah Nabi Muhammad SAW, tersebut pada ayat 86 tentang larangan kepada beliau untuk tidak menjadi penolong bagi orang-orang kafir¹⁶⁶.

Contoh lainnya adalah surat al-Mu'minūn (23) di mana pada awal surat disebutkan ayat *Sungguh beruntung orang-orang yang beriman* (ayat 1), sementara pada bagian akhir surat disebut ayat *Dan barangsiapa menyembah tuhan yang lain di samping Allah, padahal tidak ada suatu dalilpun baginya tentang itu, maka sesungguhnya perhitungannya di sisi Tuhannya. Sesungguhnya orang-orang yang kafir itu tiada beruntung*¹⁶⁷.

Ragam *munāsabah* kedua adalah *munāsabah* nama surat al-Qur'ān dengan tujuan surat itu sendiri. Suyūfī, dengan mengutip Kirmānī dalam kitabnya *al-'Ajāib*, mencontohkan dengan tujuh surat al-Qur'ān yang secara berturut-turut dimulai dengan kata *Hā Mīm*, yang semuanya memulai sama dengan pembicaraan tentang *al-Kitāb* (al-Qur'ān) dan atau karakteristiknya¹⁶⁸. Ketujuh surat tersebut adalah surat al-Mu'min (40), Fuṣṣilat (41), al-Shūrā (42), al-Zukhruf (43), al-Dukhān (44), al-Jāthiyah (45), dan al-Aḥqāf (46)¹⁶⁹. Tidak

¹⁶⁶Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 2., (T.tp.:Dār al-Fikr, t.t.), h. 111

¹⁶⁷Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 2., (T.tp.:Dār al-Fikr, t.t.), h. 111

¹⁶⁸Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 2., (T.tp.:Dār al-Fikr, t.t.), h. 114

¹⁶⁹Penjelasan tentang *al-Kitāb* (al-Qur'ān) dan karakteristiknya pada ketujuh surat ini dapat dilihat sebagai berikut : pada surat al-Mu'min, "Hā Mīm, Diturunkan Kitab ini (al-Qur'ān) dari Allah Yang Maha Perkasa lagi Maha Mengetahui" (Q.S. al-Mu'min [40] : 1-2); pada surat Fuṣṣilat, "Hā Mīm, Diturunkan dari Tuhan Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang, Kitab yang dijelaskan ayat-ayatnya, yakni bacaan dalam Bahasa Arab, untuk kaum yang mengetahui, yang membawa berita gembira dan yang membawa peringatan, tetapi kebanyakan mereka berpaling (daripadanya), maka mereka tidak (mau) mendengarkan" (Q.S. Fuṣṣilat [41] : 1-4); pada surat al-Shūrā, Hā Mīm, 'Ayn Sīn Qāf, Demikianlah Allah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana, mewahyukan kepada kamu dan kepada orang-orang yang sebelum kamu." (Q.S. al-Shūrā [42] : 1-3); pada surat al-Zukhruf, "Hā Mīm, Demi Kitab (al-Qur'ān) yang menerangkan, Sesungguhnya Kami menjadikan al-Qur'ān dalam bahasa Arab supaya kamu memahami(nya), Dan sesungguhnya al-Qur'ān itu dalam induk al-Kitāb (Lauh Maḥfūz) di sisi Kami, adalah benar-benar-benar tinggi (nilainya) dan amat banyak mengandung hikmah, Maka apakah Kami akan berhenti menurunkan al-Qur'ān kepadamu, karena kamu adalah kaum yang melampaui batas?" (Q.S. al-Zukhruf [43] : 1-4); pada surat al-Dukhān, Hā Mīm, Demi Kitab (al-Qur'ān) yang menjelaskan, Sesungguhnya Kami menurunkannya pada suatu malam yang diberkahi, dan sesungguhnya Kamilah yang memberi peringatan, Pada malam itu dijelaskan segala urusan yang penuh hikmah, (yaitu) urusan yang besar dari sisi Kami. Sesungguhnya Kami adalah yang mengutus rasul-rasul" (Q.S. al-Dukhān [44] : 1-5); pada surat al-

juga luput dari perhatian Suyūṭī bahwa ketujuh surat ini ada kedekatan dari segi panjang dan pendek (jumlah ayat)¹⁷⁰. Dengan melihat penjelasan Suyūṭī, ketujuh surat ini bertujuan untuk menegaskan kebenaran al-Qur’ān sebagai berasal dari Allah SWT. Ini menyangkut keimanan terhadap al-Qur’ān. Dalam konteks ini, Muḥammad Bahī mengatakan bahwa maksud al-Qur’ān berkisar tiga hal : akidah, akhlak, dan hukum¹⁷¹. Namun demikian, perlu dicatat bahwa Suyūṭī tidak secara gamblang menjelaskan keserasian nama tujuh surat di atas dengan tujuan surat-surat itu sendiri¹⁷².

Demikian contoh perbedaan penentuan *munāsabah* al-Qur’ān dari tiga ulama pakar klasik al-Qur’ān. Perbedaan tersebut juga didapatkan pada ulama-ulama kontemporer seperti M. Quraish Shihab, Abū Zayd, dan Muḥammad Bazmūl. M. Quraish Shihab, misalnya, menyebutkan antara lain tujuh bentuk *munāsabah* al-Qur’ān, yaitu 1) hubungan kata demi kata dalam satu ayat; 2) Hubungan ayat dengan ayat sesudahnya; 3) Hubungan kandungan ayat dengan *fāṣilah* penutupnya; 4) Hubungan surah dengan surah berikutnya; 5) Hubungan awal surah dengan penutupnya; 6) Hubungan nama surah dengan tema utamanya; dan 7) Hubungan uraian akhir surah dengan uraian awal surah berikutnya¹⁷³. Abū Zayd yang banyak mengutip pendapat Zarkashī, ketika membahas khusus tentang *munāsabah* al-Qur’ān, nampak mengamini Zarkashī yang membagi *munāsabah* al-Qur’ān menjadi dua sebagaimana telah disinggung di atas¹⁷⁴.

Sementara Muḥammad Bazmūl membagi *munāsabah* al-Qur’ān menjadi dua ragam, yaitu ragam *munāsabah* internal (*al-munāsabāt al-dākhiliyyah*) dan ragam *munāsabah* eksternal (*al-munāsabāt al-khārijīyyah*); *Munāsabah* internal terdiri dari : pertama, *munāsabah* ayat dalam suatu surat, kedua, *munāsabah* awal surat dengan maksud yang dikandung surat, dan ketiga, *munāsabah* akhir surat dengan permulaan surat. Sementara *munāsabah* eksternal terdiri dari pertama, *munāsabah* surat dengan surat sebelumnya dan sesudahnya, kedua,

Jāthiyah, Ḥā Mīm, Kitab (ini) diturunkan dari Allah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana” (Q.S. al-Jāthiyah [45] : 1-2); dan pada surat al-Aḥqāf, Ḥā Mīm, Diturunkan kitab ini dari Allah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana” (Q.S. al-Aḥqāf [46] : 1-2)

¹⁷⁰Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Vol. 2., (T.tp.:*Dār al-Fikr*, t.t.), h. 114. Jumlah ayat masing-masing surat sebagai berikut : surat al-Mu’min 40 ayat, surat Fuṣṣilat 54 ayat, surat al-Shūra 53 ayat, surat al-Zukhruf 89 ayat, surat al-Dukhān 59 ayat, surat al-Jāthiyah 37 ayat, surat al-Aḥqāf 35 ayat.

¹⁷¹Muḥammad al-Bāhī, *Maqāṣid al-Qur’ān al-Karīm*, (T.tp., t.p., t.t.), h. 1.

¹⁷²Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Vol. 2., (T.tp.:*Dār al-Fikr*, t.t.), h. 114

¹⁷³M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir Syarat, Ketentuan, dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui dalam memahami Ayat-Ayat al-Qur’ān*, (Tangerang : Lentera Hati, 2013), h. 244

¹⁷⁴Naṣr Abū Zayd, *Maḥūm al-Naṣ Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Maroko : al-Markaz al-Thaqafī al-‘Arabī, 2014), h. 162-175

munāsabah akhir surat dengan permulaan surat sesudahnya, dan ketiga, *munāsabah* permulaan surat dengan permulaan surat sesudahnya¹⁷⁵.

Untuk mencontohkan ragam *munāsabah* al-Qur’ān dari ulama kontemporer lainnya, penulis mengambilkan dari Fahd Rūmī yang secara tegas menyebutkan bahwa (ragam) *munāsabah* al-Qur’ān ini banyak, dan dia menyebutkan di antaranya ada tiga yaitu pertama *munāsabah* antara satu ayat dan ayat setelahnya, seperti *munāsabah* ayat tujuh dan depalan surat *al-Zalzalah* (99) di mana ayat delapan misalnya berisi penjelasan barangsiapa yang mengerjakan kebaikan seberat dzarrahpun, niscaya dia akan melihat (balasannya), dan ayat sembilan menerangkan barangsiapa yang mengerjakan kejahatan seberat dzarrahpun, niscaya dia akan melihat (balasannya); demikian juga ayat 17 surat *al-Ghāshiyah* (88) yang menganjurkan supaya manusia memperhatikan unta bagaimana diciptakan; yang kemudian disertai ayat 18, 19, dan 20 yang masing-masing berisi anjuran agar manusia memperhatikan langit bagaimana ditinggikan, gunung-gunung bagaimana ditegakkan, dan bumi bagaimana dihamparkan; dia selanjutnya, dengan mengutip Zarkashī menjelaskan *munāsabah* penyebutan unta, langit, gunung dan bumi¹⁷⁶;

Munāsabah kedua adalah *munāsabah* awal surat dan akhir surat seperti *munāsabah* ayat tiga surat al-Baqarah tentang salah satu tanda orang yang bertakwa yaitu mereka yang beriman kepada yang gaib, yang mendirikan shalat, dan menafkahkan sebagian rezeki yang Allah anugerahkan kepada mereka, dengan ayat 285 yang menjelaskan bahwasanya Rasul telah beriman kepada al-Qur’ān yang diturunkan kepadanya dari Tuhannya, demikian pula orang-orang yang beriman. Semuanya beriman kepada Allah, malaikat-malaikatNya, kitab-kitabNya, dan rasul-rasulNya.; contoh lainnya adalah *munāsabah* ayat satu surat *al-Mu’minūn* (23) yang menyebutkan sungguh beruntung orang-orang yang beriman itu, dengan ayat 117 yang menjelaskan bahwa barangsiapa menyembah tuhan yang lain di samping Allah, padahal tidak ada satu dalilpun baginya tentang itu, maka sesungguhnya perhitungannya di sisi Tuhannya. Sesungguhnya orang-orang kafir itu tiada beruntung; kemudian *munāsabah* ayat satu surat *Ṣād* yang menjelaskan tentang al-Qur’ān yang mengandung peringatan, dengan ayat 87 yang menerangkan bahwa al-Qur’ān ini tidak lain hanyalah peringatan bagi seluruh alam; selanjutnya *munāsabah* ayat dua surat *al-Qalam* yang menjelaskan bahwa dengan karunia Tuhan, Muhammad bukanlah orang gila, dengan ayat 51 yang menjelaskan bahwa sungguh orang-orang kafir itu hampir-hampir menggelincirkanmu dengan pandangan mata mereka, ketika mereka mendengar al-Qur’ān dan mereka berkata Muhammad itu benar-benar orang gila¹⁷⁷.

¹⁷⁵Muḥammad Bazmūl, *‘Ilm al-Munāsabāt fī al-Suwar wa al-Āyāt*, (Makkah al-Mukarramah, *al-Maktabah al-Makkiyah*, 2002), h. 28-29

¹⁷⁶Fahd al-Rūmī, *Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Riyād : t. p., 1426 H), h. 450

¹⁷⁷Fahd al-Rūmī, *Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Riyād : t. p., 1426 H), h. 450-452

Mun̄sabab ketiga adalah *mun̄sabab* ayat penutup surat dengan ayat pembuka surat setelahnya, seperti ayat 111 surat *al-Isrā* (17) yang berisi perintah (kepada Muḥammad) untuk mengatakan segala puji bagi Allah yang tidak mempunyai anak dan tidak (pula) mempunyai sekutu dalam kerajaannya dan Dia tidak memerlukan penolong dari kehinaan dan agungkanlah Dia seagung-agungnya, dengan ayat pertama surat *al-Kahf* (18) yang menerangkan segala puji bagi Allah yang telah menurunkan Kitab (al-Qur’ān) kepada hambaNya dan Dia tidak menjadikannya bengkok; contoh lainnya adalah *mun̄sabab* ayat 49 surat *al-Ṭūr* yang berisi perintah Allah kepada Muḥammad agar pada sebagian malam bertasbih kepadaNya dan (juga) pada waktu terbenamnya bintang-bintang (pada waktu fajar) dengan ayat pertama surat *al-Najm* (53) yang berisi sumpah Allah yang menyebutkan demi bintang ketika terbenam; kemudian *mun̄sabab* ayat 96 surat *al-Wāqī’ah* (56) yang berisi perintah (kepada Muḥammad) untuk bertasbih dengan nama Tuhannya yang Maha Besar, dengan ayat pertama surat *al-Ḥadīd* (57) yang menjelaskan bahwa apa yang ada di langit dan di bumi bertasbih kepada Allah, dan Dialah Yang Mahaperkasa, Mahabijaksana¹⁷⁸.

Sementara itu terkait pola *mun̄sabab* al-Qur’ān, juga tidak ada kesepakatan di antara para ulama; Fahd Rumī sebagai disebut terakhir menyebutkan istila pola ini dengan kata *wujūh*, dan menurutnya juga banyak (pola)¹⁷⁹. Dia menyebut diantaranya adalah perbandingan (*al-tanzīr*), perlawanan (*al-muḍāddah*), pengalihan (*istiṭrād*), dan perpindahan (*intiḳāl*)¹⁸⁰. Contoh *mun̄sabab* dalam pola perbandingan adalah penyebutan ayat lima surat *al-Anfāl* (8) yang menyebutkan, “Sebagaimana Tuhanmu menyuruhmu pergi dari rumahmu dengan kebenaran, meskipun sesungguhnya sebagian dari orang-orang yang beriman itu tidak menyukainya”, yang disebut setelah ayat 4 yang menerangkan, “Mereka itulah orang-orang yang benar-benar beriman. Mereka akan memperoleh derajat (tinggi) di sisi Tuhannya dan ampunan serta rezeki (nikmat) yang mulia”. Dengan mengutip Suyūṭī dan Zarkashī, Rūmī menjelaskan bahwa Allah SWT memerintahkan Rasulnya untuk membagikan harta rampasan perang dalam keadaan di mana para sahabatnya ada yang merasa keberatan dengan ketentuan Allah dan RasulNya terkait pembagian harta tersebut; hal ini sebanding dengan keberatan mereka untuk pergi berperang (Badar) bersama Rasulullah SAW, di mana keluar pergi berperang tersebut jauh lebih baik, karena akan didapatkan kemenangan, harta rampasan perang, dan kemuliaan Islam. Karena itu, hendaknya mereka manaati Allah dan rasulNya dan meninggalkan hawa nafsunya¹⁸¹.

¹⁷⁸Fahd al-Rūmī, *Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Riyāḍ : t.p., 1426 H), h. 450-452

¹⁷⁹Fahd al-Rūmī, *Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Riyāḍ : t.p., 1426 H), h. 450-452

¹⁸⁰Fahd al-Rūmī, *Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Riyāḍ : t.p., 1426 H), h. 450-452

¹⁸¹Fahd al-Rūmī, *Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Riyāḍ : t.p., 1426 H), h. 452

Pola *munāṣabah* kedua yaitu perlawanan, dicontohkan oleh Rūmī dengan ayat 10 surat *al-Taḥrīm* yang menjelaskan bahwa Allah membuat perumpamaan bagi orang-orang kafir, isteri Nūḥ dan isteri Lūṭ. Keduanya berada di bawah pengawasan dua orang hamba yang saleh di antara hamba-hamba Kami; lalu kedua isteri itu berkhianat kepada kedua suaminya, tetapi kedua suaminya itu tidak dapat membantu mereka sedikitpun dari (siksaan) Allah; dan dikatakan (kepada kedua isteri itu), “Masuklah kamu berdua ke neraka bersama orang-orang yang masuk (neraka)”. Kelanjutan ayat ini, yaitu ayat 11 berbicara tentang tipe isteri sebaliknya, yaitu isteri (Fir’awn) yang saleh, meski suaminya adalah pendurhaka besar; ayat tersebut menjelaskan bahwa Allah membuat perumpamaan bagi orang-orang yang beriman, isteri Fir’awn, ketika dia berkata, “Ya Tuhanku, bangunkanlah untukku sebuah rumah di sisiMu dalam surga dan selamatkanlah aku dari Fir’awn dan perbuatannya, dan selamatkanlah aku dari kaum yang zalim¹⁸².”

Pola *munāṣabah* ketiga adalah pengalihan yang dicontohkan Rūmī dengan surat *al-A’rāf* ayat 26 yang berbunyi, “Wahai anak cucu Adam! Sesungguhnya Kami telah menyediakan pakaian untuk menutupi auratmu dan untuk perhiasan bagimu. Tetapi pakaian takwa, itulah yang lebih baik. Demikianlah sebagian tanda-tanda kekuasaan Allah, mudah-mudahan mereka ingat”. Untuk menjelaskan segi pengalihannya, Rūmī mengutip Zamakhshari yang mengatakan bahwa ayat ini disebutkan dalam bentuk pengalihan (*istiṭrād*), mengiringi informasi tentang terbukanya aurat Ādam dan Ḥawwā dan lalu keduanya menutupinya dengan daun-daun syurga, untuk menunjukkan bahwa masalah pakaian adalah sesuatu yang menguatkan (dan juga melemahkan), dan ketika terlihat aurat (karena terbukanya pakaian itu), nampaklah suatu kehinaan. Zamakhshari menegaskan bahwa pengalihan ayat ini juga supaya dirasakan bahwa berjaga atau melindungi diri (dari perbuatan-perbuatan dosa) merupakan bagian dari ketaqwaan yang sangat terpuji¹⁸³.

Pola *munāṣabah* terakhir adalah perpindahan, yang dapat dicontohkan dengan ayat-ayat di bagian akhir surat *Ṣād* (38) yang ketika selesai menyebutkan kisah para Nabi (sebagai kelompok ayat pertama), lalu mengakhirnya dengan ayat, “Ini adalah kehormatan (bagi mereka). Dan sungguh, bagi orang-orang yang bertakwa (disediakan) tempat kembali yang terbaik”. Sesudah ayat ini, al-Qur’ān kemudian berpindah penjelasannya tentang syurga dan keadaan penduduknya (sebagai kelompok ayat kedua), lalu kemudian berpindah lagi menjelaskan tentang neraka dan juga keadaan penduduknya (sebagai kelompok ayat ketiga)¹⁸⁴. Selengkapnya kelompok ayat kedua dan ketiga surat *Ṣād* terangkai sebagai berikut :

¹⁸²Fahd al-Rūmī, *Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Riyāḍ : t.p., 1426 H), h. 453

¹⁸³Fahd al-Rūmī, *Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Riyāḍ : t.p., 1426 H), h. 453

¹⁸⁴Fahd al-Rūmī, *Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Riyāḍ : t.p., 1426 H), h. 453;

Ini adalah kehormatan (bagi mereka). Dan sungguh, bagi orang-orang yang bertakwa (disediakan) tempat kembali yang terbaik (49) (yaitu) surga 'Adn yang pintu-pintunya terbuka bagi mereka, (50) di dalamnya mereka bersandar (di atas dipan-dipan) sambil meminta buah-buahan yang banyak dan minuman (di surga itu) (51) dan di samping mereka (ada bidadari-bidadari) yang rendup pandangannya dan sebaya umurnya (52) Inilah apa yang dijanjikan kepadamu pada hari perhitungan (53) Sungguh, inilah rezeki dari Kami yang tidak ada habis-habisnya (54) Beginilah (keadaan mereka). Dan sungguh, bagi orang-orang yang durhaka pasti (disediakan) tempat kembali yang buruk (55), (yaitu) neraka Jahanam yang mereka masuki; maka itulah seburuk-buruk tempat tinggal (56) Inilah (azab neraka), maka biarkanlah mereka merasakannya, (minuman mereka) air yang sangat panas dan air yang sangat dingin (57), dan berbagai macam (azab) yang lain yang serupa itu (58).

BAB III

RIWAYAT HIDUP ZAMAKHSHARI

A. Latar Belakang Keluarga

Nama lengkap Zamakhsharī adalah Maḥmūd ibn ‘Umar ibn Muḥammad ibn ‘Umar al-Zamakhsharī al-Khawārizmī. Lahir di Zamakhshar pada hari Rabu bulan *Rajab* 467 H/1075 M¹. Zamakhshar adalah sebuah kota besar di daerah Khawārizm. Sementara Khawārizm sendiri adalah sebuah wilayah di daerah Khurāsān Utara² yang sejak dulu dikenal sebagai daerah yang sangat subur³. Kini daerah Khawārizm masuk wilayah negara Turkmenistan yang berbatasan dengan Iran dan Uzbekistan.

Terlahir dari keluarga miskin, Zamakhsharī memiliki seorang ayah yang sangat kuat memegang nilai-nilai agama. Diceritakan bahwa ayahnya adalah seorang yang ahli ibadah dan sering berpuasa. Namun, karena sikapnya ini pula, ayah Zamakhsharī harus mendekam di penjara. Sangat mungkin sebabnya berkenaan dengan urusan politik. Zamakhsharī sendiri ada berusaha membebaskan ayahnya dengan cara menghadap langsung kepada penguasa untuk membebaskan ayahnya dengan mengatakan bahwa ayahnya adalah seorang yang berilmu dan mempunyai keluarga yang miskin. Tragis ayah Zamakhsharī kemudian meninggal dalam keadaan dipenjara. Zamakhsharī, yang saat ayahnya meninggal itu nun jauh karena sedang menuntut ilmu, melukiskan kematian ayahnya dalam beberapa bait syair⁴.

¹Alī al-Qifī, *Inbāh al-Ruwāt ‘alā Anbāh al-Nuḥāt*, vol. 3, (Kairo : Dār al-Fikr al-‘Arabiy, 1986), h. 265-266. Lihat Muḥammad al-Dhahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, vol. 1, (Kairo : Maktabah Wahbah, 2003), h. 304-305; Hilāl Nāḥī, *Al-Zamakhsharī : Ḥayātuhu wa Atharuhu*, ‘Alam al-Kutub : Majallāt Mutakhaṣṣiṣāt, Mj 11, ‘A 4, Rabī’ul Ākhir 1411/November 1990; ‘Abd al-‘Azīz ‘Abd al-Lāh, *Ma’a Jār al-Lāh : Zamakhsharī*, Majallāt Faṣliyyāt Muḥkamāt, S 7, ‘A 1, Syawwāl 1401, Agustus 198; Ḥalīm Sulaymān & Ṭaha Ḥamd, *al-Lughāt wa al-Lahjāt fī Kitāb al-Fāiq fī Gharīb al-Ḥadīth li al-Zamakhsharī*, Majallah Jāmi’ah al-Anbār li al-‘Ulūm al-Islāmiyyah, Edisi 3, Nomor 9, Maret 2011, h. 469; Ḥabīb al-Lāh Khān & ‘Abd al-Wahhāb Jān, *Ibtikārāt al-‘Allāmah al-Zamakhsharī fī ‘Ilm al-Bayān Khilāl Uslūb wa al-Jawāb fī Tafsīrihī al-Kashshāf*, Ikitā Islāmikā, Edisi 4, Nomor 2, Juli-Desember 2016, h. 220

²Ibn Jawzī, *al-Muntazam fī Tārīkh al-Muluk wa al-Umam*, vol.1, (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992), h. 133.

³Tentang daerah Khawārizm lihat Yāqūt al-Ḥamawī, vol. 2, *Mu’jam al-Buldān*, (Beirut : Dār Ṣādir), h. 395-398. Peta daerah Khawarizm dapat dilihat pada Shawqī Abū Khafīl, *Aṭlas al-Tārīkh al-‘Arabiy al-Islāmiy*, (Damaskus : Dār al-Fikr, 2005), h. 64

⁴ أكنفي الكفاءة مؤيد الملك الذي خضع الزمان لعزه زجلاله
أرحم أبي لشبابه ولفضله وارحمه للضعفاء من أطفاله

Sementara itu, ibu Zamakhsharī adalah orang yang sangat tegas mendidik anaknya; di antaranya riwayat tentang betapa marah ibunya ketika Zamakhsharī menangkap seekor burung yang kemudian diikat kakinya dengan tali. Burung tersebut kemudian terlepas dan masuk ke sebuah lubang. Zamakhsharī menarik tali tersebut sehingga kaki burung terputus. Ibunya mengetahui hal ini dan kemudian berkata, “Allah nanti akan memutus kakimu, seperti halnya kamu memutus kaki burung itu”; Saat Zamakhsharī menuntut ilmu di Bukhara, ia terjatuh dari kuda, yang membuat kakinya patah dan harus diamputasi⁵.

Latar belakang keluarga sebagai tergambar di atas, membentuk kepribadian Zamakhsharī menjadi seorang yang sangat mencintai agamanya dan kelak menjadikannya seorang ulama besar. Muṣṭafā Ṣāwī, misalnya, menjelaskan bahwa kejadian soal kaki burung yang patah, sangat membekas pada Zamakhsharī. Menurut Ṣāwī, sangat mungkin maksud ibunya adalah mendidiknya sejak kecil agar sang anak peduli memelihara ciptaan Allah, baik manusia maupun binatang. Kejadian ini juga selalu diingat Zamakhsharī guna mengingatkan akibat perilaku buruknya terhadap seekor binatang, sehingga tumbuh dalam dirinya sifat baik untuk memelihara agama Allah dari orang-orang yang hendak merusaknya⁶.

Latar belakang kehidupan keluarga Zamakhsharī, seperti dikatakan oleh Muṣṭafā al-Ṣāwī, sedikit yang diketahui, dan itupun dari apa Zamakhsharī ceritakan sendiri⁷. Tentang kelahirannya di Khawarizm di atas, dan sekilas tentang keluarganya yang ada mempunyai silsilah dengan keluarga Bani Abbas, misalnya, Zamakhsharī bersyair⁸,

وقولي, له في سرّة البدو منتج	بخارزم في بعض القرى لي مولد
لزهرى بنى العباس, والحق أبلج	ومازلت منسوباً إلى عصبية
بمدح بنى العباس مذ كنت تلهج ؟	فهل ثمر أجنبيه من أن لهجتي

أقسامهم قلباً لرق خاله

ارحم أسيراً لو رأه من العدى

سهر وأطول منه ليل عياله

ما أطول الليل الذي يفنيه في

Lihat Muṣṭafā Juwaynī, *Manhaj al-Zamakhsharī fī Tafsīr al-Qurʿan wa Bayān Iʿjāzihī*, (Kairo : Dār al-Maʿārif, t.t), h. 25

⁵Alī al-Qifṭī, *Inbāh al-Ruwwāt ‘alā Anbāh al-Nuḥāt*, vol. 3, (Kairo : Dār al-Fikr al-‘Arabiyy, 1986), h. 268

⁶Muṣṭafā al-Juwaynī, *Manhaj al-Zamakhsharī fī Tafsīr al-Qurʿan wa Bayān Iʿjāzihī*, (Kairo : Dār al-Maʿārif, t.t), h. 25

⁷Muṣṭafā al-Juwaynī, *Manhaj al-Zamakhsharī fī Tafsīr al-Qurʿan wa Bayān Iʿjāzihī*, (Kairo : Dār al-Maʿārif, t.t), h. 24

⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Dīwān Jār al-Lāh Zamakhsharī* (Beirut : Dār Ṣādir, 2008), h. 95

وإن كان لي في بعض علياء حاجة فإني إلى العلياء منهم لأحوج

Tempat kelahiranku di satu derah Khawarizm
 Bahasaku tumbuh di lingkungan pedesaan dan karenanya baik
 Aku terhubung secara nasab kepada keluarga Abbas
 Yaitu al-Zuhri keluarga ‘Abbās, ini benar adanya
 Tidak ada buah yang aku sukai
 Selain kecintaanku kepada keluarga ‘Abbās yang aku senantiasa puji
 Jika aku butuh sebagian ketinggian
 Maka aku lebih memerlukan untuk terus meninggikan memuji mereka

Zamakhsharī wafat pada tahun 538 H di kota Jurjān, Khawarizm, sesudah kembali dari Makkah. Kewafatannya menimbulkan kesedihan yang mendalam dan ada diabadikan dalam sebuah syair berikut,

فأرض مكة ندى الدمع مقلتها حزنا لفرقة جار الله محمود⁹

Negeri Makkah bercucuran air matanya
 Karena sedih atas perginya Zamakhsharī

B. Kondisi Sosial Politik

Pada masa Zamakhsharī, wilayah Khawārizm dikuasai oleh dinasti Saljūq¹⁰, khususnya ketika dinasti ini dipimpin oleh Abū al-Fatḥ Malikshāh yang berkuasa pada 465-485 Hijriyah. Dinasti Saljūq berada di bawah kekuasaan Dinasti Abbasiyah yang saat itu dipimpin oleh Khalifah al-Muqtadī bi al-Lāh¹¹.

Pada masa dinasti Saljūq, perkembangan ilmu pengetahuan, khususnya ilmu pengetahuan agama berkembang sangat pesat. Hūfī mengatakan,

⁹Muḥammad Husayn al-Dhahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol. 1 (Kairo : Maktabah Wahbah, 2003), h. 305

¹⁰Dinasti Saljūq didirikan oleh Ṭughrul Beik (429/1039-522/1127), seorang keturunan Saljūq bin Tuqāq, pemimpin bangsa Saljūq yang merupakan orang-orang Turki. Mereka bertempat tinggal di daerah Bukhārā. Saljūq awalnya adalah seorang kepercayaan Bīghū, raja Turki, yang kepadanya dipercayakan tugas sebagai komandan tentara Turki. Karena pengaruhnya semakin kuat, muncul rencana pembunuhan kepadanya. Saljuq akhirnya membawa semua keluarganya pindah ke daerah Baghdad dan memeluk agama Islam. Lihat ‘Imād al-Dīn al-Isfahānīy, *Tārīkh Dawlah Al Saljūq*, (Mesir : Shirkah Ṭab’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1900), h. 5-9. Lihat juga Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fi al-Tārīkh*, vol. 8, (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1987), h. 236 dan 255

¹¹Khudārī Beik, *al-Daulah al-‘Abbāsiyyah*, (Beirut : Dār al-Qalam, 1986), h. 464-479. Hubungan erat antara dinasti Saljūq dengan Khilafah Abbāsiyyah juga ditandai dengan sebelumnya hubungan pernikahan Ṭughrul Beik dengan puteri Khalifah al-Qāim bi Amr al-Lāh, khalifah sebelum al-Muqtadī bi al-Lāh. Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fi al-Tārīkh*, vol. 8, (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1987), h. 357

“Tidak disangsikan, banyak ulama, penulis dan sasterawan ada di Khawārizm, dikarenakan (wilayah) Khawārizm ini memiliki banyak kebaikan dan menjadi tempat berkunjung orang-orang yang ingin mendapatkan kedudukan yang baik. Penduduknya menerima Islam dengan penuh cinta. Mereka melakukan aktivitas keilmuan dalam hal bahasa Arab, al-Qur’ān dan Hadis yang keduanya merupakan sumber agama Islam. Ketika muncul kebangkitan ilmu dan sastera pada masa Banīy ‘Abbāsiyah, pergerakan kebudayaan Arab, semakin bertambah di wilayah ini. Aktivitas mereka di bidang ilmu dan sastera ini berkaitan dengan semangat mereka (mempelajari) Islam dan juga semangat menjaganya dari orang-orang yang akan merusaknya. Banyak madrasah di wilayah ini. Juga perpustakaan. Para ulama sangat giat mengajar, menulis dan mengarang. Para pemimpin juga sangat antusias dalam mendorong munculnya gerakan-gerakan pemikiran..”¹².

Kemajuan ilmu pengetahuan pada masa dinasti Saljūq di mana Zamakhsharī hidup, tidak lepas dari peran Perdana Menteri Nizām al-Mulk yang sangat cinta ilmu pengetahuan dan dikenal sebagai luas wawasannya¹³. Sejarawan Ibn al-Athīr menceritakan, “Dia adalah seorang yang pandai, taat beragama, adil dan penyayang, suka memaafkan, dan lebih banyak diam; Majelis ilmunya ramai oleh para *qāri* dan ahli hukum Islam; Dia memerintahkan untuk madrasah-madrasah di seluruh pelosok negeri..”¹⁴ ...menulis,

Meskipun para sultan Dinasti Saljūq dan para khalifah di masa itu berpaham Sunnī, dan sebelumnya sempat terjadi konflik serta persaingan antara aliran dalam Islam, namun *Wazīr* (Perdana Menteri) Nizām al-Mulk (w.1092 M) lebih memilih sikap moderat terhadap aliran-aliran yang ada. Karena sikap dan kebijakan inilah maka stabilitas politik dapat dirasakan pada masa itu. Khawarizm adalah daerah yang penduduknya kebanyakan beraliran Mu’tazilah, namun Mu’tazilah pada saat itu tidak lagi seperti Mu’tazilah di Zaman Khalifah al-Makmun. Hal ini karena para penguasa pada masa itu beraliran Sunnī, meskipun demikian Khalifah al-Muqtadī tidak mengambil kebijakan seperti yang pernah dilakukan oleh al-Makmūn. Sehingga aliran-

¹²Aḥmad al-Ḥūfī, *al-Zamakhsharī*, (T.tp.: al-Hay’ah al-Mishriyyah al-‘Ammah li al-Kitāb, t.t.), h. 15. Menurut Jurjī Zaydān, salah satu faktor utama kemajuan ilmu pengetahuan pada masa Banī ‘Abbāsiyyah ini adalah peran para penguasa dalam mengembangkan ilmu. Dan khusus menyangkut daerah Khawārizm, perkembangan ilmu sudah dimulai pada masa dinasti Samāniyyah (261-389 H), sebelum berkuasa Banī Saljūq dan Dinasti Khawarizmiyyīn sebagaimana disinggung di atas. Lihat Jurjī Zaidān, *Tārīkh Adāb al-Lughah al-‘Arabiyyah*, vol. 2, (Beirut : Dār al-Qalam, 1996), h. 246

¹³Imād al-Dīn al-Isfahānī, *Tārīkh Dawlah Al Saljūq*, (Mesir : Shirkah Ṭab’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1900), h. 29

¹⁴Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, vol. 8, (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1987), h. 480-481.

aliran keagamaan pada masa itu masing-masing berkembang dengan sendirinya, tanpa ada dukungan atau campur tangan politik (penguasa)¹⁵.

Zamakhsharī sendiri ada menceritakan keadaan lingkungan yang telah membentuknya, dalam sebuah syair sebagai berikut¹⁶,

رضوانها, ويمينه كالكوثر	خارزم تحكي جنة, وكأنه
والرأي أحمى من سنان السمهري	لم يحم بيضتها سوى أراءه
وحش, تحامت غاب ليث مخدر	حتى تحامتها الملوك, كأنها

Khawarizm ibarat sebuah syurga
Seakan-akan dia (raja) adalah penjaganya
dan pemberiannya seperti telaga Kauthar
Yang menjaga negeri ini adalah ilmu (yang ada di dalamnya)
Dan ilmu itu lebih menjaga dari busur panah
Kerajaan-kerajaan di sekitarnya enggan kepadanya
Karena Khawarizm laksana hutan besar yang ‘menyeramkan’

Sementara terhadap peran Nizām al-Mulk dalam pengembangan ilmu, Zamakhsharī memujinya sebagai berikut¹⁷,

ليمناك هطالا على ربابها	إليك ربيب الملك أشكر أنعما
يجوب السموت العلى مستجابها	ودائمة مني لك الدعوة التي

Aku sungguh berterimakasih kepadamu wahai penjaga istana
Karena peranmu yang sungguh besar memajukannya
Aku senantiasa mengajakmu
Menuju langit-langit yang tinggi

C. Dinamika Ilmu Pengetahuan

Pada masa Zamakhsharī muncul banyak ulama dalam berbagai bidang sebagai berikut¹⁸ :

1. Tafsir

‘Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib Ibn ‘Aṭiyyah (542 H)

¹⁵Zainul Muhibbin, *Amar Makrūf Nahī Munkar dalam Perspektif al-Zamakhsharī*, Teosofi : Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam, Volume 2 Nomor 1 Juni 2012, h. 82

¹⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Dīwān Jār al-Lāh Zamakhshari*, (Beirut : Dār Ṣādir, 2008), h. 256

¹⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Dīwān Jār al-Lāh Zamakhsharī*, (Beirut : Dār Ṣādir, 2008), h. 13

¹⁸Lihat biografi Zamakhsharī di bagian awal kitab Zamakhsharī, *al-Kashshāf ‘an Ḥaqqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Hadīs, 2012), h. 8-11

2. *Qirāat* dan *‘ulūm al-qur’ān*
Aḥmad ibn Muḥammad Ibn al-‘Arīf (536H), ‘Abd al-Lāh ibn Muḥammad al-Khashshāb (567 H), al-Qāsim ibn Firh al-Shāṭibī (590 H)
3. Hadis
Yaḥyā ibn ‘Abd al-Wahhāb ibn Mandah (511 H), Ḥusayn ibn Mas’ūd al-Baghawī al-Farrā (516 H), Aḥmad ibn Muḥammad al-Salafī (576 H)
4. Sejarah agama-agama, filsafat dan Ilmu Kalam
Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazalī (505 H), Muḥammad ibn Yaḥyā ibn Mājah (533 H), Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm al-Shahristānī (548 H), Muḥammad ibn ‘Abd al-Malik ibn Ṭufayl (581 H), Muḥammad ibn Aḥmad ibn Rushd (595 H)
5. Fiqh dan Uṣul Fiqh
Di bidang mazhab Hanafī : Muḥammad ibn Aḥmad al-Sarkhasī (483 H), Abū ‘Abd al-Lāh Muḥammad ibn ‘Alī al-Dāmighānī (478 H), ‘Alī ibn Muḥammad al-Bazdawī (483 H), Abū Bakr ibn Muḥammad al-Samarqandī (552 H); di bidang mazhab Mālikī : Abū al-Walīd ibn Khalaf al-Bājī (494 H), Abū ‘Abd al-Lāh ibn ‘Umar al-Māzirī (526 H), Abū Bakr ibn ‘Abd al-Lāh ibn al-‘Arabī (541 H), Abū al-Faḍl ‘Iyāḍ ibn Mūsā (541 H); di bidang mazhab Shāfi‘ī : Abū Nashr ibn Muḥammad ibn Ṣabbāgh (477 H), Abū Sa‘īd ibn Ma‘mūn al-Mutawallī (488 H), Abū al-Ma‘ālī ibn ‘Abd al-Lāh al-Juwaynī (487 H), Abū al-Maḥāsīn ibn Ismā‘īl al-Riwayānī (502 H); di bidang mazhab Hanbali : al-Ḥasan ibn Aḥmad ibn al-Binā (471 H), Muḥammad ibn Muḥammad al-Ḥilwānī (505 H), Maḥfudh ibn Muḥammad Abū al-Khiṭāb (510 H), ‘Alī ibn Muḥammad ibn ‘Aqīl (513 H), ‘Ali ibn ‘Abd al-Lāh ibn al-Zāghawanī (527 H), Yaḥyā ibn Abī Manṣūr ibn Hubayrah (560 H)
6. Ilmu Bahasa
‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī (471 H), Abū Zakariyyā al-Tibrīzī (502 H), al-Rāghib al-Isfahānī (502H), Ibn Sayyid al-Baṭluyīsī (521 H), Mawḥūb al-Jawālīqī (540 H), Hibbat al-Lāh Ibn al-Shajarī (542 H), Kamāl al-Din al-Anbārī (577 H), Abū al-Faraj ibn al-Jawzī (597 H)
7. Sastra
Qāsim ibn ‘Alī al-Ḥarīrī (516 H), Ibrāhīm ibn Abī Faṭḥ ibn Khufājah (533 H), Muḥammad ibn Muḥammad al-Waṭwāṭ (573 H)
8. Sejarah
‘Abd al-Karīm al-Sam‘ānī (562 H), ‘Alī ibn Ḥasan ibn ‘Asākir (571 H), al-Sharīf al-Idrīsī (548 H)

Kecadaan seperti tergambar di atas, telah ikut membentuk pribadi Zamakhsharī sebagai orang yang cinta dan haus ilmu. Kecuali di bidang teologi di mana ia merupakan pemuka Mu’tazilah yang sangat eksklusif, ia jelas berinteraksi dengan perkembangan ilmu pada masanya, dan menjadikannya sebagai orang yang sangat terbuka. Ini ia akui sendiri dalam syair-syair berikut,

وأكتمه كتماناه لي أسلم	إذا سالوا عن مذهبي لم أبح به
أبيح الطلا وهو الشراب المحرم	فإن حنفيا قلت قالوا بأني
أبيح لهم أكل الكلاب وهم هم	وإن ملكيا قلت قالوا بأني
أبيح نكاح البنت والبنت تحرم	وإن شافعيًا قلت قالوا بأني
ثقل حلولي بغيض مجسم	وإن حنبليًا قلت قالوا بأني
يقولون تيس ليس يدري ويفهم	وإن قلت من أهل الحديث وحزبه
فما أحد من ألسن الناس يسلم	تعجبت من هذا الزمان وأهله
على أنهم لا يعلمون وأعلم	وأخربي دهري وقدم معشرا
أنا الميم والأيام أفلح أعلم ¹⁹	ومذ أفلح الجهال أيقنت أنني

Jika mereka bertanya tentang mazhabku, aku tidak memperkenankannya
 Aku menyembunyikannya, (supaya) aku selamat (dari penilaian yang keliru)
 Jika aku dikatakan seorang penganut mazhab Ḥanafī,
 aku katakan mereka mazhab Hanafī mengatakan (karena) aku membolehkan *al-ṭilā*
 yang merupakan minuman yang haram
 Jika aku dikatakan seorang penganut mazhab Maliki,
 Aku katakan mereka mazhab Maliki mengatakan (karena) aku membolehkan
 memakan anjing yang pendapat itu mereka sukai
 Jika aku dikatakan seorang penganut mazhab Shāfiʿī,
 Aku katakan mereka mazhab Shāfiʿī mengatakan (karena) aku membolehkan
 mengawini anak (tiri) perempuan
 Jika aku dikatakan seorang penganut mazhab Ḥanbalī,
 Aku katakan mereka mazhab Ḥanbali mengatakan (karena) aku berat
 Jika aku dikatakan seorang ahli hadis,
 itu karena mereka mengatakan Tis (?) tidak diketahui dan difahami
 Aku takjub terhadap zaman dan orangnya di mana aku hidup
 Tidak ada orang yang selamat dari penilaian orang
 Masaku lebih mendahului orang lain di banding aku
 (dalam kenyataan) mereka tidak mengetahui (yang sebenarnya), sementara aku tahu
 Sejak ketidaktahuan mereka itu, aku menjadi yakin bahwa aku adalah *mīm* (?)
 dan biarlah hari-hari yang lebih tahu dan memberi keberuntungan

Namun demikian, sebagaimana dicatat khusus Sāmūrāi terkait kecendekiannya ini, Zamakhsharī diketahui ada cenderung kepada mazhab Ḥanafī. Dalam karyanya, *Nawābigh al-Kalim*, Zamakhsharī mengatakan bahwa sebagaimana Allah SWT membuat kuat bumi dengan gunung-gunung yang

¹⁹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīs, 2012), lihat bagian Muqaddimah

tinggi dan kuat, maka Dia juga menguatkan mazhab Ḥanafī dengan ilmu ilmu Abū Ḥanīfah...Agama dan ilmu itu ibarat mazhab Ḥanafī dan imam Ḥanafī²⁰ Pada karyanya yang lain, *Aṭwāq al-Dhahab*, ia juga menegaskan bahwa Allah meridhai ulama-ulama yang khusus kepadaNya dan meridhai hisabNya kepada mereka...karena mereka menghimpun agama dengan mazhab Ḥanafī. Bagi Zamakhsharī, ulama mazhab Ḥanafī adalah sebenar-benar ulama²¹. ‘Ali Iyāzī menegaskan bahwa mazhab Zamakhsharī adalah *al-ḥanafī al-mu’tazilī*²² (pengikut Imam Ḥanafī dan seorang Mu’tazilī).

D. Karir Keilmuan dan Karya Zamakhsharī

Dalam keadaan seperti tergambar di atas, Zamakhsharī tumbuh. Dimulai dari kota Zamakhshar sendiri, Zamakhsharī mulai belajar, dan kemudian dalam hidupnya dia melakukan perjalanan mencari ilmu ke Bukhārā, Khurāsān, Baghdād, Hījāz, kemudian kembali ke Khawārizm, ke Hījāz lagi, dan kemudian kembali lagi ke Khawārizm²³ hingga akhirnya wafat di kota Kurjanj, ibu kota Khawārizm, pada malam ‘*Arafah* tahun 538 H/1146 M²⁴. Kota Kurjanj ini disebut juga kota Jurjāniyyah²⁵.

Perjalanan keilmuan yang cukup jauh ini, menyebabkan Zamakhsharī belajar dari banyak ulama sehingga matang dalam banyak bidang ilmu; dalam bidang ilmu bahasa, misalnya, Zamakhsharī belajar kepada Abū Manṣūr al-Jawāliqī, dan dalam bidang fikih *ḥanafīy* dengan Abū al-Ḥasan al-Damīghānī²⁶ dan Ibn Shajarī²⁷; dalam bidang sastera, Zamakhsharī berguru kepada Ibn Muzaffar al-Naysābūrī dan Abū Manṣūr al-Isfahānī²⁸; dalam bidang hadith, Zamakhsharī belajar kepada Abū Manṣūr al-Ḥārithī, Abū

²⁰Fādīl al-Sāmūrāī, *al-Dirāsah al-Naḥwiyyah wa al-Lughawīyyah*, (Baghdād : Maṭba’ah al-Irshād, 1971), h. 14

²¹Fādīl al-Sāmūrāī, *al-Dirāsah al-Naḥwiyyah wa al-Lughawīyyah*, (Baghdād : Maṭba’ah al-Irshād, 1971), h. 14

²²‘Alī ‘Iyāzī, *Al-Mufasssīrūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, (Teheran : Muassasah al-Ṭibā’ah wa al-Nashr Wizārah al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī, 1373 H), h. 573

²³‘Alī al-Qifṭī, *Inbāh al-Ruwwāt ‘alā Anbāh al-Nuḥāt*, vol. 3, (Kairo : Dār al-Fikr al-‘Arabiy, 1986), h. 266 dan 268.

²⁴‘Alī al-Qifṭī, *Inbāh al-Ruwwāt ‘alā Anbāh al-Nuḥāt*, vol. 3, (Kairo : Dār al-Fikr al-‘Arabiy, 1986), h. 268

²⁵Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu’jam al-Buldān*, vol. 2, (Beirut : Dār Ṣādir), h. 395.

²⁶‘Alī al-Qifṭī, *Inbāh al-Ruwwāt ‘alā Anbāh al-Nuḥāt*, vol. 3, (Kairo : Dār al-Fikr al-‘Arabiy, 1986), h. 268 dan 270

²⁷Yāqūt al-Ḥamawī, *Mujam al-Udabā Irshād al-Arīb ilā Ma’rifah al-Adfīb*, vol. 1, (Beirut : Dār al-Gharb al-Islāmīy, 1993), h. 2689

²⁸Shams al-Dīn al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, vol. 2, (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah), h. 315.

Sa'īd Shaqqānī, dan Ibn Baṭṭār, dan pernah mempelajari kitab Sibawayh dengan 'Abd al-Lāh al-Yābirī saat dia berkunjung ke kota Makkah²⁹.

Sementara itu, dari semua gurunya tersebut, yang paling berpengaruh kepada Zamakhsharī adalah Abū Muḍar al-Isfahānī, di mana ia belajar ilmu *nahw*³⁰, selain khususnya tentang ajaran-ajaran Mu'tazilah. Abū Muḍar adalah ulama pertama kali yang membawa ajaran Mu'tazilah ke wilayah Khawārizm³¹. Abū Muḍar adalah gurunya yang selain sangat dicintainya, juga sangat berpengaruh dalam membentuk kepribadiannya, khususnya sebagai seorang penganut Mu'tazilah. Diceritakan secara luas, bahwa jika ia mengunjungi seseorang dan meminta izin (masuk), lalu ia ditanya siapa, maka Zamakhsharī menjawab, "Abū al-Qāsim (seorang) Mu'tazilah"³²

Terkait sisi keilmuan, Hūfī mempertegas keterangan tentang bidang ilmu yang dikuasai Zamakhsharī meliputi bahasa, *nahw*, 'arūd, sastera, *balāghah*, tafsīr, *qirāat*, *hadīth*, *fiqh*, ilmu kalām dan *manṭiq*³³. Zamakhsharī sendiri mengakui bidang-bidang ilmu yang dikuasainya melalui syair berikut,

وما أنا في علم الحديث راسفا	تراني في علم المنزل عالما
ويغني كتاب الله مني المعارفا	فلسنة البيضاء في مناجح
بأحسن حلي لم يزل شائفا	وما أنا من علم الديانات عاطلا
أبي كل ندب متقن أن يخالفا	وما للغات العرب مثلي مقوم
نهي لم يجدها الذائقون حصائفا	وي يستعيز النحو من أن يوسوسه
أزف إلي الخطاب منه وصائفا	وعلما المعاني والبيان كلاهما
	وعلم القوافي والأعاريض شاهد بفسحة خطوى فيه إذا كنت زاحفا
	أقرت بي الأداب أصلا لها ومن رأى مشرفيات جحدن المشارفا

²⁹Aḥmad al-Ḥūfī, *al-Zamakhshariy*, (T.tp.: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Ammah li al-Kitāb, t.t.), h. 48-49.

³⁰Ibn Khillikān, *Wafayāt al-A'yān wa Anbā Abnā al-Zamān*, vol.5, (Beirut : Dār Ṣādir), h. 168.

³¹Aḥmad al-al-Ḥūfī, *al-Zamakhshariy*, (T.tp.: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Ammah li al-Kitāb, t.t.), h. 48.

³²Ibn Khillikān, *Wafayāt al-A'yān wa Anbā Abnā al-Zamān*, vol.5, (Beirut : Dār Ṣādir), h. 168.

³³Aḥmad al-Ḥūfī, *Al-Zamakhsharī*, (T.tp.: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Ammah li al-Kitāb, t.t.), h. 66-67. Dalam konteks ini, perlu dicatat ketidaksukaan Zamakhsharī terhadap filsafat karena menurutnya ilmu ini menjadikan orang bodoh dan berlebih-lebihan. Ia secara tegas melarang orang mendengarkan kata-kata filosof. Lihat Fāḍil Sāmūrāi, *al-Dirāsah al-Nahwiyyah wa al-Lughawiyyah*, (Baghdād : Maṭba'ah al-Irshād, 1971), h. 14

غرست بما دوحا من العلم مالئا یدی کل جان وهو دان مقاطفا³⁴

Kau lihat aku tahu tentang ilmu-ilmu al-Qur'an
 Dalam bidang ilmu hadīth aku juga kokoh
 Terhadap ilmu-ilmu Sunnah aku mendapat keberuntungan
 Kitab al-Lāh memintaku untuk menafsirkan ayat-ayatnya
 Ilmu-ilmu tentang agama-agama aku juga tidak bodoh
 Bahkan aku menguasainya dengan sangat indah
 Tidaka ada ulama bahasa Arab yang sepertiku
 Dimana mereka menyelisihiku
 Orang-orang merujukku dalam ilmu Nahw
 Yang orang telitipun tidak mendapatkannya
 Ilmu Maani dan ilmu Bayan aku tekankan bagi para orator
 Ilmu Qawāfiy dan 'Arūd menjadi saksi
 Terhadap banyaknya langkahku (dalam bidang ini) sejak dini
 Dasar ilmu-ilmu sastera ada padaku
 Sehingga orang tidak melihatnya lagi sebagai sesuatu yang sulit
 Aku tumbuhkan banyak sekali pohon ilmu bagi yang ingin mempelajarinya
 Lagi mudah memetiknyanya

Keilmuan yang luas Zamakhsharī ini menjadikannya tampil sebagai seorang ulama yang berpengaruh. Di mana ia berada, banyak yang datang kepadanya untuk menimba ilmu³⁵. Bahkan ada juga yang datang meminta diijazahkan untuk meriwayatkan buku-buku yang ditulisnya³⁶. Dengan keilmuan yang luas ini juga, Zamakhsharī menghasilkan kurang lebih 47 karya tulis baik dalam ukuran besar maupun kecil³⁷. Berbeda dengan Ḥūfi, Ḥamawī merinci ada 50 lebih karya Zamakhsharī³⁸, meski cukup banyak karyanya yang hilang³⁹.

³⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Dīwān Jar al-Lāh Zamakhsharī*, (Beirut : Dār Ṣādir, 2008), h. 372-375 H. Kutipan disesuaikan dengan fokus bidang ilmu yang dikuasai Zamakhsharī

³⁵Alī al-Qifṭī, *Inbāh al-Ruwwāt 'alā Anbāh al-Nuḥāt*, vol. 3, (Kairo : Dār al-Fikr al-'Arabiyy, 1986), h. 266.

³⁶Aḥmad Amīn, *Zuhr al-Islām*, vol. 4, (Beirut : t.p., 1969), h. 51

³⁷Aḥmad al-Ḥūfi, *al-Zamakhsharī*, (T.tp.: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitāb, t.t.), h. 67.

³⁸Karya-karya tersebut yaitu *al-Kashshaf, al-Fāiq fi Gharīb al-Hadīth, Nukat al-I'rāb fi Gharīb al-I'rāb, Kitāb Mutashābih Asmā al-Ruwwāt, Mukhtaṣar al-Muwāfaqāt Bayn Ahl al-Bayt wa al-Ṣahābah, al-Aṣl li Abī Sa'īd al-Rāziy Ismā'īl, al-Kalim al-Nawābigh fi al-Mawa'idh, Aṭwāq al-Dhahab fi al-Mawai'dh, Naṣāih al-Kibar, Naṣāih al-Ṣighar, Maqāmāt fi al-Mawa'iz, Nuzhah al-Musta'nis, al-Risālah al-Naṣīhah, Risālah al-Masāmah, al-Rāid fi al-Farāid, Mu'jam al-Ḥudūd, al-Minhāj fi al-Uṣūl, Ḍallah al-Nāshid, Kitāb 'Aql al-Kull, al-Anmūdḥaj fi al-Nahw, al-Mufaṣṣal fi al-Nahw, al-Mufrad wa al-Muallaf, Ṣamīm al-'Arabiyyah, al-Amāliyy fi al-Nahw, Asās al-*

Dari karya-karyanya ini, yang paling monumental dan menjadikan Zamakhsharī terkenal, menurut Sāmūrāī, adalah tafsir *al-Kashshaf* dan juga *al-Mufaṣṣal* yang membahas ilmu *nahw*⁴⁰.

Banyaknya karya Zamakhsharī ini menunjukkan perhatiannya yang luar biasa tinggi terhadap ilmu, khususnya ilmu agama. Pengorbanan hidupnya untuk ketinggian ilmu, bahkan harus dibayarnya dengan hidup membujang. Dalam *Dīwānya*, ia bercerita bahwa ia meninggalkan hidup berumah

*Balāghah, Jawāhir al-Lughah, Kitāb al-Ajnās, Muqaddimah al-Adab, Kitāb al-Asmā fī al-Lughah, al-Qiṣṭas fī al-‘Arūḍ, Ḥāshiyah ‘alā al-Mufaṣṣal, Sharḥ al-Maqāmāt, Rūḥ al-Masāil, Sawāir al-Amthāl, al-Mustaqshā fī al-Amthāl, Rabī’ al-Abrār fī al-Adab wa al-Muḥāḍarāt, Tasliyah al-Ḍarīr, Risālah al-Asrār, ‘Ajab al-‘Ajab Sharḥ Lāmiyah al-Arab, Sharḥ al-Mufaṣṣal, Dīwān al-Tamthīl, Dīwān Khuṭab, Dīwān Rasāil, Dīwān Syi’r, Syhrḥ Kitāb Sibawayh, Kitāb al-Jibal wa al-Amkinah, Shāfi al-Ay min Kalām al-Shāfi’iy, Shaqāiq al-Nu’mān fī Ḥaqāiq al-Nu’mān fī Manāqib al-Imām Abī Hanifah, al-Muḥājāt wa Mutammimu Mahām Arbāb al-Ḥājāt fī al-Aḥājī wa al-Alghāz, al-Mufrad wa al-Murakkab, dll., Hamawiy, Mu’jam al-Udabā, (Beirut : Dār al-Gharb al-Islamiy, t.t.), 1993. Lihat Juga Lutpi Ibrāhīm dan Lutfi Ibrāhīm, *Al-Zamakhshari : His Life and Works*, Islamic Studies, Vol. 19, No. 2 (Summer 1980); Ḥalīm Sulaymān & Ṭaha Ḥamd, *al-Lughāt wa al-Lahjāt fī Kitāb al-Fāiq fī Gharīb al-Ḥadīth li al-Zamakhsharī*, Majallah Jāmi’ah al-Anbār li al-‘Ulūm al-Islāmiyyah, Edisi 3, Nomor 9, Maret 2011, h 470-471; Ḥabīb al-Lāh Khān & ‘Abd al-Wahhāb Jān, *Ibtikārāt al-‘Allāmah al-Zamakhsharī fī ‘Ilm al-Bayān Khilāl Uslūb wa al-Jawāb fī Tafsīrihī al-Kashshāf*, Ikitā Islāmikā, Edisi 4, Nomor 2, Juli-Desember 2016, h. 221*

³⁹Pentahqiq kitab *Rabī’ al-Abrār*, Saḥīm al-Na’īmī, mencatat karya-karya al-Zamakhsharī yang hilang, yaitu *al-Asmā fī al-Lughah, Kitāb al-Ajnās, al-Amāliyy fī al-Naḥwiyy, Tasliyah al-Ḍarīr, Jawāhir al-Lughah, Ḥāshiyah ‘alā al-Mufaṣṣal, Dīwān al-Tamthīl, Dīwān Khuṭab, Dīwān Rasāil, al-Rāiq fī al-Farāiq, Risālah al-Asrār, Risālah al-Masamah, al-Risālah al-Nāshihah, Sawāir al-Amthāl, Shaqāiq al-Nu’mān fī Ḥaqāiq al-Nu’mān, Ṣamīm al-‘Arabiyyah, Ḍāllah al-Nāshid, Kitāb ‘Aql al-Kull, al-Kashf fī al-Qirāāt al-‘Ashr, Mutashābih Usāmiyy al-Ruwāt, al-Mukhtalaf wa al-Mu’talaf, Mu’jam al-Ḥudūd, al-Mufrad wa al-Murakkab fi? Al-‘Arabiyyah, Dīwān al-Manthūr wa Dīwān al-Manzūm, Shāfiyy al-‘Ayy min Kalām al-Shāfi’iy, dan Rūḥ al-Masāil. Lihat taḥqiq Muḥammad al-Sūd pada al-Zamakhsharī, *Asās al-Balāghah*, (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998), h. 9-10*

⁴⁰Fādīl al-Sāmūrāī, *al-Dirāsah al-Naḥwiyyah ‘ind al-Zamakhsharī*, (Baghdād : Dār al-Nadhīr li al-Ṭibā’ah wa al-Nashr wa al-Tawzī’, 1970), h. 3

tangga, dan menempuh hidup seperti Nabi Isa ‘*alayh al-salām*⁴¹. Baginya, putera-puterinya adalah buah karya buah karyanya dalam arti kiasan⁴².

Dalam konteks semua ini, lepas dari mereka yang ada mengecam karena sikap kemu’tazilahannya, Zamakhsharī sangat dihormati oleh ulama; menurut Goldziher, kalangan *ahl al-Sunnah* yang sangat keras menyerang Zamakhsharī memberinya julukan *Imām al-Dunyā* (Pemimpin Dunia)⁴³. Bahkan diceritakan juga bahwa seorang ulama yang sangat dipercaya akidah *ahl al Sunnahnya*, membacakan tafsir al-Kashshāf, saat ia mengajarkan mazhab Ḥanafī⁴⁴.

⁴¹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Dīwān Jār al-Lāh Zamakhsharī*, (Beirut : Dār Ṣādir, 2008), h. 16. Ulama-ulama yang ada membujang disebabkan karena semangat mereka yang sangat tinggi terhadap ilmu, baik menuliskannya, menghimpunnya, dan menyebarkannya; bagi mereka ilmu ibarat ruh bagi jasad, air dari suatu batang hijau, dan lakssana udara dalam kehidupan manusia...ilmu menjadi obat dan makanan sekaligus. Lihat Abū Ghuddah, *al-‘Ulamā al-‘Uzzāb*, (Beirut : Maktabah Maṭbū’at al-Islāmiyyah, 1982), h. 10.

⁴²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Dīwān Jār al-Lāh Zamakhsharī*, (Beirut : Dār Ṣādir, 2008), h. 9

⁴³Ignaz Goldziher, *al-Madhāhib al-Islāmiyyah fī Tafsīr al-Qur’ān*, terjemah ‘Alī ‘Abd al-Qādir, (t.tp.: Maṭba’ah al-‘Ulūm bi Shāri’ al-Khafīj, 1944), h. 118

⁴⁴Ignaz Goldziher, *al-Madhāhib al-Islāmiyyah fī Tafsīr al-Qur’ān*, terjemah ‘Alī ‘Abd al-Qādir, (t.tp.: Maṭba’ah al-‘Ulūm bi Shāri’ al-Khafīj, 1944), h. 119

BAB IV TAFSIR MU'TAZILAH

A. Asal-Usul Aliran Mu'tazilah

Banyak ahli mengajukan sejarah kemunculan aliran ini. Harun Nasution, misalnya, mengumpulkan tidak kurang dari tujuh pendapat tokoh terkait asal-usul keberadaan aliran Mu'tazilah. Ketujuh tokoh tersebut adalah Shahrastānī, Baghdādī, Tāsy Kubrā Zādan, Mas'ūdī, Aḥmad Amīn, C.A. Nallino, dan 'Alī Nashshār. Menurutnya, tidak ada kesepakatan pendapat mereka tentang masalah ini. Harun menulis,

Untuk mengetahui asal-usul nama Mu'tazilah itu dengan sebenarnya memang sulit. Berbagai pendapat dimajukan ahli-ahli, tetapi belum ada kata sepakat antara mereka. Yang jelas ialah bahwa nama Mu'tazilah sebagai *designatic* bagi aliran teologi rasional dan liberal dalam Islam timbul sesudah peristiwa Wāṣil dengan Ḥasan al-Baṣrī di Basrah dan bahwa lama sebelum terjadinya peristiwa Basrah itu telah pula terdapat kata-kata *i'tazala, al-Mu'tazilah*...Selanjutnya siapa sebenarnya yang memberikan nama Mu'tazilah kepada Wāṣil dan pengikut-pengikutnya tidak pula jelas. Ada yang mengatakan golongan lawanlah yang memberikan nama itu kepada mereka. Tetapi kalau kita kembali ke ucapan-ucapan kaum Mu'tazilah itu sendiri, akan kita jumpai di sana keterangan-keterangan yang dapat memberi kesimpulan bahwa mereka sendirilah yang memberikan nama itu kepada golongan mereka; atau sekurang-kurangnya mereka setuju dengan nama itu¹.

¹Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta : UI Press, 1986), h. 41-42. Tentang sejarah kemunculan Mu'tazilah, 'Alī Nashshār, misalnya, menulis pendapatnya sekaligus hipotesanya sebagai berikut, "Problem asal-usul kesejarahan (*mushkilah al-aṣl al-tārīkhī*) Mu'tazilah telah memantik banyak perdebatan di kalangan peneliti, baik dulu maupun sekarang. Perdebatan tersebut (harus menjawab pertanyaan-pertanyaan) bagaimana menjelaskan hakikat kata *al-Mu'tazilah* sendiri, dan hakikat cerita memisahkan diri (*al-i'tizāl*); Apakah Mu'tazilah muncul dalam pentas sejarah secara tiba-tiba melalui gerakan dramatik majelis Ḥasan Baṣrī, atau apakah kelahirannya merupakan kebutuhan mendesak umat Islam yang memang nyata saat itu; Apakah kaum muslimin di periode-periode menerima aliran ini secara terpaksa, atau apakah Mu'tazilah merupakan perkembangan sejarah tersendiri dengan prinsip-prinsip ajarannya yang dihasilkan dari pemikiran ilmiah dan telaah rasional terhadap naṣ-naṣ agama; ...Kajian terhadap asal-usul aliran ini menjelaskan dengan gamblang adanya kaitan antara Wāṣil ibn 'Aṭā, dengan dua kelompok penting sebelumnya, yaitu aliran Qadariyyah pada satu sisi, dan aliran Jahamiyyah sebagai pelopor mazhab *ta'wīl aqfī* pada sisi yang lain. Dua aliran ini – tegas Nashshār- terepresentasi pada revolusi umat Islam masa Bani Umayyah". Lihat 'Alī Nashshār, *Nash'at al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām*, vol. 1 (Kairo : Dār al-Ma'ārif, t.t.), cet. ke-9, h. 373

Sementara itu, ‘Irfān ‘Abd al-Ḥamīd, guru besar filsafat Islam Universitas Baghdād dan Kuwait, ketika membahas teori-teori tentang asal-usul Mu’tazilah, mengajukan empat perspektif tentang kemunculan aliran ini; pertama perspektif tentang pemberian nama Mu’tazilah oleh mereka yang berseberangan faham dengan Mu’tazilah, seperti digagas oleh Baghdādī, Isfarāyīnī, Shahrīstānī, dan Rāzī; kedua, perspektif tentang Mu’tazilah sebagai bagian dari aliran Qadariah, sebagaimana digagas beberapa orientalis seperti Heinrich Steiner, Von Kremer, De Boer, Reinhart Dozy, dan Hotsuma; ketiga, perspektif Goldziher tentang Mu’tazilah sebagai gerakan orang-orang yang meninggalkan kehidupan dunia (*zuhhād*) yang juga berarti memisahkan diri dari berinteraksi dengan orang lain; keempat, perspektif politik sebagai disampaikan oleh orientalis dari Italia C.A. Nallino, orientalis Swedia H.S. Nyberg, dan ilmuwan Muslim Aḥmad Amīn, yang intinya adalah bahwa Mu’tazilah sebagai gerakan keagamaan yang dilakukan oleh para pengikut Wāṣil bin ‘Aṭā dan ‘Amr bin ‘Ubayd merupakan gerakan kelanjutan dari gerakan Mu’tazilah politik yang muncul saat perang Ṣiffīn dan juga pada perang Jamal sebelumnya². Terhadap keempat perspektif di atas, ‘Abd al-Ḥamīd juga menyertakan informasi tentang kritik terhadap masing-masing perspektif; perspektif pertama misalnya, ‘Abd al-Ḥamīd mengutip kritik Goldziher yang mengatakan bahwa penamaan ‘Mu’tazilah’ oleh lawan-lawan Mu’tazilah sebagaimana dikisahkan pada peristiwa yang terjadi antara Wāṣil bin ‘Aṭā dan Ḥasan al-Baṣri di Basrah³ sebagai dongeng (*uṣṭūrāh*), dengan alasan bahwa keberadaan Wāṣil bin ‘Aṭā dan atau ‘Amr bin ‘Ubayd dari satu masjid ke masjid lainnya, bukanlah suatu perkara penting untuk penamaan suatu

²‘Abd al-Ḥamīd, *Dirāsāt fī al-Firaq wa al-‘Aqāid al-Islāmiyyah*, (Baghdād : As’ad, t.t.), h. 100-110. Muḥammad Abū Zahrah juga mencatat latar belakang politik ini, yaitu perseteruan politik antara Ḥasan bin ‘Alī dengan Mu’āwiyah bin Abī Sufyān, yang berakhir dengan pembaiatan Mu’āwiyah oleh Ḥasan, yang menyebabkan orang-orang yang memisahkan diri baik dari kelompok Ḥasan maupun Mu’āwiyah, dan mereka mengkhususkan hidup di masjid-masjid untuk beribadah dan belajar; Abū al-Ḥusayn al-Ṭarāifī mengatakan dalam kitabnya *Ahl al-Ahwā wa al-Bida’*, “Mereka (orang-orang Mu’tazilah) menamakan kelompok mereka dengan nama Mu’tazilah”. Lihat Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa al-‘Aqāid wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, (T.tp.: Dār al-Fikr al-‘Arabī), h. 124

³Diceritakan bahwa seseorang bertanya kepada Ḥasan al-Baṣri tentang orang yang melakukan dosa besar apakah masih tetap dalam keadaan beriman atau sudah keluar dari Islam (kāfir); Ḥasan al-Baṣri berfikir sesaat, dan sebelum menjawab, Wāṣil berkata, “Orang yang berbuat dosa besar tersebut bukanlah seorang mumin secara mutlak, tetapi tidak juga kafir secara mutlak; tetapi ia berada di satu tempat dari dua tempat (*al-manzilah bayn al-manzilatayn*). Lihat Abū al-Faṭḥ al-Shahrīstānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, (Beirut : Dār al-Fikr, 1997), h. 37-38; dan ‘Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *al-Farq Bayn al-Firaq*, (Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.t.), h. 20-21

kelompok. Di samping itu, periwayatan yang berbeda-beda tentang kisah ini menjadikan riwayat ini lemah. Riwayat ini terkadang disandarkan pada Wāsil, pada lain riwayat disandarkan pada ‘Amr bin ‘Ubayd dan Ḥasan Baṣrī⁴. Namun begitu, menurut pendapat ‘Alī Gharābī, peristiwa Wāsil dan gurunya Ḥasan al-Baṣrī ini, menandai awal munculnya (disiplin) Ilmu Kalam⁵.

Perspektif kedua juga tidak luput kritik; antara Mu’tazilah dan Qadariah ada perbedaan pandangan tentang apakah pengetahuan Allah terhadap kejadian-kejadian bersifat terdahulu (*azālī*) atau tidak; Qadariah sebagai dipimpin oleh Ma’d Juhnī dan Ghaylān Dimishqī mengingkari hal ini, sementara Mu’tazilah mengakui keazalian pengetahuan Allah ini⁶; perspektif ketiga berupa pandangan Goldziher tentang Mu’tazilah sebagai gerakan para *zuhhād* mendapat kritik di antaranya dari Nallino yang mengatakan tidak mungkin mengasalkan nama Mu’tazilah kepada suatu kelompok tertentu, sementara gerakan para *zāhid* merata ada pada masyarakat saat itu⁷. Sementara kritik terhadap perspektif keempat adalah bahwa jika dicermati pemikiran-pemikiran *kalām*⁸ Mu’tazilah tidaklah berisi pandangan-pandangan politik yang menjadi dasar terbentuknya aliran ini. Corbyn mengatakan, “Jika diperhatikan aliran ini, maka politik bukanlah faktor yang memadai untuk pembentukan aliran ini⁹”

⁴Abd al-Ḥamīd, *Dirāsāt fi’ al-Firaq wa al-‘Aqāid al-Islāmiyyah*, (Baghdād : As’ad, t.t.), h. 101-102

⁵Alī al-Gharābī, *Tārīkh al-Firaq al-Ilāmiyyah*, (T.tp.:, Maktabah wa Maṭba’ah Muḥammad ‘Alī Ṣabīḥ wa Awlādūhū, t.t.), h. 19

⁶Abd al-Ḥamīd, *Dirāsāt fi’ al-Firaq wa al-‘Aqāid al-Islāmiyyah*, (Baghdād : As’ad, t.t.), h. 104

⁷Abd al-Ḥamīd, *Dirāsāt fi’ al-Firaq wa al-‘Aqāid al-Islāmiyyah*, (Baghdād : As’ad, t.t.), h. 106

⁸Istilah *kalām*, berarti “..Discussion of points of religious belief on the basis of rational criteria”. Lihat Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam Conscience and History in a World Civilization*, Vol. 1, (Chicago : The University of Chicago Press, 1974), h. 438. Sementara itu sumber pemikiran *kalam* dan juga filsafat Islam adalah al-Qur’ān, bukan hadis Nabi SAW. Lihat Muḥammad Shaḥrūr, *Naḥw Uṣul Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, (Damaskus : al-Aḥāfi li al-Ṭibā’ah wa al-Nashr wa al-Tawzī’, 2000), h. 60

⁹Abd al-Ḥamīd, *Dirāsāt fi’ al-Firaq wa al-‘Aqāid al-Islāmiyyah*, (Baghdād : As’ad, t.t.), h. 109. Lihat juga Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, (London : Kegan Paul International, t.t.), h. 107. Dalam catatan Corbin, perspektif politik dari kemunculan Mu’tazilah ini disampaikan oleh ulama Syī’ah, al-Nawbakhti, yang mengatakan bahwa beberapa orang sahabat, utamanya Sa’d ibn Abī Waqqās, ‘Abd al-Lāh ibn ‘Umar, Muḥammad ibn Maslamah, ‘Uthmān ibn Zayd, memisahkan diri dari Imam ‘Alī; mereka menolak memerangi Imam Alī dan menolak berperang bersamanya; lalu kemudian mereka dinamakan Mu’tazilah; mereka merupakan pendahulu para Mu’tazilah yang lain. Lihat Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, (London :

Berdasar perbedaan pendapat tentang asal-usul Mu'tazilah ini, 'Abd al-Ḥamīd menegaskan suatu pengertian umum untuk penamaan Mu'tazilah; dia menulis,

Aliran Mu'tazilah berisi pemikiran-pemikiran yang beragam, yang terhimpun pada mereka prinsip-prinsip yang bersifat menyeluruh sehingga terhindar dari tercampur dengan sesuatu yang tidak ada pada mereka. Al-Khayyāṭ yang seorang Mu'tazilah mengatakan, "Tidak layak seseorang disifati dengan nama Mu'tazilah, kecuali terhimpun padanya prinsip-prinsip yang lima (*al-uṣūl al-khamsah*), yaitu tauhid, keadilan, janji dan ancaman, *manzilah bayn al-manzilatayn*, dan *amar ma'rūf nahī munkar*"; Jika terkumpul kelima prinsip ini maka dia seorang Mu'tazilah; Ash'arī (juga) berkata, "Inilah prinsip-prinsip Mu'tazilah yang lima yang melandasi pandangan-pandangan mereka, yaitu tauhid, keadilan, janji dan ancaman, *manzilah bayn al-manzilatayn*, dan *amar ma'rūf nahī munkar*"¹⁰

Sementara itu 'Alī Gharābī, ketika mengkaji asal usul penamaan Mu'tazilah, dengan merujuk kepada sumber-sumber sejarah seperti Abū al-Fidā, Aghānī dan Ṭabarī, juga mencatat bahwa nama ini awalnya adalah nama yang ditujukan kepada kelompok-kelompok yang secara politis memisahkan diri dari dua kelompok (Ali dan Mu'awiyah) yang berseteru; jadi motifnya lebih pada soal politik, bukan pada faktor agama. Lebih lanjut ia mengatakan,

Asal penamaan (Mu'tazilah) ini adalah penamaan yang biasa. Bukan penamaan yang sifatnya memuji atau mencela. Kemudian nama ini mengandung motif mencela sesudah muncul (aliran) Mu'tazilah yang pandangan-pandangannya menyangkut masalah *qaḍā* dan *qadar*, zat dan sifat bagi Allah, juga pandangan al-Qur'ān sebagai makhluk. Inilah yang menurut kami, masalah satu-satunya yang menyebabkan umat Islam tidak menyukai Mu'tazilah, menolak ajaran-ajarannya, dan bahkan menghujatnya. Di samping itu, perselisihan Mu'tazilah dengan ulama fikih dan hadith (menambah problem ini). Namun demikian, tidak diragukan bahwa mereka (Mu'tazilah) adalah orang-orang yang menurut mereka, memelihara sunnah Nabi, mendakwahnya, kemudian juga termasuk orang-orang yang berpegang teguh dengan sunnah Nabi tersebut, para sahabat, dan orang-orang saleh terdahulu..para pemuka generasi awal mereka seperti Wāṣil bin 'Aṭā, 'Amr bin 'Ubayd, dan Uthmān al-Ṭawīl adalah orang-orang

Kegan Paul International, t.t.), h. 106, dan al-Nawbakhtī, *Firaq al-Shī'ah*, (Beirut : Dār al-Aḍwā, 1984), h. 5. Perlu ditambahkan data lain yang berbeda dengan Corbyn, yaitu perspektif Ḥannā al-Fākhūrī dan Khalīl al-Jarr yang seratus persen menyetujui pendapat al-Nawbakhtī; Keduanya bahkan mengatakan, "Semua yang kami ketahui tentang Mu'tazilah, membawa kami berpendapat sama dengan pendapat al-Nawbakhtī". Lihat Ḥannā al-Fākhūrī dan Khalīl al-Jarr, *Tārīkh al-Falsafah al-'Arabiyyah*, (Beirut : Dār al-Ma'ārif, t.t.), h. 141

¹⁰'Abd al-Ḥamīd, *Dirāsāt fī al-Firaq wa al-'Aqā'id al-Islāmiyyah*, (Baghdād : As'ad, t.t.), h. 110. Lihat juga Abū al-Husayn al-Khayyāṭ, *Kitāb al-Intiṣār wa al-Radd 'alā Ibn Rawandī al-Mulhid*, (T.tp.: t.p., t.t.), h. 126-127

yang menegakkan agama..(karena itu) tidak masuk akal jika umat Islam membenci mereka..¹¹

Namun demikian, jika melihat sumber langsung Mu'tazilah, maka sebagaimana dikatakan oleh Qāḍī 'Abd al-Jabbār, maka perihal peristiwa Wāṣil dan gurunya Ḥasan al-Baṣrī di atas, adalah asal muasal penamaan kelompok mereka dengan sebutan Mu'tazilah¹².

Lepas dari perbedaan pendapat tentang asal-usul keberadaannya, Mu'tazilah adalah satu dari tiga aliran dalam Islam yang muncul karena persoalan teologi, yaitu persoalan tentang orang yang berbuat dosa besar (*murtakib al-kabīrah*) sebagai dihukumi apakah ia masih tetap mumin atau telah keluar dari Islam (kafir)¹³. Jika ia mumin maka tempatnya di surga, sementara jika kafir, ia bertempat di neraka. Selain Mu'tazilah, dua aliran lainnya yang membahas persoalan ini adalah Khawarij dan Murjiah¹⁴. Aliran Khawarij mengatakan bahwa orang berdosa besar adalah kafir, dalam arti ke luar dari Islam atau tegasnya murtad dan oleh karena itu ia wajib dibunuh; Murjiah menegaskan bahwa orang yang berbuat dosa besar tetap masih mukmin dan bukan kafir. Adapun soal dosa yang dilakukannya, terserah kepada Allah swt untuk mengampuni atau tidak mengampuninya; sementara Mu'tazilah berpendapat bahwa orang yang berdosa besar bukan kafir tetapi bukan pula mukmin. Orang yang serupa ini kata mereka mengambil posisi di antara ke dua posisi mukmin dan kafir yang dalam bahasa Arab terkenal dengan istilah *al-manzilah bain al-manzilatain* (posisi di antara dua posisi)¹⁵.

Dengan pendapat di atas, nampak bahwa Mu'tazilah mengajukan argumen rasional dalam 'menyelesaikan' persoalan tempat bagi orang yang berbuat dosa besar; mereka tidak sependapat dengan Khawarij yang menyatakan bahwa orang yang berbuat dosa besar menjadi murtad, atau keluar dari Islam, tetapi juga menolak pendapat Murjiah yang masih

¹¹'Alī al-Gharābī, *Tārīkh al-Firaq al-Ilāmiyyah*, (T.tp.: Maktabah wa Maṭba'ah Muḥammad 'Alī Ṣabīḥ wa Awlādūhū, t.t.), h. 51.

¹²Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 138. Lihat kembali juga catatan kaki nomor tiga di atas.

¹³Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa al-'Aqā'id wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, (T.tp.: Dār al-Fikr al-'Arabī), h. 124

¹⁴Sebenarnya dapat dicatat tiga aliran lainnya, seperti Qadariyah, Jabariah, dan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Dua aliran pertama lebih mewacanakan persoalan perbuatan manusia; Qadariyah berpendapat bahwa manusia mempunyai kemerdekaan dalam perbuatannya (*free will/free act*), sementara Jabariah berpendapat bahwa manusia tidak mempunyai kemerdekaan dalam perbuatannya tersebut, melainkan terpaksa karena kehendak Tuhan (*fatalism*). Sementara itu, *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* adalah aliran yang muncul lebih sebagai reaksi terhadap faham-faham Mu'tazilah.

¹⁵Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta : UI Press, 1986), h. 7

menganggap mumin orang yang berbuat dosa besar. Mu'tazilah mengambil pendapat di antara kedua pendapat tersebut¹⁶.

Melengkapi keterangan di atas, Rāzī (544-606 H/1149-1209 M), menulis bab khusus tentang hal penamaan Mu'tazilah dan juga sekaligus kritiknya sebagai berikut,

كان واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد من تلامذة الحسن البصري ولما أحدث مذهبا وهو أن الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر اعتزلا حلقة الحسن البصري وجلسا ناحية في المسجد. فقال الناس إنهما اعتزلا حلقة الحسن البصري فسموا معتزلة. لذلك قال القاضي عبد الجبار - وهو رئيس المعتزلة : كلما ورد في القرآن من لفظ الإعتزال فإن المراد منه الإعتزال عن الباطل فعلم أن اسم الإعتزال مدح. وهذا فاسد لقوله تعالى : (فإن لم تؤمنوا فاعتزلون) فإن المراد من هذا الإعتزال هو الكفر¹⁷

Wāsil bin 'Aṭā dan 'Amr b. 'Ubayd adalah di antara murid Ḥasan al-Baṣrī. Saat terbentuknya mazhab (*Mu'tazilah*) adalah berkenaan seorang fasik yang dianggap bukan orang mu'min dan bukan pula kafir, keduanya memisahkan diri dari Ḥasan al-Baṣrī dan duduk di samping masjid. Maka orang-orang berkata, "Mereka berdua memisahkan diri dari Ḥasan"; lalu mereka menamakannya *Mu'tazilah*. Karena itu, Abd al-Jabbār seorang pemuka *Mu'tazilah* berkata, "Semua kata yang berasal dari kata *al-i'tizāl* dalam al-Qur'ān maknanya adalah berpindah dari kebatilan, dan karenanya kata *al-i'tizāl* mengandung arti pujian".

¹⁶Terkait karakteristik rasional Mu'tazilah dalam menafsirkan ajaran-ajaran agama ini, dapat dikutip juga pandangan Aḥmad Amīn dan al-Maqrīzī yang dikutip Muḥammad Abū Zahrah, bahwa ada kesamaan antara "Mu'tazilah Islam" dengan "Mu'tazilah Yahudi" yang disebut *Furūshīm* yang berkembang saat itu; yaitu jika Mu'tazilah Yahudi menafsirkan Taurat dengan filsafat, maka Mu'tazilah Islam menakwilkan ayat-ayat al-Qur'ān juga dengan bantuan filsafat. Lihat Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa al-'Aqāid wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, (T.tp.: Dār al-Fikr al-'Arabī), h. 125. Aspek rasionalitas ini selanjutnya menjadi ciri yang melekat bagi Mu'tazilah ini. M.M Sharif menyebut Mu'tazilah sebagai *al-madrasah al-'aqliyyah* (aliran rasional) untuk membandingkannya dengan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* yang disebutnya sebagai *al-madrasah al-naqliyyah* (aliran tekstual). Lihat M.M. Sharif, *al-Fikr al-Islāmī Manābi'uhū wa Athāruhū*, (Kairo : Maktabah al-Nahḍah, 1986), h. 113

¹⁷Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *I'tiqādāt Firaq al-Muslimīn wa al-Mushrikīn*, (Kairo : Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1978), h. 28-29. Berbeda dengan Rāzī, menurut Corbyn, penggunaan lafaz *al-i'tizāl*, khususnya ketika al-Qur'ān membicarakan tentang pemuda-pemuda goa (*ashāb al-kahf*), konteksnya adalah mereka memisahkan diri untuk beribadah kepada Allah, dan menjauh dari masyarakat mereka yang tidak beriman kepadaNya; karenanya istilah Mu'tazilah tidak mengandung pengertian mencela, karena *ashāb al-kahf* tadi menjauh dalam rangka menjaga kemurnian Tauhid mereka dan membela kebebasan manusia (beragama) dan juga membela keadilan. Lihat Henry Corban, *Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah*, (Beirut : Manshūrāt Ḥawayāt, 1966), h. 172-173

Ini adalah pendapat yang keliru, berdasar firman Allah SWT فإن لم تؤمنوا فاعتلون yang maksud kata *al-i'tizāl* di sini adalah kekafiran

Lepas dari keberadaannya yang sudah tidak ada lagi dalam pentas sejarah, Mu'tazilah memang pernah dibenci oleh karena pengagungan mereka terhadap akal dan pemaksaan faham mereka terhadap umat Islam. Namun demikian bukan berarti sedikit pandangan-pandangan apresiatif umat terhadap Mu'tazilah sebagaimana dicatat oleh Gharābī di atas¹⁸ dan juga Harun Nasution¹⁹. Memperkuat Gharābī dan Harun, Nahban Husein juga mencatat apresiasi para ulama tentang Mu'tazilah; dia menulis,

Al-Qāsimī mengatakan, “Dalam hati kebanyakan orang telah tertanam sikap yang menuduh aliran-aliran seperti Mutazillah sebagai sesat, keterlaluhan dan mengadang-ada. Sikap ini hanyalah karena mereka taklid kepada kalangan yang hanya pandai dan besar omong. Sikap seperti ini aneh sekali. Bagaimana tuduhan mereka ini bisa dibenarkan, padahal tokoh-tokoh Mu'tazilah itu sendiri merupakan khalifah-khalifah di zaman kerajaan Banī ‘Abbās, mereka adalah hakim-hakim, mereka kebanyakannya adalah Ulama besar, mereka mempunyai *hujjah* bagi semua pandangan, mereka juga mendalili pahamnya dengan ayat-ayat dan hadits. Tidak diragukan lagi mereka itu adalah mujtahid-mujtahid²⁰.”

Di tempat lain, juga ditulis,

Imam Bukhari, Muslim dan lain-lainnya ada meriwayatkan hadits dari sejumlah besar Ulama aliran *Mu'tazilah*, *Ibādhiyah*, *Murjiah* dan *Syī'ah*. Cobalah teliti dalam keterangan mukaddimah kitab *Fath al-Bārī* yang merupakan syarah/ulasan sāhīh Bukhārī, dalam kitab *al-Tadrīb*, syarah kitab *al-Taqrīb* karangan al-Sayūfī, dan dalam kitab *Mizān al-I'tidāl* karangan al-Dhahabī. Imam Ahmad malah pernah mengatakan “Kalau kita tinggalkan riwayat-riwayat dari orang-orang yang menganut *Mu'tazilah*, pastilah kita harus membuang riwayat-riwayat yang bersumber dari ulama ulama kota Basrah”. Ibn Taymiyah berkomentar, ”Banyak diantara penganut aliran aliran itu yang merupakan ulama besar dan ahli ibadah”²¹

B. Lima Ajaran Dasar Mu'tazilah

Aliran Mu'tazilah mempunyai lima ajaran dasar yang dikenal dengan *al-Uşul al-Khamsah*. Sebagaimana dikutip sebelumnya, bahwa menurut al-Khayyāṭ, kelima ajaran dasar ini menjadi syarat untuk seseorang disebut

¹⁸Lihat kembali catatan kaki nomor 10

¹⁹Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta : UI Press, 1986), h. 57-60

²⁰Moh. Nabhan Husein (ed.), *Rahasia di Balik Ajaran al-Ghazālī*, (Jakarta : Ahadia, 1987), h. 16.

²¹Moh. Nabhan Husein (ed.), *Rahasia di Balik Ajaran al-Ghazālī*, (Jakarta : Ahadia, 1987), h. 12.

sebagai seorang yang menganut faham Mu'tazilah. Kelima dasar ajaran tersebut adalah tauhid, keadilan Tuhan, janji dan ancaman, *manzilah bayn al-manzilatayn*, dan *amar ma'rūf nahī munkar*.

Berdasar kajian Harun Nasution, dapat disebutkan bahwa kelima ajaran dasar Mu'tazilah ini dirumuskan tidak secara sekaligus oleh tokoh-tokoh Mu'tazilah, melainkan terumuskan berdasar perkembangan aliran yang sejarahnya memanjang dari akhir abad pertama hijriyah sampai dengan awal abad keempat hijriyah ini²². Dua dari lima ajaran tersebut, yaitu tentang peniadaan sifat bagi Allah sebagai ajaran tauhid dan juga ajaran *manzilah bayn al-manzilatayn*, misalnya, adalah ajaran Wāṣil bin 'Aṭā²³.

Sementara itu tokoh yang secara khusus membahas secara sistematis lima ajaran dasar Mu'tazilah ini adalah 'Abd al-Jabbār dalam kitabnya, *Sharh al-Uṣūl al-Khamsah*. Aḥmad Ahwānī ketika memberi kata pengantar kitab ini, menulis sebagai berikut :

²²'Aḥmad al-Gharābī mengelompokkan periode perkembangan Mu'tazilah menjadi tiga; pertama periode Wāṣil bin 'Aṭā (131 H) dan 'Amr bin 'Ubayd (144 H); kedua periode Abū al-Hudhayl al-'Allāf (235 H) dan al-Nazzām (221 H), dan ketiga, periode Abū 'Aḥmad al-Jubbāl (303 H) dan anaknya Abū Ḥāshim (331 H). Lihat 'Aḥmad al-Gharābī, *Tārikh al-Firaq al-Islāmiyyah*, (T.tp.: Maktabah wa Maṭba'ah Muḥammad 'Aḥmad al-Gharābī wa Awlādihū, t.t.), h. 5

²³Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta : UI Press, 1986), h. 45. Agak berbeda dengan Harun, Yunan Yusuf mengatakan bahwa dari tangan Wāṣil ibn 'Aṭā lahir tiga ajaran Mu'tazilah, yaitu *al-Manzilah bayn al-Manzilatayn*, *Qadariyah*, dan *Nafy al-Ṣifah*; selanjutnya ia mengatakan bahwa alam pemikiran yang dikembangkan oleh Wāṣil ini dikembangkan oleh dua muridnya yang terpenting, yakni Bishr ibn Sa'īd dan Abū 'Uthmān al-Za'farānī. Dari kedua murid Wāṣil ini muncul pemikir Mu'tazilah yang sekaliber Wāṣil, yaitu Abū Hudhayl al-'Allāf yang menjadi tokoh Mu'tazilah cabang Baṣrah, dan Bishr ibn Mu'tamar yang menjadi pemikir Mu'tazilah cabang Baghdād. Lihat M. Yunan Yusuf, *Alam Pikiran Islam Pemikiran Kalam*, (Jakarta : Prenadamedia Group, 2014). Senada dengan ini, Aḥmad Subḥī, mengutip dari al-Shahristānī, mengatakan bahwa pada masa Wāṣil ibn 'Aṭā sebagai pendiri pertama (*al-muassis al-awwal*), ajaran Mu'tazilah tentang *al-Uṣūl al-Khamsah* memang belum matang; pembahasan hal-hal mendalam ajaran Mu'tazilah, menurutnya, baru terjadi pada masa generasi keenam Mu'tazilah, yaitu pada masa Abū al-Hudhayl al-'Allāf, sebagai pendiri kedua (*al-muassis al-thānī*). Lihat Aḥmad Subḥī, *Fī 'Ilm al-Kalām Dirāsah Falsafīyyah li 'Arā' al-Firaq al-Islāmiyyah*, (Beirut : Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1985), h. 119-120. Sejarawan Marshall G.S. Hodgson juga menyebut Abū al-Hudhayl al-'Allāf sebagai pemikir besar pertama Mu'tazilah yang merumuskan secara komprehensif ajaran-ajaran Mu'tazilah, meski, lima dogma Mu'tazilah itu, katanya, dirumuskan oleh para pengikutnya. Lihat Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam Conscience and History in a World Civilization*, Vol. 1, (Chicago : The University of Chicago Press, 1974), h. 438.

Qāḍī ‘Abd al-Jabbār bukanlah orang pertama yang merumuskan Ilmu Kalam, tetapi dia didahului tokoh-tokoh yang diakuinya sendiri memiliki kutamaan, seperti al-‘Allāf, al-Nazzām, al-Jāhiz, dan dua orang Jubbāi, dll; Qāḍī ‘Abd al-Jabbār mengambil manfaat (dari pemikiran-pemikiran mereka). Perbedaan-perbedaan pendapat antara Mu’tazilah Basrah dan Mu’tazilah Baghdad, dikaji dan dianalisa olehnya. Ia mengemukakan pemikiran-pemikiran para pendahulu, di mana ada yang diterimanya dan ada juga yang ditolaknya. Kajian Qāḍī ‘Abd al-Jabbār ini kemudian berujung pada aliran lengkap Ilmu Kalam di mana ia menyusun prinsip yang lima, yaitu Tauhid, Keadilan, Janji dan Ancaman, *Manzilah Bayn al-Manzilatayn*, dan *Amr Ma’rūf Nahī Munkar*²⁴.

Berikut uraian tentang kelima ajaran dasar masing-masing :

1. Tauhid

Ajaran Tauhid Mu’tazilah berkisar pada tiga hal, yaitu peniadaan sifat bagi Allah, penegasan al-Qur’ān sebagai makhluk, dan pengingkaran Allah dapat dilihat di hari akhirat²⁵.

²⁴Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 11. Lima ajaran Mu’tazilah ini sendiri, diakui oleh Qāḍī ‘Abd al-Jabbār merupakan respon terhadap faham-faham lain yang berkembang saat itu. Dia mengatakan, “Tidak dipungkiri bahwa orang-orang yang berbeda dengan kami tidak lepas dari lima prinsip ini; faham *mulḥidah* (ateistik) faham *mu’aṭṭilah* (mengingkari sifat Allah (bahkan dikatakan Allah tidak mempunyai kekuatan (*al-qudrah*), faham *al-dahriyyah* (kehidupan berakhir dengan waktu), dan faham *mushabbihah* (menyamakan Allah dengan makhluk, mereka semua berbicara tentang Tauhid; faham *al-mujbirah* (perbuatan manusia dalam keadaan terpaksa) membahas masalah Keadilan; faham *murjiah* (menyerahkan nasib manusia kepada keputusan Allah di Hari Akhir) menjadi pembahasan Janji dan Ancaman Allah; faham *khawarij* (orang-orang yang keluar dari golongan Ali) terkait dengan prinsip *Manzilah bayn al-Manzilatayn*, dan faham *imāmiyyah* (mempercayai kepemimpinan 12 orang Imam bagi penganut Syi’ah) yang membahas masalah *Amr Ma’rūf Nahī Munkar*”. Lihat ‘Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 124. Ajaran Mu’tazilah, khususnya terkait Tauhid juga merupakan kritik Mu’tazilah terhadap faham, baik Yahudi yang mengatakan bahwa Allah menciptakan Adam dari bentukNya, maupun Nasrani tentang Tuhan terdiri dari tiga unsur (Trinitas). Lihat Aḥmad Subḥī, *Fī ‘Ilm al-Kalām Dirāsah Falsafiyah li Arā’ al-Firaq al-Islāmiyyah*, (Beirut : Dār al-Naḥḍah al-‘Arabiyyah, 1985), h. 121-123

²⁵Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, (London : Keagen Paul International, t.t.), h. 110; lihat juga Ḥannā al-Fākhūrī dan Khaḥil al-Jarr, *Tārīkh al-Falsafah al-‘Arabiyyah*, (Beirut : Dār al-Ma’ārif, t.t.), h. 145-149, dan Fahd al-Rūmī, *Manhaj al-Madrasah al-‘Aqliyyah al-Ḥadīthah fī al-Tafsīr*, Vol. 1, (Riyāḍ : Riāsah Idārāt al-Buḥūth al-‘Ilmiyyah wa al-Iftā wa al-Da’wah wa al-Irshād, 1403 H), h. 47; Ibrāhīm Munādi, *Kashshāf al-Zamakhsharī ‘Aqidatan wa Manhajan*, Jurnal Ḥawlayāt al-Turāth, Universitas Mustagḥnim, Aljazair, Edisi 16, Tahun 2016, h. 109

Yang pertama tentang peniadaan sifat bagi Allah; pengertian sifat (*al-ṣifah*) sendiri adalah keadaan (*ḥāl*)²⁶, sementara yang dimaksud dengan peniadaan sifat (*nafy al-ṣifah*), Ḥannā al-Fākhūrī dan Khafīl al-Jarr, menulis,

Mu'tazilah tidak mengingkari adanya sifat-sifat bagi Allah karena hal tersebut sudah tegas dalam al-Qur'an; tetapi yang mereka ingkari adalah keberadaan sifat-sifat tersebut yang dinilai sebagai *qadīm* dan tambahan atas zat Allah (*zāidah 'ala al-dhāt*). Menilainya sebagai *qadīm* menyebabkan ada dua yang *qadīm* dan hal tersebut adalah syirik, dan menilainya sebagai tambahan zat Allah menjadikan sifat-sifat tersebut sebagai karakteristik-karakteristik sesuatu; sebab yang berada pada sesuatu, (jelas) membutuhkannya, dan jika tidak, maka tidak nyata keberadaannya. Pada ketika itu, Allah SWT menjadi tempat bagi keberadaan sesuatu yang lain, sehingga Dia merupakan suatu susunan yang membutuhkan bagian-bagian. Hal ini menyebabkan Allah menjadi hal yang mungkin (*mumkin*) dan zatNya menjadi tidak wajib²⁷.

Mu'tazilah berpandangan bahwa Allah mempunyai sifat-sifat seperti berkuasa (*qādir*), mengetahui (*'ālim*), hidup (*ḥay*), dan ada (*mawjūd*) yang keempatnya mereka sebut sebagai sifat zat (*ṣifāt al-dhāt*)²⁸ atau sifat-sifat *qadīm* (*ṣifāt al-qadīm*)²⁹. Bagi Mu'tazilah sifat Allah yang tidak mungkin ada pada makhluk adalah sifatNya sebagai *qadīm*, dalam arti tidak ada yang mendahului keberadaan Allah³⁰. Sifat-sifat zat merupakan sifat-sifat esensi

²⁶Menurut Shahrīstānī, istilah ini berdasar pendapat Abū Ḥāshim I-Jubbāi; lihat 'Abd al-Karīm al-Shahrīstānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, Vol. 1, (Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), h. 40

²⁷Ḥannā Fākhūrī dan Khafīl Jarr, *Tārīkh al-Falsafah al-'Arabiyyah*, vol. 1, (Beirut : Dār al-Ma'ārif, t.t.), h. 146-147; dalam bahasa Harun Nasution, peniadaan sifat bagi Allah adalah meniadakan sifat-sifat yang mempunyai wujud sendiri di luar zat Tuhan, atau memandang sebahagian dari apa yang disebut golongan lain sifat, sebagai esensi Tuhan, dan sebahagian lain sebagai perbuatan-perbuatan Tuhan. Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta : UI Press, 1986), h. 52 dan 53

²⁸Qādī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 182. Menurut Aḥmad Ṣubḥī, sifat zat Allah adalah sifatNya yang terdahulu (*azaliyyah*) dan tidak ada sifat perlawanannya. Dia mencontohkan, manakala ditegaskan Allah sebagai Maha Mengetahui (*'ālim*), maka pada saat bersamaan dinegasikan sifat bodoh. Lihat Aḥmad Ṣubḥī, *Fī 'Ilm al-Kalām Dirāsah Falsafīyyah li Arā' al-Firaq al-Islāmiyyah fī Uṣūl al-Dīn*, (Beirut : Dār al-Naḥḍah, 1985), h. 124-125. Tentang prinsip ajaran Tawḥīd Mu'tazilah ini, lihat juga 'Alī al-Ḍuwayḥī, *Arā' al-Mu'tazilah al-Uṣūliyyah Dirāsah wa Taqwīmā*, (Riyāḍ : Maktabah al-Rushd, 1415 H), h. 82-105

²⁹Qādī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 151. Menurutnya, sifat Allah sebagai *Qādir*, adalah sifat pertama dari sifat-sifat *Qadīm* lain yang darinya sifat-sifat lain tersebut ada.

³⁰Qādī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 181

Allah SWT³¹. Selain empat sifat zat atau sifat *qadīm* tersebut, Allah juga mempunyai apa yang mereka sebuat sebagai sifat-sifat perbuatan dan pengertian (*ṣifāt al-af'āl wa al-ma'ānī*) seperti berbuat baik (*muḥsin*), memberi keutamaan (*mutafḍḍil*), memberi rezeki (*rāziq*), berkehendak (*murīd*), dan membenci (*kāriḥ*)³², sebagai sifat-sifat yang mengandung arti hubungan antara Tuhan dengan makhlukNya³³. Bagi Mu'tazilah, semua sifat Allah menyatu dengan zatNya³⁴, atau meminjam istilah Mu'tazilah sendiri, *ṣifāt al-Lāh 'ayn dhātih*³⁵. Karena itu jika Allah disifati sebagai Maha Mengetahui, maka pengetahuanNya adalah zatNya sendiri (الله عالم وعلمه هو هو), sebagai Maha Kuasa, maka kekuasaanNya adalah zatNya sendiri (الله قادر وقدرته), sebagai Maha Hidup, maka kehidupannya adalah zatNya sendiri (الله حي وحياته هي هي هو); Mu'tazilah membuat batas keras (*ḥiddah muṭlaqah*) antara sifat dan zat³⁶.

Ajaran Mu'tazilah tentang peniadaan sifat bagi Allah bertujuan untuk menyucikan Allah dari kesamaanNya dengan makhluk. Ajaran tauhid bagi Mu'tazilah adalah penyucian mutlak (*al-tanzīh al-muṭlaq*) Allah dari sifat-sifat kemakhlukkan berdasar ayat ليس كمثل شئ³⁷. Karena itu, selain menegaskan sifat *qadīm* sebagai satu-satunya sifat Allah, terhadap sifat-sifat yang mengandung pengertian adanya kesamaan dengan makhluk, Mu'tazilah menolaknya. Qāḍī 'Abd al-Jabbar, menulis,

لو كان مع الله تعالى قديم ثان لوجب أن يكون مثالا له لأن القدم صفة من صفات النفس، والإشتراك فيها يوجب التماثل والإشتراك في سائر صفات النفس، وإذا كان كذلك، والقديم تعالى قادرا لذاته، ووجب أن

³¹Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta : UI Press, 1986), h. 53.

³²Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 196. Menurut Aḥmad Ṣubḥī, sifat perbuatan Allah adalah sifatNya yang meniscayakan ada objek perbuatannya. Lihat Aḥmad Ṣubḥī, *Fī 'Ilm al-Kalām Dirāsah Falsafiyah li Arā' al-Firaq al-Islāmiyyah fī Uṣūl al-Dīn*, (Beirut : Dār al-Nahḍah, 1985), h. 125

³³Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta : UI Press, 1986), h. 53

³⁴Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 182

³⁵Aḥmad Ṣubḥī, *Fī 'Ilm al-Kalām Dirāsah Falsafiyah li Arā' al-Firaq al-Islāmiyyah*, (Beirut : Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1985), h. 124

³⁶Aḥmad Ṣubḥī, *Fī 'Ilm al-Kalām Dirāsah Falsafiyah li Arā' al-Firaq al-Islāmiyyah*, (Beirut : Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1985), h. 124

³⁷Aḥmad Ṣubḥī, *Fī 'Ilm al-Kalām Dirāsah Falsafiyah li Arā' al-Firaq al-Islāmiyyah fī Uṣūl al-Dīn*, (Beirut : Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1985), h. 121

يكون الثاني أيضا قادرا لذاته, فيجب صحة وقوع التمانع بينهما..وما التمانع ؟ قلنا : هو أن يفعل كل واحد من القادرين ما يمنع به صاحبه³⁸

Jika selain Allah ada yang Terdahulu kedua, maka ada yang menyamaiNya, karena terdahulu merupakan *al-qidam* termasuk sifat-sifat (yang melekat pada) diri. Berserkutu pada sifat tersebut mengharuskan kesamaan dan karenanya menyebabkan berserkutu pada semua sifat-sifat diri. Dengan begitu, jika Yang *Qadim* Maha Kuasa zatNya, maka yang *Qadim* kedua juga Maha Kuasa zatNya. Maka terjadilah saling mencegah (*al-tamānu*). Apakah itu? Yaitu yang satu berbuat, tetapi yang lain menghalangi

Pandangan Mu'tazilah tentang al-Qur'an sebagai makhluk, juga terkait dengan keberadaan sifat *qadim* Allah swt. Hampir sama dengan penolakan sifat bagi Allah yang menyebabkan adanya dua yang *qadim*, maka menilai al-Qur'an sebagai *qadim* menyebabkan adanya dua yang *qadim* juga. Karena itu mereka memandang al-Qur'an sebagai makhluk. Mu'tazilah membahas hal ini dalam dua perspektif; pertama al-Qur'an sebagai makhluk dan baru diturunkan oleh Allah sebagai tanda kenabian Muhammad SAW dan menjadi rujukan perihal halal dan haram; Kedua dalam perspektif hakikat pembicaraan (*ḥaqīqah al-kalām*), yang menurut mereka, al-Qur'an (terdiri dari) huruf-huruf yang tersusun dan suara-suara yang terputus-putus. Bagi mereka, huruf-huruf yang tersusun ini adalah suara-suara yang terputus-putus, dan begitu sebaliknya...³⁹

Memperkuat argumentasi al-Qur'an sebagai makhluk, Mu'tazilah juga mengkritik keras pandangan yang mengatakan al-Qur'an sebagai *qadim*. Qāḍī 'Abd al-Jabbār menulis,

Orang-orang yang mengatakan al-Qur'an sebaga *qadim*, kami katakan kepada mereka bahwa kalian sampai pada kebodohan yang paling jauh; karena sesungguhnya al-Qur'an saling mendahului satu sama lainnya, dan ini berarti ia bukan *qadim*, sebab yang disebut *qadim* adalah yang tidak didahului oleh yang

³⁸Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 278-279. Sementara itu, terkait sifat *qadim*, yang merupakan satu-satunya sifat Tuhan yang tidak mungkin ada pada makhluknya, Qāḍī 'Abd al-Jabbār menguraikan penjelasan Abū Huzayl, pemuka Mu'tazilah lainnya, bahwa Allah SWT bukan *jism*, bukan *'ardh*, dengan karakteristik-karakteristiknya seperti naik, turun, tinggi, rendah, dan berpindah tempat; juga (tidak berkarakteristik) bertambah dan berkurang yang menyebabkannya membutuhkan sesuatu. Lihat Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 66. Lihat juga penjelasan rinci tentang Tauhid Mu'tazilah pada al-Ash'arī, (260 H/873 M), *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, Vol. 1, (Kairo : Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1950), h. 216

³⁹Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 529

lain. Ini dapat dijelaskan, misalnya, bahwa (huruf) *hamzah* pada firman Allah *alhamd li al-Lah* (أحمد لله) mendahului huruf *lām*, dan *lām* mendahului huruf *hā*. Ini menegaskan tidak ada *qidam*. Begitu halnya di semua al-Qur’ān, karena ia terdiri dari surat-surat yang terinci dan ayat-ayat yang terbagi-bagi; ada awalnya dan akhirnya, ada sepertengahnya, seperempat, seperenam, dan septujuh. Jika seperti ini bagaimana mungkin al-Qur’ān adalah *qadīm*?⁴⁰

Yang ketiga tentang pengingkaran bahwa Allah dapat dilihat dengan mata terkait dengan penolakan mereka terhadap pandangan bahwa Allah SWT adalah seperti *jism* yang dapat dilihat dan diindera⁴¹. Dasar mereka adalah ayat

لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار

“Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala penglihatan itu dan Dialah Yang Maha Halus lagi Maha Mengetahui (Q.S. al-An’ām [6]: 103)

Menurut Ash’arī, ketika membahas pandangan Mu’tazilah tentang ‘melihat Allah’ (*al-ru’yah*) ini, pada ayat di atas terdapat huruf *aṭaf wāw*, di mana ayat *wa huwa yudriku al-abṣār* bersifat umum dalam arti bahwa Allah dapat melihat manusia baik di dunia maupun di akhirat, sementara ayat sebelumnya, *la tudrikuhū al-abṣār*, memberikan pengertian bahwa Allah tidak dapat dilihat (juga) pada di dunia dan di akhirat⁴². Oleh karena itu yang dimaksud dengan melihat pada ayat di atas, menurut Mu’tazilah adalah melihat dengan hati (*al-ru’yah al-qalbiyyah*) dalam arti diketahui zatNya yang selama di dunia tidak diketahui⁴³.

Oleh karena itu baik terhadap *naṣ*, baik ayat maupun hadis, yang mempunyai pengertian bahwa Allah dapat dilihat dengan mata, Mu’tazilah melakukan *ta’wīl*; ayat

وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة

“Wajah-wajah (orang-orang mu’min) pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhannyalah mereka melihat” (Q.S. al-Qiyamah [75]: 22-23)

⁴⁰Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 531

⁴¹Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 36

⁴²Abū al-Ḥasan Ash’arī, *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*, (Damaskus : Maktabah Dār al-Bayān, 1981), h. 45

⁴³Aḥmad Ṣubḥī, *Fī ‘Ilm al-Kalām Dirāsah Falsafiyah li Arā al-Firaq al-Islāmiyyah fī Uṣūl al-Dīn*, (Beirut : Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1985), h. 129; Bandingkan Ash’arī, *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*, (Damaskus : Maktabah Dār al-Bayān, 1981), h. 45

mereka *ta'wīl* sebagai *muntazirah*⁴⁴ yang berarti bahwa orang-orang beriman menunggu kedatangan Allah SWT pada hari kiamat. Sementara hadis berikut

عن قيس بن حازم عن جرير قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة البدر فقال إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا (وأشار إلى القمر) لا تضامون (أي لا تتراحمون) في رؤيته

“Dari Qīs ibn Ḥāzīm dari Jarir (memebritakan) bahwa Rasulullah menemui kami pada malam Perang Badar, lalu beliau bersabda sesungguhnya kalian akan melihat Tuhan kalian pada Hari Kiamat sebagaimana kalian melihat ini (sambil beliau menunjuk bulan); kalian tidak bersusah-susah melihatnya”

menurut Mu'tazilah, meski hadis tersebut adalah hadis *Aḥād*, wajib dita'wil menjadi bahwa orang mumin akan mengenal Tuhan mereka, tanpa kesulitan dan pemikiran⁴⁵.

2. Keadilan Tuhan

Ajaran tentang keadilan Tuhan ini terkait dengan ajaran Tauhid sebelumnya dan memang terlihat sentral pada Mu'tazilah.⁴⁶ Qāḍī 'Abd al-Jabbār, menjelaskan bahwa selain Tauhid dan keadilan Tuhan ini merupakan dua pokok (*ashlān*) dari pokok-pokok agama yang secara khusus diurainya dalam karyanya yang lain, *al-Mughnī*, ia juga secara tegas menjelaskan tiga ajaran lainnya sebagai turunan dari ajaran tentang Keadilan Tuhan⁴⁷. Karena

⁴⁴Aḥmad Ṣubḥī, *Fī 'Ilm al-Kalām Dirāsah Falsafiyah li Arā al-Firaq al-Islāmiyyah fī Uṣūl al-Dīn*, (Beirut : Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1985), h. 129. Menurut Aḥmad Ṣubḥī, Abū 'Alī Jubbāī mengatakan bahwa kalimat *ilā* pada ayat di atas adalah kalimat *ism*, bukan *ḥarf jarr*, yang bermakna adanya kenikmatan; sehingga makna (*ta'wīl*) nya adalah وجوه يومئذ ناضرة لنعم ربها منتظرة

⁴⁵Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Faḍl al-I'tizāl wa Ṭabaqāt al-Mu'tazilah*, (t.tp., : t.p., t.t.), h. 158; lihat juga Aḥmad Ṣubḥī, *Fī 'Ilm al-Kalām Dirāsah Falsafiyah li Arā al-Firaq al-Islāmiyyah fī Uṣūl al-Dīn*, (Beirut : Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1985), h. 130

⁴⁶Qāḍī 'Abd al-Jabbār, misalnya, menulis secara khusus dua ajaran Mu'tazilah ini dalam bukunya berjudul *al-Mughnī fi Abwāb al-Tawḥīd wa al-'Adl*. Dalam perspektif Corbin, (karena) dua ajaran pertama mazhab Mu'tazilah, berpusat tentang Ketuhanan; sementara ajaran ketiga tentang aspek eskatologis, dan ajaran keempat dan kelima rentang teologi moral. Lihat Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, (London : Keagen Paul International, t.t.), h. 109; Ibrāhīm Munādi, *Kashshāf al-Zamakhsharī 'Aqidatan wa Manhajan*, Jurnal Ḥawlayāt al-Turāth, Universitas Mustaghniim, Aljazair, Edisi 16, Tahun 2016, h. 109. Tentang prinsip ajaran Keadilan pada Mu'tazilah ini, lihat juga 'Alī al-Ḍuwayhī, *Arā al-Mu'tazilah al-Uṣūliyyah Dirāsah wa Taqwīmā*, (Riyāḍ : Maktabah al-Rushd, 1415 H), h. 106-116

⁴⁷Ajaran tentang Janji dan Ancaman, misalnya, memberikan pengertian bahwa janji balasan baik Allah terhadap orang-orang yang taat dan ancaman siksa bagi orang-orang yang durhaka, mesti ditepati oleh Allah; ajaran tentang *Manzilah bayn al-*

sentralnya ajaran tauhid dan keadilan pada Mu'tazilah ini, mereka sering disebut juga sebagai Golongan Tauhid dan Keadilan (*aṣḥāb al-tawḥīd wa al-'adl*)⁴⁸

Kata *al-'adl*, menurut 'Abd al-Jabbār, -selain bermakna 'keadilan'-terkadang dimaknai sebagai 'perbuatan' (*al-fi'l*)⁴⁹. Oleh karena itu, pembahasan tentang keadilan Tuhan ini, oleh Mu'tazilah dimaksudkan sebagai perbuatan Tuhan. Menurutnya juga bahwa keadilan Tuhan adalah berarti bahwa semua perbuatannya adalah baik, dan Dia tidak melakukan hal yang buruk⁵⁰. Keadilan menurut Mu'tazilah adalah melakukan perbuatan yang benar (*al-ṣawāb*) dan mengandung kemaslahatan (*al-maṣlaḥah*)⁵¹. Keadilan Tuhan bagi mereka juga adalah bahwa semua perbuatan Allah adalah baik dan bahwa Dia tidak melakukan perbuatan buruk, dan juga tidak memerintahkan (manusia) melakukan perbuatan buruk⁵².

Jika di atas disebutkan bahwa ajaran tentang tauhid dan keadilan ini sangat sentral dan merupakan dua ajaran paling pokok Mu'tazilah, maka Harun Nasution menjelaskannya sebagai bahwa alau dengan *al-tawḥīd* kaum Mu'tazilah ingin mensucikan diri Tuhan dari persamaan dengan makhluk, maka dengan *al-'adl* mereka ingin mensucikan perbuatan Tuhan dari persamaan dengan perbuatan makhluk. Hanya Tuhanlah yang berbuat adil; Tuhan tidak bisa berbuat zalim. Pada makhluk terdapat perbuatan zalim...Tuhan, dalam faham Mu'tazilah, tidak berbuat buruk, bahkan menurut satu golongan, tidak bisa (*lā yaqdir*) berbuat buruk (*ẓulm*) karena perbuatan yang demikian timbul hanya dari orang yang bersifat tidak sempurna. Dan Tuhan bersifat Maha sempurna.⁵³

Manzilatayn memberikan pengertian bahwa jika kemaslahatan kita sebagai hamba diperoleh dengan melaksanakan hukum-hukum *mukallaḥ*, maka wajib bagi Allah memperhambakan kita dengan hukum-hukumNya tersebut; sementara ajaran *Amr Ma'rūf Nahī Munkar* menurutnya cukup terjelaskan sebagaimana ada di dalam kitabnya *al-Mughnī*. Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h.123.

⁴⁸'Abd al-Karīm Shahrīstānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, Vol.1, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), h. 38

⁴⁹Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 131

⁵⁰Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 132

⁵¹'Abd al-Karīm Shahrīstānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, Vol.1, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), h. 37

⁵²Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h.132 dan 66

⁵³Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta : UI Press, 1986), h. 54; lihat juga A. Hanafi, *Pengantar Theology Islam*, (Jakarta : PT. Al-Husna Zikra, 1995), h. 78

Perbuatan-perbuatan Allah yang secara zahir nampak dinilai sebagai buruk, seperti mematikan, menghancurkan, memberi kemadaratan, Mu'tazilah tetap memandangnya sebagai baik dari segi hikmah (*min jihah al-hikmah*). 'Abd al-Jabbār bahkan mengatakan hal ini sebagai hakikat keadilan. Dia menulis,

Jika dikatakan orang bagaimana dinilai benar semua perbuatan Tuhan sebagai baik, sementara Dia juga yang melakukan hal-hal yang buruk dan munkar (*al-suwar al-qabīḥah al-munkarah*)? Jawabannya adalah bahwa kami tidak menilainya sebagai baik dari segi yang terlihat, hingga setiap orang menganggapnya mustahil hal tersebut terjadi pada Allah. Yang kami maksud sebagai baik adalah dari segi adanya hikmah (dari hal-hal buruk tersebut); sebab tidak tertutup kemungkinan bahwa sebuah perbuatan dinilai baik dari segi yang terlihat, tetapi buruk dari segi hikmahnya. Tidakkah anda lihat bahwa seandainya ada seseorang yang lumpuh berjalan untuk menyelamatkan orang yang ditawan, maka perbuatannya ternilai sebagai hal yang baik, meski kelihatannya tidak elok. Demikian sebaliknya, jika ada orang yang menyerahkan seorang muslim kepada penguasa yang zalim, adalah buruk dari segi hikmah, walaupun baik kelihatannya. Inilah hakikat keadilan⁵⁴.

Pandangan Mu'tazilah tentang keadilan Tuhan yang sepenuhnya baik seperti ini, menyebabkan mereka berpendapat seperti berikut : bahwa Allah tidak berdusta dalam kata-kataNya, tidak menyimpang hukum-hukumNya, tidak menyiksa anak-anak orang-orang musyrik karena dosa-dosa orangtuanya, tidak memberikan rasa sakit kepada hamba-hambaNya melainkan untuk kemaslahatan mereka, dll⁵⁵.

3. Janji dan Ancaman

Aliran Mu'tazilah yakin bahwa janji Tuhan akan memberikan pahalaNya dan ancaman akan menjatuhkan siksaNya atas mereka pada hari kiamat, pasti dilaksanakanNya, karena Tuhan sudah mengatakan demikian. Siapa yang keluar dari dunia dengan segala ketaatan dan penuh taubat, ia berhak akan pahala. Siapa yang keluar dari dunia tanpa taubat dari dosa besar yang pernah diperbuatnya, maka ia akan diabadikan di neraka, meskipun lebih ringan siksanya daripada orang kafir. Pendirian ini adalah kebalikan sama sekali daripada pendirian golongan Murjiah yang mengatakan bahwa kemaksiatan tidak mempengaruhi iman. Kalau pendirian ini dibiarkan,

⁵⁴Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h.132

⁵⁵Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h.133

maka ancaman Tuhan tidak akan ada artinya, suatu hal yang mustahil ada pada Tuhan⁵⁶.

Sama dengan Hanafi, Harun juga mengatakan bahwa ajaran ini merupakan lanjutan dari ajaran dasar kedua. Tuhan tidak akan dapat disebut adil, jika Ia tidak memberi pahala kepada orang yang berbuat baik dan jika tidak menghukum orang yang berbuat buruk. Keadilan menghendaki supaya orang yang bersalah diberi hukuman dan orang yang berbuat baik diberi upah, sebagaimana dijanjikan Tuhan⁵⁷.

Penjelasan Hanafi dan Harun di atas dapat diperkuat dengan keterangan ‘Abd al-Jabbar yang mengatakan,

Demikian janji dan ancaman (Allah); Jika kita tahu Allah SWT Maha Adil dan Maha Bijaksana, tidak main-main dan tidak buta, juga tidak menyalahi janji dan ancamanNya, maka kita harus meyakini bahwa balasan yang Dia janjikan kepada orang-orang yang beriman akan pasti sampai kepada mereka, dan apa Dia ancamkan kepada orang-orang yang bermaksiat akan (juga) sampai kepada mereka..⁵⁸

Di bagian lain, ketika membahas bab khusus tentang janji dan ancaman ini, ada tiga poin penting yang dijelaskan Qāḍī ‘Abd al-Jabbār; yaitu pertama tentang apa yang layak diperoleh dari suatu perbuatan; kedua, syarat-syarat sehingga sesuatu itu layak diperoleh; ketiga, bagaimana cara mengetahui semua hal tersebut, apakah dengan cara yang dinamis (*tarīq al-dawām*), atau cara yang baku (*tarīq al-inqīṭā’*)⁵⁹.

Terkait dengan poin pertama tentang apa yang layak diperoleh dari suatu perbuatan, Mu’tazilah menerangkan tentang empat konsep, yaitu pujian (*al-madh*), celaan (*al-dhamm*), ganjaran (*thawāb*), dan siksaan (*‘iqāb*). Konsep pujian diiringi dengan konsep ganjaran; dan konsep celaan diiringi dengan konsep siksaan. Keterpujian yang Allah janjikan ganjaran ini, menurut

⁵⁶A. Hanafi, *Pengantar Theology Islam*, (Jakarta : PT. Al-Husna Zikra, 1995), h. 78. Karena itu menurut Hanafi, kaum Mu’tazilah mengingkari adanya “syafaat” (pengampunan) pada hari Kiamat, dengan mengenyampingkan ayat-ayat yang menetapkan syafaat seperti ditegaskan dalam surat al-Baqarah ayat 255, karena syafaat menurut mereka berlawanan dengan prinsip janji dan ancaman (*al-wa’d wa al-wa’id*); lihat juga Ibrāhīm Munādi, *Kashshāf al-Zamakhsharī ‘Aqidatan wa Manhajan*, Jurnal Ḥawlayāt al-Turāth, Universitas Mustagfīnim, Aljazair, Edisi 16, Tahun 2016, h. 109

⁵⁷Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta : UI Press, 1986), h. 55. Tentang prinsip ajaran Janji dan Ancaman pada Mu’tazilah ini, lihat juga ‘Alī al-Duwayhī, *Arā’ al-Mu’tazilah al-Uṣūliyyah Dirāsah wa Taqwīmā*, (Riyāḍ : Maktabah al-Rushd, 1415 H), h. 117-122

⁵⁸Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 597-598

⁵⁹Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 611

mereka dihasilkan dengan ketaatan (*al-tā'ah*), sementara celaan yang Allah ancamkan dengan siksaan disebabkan kemaksiatan (*al-ma'siyah*)⁶⁰.

Poin kedua tentang syarat-syarat sehingga sesuatu itu itu layak diperoleh, terbagi kepada dua hal; pertama syarat-syarat terkait dengan perbuatan yang layak dipuji dan perbuatan yang layak dicela; kedua, syarat-syarat terkait dengan perbuatan-perbuatan yang layak diberi ganjaran dan yang layak diberi siksaan. Tentang syarat perbuatan yang layak dipuji, Mu'tazilah mencontohkan perbuatan yang mengandung segi kemanfaatan, di samping dari segi pelakunya mempunyai pengetahuan tentang nilai kebaikan dari perbuatan tersebut; dua syarat ini baik dari segi perbuatan dan pelakunya harus dipenuhi untuk mengatakan sebuah perbuatan layak dipuji sebagaimana berlaku juga untuk kebalikan dari sebuah perbuatan yang layak dicela (yaitu dari segi perbuatan adalah buruk (*qabīh*), sementara dari segi pelaku, ia mengetahui perbuatan tersebut adalah buruk. Mu'tazilah mencontohkan seorang anak kecil baik yang melakukan baik perbuatan terpuji maupun tercela, maka ia tidak layak dipuji ataupun dicela⁶¹.

Poin ketiga yaitu tentang cara mengetahui perbuatan dengan hukum-hukumnya tersebut (terpuji, ganjaran, tercela, dan siksaan), Mu'tazilah menyebut petunjuk akal atau istilah lain mereka *al-dilālah al-'aqliyyah* dan petunjuk agama atau *al-dilālah al-sam'iyah*. Lebih tegas, Qāḍī 'Abd al-Jabbar menegaskan,

..Inilah petunjuk akal. Adapun petunjuk agama tentang hal tersebut, bahwa Allah SWT menjanjikan ganjaran (pahala) untuk orang-orang yang taat, dan mengancamkan siksaan kepada orang-orang yang bermaksiat. Jika tidak harus seperti ini, maka tidak bermakna janji dan ancamannya tersebut. Abū al-Qāsim al-Mūsawī berprinsip seperti ini; ia berkata : “Dalam hal tersebut (janji dan ancaman), tidak benar bersandar kepada ketentuan ini. Kami sudah jelaskan bahwa petunjuk akal tentang hal ini adalah seperti petunjuk agama sebagai sandaran”⁶²

4. *Manzilah bayn al-Manzilatayn*

Terkait faham *al-manzilah* ini, menurut al-Shahristānī, Wāṣil bin 'Aṭā pernah mengatakan,

Iman itu adalah ungkapan tentang kumpulan kebaikan. Jika terhimpun kumpulan kebaikan tersebut dalam diri seseorang, maka ia disebut seorang mumin, dan menjadi terpuji; sementara seorang yang *fāsiq* adalah orang yang

⁶⁰Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 611-612

⁶¹Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 612-613

⁶²Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 621

tidak terkumpul kebaikan itu, tidak layak menjadi terpuji dan tidak dinamakan seorang yang beriman, tetapi bukan pula ia seorang yang kafir, karena ia masih bersaksi (*shahādah*) dan perbuatan-perbuatan baik ada padanya. Ini tidak bisa dipungkiri. Namun, jika ia meninggal dalam keadaan berbuat dosa besar tanpa bertaubat kepada Allah, maka ia termasuk ahli neraka selama-lamanya. Sebab hanya ada dua kelompok di akhirat, satu kelompok di surga, dan kelompok lainnya di neraka. Namun demikian orang ini diringankan siksa neraka baginya, dan tempatnya di atas tempat orang-orang kafi..⁶³

Prinsip yang disandarkan oleh Mu'tazilah selain kepada sumber-sumber Islam dan juga filsafat ini⁶⁴, menurut Mu'tazilah, menyangkut sebutan nama (*ism*), hukum (*hukm*), dan tempat bagi orang yang melakukan dosa besar. 'Abd al-Jabbār menulis,

Nama bagi pelaku dosa besar ini di antara di antara dua nama, dan status hukumnya di antara dua hukum. Pelaku dosa besar namanya bukan muslim dan bukan pula kafir, tetapi fasik; sementara status hukumnya bukanlah status hukum seorang mumin ataupun kafir, tetapi berstatus hukum ketiga, terkait

⁶³'Abd al-Karīm Shahrīstānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, Vol.1, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), h. 42-43 Lihat juga Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa al-'Aqā'id wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, (T.tp.: Dār al-Fikr al-'Arabī), h. 128. Mu'tazilah mengelompokkan perbuatan dosa menjadi dua : perbuatan dosa besar (*kabīrah*), dan perbuatan dosa kecil (*ṣagīrah*); Dosa besar adalah dosa yang mengakibatkan siksa terhadap pelakunya lebih besar dari balasan baiknya, baik nyata maupun perkiraan; sementara dosa kecil adalah dosa yang balasan baik buat pelakunya lebih besar daripada siksaannya baik nyata maupun perkiraan. Lihat Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 632; lihat juga Ibrāhīm Munādi, *Kashshāf al-Zamakhsharī 'Aqidatan wa Manhajan*, Jurnal Ḥawlayāt al-Turāth, Universitas Mustagh̃nim, Aljazair, Edisi 16, Tahun 2016, h. 109, dan 'Alī Ḍuwayhī, *Arā' al-Mu'tazilah al-Uṣūliyyah Dirāsah wa Taqwīmā*, (Riyād : Maktabah al-Rushd, 1415 H), h. 123-126

⁶⁴Sumber Islam di antaranya al-Qur'an surat al-Isra ayat 29 dan 110, sementara sumber filsafat (Yunani) antara lain Aristoteles yang terkenal dengan teori "jalan tengah emas" (*golden means*) yang mengatakan bahwa tiap-tiap keutamaan merupakan jalan tengah antara kedua ujungnya yang buruk. Keberanian, misalnya, adalah tengah-tengah antara gegabah dan penakut..Plato dalam salah satu dialognya mengatakan apabila sesuatu tidak baik, tidak berarti buruk sama sekali, begitupun sebaliknya. Artinya ada satu tingkatan antara kebaikan dan keburukan, seperti ada alam Roh yang menjadi perantara antara Tuhan dan manusia dan yang mondar-mandir antara alam atas (langit) dan alam bawah (bumi). Lihat A. Hanafi, *Pengantar Theology Islam*, (Jakarta : PT. Al-Husna Zikra, 1995), h. 79

tempat yang bukan menempati tempat seorang mumin, dan tempat seorang kafir, tetapi tempat di antara dua tempat tersebut⁶⁵.

Penilaian pelaku dosa besar oleh Mu'tazilah ini sebagai fasik ini berbeda dengan penilaian Murjiah yang menyebutnya sebagai tetap mumin, dan berbeda dengan Khawarij yang menyebutnya sebagai telah kafir⁶⁶. Di antara argumen yang dibangun oleh Mu'tazilah adalah terkait dengan soal hakikat keimanan dan kekafiran itu sendiri; menurut mereka, seseorang disebut sebagai mumin, disebabkan sifat keterpujian (*al-madh*)⁶⁷ disamping ia selalu menyibukkan dirinya dengan keimanan (*al-īmān*)⁶⁸. Orang yang melakukan dosa besar, jelas tidak bisa disebut sebagai orang terpuji dan ada padanya iman saat dia melakukan perbuatan dosa tersebut. Hakikat keimanan sendiri bagi Mu'tazilah, sebagaimana dinyatakan oleh Abu 'Alī Jubbāl, Abū Hāshim Jubbāi, dan Abū al-Hudhayl, sebagaimana juga disetujui Qādhī 'Abd al-Jabbār adalah melaksanakan ketaatan kepada Allah dengan mengerjakan ibadah-ibadah yang wajib selain yang sunnah, dan menjauhkan hal-hal yang buruk (*al-muqbiḥāt*)⁶⁹.

Sementara itu, terkait dengan hakikat kekafiran, Mu'tazilah mengatakan bahwa secara kebahasaan, *kuf* berarti tertutup (*al-sitr wa al-taghtiyah*), dan secara *syara'* adalah orang yang pantas mendapatkan siksa yang keras (*al-'iqāb al-'adhīm*), di mana berlaku padanya hukum-hukum khusus seperti tidak boleh dinikahi, tidakbisa mewarisi, tidak boleh dikubur di pemakaman kaum muslimin⁷⁰. Dari sini, kaum Mu'tazilah mengatakan bahwa seorang pelaku dosa besar tidak dapat diperlakukan mendapat siksa yang keras dan hukum-hukum khusus seperti ini.

⁶⁵Inilah yang membedakan pemuka Mu'tazilah, Wāsil bin 'Aḩā dengan gurunya, ḩasan Baṣṛi; jika Wāsil menyebut pelaku dosa besar ini sebagai fasik, maka ḩasanBaṣṛi menilainya sebagai munafik. Dalam pandangan Mu'tazilah, munafik atau orang yang melakukan perbuatan *nifāq* (selain orang murtad, Yahudi, Nasrani, dan Majusi) , adalah bagian dari perbuatan kafir. Qādhī 'Abd al-Jabbār, *Sharḩ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 698.

⁶⁶Qādhī 'Abd al-Jabbār, *Sharḩ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 701

⁶⁷Qādhī 'Abd al-Jabbār, *Sharḩ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 705. Hal ini karena menurut mereka, Allah selalu menyertakan sifat pujian ketika menyebut orang-orang mumin (seperti pada surat al-Mu'minūn (23) : 1)

⁶⁸Qādhī 'Abd al-Jabbār, *Sharḩ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 703. Menurut mereka, orang yang hari kemarin beriman, tidak bisa hari ini disebut seorang mumin (jika tidak ada padanya sifat-sifat orang beriman).

⁶⁹Qādhī 'Abd al-Jabbār, *Sharḩ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 707

⁷⁰Qādhī 'Abd al-Jabbār, *Sharḩ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 712

Argumen kedua tentang pelaku dosa besar yang berstatus hukum di antara mumin dan kafir adalah riwayat jawaban *saydinā* ‘Afi ketika ditanya tentang apakah orang-orang yang memberontak terhadapnya itu kafir; beliau menjawab (kalau) orang kafir, mereka lari. Beliau ditanya kembali, apakah mereka orang Muslim?, Beliau menjawab bahwa jika Muslim, tentu kita tidak memerangi mereka; mereka, di waktu yang lalu adalah saudara-saudara kita yang memberontak kepada kita. Dari riwayat ini, beliau tidak menamakan orang-orang yang memberontak dengan sebutan kafir dan tidak juga Muslim, tetapi beliau menamakannya pemberontak (*bughāh*). Perkataan *saydinā* ‘Afi ini adalah *hujjah*⁷¹.

Argumen ketiga, adalah firman Allah SWT, “*Sesungguhnya orang-orang munafik adalah orang-orang fasik*” sebagaimana termaktub pada surat al-Tawbah ayat 67. Terkait ayat ini, menurut Mu’tazilah terjadi perbedaan pendapat orang tentang pelaku dosa besar; ada yang mengatakan sebagai kafir, ada yang mengatakan sebagai mumin, ada juga yang mengatakan sebagai munafik; tetapi mereka tidak berbeda pendapat bahwa orang tersebut adalah fasik. Qāḍī ‘Abd al-Jabbār menegaskan, “Kami mengambil pendapat yang disepakati, dan kami meninggalkan pendapat yang diperselisihkan”⁷².

5. *Amar Ma’rūf Nahī Munkar*

Menurut Mu’tazilah, *amar ma’rūf nahi munkar* yang berarti menyuruh kebaikan dan mencegah kemunkaran adalah tugas semua umat⁷³. Tujuan dari perintah untuk melakukan *amar ma’rūf nahi munkar* adalah supaya apa yang ma’rūf tidak hilang dan apa yang munkar tidak terjadi. Menurut mereka kebanyakan hal menyangkut *amar ma’rūf nahi munkar* ini adalah pada seorang pemimpin⁷⁴.

⁷¹Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 713

⁷²Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 717

⁷³Hal ini mereka landaskan kepada al-Qur’ān surat Ālu ‘Imrān (3) ayat 18, surat Luqmān (31) ayat 17, juga sebuah hadis Nabi SAW yang berbunyi, “Tidaklah seorang pengumpat yang engkau lihat dia bermaksiat kepada Allah, kecuali engkau....., hingga dia berubah atau berpindah”. Lihat juga Ibrāhīm Munādi, *Kashshāf al-Zamakhsharī ‘Aqidatan wa Manhajan*, Jurnal Ḥawlayāt al-Turāth, Universitas Mustaghniim, Aljazair, Edisi 16, Tahun 2016, h.110

⁷⁴Oleh karena itu, hal kepemimpinan juga menjadi perhatian kalangan Mu’tazilah di mana mereka membicarakannya dalam lima hal : hakikat pemimpin, sesuatu yang menyebabkan dibutuhkanannya seorang pemimpin, sifat-sifat imam, jalan pemimpin (*ṭuruq al-imāmah*), dan penentuan pemimpin (*ta’yīn al-imām*). Lihat Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 749-750;

Ma'ruf adalah semua perbuatan yang diketahui sebagai baik (*ḥusn*) atau yang mengarah kepada yang baik, sementara munkar adalah semua perbuatan yang diketahui sebagai buruk (*qubḥ*) atau yang mengarah kepada yang buruk⁷⁵.

Mu'tazilah menentukan syarat-syarat di mana prinsip *amar ma'rūf nahi munkar* ini harus dikerjakan, yaitu, pertama, bahwa sesuatu yang diperintah tersebut adalah sesuatu yang baik (*ma'ruf*), dan sesuatu yang dilarang adalah sesuatu yang buruk (*munkar*); kedua, hal yang munkar itu jelas nampak seperti jika anda melihat benda-benda minuman keras; ketiga, jika diketahui konsekwensi melarang perbuatan munkar tersebut tidak menyebabkan madarat yang lebih besar, terhadap kemaslahatan kaum muslimin; keempat, diketahui bahwa ucapan larangan yang disampaikan berpengaruh kepada orang yang berbuat kemunkaran; dan kelima, larangan tidak berkonsekwensi kepada kemadaramatan kepada diri orang yang melarang dan juga tidak kepada hartanya⁷⁶.

Mu'tazilah juga menggariskan bahwa untuk melaksanakan prinsip *amar ma'rūf nahi munkar* ini, jika masih bisa dengan cara yang mudah, maka cara yang sukar tidak perlu dilakukan⁷⁷.

Mu'tazilah juga memandang bahwa *amar ma'rūf nahi munkar* dapat dilakukan baik oleh seorang pemimpin, maupun masyarakat kebanyakan; yang dilakukan seorang pemimpin, misalnya, menegakkan hukum (*ḥudūd*), menjaga kemuliaan Islam, mengatur tentara, mengangkat hakim, pemimpin,

⁷⁵Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 141. Dalam konteks ini, Qāḍī 'Abd al-Jabbār juga mengatakan bahwa perbuatan *ma'rūf* tersebut tidak menyangkut perbuatan *al-Qadīm* (Allah) SWT karena tidak diketahui baiknya dan juga (tidak diketahui) sesuatu yang mengarah kepada yang baik itu; sementara terkait kemunkaran, jika (sekali lagi : jika, Pen.) sesuatu yang buruk ada pada Allah SWT, maka hal tersebut bukanlah hal yang *munkar*, karena tidak diketahui keburukannya dan (tidak diketahui juga) sesuatu yang mengarah kepada yang buruk tersebut. Tentang prinsip ajaran pada Mu'tazilah ini, lihat juga 'Alī Ḍuwayḥī, *Arā' al-Mu'tazilah al-Uṣūliyyah Dirāsah wa Taqwīmā*, (Riyād : Maktabah al-Rushd, 1415 H), h. 127-135

⁷⁶Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 142-143

⁷⁷Hal ini mereka dasarkan kepada al-Qur'ān surat Ḥujurāt (49) ayat 9 yang berisi perintah mendamaikan dua kelompok mumin yang bersengketa, tetapi jika salah satunya bertindak sewenang-wenang, maka diperintahkan untuk diperangi. Berdasar prinsip ini juga, sangat boleh jadi Mu'tazilah melakukan tindakan kekerasan (*miḥnah*) terhadap mereka yang berseberangan dengan faham mereka. Menurut Harun Nasution, tindakan kekerasan yang pernah dilakukan Mu'tazilah inilah yang menjadi salah satu penyebab tidak disukainya aliran ini, disamping dianggap tidak percaya kepada wahyu dan hanya mengakui kebenaran yang diperoleh dengan perantaraan rasio. Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta : UI Press, 1986), h. 56

dll; sementara yang dapat dilakukan oleh masyarakat, misalnya, mencegah orang minum khamar, mencuri, berzina, dll; namun demikian, jika hal-hal ini dilakukan oleh pemimpin jauh lebih baik⁷⁸.

Bagi Mu'tazilah *amar ma'rūf nahi munkar* termasuk kewajiban *farḍ kifayah*⁷⁹. Prinsip ini lebih banyak bertalian dengan amalan lahir dan lapangan fiqh daripada lapangan kepercayaan dan ketauhidan. Banyak ayat-ayat al-Qur'ān yang memuat prinsip ini, prinsip mana harus dijalankan oleh setiap muslim untuk menyiarkan agama dan memberikan petunjuk kepada orang yang sesat. Sejarah pemikiran Islam menunjukkan betapa giatnya orang-orang Mu'tazilah mempertahankan Islam terhadap kesesatan yang tersebar luas pada permulaan masa 'Abbasi yang hendak menghancurkan kebenaran-kebenaran Islam, bahkan mereka tidak segan-segan menggunakan kekerasan dalam melaksanakan prinsip tersebut, meskipun terhadap golongan-golongan Islam sendiri, sebagaimana yang pernah dialami oleh ahli hadis dalam masalah al-Qur'ān. Menurut orang-orang Mu'tazilah, orang-orang yang menyalahi pendirian mereka dianggap sesat dan harus diluruskan⁸⁰.

Yang juga menarik adalah, terjadi perbedaan pendapat di kalangan mereka, apakah kewajiban *amar ma'rūf nahi munkar* ini diketahui melalui akal atau agama (*shara'*); ada yang mengatakan dapat diketahui melalui akal, tetapi yang lain berpendapat diketahui melalui agama. Yang berpendapat dapat diketahui melalui akal adalah pada hal-hal yang dipandang menimbulkan manfaat dan menjauhkan madarat; sementara yang berpendapat dapat diketahui oleh agama mencontohkan seperti kewajiban shalat dan kekejian berzina⁸¹.

C. Sejarah Pertumbuhan Tafsir Mu'tazilah

Sejarah pertumbuhan tafsir, secara umum dimulai sejak masa Rasulullah SAW, di mana beliau memberikan penjelasan makna dari kata-kata al-Qur'ān yang tidak dapat difahami langsung oleh para sahabat⁸².

⁷⁸Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 148

⁷⁹Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 148

⁸⁰A. Hanafi, *Pengantar Theology Islam*, (Jakarta : PT. Al-Husna Zikra, 1995), h. 80

⁸¹Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 742-743

⁸²Terkait fungsi Rasulullah SAW sebagai penjelas al-Qur'ān ini, Allah SWT berfirman, "...Dan Kami turunkan kepadamu al-Qur'ān, agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan" (Q.S. 16 : 44). Dalam kaitan ini, dicontohkan riwayat tentang pertanyaan

Sebagaimana sudah disinggung pada pembahasan sebelumnya, sejarah tafsir ini kemudian berkembang pada masa Sahabat sebagai periode pertama perkembangan tafsir, masa Tabi'in sebagai periode kedua, dan selanjutnya dikenal apa yang disebut sebagai masa Kodifikasi⁸³ sebagai periode ketiga. Menurut Fahd al-Rūmī, pada masa Kodifikasi inilah meluas penafsiran dengan akal atau rasio (*al-tafsīr bi al-ra'y*); dia menulis,

Pada masa itu masuk riwayat-riwayat *isrā'iliyyāt* dan meluas karena faktor-faktor yang terjadi pada masa sebelumnya, dan juga meluas penafsiran al-Qur'an dengan akal. Mujāhid bin Jabr berkata terkait tafsir ayat *ولقد علمتم الذين* *اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين* bahwa yang berubah menjadi buruk adalah hati mereka, bukan mereka (Bani Israil, Pen.) menjadi kera; ayat tersebut sesungguhnya merupakan perumpamaan Allah terhadap mereka seperti (perumpamaan pada ayat lain yaitu) himar yang membawa buku-buku. Ibn Jarīr menolak penafsiran Mujāhid ini dan mengkritiknya; sementara Ḥasan al-Baṣrī menafsirkan al-Qur'an dalam rangka mengukuhkan paham *qadr* kepada orang yang menolaknya dan menilai orang tersebut menjadi kafir..hal-hal seperti inilah yang selanjutnya menjadi inti kemunculan aliran-aliran rasional dalam penafsiran al-Qur'an⁸⁴.

Dari keterangan di atas, dapat disebutkan bahwa sejarah pertumbuhan tafsir Mu'tazilah, dalam konteks penafsiran al-Qur'an yang sangat mengedepankan akal dalam menjelaskan makna-makna al-Qur'an telah muncul sejak masa Kodifikasi, atau periode ketiga dari periodisasi penafsiran al-Qur'an⁸⁵. Periode ini ada pada masa kekhalifahan Abbasiyah yang menurut al-Dhahabī, timbul pada waktu itu dinamika pemikiran Islam,

sahabat kepada Rasulullah SAW terhadap makna ayat 82 surat al-An'am (6) yang menyebutkan perihal orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan keimanan mereka itu dengan kezaliman; Rasulullah menjelaskan bahwa kezaliman dimaksud adalah syirik sebagaimana dinyatakan pada ayat 13 surat Luqmān (31)

⁸³Masa kodifikasi maksudnya adalah masa dimana dilakukan pembukuan hadis-hadis Rasulullah SAW, dan Tafsir menjadi satu di antara bab-bab kitab hadis.

⁸⁴Fahd al-Rūmī, *Manhaj al-Madrasah al-'Aqliyyah al-Ḥadīthah fī al-Tafsīr*, Vol. 1, (Riyāḍ : Rīāsah Idārāt al-Buḥūth al-'Ilmiyyah wa al-Iftā wa al-Da'wah wa al-Irshād, 1403), h. 22

⁸⁵Periode Kodifikasi ini maksudnya adalah periode di mana dilakukan kodifikasi hadis-hadis Nabi SAW, yang keberadaan bab Tafsir menjadi salah satu dari bab-bab kodifikasi hadis; periode Kodifikasi ini dimulai akhir abad pertama kekhalifahan Abbasiyah di bawah kepemimpinan khalifah pertama Umar bin 'Abd al-'Azīz. Lihat Fahd al-Rūmī, *Manhaj al-Madrasah al-'Aqliyyah al-Ḥadīthah fī al-Tafsīr*, Vol. 1, (Riyāḍ : Rīāsah Idārāt al-Buḥūth al-'Ilmiyyah wa al-Iftā wa al-Da'wah wa al-Irshād, 1403), h. 21

termasuk di dalamnya aliran Mu'tazilah yang pertumbuhannya dimulai pada pada masa Bani Umayyah⁸⁶.

Kajian tentang sejarah pertumbuhan dan perkembangan tafsir Mu'tazilah ini dapat dilihat juga dalam konteks apa yang disebut Fahd Rūmī sebagai periode keempat, kelima, dan keenam; Periode keempat disebutnya sebagai Periode Penulisan (*al-taṣnīf*), yaitu periode penulisan tafsir *bi al-mathūr* yang terpisah dari hadis yang sebelumnya menyatu dikodifikasi. Pada pada periode inilah muncul tokoh Mu'tazilah, 'Amr b. 'Ubayd, yang menulis tafsir al-Qur'an yang didapatkannya dari Ḥasan al-Baṣrī (116 H)⁸⁷.

Periode kelima ditandai oleh keadaan yang sangat memprihatinkan di mana banyak musuh Islam yang memasukkan hadis-hadis palsu dan juga kisah-kisah *isrā'iliyyāt* dalam kitab-kitab tafsir. Ini disebabkan karena pada periode ini terjadi peringkasan-peringkasan jalur periwayatan (*isnād*), juga periwayatan kepada *salaf*, tanpa menyebut siapa yang mengatakannya. Hal ini memberi kesempatan kepada musuh-musuh Islam untuk merusak dengan periwayatan-periwayatan palsu. Dampak dari hal ini, menurut Fahd Rūmī, bertambah banyak penafsiran-penafsiran al-Qur'an dengan pendapat, baik pendapat yang terpuji, maupun yang tercela. Bahkan menurutnya, ada sebagian orang yang fokus memperbanyak periwayatan-periwayatan rasional dalam penafsiran al-Qur'an⁸⁸.

⁸⁶Ketika menjelaskan tentang Mu'tazilah dan perspektif mereka tentang penafsiran al-Qur'an, jelas sekali al-Dhahabi mengutip riwayat tentang perbedaan pendapat antara Wāsil ibn 'Aṭā (80-131 H) dan gurunya Ḥasan al-Baṣrī yang keduanya hidup pada masa kekhalifahan Bani Umayyah Hishām ibn 'Abd al-Malik. Lihat Muḥammad al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol. 1, (Kairo : Maktabah Wahbah, 2003), h. 262

⁸⁷Tokoh-tokoh lain yang menurutnya juga menulis tafsir pada periode ini, yaitu Mujāhid b. Jabr (menulis tafsir dari Ibn 'Abbās-68 H), Sa'īd b. Jabr yang menulis tafsir ujtuk 'Abd al-Malik b. Marwān (86 H), Abū al-'Āliyah (90 H) yang menulis tafsir dari Ubay b. Ka'ab, Zayd b. Aslam (136 H), Ismā'īl b. 'Abd al-Raḥmān al-Suddī (127 H). Berdasar ini, al-Rūmī mengatakan tidak menyetujui pendapat Ibn Taimiyah dan Ibn Khillikān yang menyebutkan bahwa Ibn Juraij (80-150 H) sebagai orang yang pertama menulis tafsir. Bahkan, menurutnya, masih banyak tokoh lain yang juga menulis tafsir, selain nama-nama di atas. Lihat Fahd al-Rūmī, *Manhaj al-Madrasah al-'Aqliyyah al-Ḥadīthah fī al-Tafsīr*, Vol. 1, (Riyāḍ : Riāṣah Idārāt al-Buḥūth al-'Ilmiyyah wa al-Iftā wa al-Da'wah wa al-Irshād, 1403), h. 23

⁸⁸Fahd Rūmī mencontohkan penafsiran ayat ketujuh surat al-Fātiḥah tentang siapa yang dimaksud dengan orang-orang yang dibenci (*al-maghḍūb*), dan siapa yang sesat (*al-Dāllīn*) yang disebutkan ada 10 pendapat, sementara riwayat bersumber dari Nabi SAW, yang dimaksud dengan keduanya adalah masing-masing *al-yahūd* (orang-orang Yahudi) dan *al-naṣārā* (orang-orang Nasrani). Lihat Fahd al-Rūmī, *Manhaj al-Madrasah al-'Aqliyyah al-Ḥadīthah fī al-Tafsīr*, Vol. 1, (Riyāḍ : Riāṣah Idārāt al-Buḥūth al-'Ilmiyyah wa al-Iftā wa al-Da'wah wa al-Irshād, 1403), h. 25-26

Periode keenam dari sejarah pertumbuhan dan perkembangan tafsir, khususnya tafsir Mu'tazilah adalah periode di mana aliran-aliran pemikiran dalam Islam, baik di bidang akidah, fikih, filsafat, dll. tumbuh berkembang pesat. Muncul juga fanatisme masing-masing mazhab. Dan di antara aliran-aliran tersebut adalah Mu'tazilah. Fahd Rūmī, menuturkan lebih lanjut,

Di antara aliran-aliran itu adalah *Mu'tazilah* di mana *tafsīr bi l-ra'y* menjadi pendekatannya (*manhaj*) dan akal menjadi kekuatannya. Mereka memberikan otoritas yang sangat besar kepada akal, meyakini dan mengangkat tinggi kedudukannya; mereka mengatakan bahwa akal diciptakan untuk diketahui dan ia mampu untuk menyibakkan semua kegelapan. Mu'tazilah menjadikan akal dalam bagian keimanan mereka. Bagi mereka kedudukan akal mendahului al-Kitāb, al-Sunnah, Ijmā', dan Qiyās. Mufassir mereka, Zamakhsharī ketika menafsirkan ayat *وتفصيل كل شيء* mengatakan bahwa (akal) diperlukan dalam agama, karena ia merupakan undang-undang yang menjadi landasan al-Sunnah, Ijmā', dan Qiyās yang ketiganya berkedudukan sesudah akal. Dia juga mengatakan, "Bersikaplah dalam beragama dibawah panduan akal dan jangan puas dengan perwayatan kata orang kata orang"⁸⁹.

Sejarah pertumbuhan tafsir Mu'tazilah juga dapat dibaca dari tulisan Shauqī Daīf, ketika ia membahas perkembangan ilmu-ilmu keislaman yang tumbuh pada masa dinasti 'Abbāshiyah; ia menulis,

ونشط المعتزلة في كتابة تصانيف عن المتشابه في القرآن على نحو ما يروى عن بشر بن المعتمر وأبي الهذيل العلاف، وما زالوا يعنون بتأويل الآيات التي قد تفيد التشبيه على الله أو تفيد الجبر وبمباحث مختلفة حول القرآن وإعجازه حتى استطاع أخيراً أبو بكر الأصم المتوفى سنة 232 أن يصنف أول تفسير اعتزالي⁹⁰

Aktivitas Mu'tazilah adalah dalam penulisan karangan-karangan tentang *mutashābih al-Qur'ān*, seperti yang diceritakan oleh Bishr b. al-Mu'tamir dan Abū al-Hudhayl al-'Allāf. Mereka (Mu'tazilah) menaruh perhatian terhadap masalah *ta'wīl* ayat-ayat al-Qur'ān, yang (ada) memberi pengertian penyamaan (*al-tashbīh*) Allah (dengan makhlukNya) dan memberi pengertian adanya keterpaksaan (*al-jabr*). Selain tentang *mutashābih al-Qur'ān*, Mu'tazilah juga melakukan pembahasan-pembahasan yang beragam seputar al-Qur'ān dan kei'jāzannya, sehingga akhirnya Abū Bakr al-Ashamm yang wafat pada 232 H menulis tafsir pertama Mu'tazilah

Di tempat berbeda, Shawqī Dayf menyebut dua nama tokoh Mu'tazilah yang dalam konteks sejarah tafsir Mu'tazilah, kiranya tidak dapat diabaikan; pertama adalah Bishr b. al-Mu'tamir seperti tersebut di atas, dan kedua adalah

⁸⁹Fahd al-Rūmī, *Manhaj al-Madrasah al-'Aqliyyah al-Ḥadīthah fī al-Tafsīr*, Vol. 1, (Riyād : Riāsah Idārāt al-Buḥūth al-'Ilmiyyah wa al-Iftā wa al-Da'wah wa al-Irshād, 1403), h. 28-29

⁹⁰Shawqī Dayf, *Tārīkh al-Adab al-'Arabī al-'Aṣr al-'Abbasī al-Awwal*, Vol.1 (T.tp.: Dār al-Ma'ārif, t.t.), h. 129

al-Jāhiz Shawqī Dayf mengulasnya dalam konteks perhatian keduanya terkait di antaranya masalah kebahasaan dan balaghah. Bishr b. al-Mu'tamir, misalnya, disebutkan menekankan adanya kesesuaian antara suatu pembicaraan (*al-kalām*) dengan keadaan pendengar dan kejiwaan (*nafasiyyah*) mereka. Di samping hal kesesuaian ini, Bishr juga menekankan perlunya menghindari *kalām* dengan makna yang berbelit-belit dan sulit dimengerti, dan juga menjauhi lafaz-lafaz dan atau susunan-susunan kalimat yang terdengar asing bagi pendengar. Bishr menegaskan bahwa keindahan suatu ungkapan adalah apabila ungkapan tersebut berada di pertengahan (*lughah wustā*) antara si penutur dan yang pendengarnya⁹¹.

Sementara itu, Jāhiz yang juga sahabat Bishr, berbeda dalam menilai keindahan suatu *kalām*. Menurutnya, lingkup keindahan bahasa al-Qur'an terletak pada susunan kata-kata (*nazm*)nya yang *tanqāṭi'u al-riqāb dūna muḥākātih*. Pemikiran Jāhiz ini, menurut Shawqī Dayf, melampaui pendapat Bishr tentang 'bahasa pertengahan'nya itu, sehingga pemikiran Jāhiz ini selaras dengan kekinian; lafaz-lafaz (suatu ungkapan) tidak boleh tidak difahami oleh khalayak, juga tidak boleh asing bagi yang mendengarkan⁹².

Sementara itu, mufasir Ibn 'Ashūr, ketika menjelaskan tafsir Mu'tazilah, mengulasnya dalam konteks 'kontradiksi' antara apa yang disebutnya sebagai 'tafsir ilmu' (*al-tafsīr al-'ilmī*)/'tafsir pendapat' (*al-tafsīr bi al-ra'y*), dengan 'tafsir riwayat' (*al-tafsīr bi al-ma'thūr*)⁹³. Dalam subjudul *Dari Bukhārī ke Mu'tazilah*, menurutnya, oleh Mu'tazilah, *al-tafsīr al-'ilmī* ini sangat didorong kuat, sementara di sisi lainnya, tafsir riwayat juga berkembang pesat. Namun, oleh karena banyak pemalsuan riwayat dari musuh-musuh Islam sebagaimana disinggung sebelumnya, maka kepercayaan terhadap tafsir riwayat ini menjadi berkurang, khususnya dari kalangan Mu'tazilah. Al-Nazzām, misalnya, berkata,

Jangan kalian bersandar kepada banyak mufasir, walaupun mereka mendapat kepercayaan umat dan banyak memberikan pendapat. Kebanyakan mereka berpendapat tanpa riwayat yang tidak dapat dipertanggungjawabkan. Mufasir dengan pendapat yang paling aneh, justru paling disukai. Hendaknya kalian cukup bersandar kepada 'Ikrimah, al-Kalbī, al-Suddī, al-Dahḥāk, Muqātil b. Sulaymān, dan

⁹¹Shawqī Dayf, *Tārīkh al-Adab al-'Arabī al-'Aṣr al-'Abbāsī al-Awwal*, Vol.2 (T.tp.: Dār al-Ma'ārif, t.t.), h. 154

⁹²Shawqī Dayf, *Tārīkh al-Adab al-'Arabī al-'Aṣr al-'Abbāsī al-Awwal*, Vol.2 (T.tp.: Dār al-Ma'ārif, t.t.), h. 154. Jāhiz, misalnya, mencontohkan seorang penutur tidak menggunakan istilah-istilah yang dipakai oleh para orator (*al-mutakallimūn*) kepada orang awam; menurutnya juga, pembicaraan yang ringkas (*ijāz*) dan yang panjang (*itnāb*) ada konteksnya masing-masing, bukan hanya pada kata (*al-lafẓ*), tetapi juga pada susunan ungkapan (*al-uslūb*).

⁹³Ibn 'Ashūr, *al-Tafsīr wa Rijāluhū*, (t.tp : *Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah*, 1970), h. 43

Abū Bakr al-Aṣamm, di mana aku peraya kepada tafsir mereka dan lebih menenangkan⁹⁴

Tafsir riwayat yang pada abad tiga hijriyah direpresentasi oleh tafsir Ṭabarī yang hidup sezaman dengan Bukharī, dengan demikian memang ‘berhadapan’ *visa vis* dengan tafsir *bi al-ra’y*, di mana Mu’tazilah menjadi representasinya.

Sumber lain, misalnya dari khazanah yang ditulis oleh orientalis, Ignaz Goldziher menyebut beberapa nama tokoh Mu’azilah yang menulis kitab tafsir, yaitu Abū Bakr al-Aṣamm (w. 850 M), ‘Abīd al-Lāh ibn Muḥammad ibn Jarw (w.797 M) yang menafsirkan surat al-Fātiḥah dari 120 aspek penafsiran, Abū Muslim Baḥr (w. 934 M) yang menulis 14 (riwayat lain 27 jilid, ‘Abd al-Salām al-Quqwayni yang menulis 300 jilid⁹⁵.

Dalam tulisannya tentang kitab-kitab tafsir Mu’tazilah yang terpenting, al-Dhahabi mendaftarkan banyak tokoh Mu’tazilah yang menulis tafsir; dia menyebutkan yaitu Abū Bakr al-Aṣamm (w. 240 H), Ibrāhīm b. ‘Aliyyah, Abū ‘Alī al-Jubbāi (w. 303 H), Abū al-Qāsim al-Balkhī (w. 319 H), Abū Hāshim al-Jubbāi (w. 321 H), Abū Muslim al-Iṣfahānī (w. 322 H) yang menurutnya menulis *Jāmi’ al-Ta’wīl li Muḥkam al-Tanzīl* dalam 14 jilid, Abū al-Ḥasan al-Rummānī (w. 384 H), ‘Ubayd al-Lāh al-Asadī (w. 387 H), ‘Abd al-Salām al-Qazwaynī (w. 483 H). Namun demikian, menurutnya, semua karya mereka tidak sampai ke publik, kecuali *Tanzīh al-Qur’ān ‘an al-Maṭā’in* karya Qāḍī ‘Abd al-Jabbār (w. 415 H), tafsir karya Amālī al-Sharīf al-Murtaḍa (w. 436 H), dan *al-Kashshāf* karya Zamakhsharī⁹⁶. Menurut Zuhairi Misrawi, harus diakui bahwa khazanah tafsir dari kalangan Mu’tazilah tidak banyak diketahui oleh kalangan Muslim sejalan dengan inkuisisi besar-besaran terhadap tokoh dan pemikiran Mu’tazilah⁹⁷.

⁹⁴Ibn ‘Ashūr, *al-Tafsīr wa Rijāluḥū*, (t.tp : *Majma’ al-Buḥūth al-Islāmiyyah*, 1970), h. 43

⁹⁵Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmiy*, (Mesir : Maktabah al-Khānījīy, 1955), h. 135-136

⁹⁶Muḥammad al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol. 1, (Kairo : Maktabah Wahbah, 2003), h. 275-277.

⁹⁷Zuhairi Misrawi, *Al-Qur’ān Kitab Toleransi Inklusivisme, Pluralisme, dan Multikulturalisme*, (Jakarta : Fitrah, 2007), h. 145. Senada dengan Dhahabi, Goldziher, menyebutkan tafsir-tafsir Mu’tazilah yaitu tafsir karangan Abū Bakr al-Aṣamm (240 H), tafsir tulisan ‘Ubayd al-Lāh al-Asadī, (387 H), tafsir karya Muḥammad al-Iṣfahānī (322 H) yang berjumlah 14 (di lain riwayat 20) jilid, tafsir karangan Abū Yūnus al-Qazwaynī (483 H) berjumlah 300 jilid (!). Semua tafsir ini tidak ada lagi. Tafsir-tafsir Mu’tazilah yang sampai ke publik adalah tafsir Sharīf Murtaḍa (436 H), tafsir Zamakhshari, dan kitab *al-Ṣinā’atayn* karangan Abū Hilāl al-‘Askari (395 H). Lihat Ignaz Goldziher, *al-Madhāhib al-Islāmiyyah fī Tafsīr al-Qur’ān*, terjemah ‘Alī ‘Abd al-Qādir, (t.tp.: Maṭba’ah al-‘Ulūm bi Shāri’ al-Khalīj, 1944), h. 113-121. ‘Alī ‘Iyāzī juga mencatat kitab-kitab tafsir Mu’tazilah yang sudah tidak ada lagi, namun tersebut dalam

Pakar al-Qur'an lainnya, 'Alī Iyāzi, juga memiliki perspektif sendiri tentang tafsir Mu'tazilah; Ia, misalnya, karena penekanannya pada kekuatan akal, mengelompokkan tafsir al-Kashshāf, selain dalam kelompok tafsir Mu'tazilah, juga kelompok tafsir Hanafiyyah⁹⁸. Tapi menariknya juga Qāḍī 'Abd al-Jabbār, selain tafsir Mu'tazilah, juga dikelompokkan dalam tafsir al-Shāfi'iyyah⁹⁹. 'Alī Iyāzi mengelompokkan tafsir-tafsir Mu'tazilah sebagai berikut : *Aḥkām al-Qur'ān* yang ditulis oleh al-Jaṣṣāṣ (370 H), *Tanzīh al-Qur'ān 'an al-Maṭā'in* oleh al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār (415 H), *al-Nukat wa al-'Uyūn* oleh al-Māwardī (450 H), dan *al-Kashshāf* oleh Zamakhsharī (538 H)¹⁰⁰.

D. Karakteristik Tafsir Mu'tazilah

Karakteristik suatu tafsir, merupakan bagian tidak terpisahkan dalam kajian suatu karya tafsir. Karakteristik suatu tafsir dapat membantu seseorang memahami latar belakang dan tujuan seorang mufasir dalam menuliskan karya tafsirnya. Muhammad Yunan Yusuf, dengan dengan mengutip dari JMS Baljon dan Nasikun, menulis berikut pengertian karakteristik suatu tafsir,

“Karakteristik –dari bahasa Inggris *characteristic*—mengandung sifat khas...Dalam ‘*Ulum al-Tafsir* karakteristik diidentifikasi lewat metode penafsiran, teknik penafsiran dan corak pemikiran penafsiran. Metode penafsiran dimaksudkan, apakah tafsir-tafsir yang ada mempergunakan metode penafsiran ayat dengan ayat, penafsiran ayat dengan Hadis, penafsiran ayat dengan kisah-kisah Israiliyat atau penafsiran ayat dengan semata-mata mempergunakan *ra'yu*. Adapun teknik penafsiran akan memperlihatkan apakah penafsiran tersebut diawali dengan memperjelas arti *mufraḍāt*, kemudian pindah ke arti *ijmāl* (global) dan akhirnya penafsiran *tafṣīliyy* (uraian terperinci). Sedangkan corak pemikiran penafsiran, yang

khazanah keilmuan tafsir, yaitu tafsir Qāsim ibn Ibrāhīm al-Rasī (274 H), 'Abd al-Raḥmān ibn Kīsān (terkenal dengan nama Abū Bakr al-Aṣamm) (235H), Abū 'Alī al-Jubbāi (303 H), Abū Qāsim al-Balkhī al-Ka'bī (Catatan: 'Alī Iyāzi tahun wafat kosong data), Abū Muslim al-Iṣfahānī (307 H) dengan karyanya *Jāmi' al-Ta'wīl li Muḥkam al-Tanzīl*, 'Alī ibn 'Isā al-Rummānī (384 H), Qāḍī 'Abd al-Jabbār yang mengarang tafsir *al-Muḥīṭ*, Muḥammad ibn Muḥsin al-Jushmī yang mengarang *al-Tahdhīb fī al-Tafsīr*, Abū Yūsuf al-Quzwaynī (483 H), dll. Lihat 'Alī Iyāzi, *al-Mufasssīrūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, (Teheran : Muassasat al-Ṭibā'at wa al-Nashr Wizārat wa al-Irshād al-Islāmī, 1414), h. 576

⁹⁸'Alī Iyāzi, *al-Mufasssīrūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, (Teheran : Muassasat al-Ṭibā'at wa al-Nashr Wizārat wa al-Irshād al-Islāmī, 1414), h. 830

⁹⁹'Alī Iyāzi, *al-Mufasssīrūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, (Teheran : Muassasat al-Ṭibā'at wa al-Nashr Wizārat wa al-Irshād al-Islāmī, 1414), h. 831

¹⁰⁰'Alī Iyāzi, *al-Mufasssīrūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, (Teheran : Muassasat al-Ṭibā'at wa al-Nashr Wizārat wa al-Irshād al-Islāmī, 1414), h. 834

dimaksud adalah corak pemikiran keagamaan mana yang mempengaruhi tafsir-tafsir tersebut, baik pemikiran keagamaan rasional atau tradisional¹⁰¹.

Mengacu kepada keterangan di atas, yang dimaksud dengan karakteristik tafsir Mu'tazilah di sini adalah corak pemikiran rasional dan penonjolan prinsip-prinsip Mu'tazilah dalam penafsiran. Sebagai bercorak rasional, maka tafsir Mu'tazilah tergolong tafsir *bi al-ra'y*. Dalam konteks ini, sangat jelas keterangan 'Abd al-Ḥafīm Maḥmūd, ketika menjelaskan tentang tafsir al-Kashshāf, misalnya, yang menurutnya ada dua karakteristik utama, yaitu pertama penonjolan prinsip-prinsip Mu'tazilah dan kedua adalah pembuktian kei'jāzan al-Qur'ān¹⁰². Sementara itu, terhadap tafsir Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Mutashābih al-Qur'ān*, 'Abd al-Ḥafīm mengatakan bahwa kitab tafsir ini sangat mengutamakan ajaran-ajaran Mu'tazilah¹⁰³. Karakteristik rasional dalam

¹⁰¹M. Yunan Yusuf, *Karakteristik Tafsir al-Qur'ān di Indonesia Abad Kedua puluh*, Jurnal Ulumul Qur'an, Volume III, Nomor 4, Tahun 1992, h. 50-51. Lihat juga JMS. Baljon, berjudul *Modern Muslim Koran Interpretation*, (Leiden : EJ. Brill, 1961); dan Nasikun, *Sejarah dan Perkembangan Tafsir*, (Yogyakarta : Bina Usaha, 1984). Diskursus lebih lanjut tentang istilah 'tafsir' dapat dilihat pada tulisan Ḥaydar Hajar, *Dirāsah Naẓariyyah fī Muṣṭalahāt al-Tafsīr wa Ishkāliyyātihī*, pada Seminar Internasional, Oktober 2014, h. 97-113. Bandingkan dengan Ḥasan Asad, *Tafsīr al-Qur'ān l-Karīm Ishkāliyyāt al-Manhaj*, Jurnal Abḥāth Miṣān Edisi 11, Nomor 21, Tahun 2015, h. 54-80; Ṣabāḥ 'Ardāwī, *Madkhal li Fahm Qawā'id al-Tafsīr al-Qur'ānī*, Majallah al-Kulliyah al-Islāmiyyah al-Jāmi'ah Nejf Ashraf, Edisi 2, Nomor 40, tanpa tahun, h. 583-593

¹⁰²'Abd al-Ḥafīm Maḥmūd, *Manāhij al-Mufasssīrīn*, (Kairo : Dār al-Kutub al-Miṣrī, 2000), h.105-110. Pada karakteristik kedua ini, menurutnya, Zamakhsharī melakukannya secara khusus dengan menggunakan ilmu *ma'ānī* dan ilmu *bayān*.

¹⁰³'Abd al-Ḥafīm Maḥmūd, *Manāhij al-Mufasssīrīn*, (Kairo : Dār al-Kutub al-Miṣrī, 2000), h. 84. Kecenderungan 'Abd al-Jabbār kepada prinsip-prinsip Mu'tazilah dalam penafsiran al-Qur'ān, salah satunya terlihat misalnya pada, syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh seorang mufasir; menurutnya, seorang mufasir tidak hanya cukup mengetahui bahasa Arab saja, tetapi juga pengetahuan tentang ilmu *naḥw* dan ilmu *riwāyah* (hadis), dan juga ilmu fikih yang membahas hukum-hukum *shara'* dan sebab-sebabnya. Menurutnya juga, seseorang tidak akan mengerti ilmu fikih, kecuali ia mengetahui tentang ilmu *uṣūl al-fiqh* yang membahas tentang dalil-dalil fikih, al-Qur'ān, Sunnah, *Ijmā'*, *Qiyās*, *khābar* dan hal-hal yang terkait. Semua itu tidak dapat dimengerti kecuali ia mengetahui tentang masalah Tauhid dan Keadilan Allah SWT, sifat-sifatNya baik yang wajib, boleh, dan yang mustahil. Bila seseorang mengetahui hal ini semua, dan, katanya, pengetahuan tentang *mutashābih* dan *muḥkam*, maka orang tersebut boleh menafsirkan al-Qur'ān, dan sebaliknya, jika tidak mengetahui dan hanya mengandalkan bahasa, *naḥw*, dan ilmu riwayat, maka dia tidak boleh menafsirkan al-Qur'ān. Lihat Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 606-607

penafsiran Mu'tazilah ini, dalam catatan Harun Nasution, bukanlah terkhusus kepada aliran Mu'tazilah saja, tetapi juga terdapat pada aliran-aliran lainnya¹⁰⁴.

Karakteristik rasional tafsir Mu'tazilah lazim dikaitkan dengan soal *ta'wīl*¹⁰⁵. *Ta'wīl* sebagai upaya menemukan makna lain dari makna satu kata,

¹⁰⁴Menurutnya, semua aliran teologi ini dalam memperkuat pendapat mereka masing-masing, di samping membawa argumen-argumen rasional, juga membawa ayat-ayat al-Qur'an. Argumen rasional tanpa ditopang oleh ayat-ayat al-Qur'an dianggap belum cukup kuat. Demikian juga semua aliran itu, termasuk Mu'tazilah, dalam pemikiran teologis mereka, tidak menentang *naṣ* atau teks ayat. Semuanya tunduk kepada *naṣ* atau teks al-Qur'an; hanya *naṣ* itu diberi interpretasi yang sesuai dengan pendapat akal. Perbedaannya hanyalah bahwa golongan Mu'tazilah memberikan interpretasi yang lebih liberal dari golongan Ash'ariyah. Dengan kata lain, penafsiran Ash'ariyah dekat kepada arti lafzi sedang penafsiran Mu'tazilah jauh dari arti lafzi. Tetapi, bagaimanapun semua aliran itu, termasuk Ash'ariyah, mempergunakan akal dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an. Lihat Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta : UI Press, 1986), h. 81. Senada dengan Harun, Komaruddin Hidayat juga menegaskan tentang karakteristik rasional dalam penafsiran Mu'tazilah. Lihat Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, (Jakarta : Paramadina, 1996), h. 137

¹⁰⁵Perlu dicatat bahwa di kalangan Mu'tazilah sendiri, tidak ada keterangan definitif tentang pengertian *ta'wīl*. Lihat <https://al-maktaba.org/book/31901/1691>. Ibn Fāris mendefinisikan *ta'wīl* sebagai mengakhirkan sesuatu dan membelakanginya. Lihat Ibn Fāris, *Fiqh al-Lughah al-'Arabiyyah*. Ibn Taimiyyah memberikan tiga pengertian *ta'wīl*; pertama *ta'wīl* bermakna *tafsir* yang, menurutnya, sebagaimana misalnya dimaksudkan oleh Ṭabarī; kedua *ta'wīl* sebagai makna sebenarnya dari suatu pembicaraan (*kalām*), seperti informasi-informasi Alquran terkait hari kembali (*yawm al-ma'ād*) tercakup di dalamnya hari kiamat, hari perhitungan, hari pembalasan, surga, neraka, dll; ketiga, mengalihkan makna lahir suatu kata kepada makna lainnya, karena ada petunjuk kepada makna lain tersebut dan karena ada penghalang untuk menggunakan makna lahir; menurut Ibn Taimiyyah, makna ketiga inilah yang digunakan oleh Mu'tazilah. Lihat Ibn Taimiyyah, *Majmū' al-Fatāwā*, Vol. 3, h. 55 Sementara itu karakteristik *ta'wīl* dalam pandangan al-Ghazālī adalah pelibatan akal dalam pemahaman *naṣ*-*naṣ* agama. Meski ia tidak mendefinisikan *ta'wīl* itu sendiri, dia mengatakan bahwa orang yang mendustakan akal, maka dia mendustakan *syara'*, karena dengan akal diketahui kebenaran *syara'*. Lihat al-Ghazālī, *Qānūn al-Ta'wīl*, (T.tp., t.p, 1940), h. 9. Sementara itu menurut Wan Mohd Nor Wan Daud, *Ta'wīl* adalah kata benda infinitif dari kata kerja transitif, *awwala*, yang berarti membuat sesuatu itu kembali atau mengurangi sesuatu, yang berarti "menemukan, mendeteksi, mengungkapkan, mengembangkan, atau membuka, atau menjelaskan, menggambarkan, atau menterjemahkan tentang sesuatu atau mungkin mengurangnya atau tentang sesuatu yang terjadi atau mungkin terjadi. Lihat Lane, *Lexicon*, s.v. "ta'wīl", sebagaimana dikutip oleh Wan Mohd Nor Wan Daud dalam *Tafsir dan Ta'wīl sebagai Metode Ilmiah*, ISLAMIA, Thn I, No 1 Muharram 1425/Maret 2004, h. 62 . Tentang metode *ta'wīl* pada *al-Kashshāf*, lihat Ṣuhayb Nādir, *Al-Tamthīl wa al-Takhyīl ka Aliyāt li al-Ta'wīl 'ind al-Zamakhsharī fī Tafsīrihī al-Kashshāf Dirāsah li al-Manhaj al-Ta'wīlī*, Majallah Jāmi'ah Tikrīt li al-'Ulūm, Edisi 19, Nomor 5, Mei, Tahun 2012;

tentu melibatkan daya akal untuk menemukan makna tersebut. Menurut Ḥannā Fākhūrī dan Khafil Jarr sikap Mu'tazilah yang menolak pandangan yang menyamakan Allah dengan makhluk (*mushabbihah*) membuka pintu bagi penafsiran *ta'wīl* majaz (*ta'wīl majāzī*) ayat-ayat al-Qur'ān¹⁰⁶. Pernyataan tegas bahwa Mu'tazilah melakukan *ta'wīl* terhadap ayat disampaikan oleh pemuka Mu'tazilah, Abū Khayyāt, yang mengatakan bahwa hal *ta'wīl* adalah mudah dan dekat (*sahl qarīb*)¹⁰⁷. Maksud pernyataan al-Khayyāt ini boleh jadi menunjukkan bahwa *ta'wīl* menjadi identik dengan aliran Mu'tazilah. Ibn 'Ashūr mengatakan bahwa di antara dasar yang membedakan antara Mu'tazilah dengan mazhab Sunni (*ahl al-sunnah*) adalah *ta'wīl* ayat-ayat *mutashābihāt*¹⁰⁸.

Sementara itu, menurut Harun Nasution, dalam memahami ayat-ayat al-Qur'ān Mu'tazilah lebih banyak memakai penafsiran majazi atau letterlek. Sebagai umpama dapat disebut ayat-ayat *tajsīm* atau antropomorfis yang terdapat dalam al-Qur'ān. Wajah Tuhan ditafsirkan menjadi esensi Tuhan dan tangan Tuhan menjadi kekuasaan Tuhan. Ash'ariyyah sebaliknya lebih banyak berpegang pada arti lafzi., yaitu wajah tetap berarti wajah dan tangan tetap berarti tangan, hanya wajah dan tangan Tuhan berbeda dari wajah dan tangan manusia¹⁰⁹.

Pemerhati kajian Alquran dari Barat, Golziher mengatakan bahwa Mu'tazilah bukanlah (aliran) yang memulai meretas penafsiran kiasan atau majazi pada lafaz-lafaz al-Qur'an yang *tashbīh*, tetapi dapat diurutkan kepada pemikiran-pemikiran tafsir sebelumnya, di antaranya penafsiran-penafsiran kebahasaan oleh Mujāhid, murid Ibn 'Abbās. Peran Mu'tazilah, tambah Golziher, adalah memperluas dan mengembangkan cara penafsiran rasional ini kepada semua ungkapan-ungkapan al-Qur'an. Mu'tazilah kemudian

Riyād Jabr dan Shāmil Laṭīf, *Ufuq al-Zamakhsharī al-Ta'wīlī al-Lughawī*, Majallah Diyālī, Nomor 70, Tahun 2016; 'Abd al-Lāh Ḥadīdī, *al-Manhaj al-'Aqlī al-Intiqāī, fī al-Tafsīr 'ind al-Mu'tazilah*, Majallah Abḥāth Kulliyah al-Tarbiyah al-Asāsiyyah, Edisi 12, Nomor 1, Tahun 2012, h. 363-376; Aḥmad 'Abd al-Raḥmān, *al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār wa Madhhabuhū al-I'tizālī fī Tafsīrihī al-Musammā bi al-Kabīr aw al-Muḥīt*, Majallah Jāmi'ah al-Anbār bi al-'Ulūm al-Islāmiyyah, Edisi 3, Nomor 12, Desember, Tahun 2011, h. 83-121

¹⁰⁶Ḥannā Fākhūrī dan Khafil Jarr, *Tārīkh al-Falsafah al-'Arabiyyah*, Vol.1, (Beirut : Dār al-Ma'ārif, t.t.), h. 149

¹⁰⁷Abū al-Ḥusayn al-Khayyāt, *Kitab al-Intiṣār*, (t.tp : t.p., t.t.), h. 121. Ibrāhīm Munādi, *Kashshāf al-Zamakhsharī 'Aqidatan wa Manhajan*, Jurnal Ḥawlayāt al-Turāth, Universitas Mustaghnim, Aljazair, Edisi 16, Tahun 2016, h. 111-112

¹⁰⁸Ibn 'Ashūr, *al-Tafsīr wa Rijāluhū*, (t.tp : *Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah*, 1970), h. 43. Tentang *ta'wīl* pada Mu'tazilah ini dapat juga dibaca Hishām Sa'd al-Dīn, *al-Ta'wīl al-Lughawī 'ind al-Mu'tazilah Ṣīghatu Af'al Namūdhajan*, Majallah al-'Ulūm al-Islāmiyyah wa al-Ḥaḍārah, Edisi 7, 2018

¹⁰⁹Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta : UI Press, 1986), h. 81

mempraktikkan cara penafsiran ini kepada ayat-ayat yang berbicara tentang sifat-sifat fisik ketuhanan, seperti melihat (*al-baṣar*), mendengar (*al-sam'*), rela dan marah (*al-riḍā wa al-ghaḍab*), turun dan naik (*al-nuzūl wa al-ṣu'ūd*), dll; juga sejumlah deskripsi-deskripsi keyakinan, seperti *al-qadā* dan *al-qadar*¹¹⁰. Golziher juga menegaskan bahwa *ta'wīl* sendiri bagi kalangan Mu'tazilah bertujuan sangat agung, yaitu untuk menjaga firman Allah yang suci dari orang-orang yang meragukannya, dengan penjelasan yang sesuai dengan logika.¹¹¹ Golziher menegaskan bahwa konsen Mu'tazilah dalam menafsirkan al-Qur'an adalah membebaskan dari maksud tekstual ayat, dan mengedepankan pemahaman teks suci berdasar penafsiran yang kritis dan membebaskan; dan ini harus ditegaskan kenyataan bahwa mereka tidak melakukan hal tersebut berdasar kebebasan akal, tetapi berdasar kewara'an dan ketakwaan¹¹².

Pandangan Golziher di atas senada dengan penilaian Ghazālī; filosof ini ada mengatakan bahwa bukan hanya Mu'tazilah yang melakukan *ta'wīl*, tetapi juga kalangan Ash'ariyyah; ia mengatakan oleh karena mazhab Ash'arī dan Mu'tazilah termasuk suka mendalami keterangan *naql* dengan akal fikiran, maka mereka sama-sama banyak melakukan *ta'wīl* menghadapi ayat-ayat atau Hadis. Kalangan Ash'ariah, sebagai telah disinggung tadi, menta'wilkan Hadis yang mengatakan maut akan datang berupa seekor domba di hari kiamat nanti, menta'wilkan timbangan amal dengan timbangan catatannya. Alasannya karena amal itu merupakan kualitas yang tentu tak dapat ditimbang. Yang ditimbang nanti hanyalah catatannya, katanya. Kalangan Mu'tazilah juga menta'wilkan timbangan (*mīzān*) itu sebagai “sesuatu yang secara dengan sendirinya menyingkap kadar amal perbuatan setiap manusia”. Dan menurut saya (Ghazālī) *ta'wīl* Mu'tazilah ini lebih memadai ketimbang *ta'wīl*an kaum Ash'arī¹¹³.

¹¹⁰Ignaz Golziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmiy*, (Mesir : Maktabah al-Khānījīy, 1955), h. 133

¹¹¹Ignaz Golziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmiy*, (Mesir : Maktabah al-Khānījīy, 1955), h. 133.

¹¹²Ignaz Golziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmiy*, (Mesir : Maktabah al-Khānījīy, 1955), h. 133. Perihal bahwa kaum Mu'tazilah adalah orang-orang yang bertakwa dan saleh ditegaskan juga oleh al-Nashshār, “Kebanyakan pemikir Ahl Sunnah menyerang al-Nazzām, dan menganggapnya sebagai seorang atheis besar. Ia mereka gambarkan sebagai orang yang tenggelam dalam maksiat. Kita tidak bisa cepat-cepat percaya pada tuduhan-tuduhan serupa ini. Kaum Mu'tazilah terkenal sebagai orang-orang yang zahid, bertakwa, dan banyak beribadat”. Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam : iAliran-Aliran, Sejarah, Analisa, dan Perbandingan*, (Jakarta : UI Press, 1986), h. 57

¹¹³Moh. Nabhan Husein (ed.), *Rahasia di Balik Ajaran al-Ghazālī*, (Jakarta : Ahadia, 1987), h. 38-39. Di tempat lain, Ghazālī mengatakan, “Oleh karena itulah saya menarik rumusan “orang-orang yang memakai *ta'wīl* tidak boleh dianggap kafir”. Mengkafirkan orang-orang yang memakai *ta'wīl* itu merupakan perbuatan yang tidak

Tokoh Mu'tazilah, Khayyāṭ sebagaimana disinggung di atas, memberikan banyak contoh *ta'wīl*; dia menulis,

فأما تأويل المعتزلة لما تلا من الآيات فسهل قريب. أما قوله (وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله) أي يعلم الله وتخليته. وأما قوله (ولو شئنا لأتينا كل نفس هدها) فإن هذا خبر من قدرته وأن الذين عصوه وكفروا به لم يغلبوه وأنه لو شاء لأدخلهم في الإيمان كرها وأجبرهم عليه جبراً.. وأما قوله (ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك) فإن هذا خبر عن اختلافهم ولم يصف اختلافهم إلى نفسه جل ذكره بل أضافه إليهم, وليس علينا في هذه الآية مسألة ولكن صاحب الكتاب كالسكران. وأما قوله (ختم الله على قلوبهم) و (بل طبع الله عليها بكفرهم) فليس ذلك على أنه منعهم مما أمرهم به -تعالى عن ذلك- ولكنه على الإسم والحكم والشهادة. ألا تراه يقول (بكفرهم) وإنما ختم على قلوبهم مما فيها من الكفر. وأما قوله (ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً) فإن الله جل ذكره يريد أن يضل الكافر وإضلاله إياه تسميته إياه ضالاً وحكمه عليه بما كان منه من الضلال... فهذه تأويلات المعتزلة لما تلا من الآيات وكلها واضح قريب غير خارج من اللغة ولا مستكره المعنى والحمد لله رب العالمين¹¹⁴

Tafsir Mu'tazilah terhadap ayat-ayat al-Qur'ān dekat dan mudah. Firman Allah (*wa mā hum bi ḍāriina bihī min aḥadin illā bi idhni Lāh*) maksudnya adalah pengetahuan Allah dan ...Nya. FirmanNya (*wa law syi'nā la ātaynā kulla nafsin hudāhā*) mengandung informasi tentang kekuasaanNya, dan bahwa orang-orang yang menentang dan kafir kepada Allah tidak akan mengalahkannya, dan jika Dia

beralasan. Lagipula tidak ada satu kelompok pun di kalangan umat Islam ini yang tidak terpaksa memakai *ta'wīl*. Imam Aḥmad ibn Ḥanbal tergolong salah seorang yang menjauhkan diri dari penta'wilan naṣ-naṣ. Tetapi, menurut ulama-ulama aliran Ḥanbali yang dapat dipercaya, Imam Aḥmad ibn Ḥanbal pun masih juga melakukan *ta'wīl* di beberapa tempat. Menurut keterangan lain beliau menggunakan *ta'wīl* dalam memahami tiga buah keterangan. Dua di antaranya ialah Hadis Nabi yang berbunyi "*Hajar Aswad itu merupakan tangan kanan Allah di bumi*" dan "*Hati seorang mu'min berada di antara dua jari Tuhan yang maha pengasih..*" Imam Aḥmad terpaksa melakukan *ta'wīl* setelah ia menganggap tidak beralasan menterjemahkan Hadis-hadis itu secara lahiriah. Mengenai *Hajar Aswad* beliau mengatakan, "Kata *tangan* itu biasanya digunakan untuk menunjukkan dekat dengan si empunya. Maka *Hajar Aswad* itu kita artikan sebagai sarana pendekatan diri kepada Allah melalui pelaksanaan perintahNya di *Hajar Aswad* (ibadah haji). Ia diibaratkan sebagai tangan kanan (dalam Hadis itu) bukan berarti tangan dalam arti jasmaniah maupun sifat...Beliau memegang dalil yang mengatakan mustahil Allah mempunyai jari yang berurusan dengan hati. Orang tersentuh hatinya, misalnya, tidak berhubungan dengan sentuhan jari-jemari. Oleh karenanya Imam Aḥmad terpaksa menta'wilkan Hadis itu secara fikir, tetapi dengan tetap memperhatikan kelaziman jari itu, sehingga diperoleh pengertian : hati manusia berada dalam kekuasaan Allah dalam perubahannya dari satu keadaan ke keadaan lain sesuai kehendakNya. Lihat Moh. Nabhan Husein (ed.), *Rahasia di Balik Ajaran al-Ghazālī*, (Jakarta : Ahadia, 1987), h. 36-38

¹¹⁴Abū al-Husayn al-Khayyāṭ, *Kitab al-Intiṣār*, (t.tp : t.p., t.t.), h. 121-122

menghendaki, niscaya Dia akan menjadikan mereka beriman secara paksa. FirmanNya (*wa lā yazālūna mukhtalifīna illā man raḥīma rabbuka*) berisi informasi tentang perselisihan yang bukan disebabkan oleh Allah, tetapi oleh diri mereka sendiri. Kami tidak ada masalah terhadap ayat ini, tetapi pengarang kitab seperti orang yang mabuk (baca : terpana, Pen). Firman Allah (*khatma ‘Lāhu ‘alā qulūbihim*) dan (*bal ṭaba’a ‘Lāh ‘alayhā bi kufrihim*) tidak bermakna bahwa Allah menghalangi dari apa yang Dia perintahkan kepada mereka, tetapi bermakna memberikan nama, hukum/pengelasan dan kesaksian. Bukankah anda lihat Dia berkata (*bi kufrihim*) di mana Dia mengunci hati mereka dengan kekafiran. Sementara firmanNya (*wa man yurid an yuḍillahū yaj’al ṣadrahū ḍayyiḡan ḥarajan*) berarti Allah berkehendak menyesatkan orang yang kafir, menamainya sebagai kafir, dan menghukuminya dengan kesesatan...Inilah *ta’wīl-ta’wīl* Mu’tazilah terhadap ayat. Semuanya jelas dan tidak keluar dari kaidah bahasa dan tidak juga merusak makna. Segala puji bagi Allah Tuhan alam semesta

Kutipan panjang di atas memperlihatkan banyak ayat yang ditafsirkan oleh Khayyāṭ secara *ta’wīlī*; ayat tentang ketidakmampuan setan memberi madarat kepada manusia kecuali dengan izin Allah¹¹⁵, maksudnya adalah dengan sepengetahuannya; Ayat tentang kehendak Allah memberi petunjuk kepada setiap orang¹¹⁶ dimaknai sebagai kekuasaan Allah dan Dia tidak bisa dikalahkan oleh orang-orang yang durhaka kepadanya; Ayat tentang adanya perselisihan di antara manusia, kecuali orang-orang yang disayangi oleh Allah¹¹⁷ menggambarkan bahwa perselisihan tersebut semata-mata disebabkan oleh masalah manusia itu sendiri, bukan karena Allah; Ayat berkenaan dengan Allah menutup hati orang-orang karena sikap kekafiran mereka¹¹⁸, maksudnya adalah bahwa bukan berarti Allah menghalangi mereka melakukan yang diperintahkanNya, tetapi ‘penguncian’ hati tersebut jika kekafiran benar-benar nyata dilakukan; dan ayat terkait dengan orang yang Allah kehendaki sempit dadanya¹¹⁹, mengandung pengertian bahwa Allah memang berkeinginan menyesatkan orang kafir sesesat-sesatnya. Perlu ditegaskan bahwa melihat contoh-contoh *ta’wīl* di atas, nampak bahwa *ta’wīl* dimaksud lebih pada pengertian *ta’wīl* dalam maknanya sebagai *tafsīr*, seperti penjelasan Ibn Taimiyyah di atas. *Ta’wīl* dalam pengertian ini berarti menjelaskan maksud dari suatu ayat al-Quran.

Sementara itu, *ta’wīl* dalam arti mengalihkan makna lahir suatu kata kepada makna lainnya, karena ada petunjuk kepada makna lain tersebut dan karena ada penghalang untuk menggunakan makna lahir, yang menurut Ibn Taimiyyah digunakan oleh Mu’tazilah, dapat dicontohkan dengan ayat-ayat *mutashābihāt*;

¹¹⁵Q.S. al-Baqarah [2] : 102

¹¹⁶Q.S. al-Sajdah [32] : 13

¹¹⁷Q.S. Hūd [11] : 119

¹¹⁸Q.S. al-Baqarah [2] : 7

¹¹⁹Q.S. al-An’ām [6] : 125

Pada ayat *الاستوى* على الرحمن على العرش استوى misalnya, kata *al-istiwā* (الإستوى) pada ayat lima surat *Ṭāhā* ini ditafsirkan Mu'tazilah sebagai menguasai (*al-istīlā*) atau memenangkan (*al-ghalabah*)¹²⁰. Ayat *ولتصنع على عيني* pada ayat 39 surat *Ṭāhā* menyebut kata *al-'ayn* (العين) yang ditafsirkan sebagai pengetahuan (*'ala 'ilmī*)¹²¹; dan ayat 88 surat *al-Qaṣas* *كل شيء هالك إلا وجهه* yang menyebut kata *al-wajh* (الوجه) ditafsirkan sebagai zat (*al-dhāt*)¹²².

Karakteristik *ta'wīlī* sebagai dijelaskan di atas, ada terkait dengan karakteristik kedua tafsir Mu'tazilah, yaitu penonjolan ajaran-ajaran Mu'tazilah dalam penafsiran al-Quran. Dalam rangka menghindarkan pengertian *antropomorphisme* seperti disebut di atas, misalnya, *ta'wīl* yang dilakukan oleh Mu'tazilah disesuaikan dengan pandangan-pandangan Mu'tazilah sendiri. Ketika menafsirkan ayat 22 dan 23 surat *al-Qiyāmah* tentang hal 'melihat' Allah pada hari kiamat, Zamakhsharī menafsirkan sebagai berikut,

فإن المؤمنين نظارة ذلك اليوم لأنهم الأمنون الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، فاختصاصه بنظرهم إليه محال، فوجب حمله على معنى يصح معه الإختصاص، والذي يصح معه أن يكون من قول الناس أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي، تريد معنى التوقع والرجاء...¹²³

Maka sesungguhnya orang-orang yang beriman pada hari itu melihat (Tuhan) oleh karena mereka adalah orang-orang beriman yang tidak ada rasa ketakutan dan kesedihan pada diri mereka. Mengkhususkan mereka melihat Tuhan adalah sesuatu yang mustahil, dan karena wajib membawakan makna yang benar terkait pengkhususan ini; dan yang benar adalah seperti perkataan orang "Aku menunggu Fulan memperbuat apa kepadaku"; dalam hal ini ada makna ...dan pengharapan

Penafsiran Zamakhsharī di atas, jelas menunjukkan pandangan mazhabnya yang menolak pendapat bahwa Allah dapat dilihat dengan mata kepala. Dia mengatakan sebagai mustahil (*muḥāl*), dan harus diberikan makna yang lebih benar. Dalam konteks ini, Zamakhsharī mendasari pendapatnya kepada

¹²⁰Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 226. 'Abdal-Jabbār juga memberikan argumentasi makna ini dengan mengutipkan dua bait syair berikut :

فلما علونا واستوينا عليهم
تركناهم صرعى لنسر وكاسر
من غير سيف ودم ومهراق
قد استوى بشر على العراق

¹²¹Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 227

¹²²Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 227

¹²³Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 6, (Kairo : Dār al-Hadīf, 2012), h. 270

kebiasaan bahasa yang memberikan pengertian sebagai ‘menunggu’¹²⁴, dan juga mendasari kepada sebuah syair¹²⁵. Pengertian ‘menunggu’ dalam konteks pengelasan ayat al-Qur’ān sendiri adalah menunggu perhitungan dan pembalasan baik dari Allah atas iman dan amal perbuatan baik mereka di dunia¹²⁶.

Aḥmad Ḥūfī, selanjutnya banyak memberikan contoh penafsiran Zamakhsharī lainnya, berkenaan dengan menonjolnya pandangan-pandangan Mu’tazilah dalam tafsir al-Kashshāf¹²⁷; di antaranya adalah *ta’wīl* Zamakhshari terhadap surat al-A’rāf ayat 143 dan surat al-Fatḥ ayat 10. Pada surat al-A’rāf ayat 143 tentang Allah yang bercakap-cakap dengan Nabi Mūsā, Zamakhshari mengatakan bahwa Allah memang berbicara dengan Nabi Mūsā memang secara langsung sebagaimana seorang Raja yang berbicara (dengan hambaNya); (tetapi) pembicaraan Allah tersebut (maksudnya adalah) Allah menciptakan al-Qur’ān yang dapat diucapkan pada sebagian benda (*ajrām*), sebagaimana Dia ciptakan tertulis pada sebuah papan, dan diriwayatkan bahwa Mūsā mendengar perkataan tersebut dari semua penjurū¹²⁸. Sementara pada surat al-Fatḥ ayat 10 tentang ‘tangan Allah di atas tangan mereka’, Zamakhsharī mengatakan,

Dia mengukuhkan pernyataan kesetiaan (*bay’ah*) dengan cara penggambaran imajinatif (*takhyīl*); yaitu maksudnya adalah bahwa Dia menghendaki tangan Rasulullah SAW yang ada di atas tangan orang-orang yang membai’at beliau, adalah ‘tangan Allah’, sebab Allah suci dari anggota tubuh dan sifat-sifat fisik. Makna ayat juga adalah penegasan bahwa ikatan perjanjian dengan Rasulullah SAW adalah seperti ikatan perjanjian dengan Allah SWT. Tidak ada perbedaan

¹²⁴Lihat kembali catatan kaki nomor 44 di mana ‘Abd al-Jabbār juga menafsirkan dengan kata ‘menunggu’. Perlu dicatat di sini, bahwa menurut Ḥūfī, Zamakhsharī memang mengambil pendapat dari para ulama Mu’tazilah sebelumnya, maupun bukan Mu’tazilah, yaitu ‘Abd al-Jabbār, Mujāhid, ‘Amr ibn ‘Ubayd, Abū Bakr al-Aṣamm, Zajjāj, Rummānī, Ibn Durustawīh, Sibawaih, Abū ‘Afi, Jāḥiz, dan Wāqidī. Lihat Aḥmad al-Ḥūfī, *Al-Zamakhshari*, (T.tp. : *al-Hay’ah al-Miṣriyyah*, t.t.), h. 109-111

¹²⁵والبحر دونك زدني نعمًا وإذا نظرت إليك من ملك Zamakhsharī, *al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 6, (Kairo : Dār al-Ḥadīs, 2012), h. 270

¹²⁶Jika dilihat ayat 25, memang terdapat informasi bahwa, sebaliknya, orang-orang yang wajahnya muram, merasa yakin bahwa akan ditimpakan kepada mereka malapetaka yang amat dahsyat Lihat Q.S. 75 : 25

¹²⁷Aḥmad al-Ḥūfī, *Al-Zamakhshari*, (T.tp. : *al-Hay’ah al-Miṣriyyah*, t.t.), h. 112-166. Kajian lain yang mendalam tentang aspek kemu’tazilahan dalam tafsir al-Kashshāf ini dilakukan oleh Ṣāliḥ al-Gḥamidī, *al-Masāil al-Itizālīyyah fī Tafsīr al-Kashshāf li al-Zamakhsharī*, vol 1 & 2, (Ḥāil al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su’ūdiyyah : Dār al-Andalus li al-Nashr wa al-Tawzī, 1998)

¹²⁸Aḥmad al-Ḥūfī, *Al-Zamakhshari*, (T.tp. : *al-Hay’ah al-Miṣriyyah*, t.t.), h. 121. Lihat juga al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 2, (Kairo : Dār al-Ḥadīs, 2012), h. 142

antara keduanya, sebagaimana ayat *man yuṭi' al-rasūl fa qad aṭā'a l-Lāh*. Maksud ayat adalah *Bay'at Riḍwān*¹²⁹.

Mufasir Mu'tazilah sebelum Zamakhshari, 'Abd al-Jabbār, dalam *Tanzīh al-Maṭā'in* juga mena'wilkan surat al-A'rāf ayat 143 dan surat al-Faṭḥ ayat 80 10 di atas¹³⁰; Pada surat al-A'rāf ayat 143 ini, 'Abd al-Jabbār memang tidak secara khusus menafsirkan tentang hal pembicaraan Allah kepada Nabi Mūsā, akan tetapi secara jelas ia mena'wil ayat-ayat yang cukup panjang ini¹³¹; menurutnya, pertama, bahwa yang dimaksud dengan bukit atau gunung pada ayat tersebut adalah penduduk gunung itu; kedua, bahwa permintaan Mūsā melihat Allah bukanlah untuk dirinya, melainkan untuk kaumnya; ketiga, bahwa jatuh pingsan Mūsā, bukanlah Mūsā yang pingsan, akan tetapi pernyataan ayat tersebut merupakan penghinaan kepada kaumnya¹³². Sementara pada surat al-Faṭḥ ayat 10, 'Abd al-Jabbār menafsirkan bahwa maksud ayat adalah bahwa Allah lebih kuat (*aqwā*) dan lebih mampu (*aqdar*) dari orang-orang yang berbai'at, dan terkandung pada ayat tersebut peringatan agar mereka tidak membatalkan perjanjian tersebut. Dia juga menegaskan, bahwa orang yang menetapkan Allah bertangan dari bunyi lahiriah ayat, maka orang tersebut menjauh (dari maksud ayat), sebab, ayat sudah menegaskan 'tangan' Allah di atas tangan manusia-manusia (*al-nās*), dan kata di atas (*fāwq*) tidak digunakan kecuali dalam pengertian (sesuatu) di atas sesuatu¹³³.

Dari uraian di atas nampak, bahwa karakteristik penonjolan ajaran *mu'tazilah* menjadi identik dalam kajian tafsir Mu'tazilah; dan selalu menjadi penegasan para pemerhati kajian-kajian tafsir Mu'tazilah¹³⁴.

¹²⁹Aḥmad al-Ḥūfī, *Al-Zamakhshari*, (T.tp. : *al-Hay'ah al-Miṣriyyah*, t.t.), h. 126. Lihat juga al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 4, (Kairo : Dār al-Ḥadīs, 2012), h. 210

¹³⁰Qāḍī Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1996), h. 662 dan 675

¹³¹Secara lengkap terjemah ayat tersebut adalah “Dan tatkala Mūsā datang untuk (bermunajat kepada Kami) pada waktu yang telah Kami tentukan dan Tuhannya telah berfirman (langsung) kepadanya, berkatalah Mūsā, ‘Ya Tuhan-ku, tampakkanlah (diri Engkau) kepadaku agar aku dapat melihat Engkau’. Tuhan berfirman, ‘Kamu sekali-kali tidak sanggup melihatKu, tetapi lihatlah ke bukit itu, maka jika ia tetap di tempatnya (seperti sediakala) niscaya kamu dapat melihatKu’. Tatkala Tuhannya menampakkan diri kepada gunung itu, dijadikannya gunung itu hancur lulu dan Mūsāpun jatuh pingsan. Maka setelah Mūsā sadar kembali, dia berkata, ‘Maha Suci Engkau, aku bertobat kepada Engkau, dan aku orang yang pertama-tama beriman”.

¹³²Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Tanzīh al-Maṭā'in*, (Mesir : Sāḥib al-Maktabah al-Azhariyyah, 1329 H), h. 138-139

¹³³Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Tanzīh al-Maṭā'in*, (Mesir : Sāḥib al-Maktabah al-Azhariyyah, 1329 H), h. 327

¹³⁴Lihat, misalnya, Lutpi Ibrāhīm, *Az-Zamakhsharī : His Life and Works*, Islamic Studies, Vol. 19, No. 2 (Summer 1980), h. 102, dan Muḥammad Izhār al-Ḥaqq,

E. Mengenal Tafsir *al-Kashshāf*

Tafsir *al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aḡāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl* (The Unveiling of the Truths of the Revelation and the Essence of the Opinions Concerning the Perspectives of Interpretation) adalah Tafsir Mu’tazilah yang paling terkenal¹³⁵. Goldziher menulis,

“Setelah kitab-kitab tafsir (Mu’tazilah) sebelumnya, muncullah sebuah kitab tafsir yang daikui lawan maupun kawan sebagai salah satu kitab tafsir yang mendasar dan pokok (*al-asāsīyyah al-aḡīlah*), juga sangat masyhur, yaitu kitab (yang dikarang oleh) Maḡmūd ibn ‘Umar al-Zamakhshariy, di mana Mu’tazilah pada masanya mencapai masa keemasan.. jika kitab al-Ṭabariy adalah kitab tafsir *bi al-ma’tḡūr* terpenting, maka kitab *al-Kashshāf* karya Zamakhshariy adalah representasi kitab tafsir Mu’tazilah”¹³⁶.

Tafsir *al-Kashshāf* ditulis oleh Zamakhshariy, menurutnya, berdasar permintaan saudara-saudaranya dari kalangan Mu’tazilah, sesudah mereka mendengar dan kagum atas uraian-uraian Zamakhshariy dalam menafsirkan Alquran. Permintaan ini memang tidak langsung direspon Zamakhshariy, kecuali setelah permintaan tersebut disampaikan kepadanya berulang-ulang sehingga ia merasa berkewajiban untuk menuliskannya. Dalam perkiraannya, penulisan tafsir ini akan selesai dalam jangka waktu lebih dari 30 tahun, namun atas izin Allah, tafsir *al-Kashshāf* dapat diselesaikan, menurutnya, dalam jangka waktu masa kekhalifahan Abū Bakr (dua tahun)¹³⁷.

Dalam tafsir *al-Kashshāf*, Zamakhshariy mengambil pendapat para mufasir sebelumnya, baik dari kalangan Mu’tazilah, maupun di luar Mu’tazilah. Khusus

Zamakhsharī and His Contribution Toward Human Knowledge, al-Qalam, December, h. 30-31

¹³⁵Abū ‘Ammār Qāḡī, *An Introduction to the Sciences of the Qur’ān*, (Birmingham : al-Hidāyah Publishing and Distribution, 1999), h. 342

¹³⁶Ignaz Golziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmiy*, (Mesir : Maktabah al-Khānījīy, 1955), h. 140-141. Senada dengan Ignaz Golziher, Komaruddin Hidayat mengatakan bahwa dari sekian *mufassirīn* (ahli tafsir) yang muncul di abad tengah adalah Zamakhsharī (w. 1144), Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 1209), dan Ibn ‘Arabī (w. 1240) barangkali yang melakukan kajian Hermeneutika secara mendalam. Dalam tafsirnya *al-Kashshāf* Zamakhshariy berusaha menggali pesan al-Qur’ān dengan alat bantu filsafat dan ilmu bahasa yang dikuasainya. Berangkat dari warisan Ṭabariy yang sangat menekankan penafsiran berdasarkan hadis Rasul dan pendapat sahabat, Zamakhsharī, sebagai tokoh Mu’tazilah, menafsirkan al-Qur’ān secara rasional filosofis berdasarkan pengetahuan yang mendalam dalam bidang filsafat dan bahasa. Ia membawa teks al-Qur’ān berziarah dan berdialog dengan teks-teks lain yang hadir dalam benaknya. Lihat Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta : Paramadina, 1996), h. 141

¹³⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 16-17.

dari Mu'tazilah, misalnya, ia menukil pendapat-pendapat 'Abd al-Jabbār (415 H/1020 M), 'Amr ibn 'Ubayd (144 H), Abū Bakr al-'Aṣamm (24 H), dan Rummānī (384 H)¹³⁸; sementara dari luar Mu'tazilah, seperti *Ahl al-Sunnah*, ia mengambil pendapat, misalnya, dari Jurjānī, yang oleh banyak sumber disebutkan sangat memengaruhi Zamakhsharī. Dua kitab Jurjānī, yaitu *Dalā'il al-I'jāz* (membahas tentang ilmu *Ma'ānī*), dan *Asrār al-Balāghah* (membahas tentang ilmu *Bayān*), dipraktikkan oleh Zamakhsharī dalam *al-Kashshāf*¹³⁹. Seperti diketahui, Zamakhsharī dengan tegas menyatakan bahwa tidak ada yang bisa dapat memahami hakikat ayat-ayat al-Qur'an, kecuali orang yang menguasai ilmu *Ma'āniy* dan ilmu *Bayān*¹⁴⁰. Tafsir *al-Kashshāf* kemudian dikenal sebagai tafsir yang pertama yang mengungkap rahasia *balāghah* al-Qur'an, dengan dua pokok ilmunya ini, yaitu ilmu *Ma'ānī* dan ilmu *Bayān*. Yaḥyā Yamanī (749 H), dalam kitabnya *al-Ṭirāz*, sebagaimana dikutip oleh Muṣṭafā Ṣāwī, mengatakan, 'Aku tidak mengetahui kitab tafsir yang didasarkan pada ilmu *Ma'ānī* dan ilmu *Bayān*, selainnya (tafsir *al-Kashshāf*)'¹⁴¹. Sementara, kedalaman pembahasan dua ilmu ini pada *al-Kashshāf*, dinilai oleh Abdel Haleem sebagai *particular distinction*¹⁴².

¹³⁸Aḥmad al-Ḥūfī, *Al-Zamakhshariy*, (T.tp.: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitāb, t.t.), h.109-111

¹³⁹Syawqī Ḍayf, *al-Balāghah Taṭawwur wa Tārīkh*, (Kairo : Dār al-Ma'ārif, t.t.), h.6; Muṣṭafā Ṣāwī, *Manāhij fī al-Tafsīr*, (Iskandariah : Mansha'ah al-Ma'ārif, t.t.), h. 294; Muḥammad Bayūmī, *Khuṭuwāt al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm*, (T.tp.: al-Maktabah al-Azhariyyah, 1971), h 231; Muḥammad Abū Mūsā, *al-Balāghah al-Qur'āniyyah fī Tafsīr al-Zamakhsharī*,(T.tp.: Dār al-Fikr al-'Arabiyy, t.t.), hal. 5. Dalam *al-Kashshāf*, setidaknya ditemukan dua tempat yang sangat tegas memperlihatkan pengaruh Jurjānī terhadap Zamakhsharī ini; pertama penyebutan nama kitab *Dalā'il al-I'jāz* ketika Zamakhsharī menafsirkan surat *al-Baqarah* ayat pertama, dan kedua penyebutan nama Jurjānī ketika ia menafsirkan surat *Qāf* ayat 37. Lihat Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h 43, dan vol. 4 h. 260.

¹⁴⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 17. Tentang perhatian Zamakhsharī terhadap ilmu *Ma'ānī* ini, misalnya, lihat Sa'dūn 'Alī, *al-Athar al-Dilālī li Ma'ānī al-Qur'ān fī al-Kashshāf li al-Zamakhsharī*, Majallah al-Qādisiyyah li al-'Ulūm al-Insāniyyah, Edisi 12, Nomor 4, Tahun 2009, h. 45-62; Fāḍil al-Sāmuraī, *Ittisā' Ma'ānī al-alfāz wa al-Ṣiyagh al-Ṣarfīyyah fī Tafsīr al-Kashshāf*, Majallah al-Ādāb, Nomor 106, Tahun 2013; As'ad Sa'dī, *Athar Ta'addud al-I'rāb fī Tawassu' al-Ma'nā 'ind al-Zamakhsharī fī al-Kashshāf*, Nomor 4, Tahun 2011

¹⁴¹Muṣṭafā al-Ṣāwī, *Manhaj al-Zamakhshariy fī Tafsīr al-Qur'ān wa Bayān I'jāzihī*, (Kairo : Dār al-Ma'ārif,), h. 278. Lihat juga Aḥmad al-Zuḥaylī, *Marja' al-'Ulūm al-Islāmiyyah*, (Damaskus : Dār al-Ma'rifah, t.t.), h. 208.

¹⁴²M.A.S. Abdel Haleem, *The Role of Context in Interpreting and Translating the Qur'an*, Journal of Qur'anic Studies 20.1, Edinburgh Univeristy Press (2018), h. 47-48

Şāwī juga mencatat sumber-sumber penafsiran Zamakhsharī, yaitu, tafsīr Muhjāhid (104 H), tafsir Abū Bakr al-Aşamm (235 H), tafsir Zajjāj (311 H), tafsir Rummānī (384H), Kitāb Sibawayh (189 H), *Işlāh al-Manṭiq* karya Ibn al-Sikkīt (244 H), *al-Kāmil* karya Mubarrad (285 H), kitab *al-Mutammim fi al-Khaṭṭ wa al-Tahajjī* karya Durustawayh (374 H), kitab *al-Hujjah* karya Abū Fārisī (377 H), kitab *al-Muḥtasib* karya Ibn Jinī (392 H), dan kitab *al-Tibyān* karya Abū Hamadāni¹⁴³.

Dalam tafsir *al-Kashshāf*, Zamakhsharī banyak mengutip syair-syair Arab yang jumlahnya mencapai 1000 bait, banyak menyinggung masalah *i'rāb* dan *naḥw*, juga ada membahas masalah-masalah fikih secara singkat sekali, tanpa ia menunjukkan fanatisme mazhab hanafi yang dianutnya¹⁴⁴.

Tafsir *al-Kashshāf* ditulis oleh Zamakhsharī untuk menyebarkan dan mengunggulkan ajaran-ajaran Mu'tazilah (dari ajaran-ajaran lainnya), melalui pendekatan makna kebahasaan. Untuk keperluan ini, terkadang Zamakhsharī menyajikan riwayat-riwayat israiliyat yang disampaikan dengan kata-kata *ruwiya* (berarti : diriwayatkan), juga mengakhiri setiap pembahasan dengan hadis-hadis yang kebanyakan *dha'īf* atau *mawdhū'*¹⁴⁵.

Pada pembahasan sebelumnya, telah disebutkan bahwa tafsir *al-Kashshāf* adalah tafsir yang sangat fenomenal. Studi yang dilakukan oleh Hāj Khalifah memperlihatkan banyak sekali yang meneliti tafsir ini, khususnya dalam bentuk *sharḥ*, selain ringkasan, kritik, dan *takhrīj* hadis. Dalam bentuk *sharḥ*, misalnya, tercatat 37 kitab *sharḥ*, dalam bentuk ringkasan ada sembilan kitab, dalam bentuk kritik ada empat kitab, sementara dalam bentuk *takhrīj* hadis ada tiga kitab¹⁴⁶. Melihat apresiasi yang sangat tinggi ini, tafsir *al-Kashshāf* memang

¹⁴³Mustafā al-Şāwī, *Manhaj al-Zamakhshariy fi Tafsir al-Qur'an wa Bayān I'jazihī*, (Kairo : Dār al-Ma'arif,), h. 80. Namun demikian dalam catatan Muḥammad 'Iyāzī, dari beberapa nama di atas, Zamakhsharī ada terpengaruh 'khusus' dari Hākīm Jushmī dan Abū Muslim Işfahānī. Menurutny, terkait keterpengaruhannya dari kitab *Tahdhīb al-tafsir* karya Jushmī, menurut Zamakhsharī karena ia pernah berguru kepada Jushmī, membaca kitabnya dan mengambil manfaat dari kitab tersebut, sebagaimana ia juga mengambil manfaat dari kitab tafsir Mu'tazilah yang lain, khususnya tafsir Abū Muslim Işfahānī. Namun demikian, tegas Muḥammad 'Iyāzī, tafsir Zamakhsharī berbeda dengan al-Jushmī dan Işfahānī, seperti dikatakan Zurzūr, bahwa cara Zamakhsharī dalam menyampaikan penafsirannya, dari banyak segi berbeda dengan Jushmī; penafsiran-penafsiran Zamakhsharī lebih mendalam dan bernilai tinggi. Lihat Muḥammad 'Iyāzī, *al-Mufasssirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, (Teheran : Muassasat al-Ṭibā'at wa al-Nashr Wizārat wa al-Irshād al-Islāmī, 1414), h. 577

¹⁴⁴Aḥmad Zuḥayfī, *Marja'al-'Ulūm al-Islāmiyyah*, (Damaskus : Dār al-Ma'rifah, t.t.), h. 208

¹⁴⁵Aḥmad Zuḥayfī, *Marja'al-'Ulūm al-Islāmiyyah*, (Damaskus : Dār al-Ma'rifah, t.t.), h. 208

¹⁴⁶Hāj Khalifah, *Kashf al-Zunūn 'an Usām al-Kutūb wa al-Funūn*, vol. 2, (Beirut : Dār 'Ihyā al-Turāth al-'Arabiy, t.t.), h. 1475-1484. Data yang disajikan oleh

mempunyai pengaruh besar dalam wacana keilmuan al-Qur'an. Zamakhshariy sendiri memuji kitab tafsirnya dengan syair-syair berikut :

وناھیک بالکشاف کنزا نضارہ یعلم تمييز الجیاد الصیاریفا
 ولیتھم بالغوص بعد إطالة
 ثم استوی الکشاف ثم علی
 لفرھم یدرون تلك اللطائف
 ثم استوی الکشاف ثم علی
 حسن الإبانة عن حقائق نظمه
 بفسوصه وعیونه عراف
 فی فنه أنى له بمکاف
 تا لله ما (الکشاف) إلا واحد
 تا لله ما (الکشاف) إلا أخذ
 صفة الجلی به الدقیق الخفی
 إن التفاسیر فی الدنیا بلا عدد
 ولیس فیها لعمري مثل کشافی
 إن كنت تبغی الهدى فالزم قراءته
 فالجهل کالداء والکشاف کالشافی¹⁴⁷

*Cukuplah al-Kashshāf menjadi perbendaharaan harta yang bersinar
 Yang tahu membedakan hal-hal yang baik
 Mengapa mereka tidak lama mendalaminya
 Agar mengetahui keindahan-keindahannya
 Penjelasannya baik tentang hakikat susunannya
 Yaitu inti dan pokok dari susunannya
 Demi Allah, al-Kashshāf memang satu-satunya dalam bidangnya
 Tidak ada yang sebandingnya
 Demi Allah, al-Kashshāf mengungkap makna tersembunyi menjadi jelas
 Sungguh banyak tafsir di muka bumi ini
 Demi usiaku, tetapi tidak ada yang menyerupai tafsir al-Kashshāfku
 Kebodohan itu seperti penyakit
 Dan al-Kashshāfku ini laksana yang menyembuhkannya
 (Maka) jika engkau mencari petunjuk, biasakan membacanya*

Sebagaimana sekilas sudah disinggung pada bab sebelumnya, bahwa kitab tafsir ini diakui secara luas ketinggian nilainya oleh para ulama, al-Kashshāf

Hāj Khalīfah ini juga ada mengutip dari keterangan Suyūfī dalam kitabnya *Nawāhid al-Abkār*. Di antara ulama yang menulis terkait al-Kashshāf, seperti Ibn al-Munīr yang menulis *al-Intiṣāf* yang membahas masalah-masalah Mu'tazilah; 'Alam al-Dīn yang menulis *al-Inṣāf* yang mengkaji al-Kashshāf dan *al-Intiṣāf* sekaligus; Jamāl al-Dīn ibn Hishām yang meringkas kitab al-Kashshāf dan *al-Intiṣāf*; Sharf al-Dīn Ṭībī yang menulis *Ḥāshiyah* al-Kashshāf dan merupakan *ḥashiyah* terbaik; Jamāl al-Dīn Zaylā'ī yang mentakhrij hadis-hadis dalam al-Kashshāf.

¹⁴⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Dīwān Jār al-Lāh al-Zamakhsharī*, (Beirut : Dār Ṣādir, 2008), h. 375, 392, 393, 396, 397

juga tidak luput dari kritik, khususnya karena pembelaannya terhadap ajaran Mu'tazilah¹⁴⁸. Dhahabī, seorang mufasir Sunnī, dan yang secara terang mengakui ketidaksukaannya kepada Mu'tazilah¹⁴⁹, mengatakan bahwa tafsir *al-Kashshāf* merupakan kitab tafsir satu-satunya dalam bidangnya (kei'jāzan al-Qur'ān), dan karenanya diakui oleh para 'musuh-musuh'nya, akan keistimewaan dan keindahan bahasanya. Oleh karena melihat banyaknya apresiasi para ulama terhadap *al-Kashshāf*, Dhahabī mengambil sikap tidak mencela tafsir karya Zamakhsharī ini¹⁵⁰. Dhahabi, mengatakan,

Nilai tafsir (al-Kashshāf) ini —lepas dari segi Kemu'tazilahannya— adalah tafsir pertama yang menerangkan segi-segi kei'jāzan ayat-ayat al-Qur'ān, dan tafsir pertama yang menunjukkan keindahan susunan al-Qur'ān. Tidak ada orang yang seperti Zamakhsharī yang mampu mengungkap keindahan al-Qur'ān dan daya pikat kebalāghahannya, di mana hal ini disebabkan penguasaannya terhadap banyak disiplin ilmu, terutama perhatian mendalamnya terhadap bahasa Arab, ilmu-ilmu balāghah, bayān, i'rāb, dan sastera, yang semuanya terkemas baru dalam tafsir al-Kashshāf ini. Semua perhatian ulama tertuju pada tafsir ini, dan hati para mufasir tertarik dengannya¹⁵¹.

Selanjutnya, beberapa ulama yang mengapresiasi al-Kashshāf, secara khusus dikutip oleh Dhahabī, seperti Ibn Bashkawāl dan Ḥaydar Harawī, Abū Ḥayyān, dan Ibn Khaldūn¹⁵². Menurut Ibn Bashkawāl --yang membandingkan al-Kashshāf karya Zamakhsharī dan *al-Muḥarrar al-Wajīz* karya Ibn 'Aṭīyah— misalnya, mengatakan bahwa tafsir Ibn 'Aṭīyah lebih (dekat kepada) *naql*, lebih lengkap, dan lebih bersih, sementara kitab Zamakhsharī lebih ringkas dan lebih mendalam. Namun demikian, Zamakhsharī melakukan lompatan penafsiran, di mana dia mencukupkan pada penafsiran yang sedikit dari pada penafsiran yang banyak...Tafsir Zamakhsharī cocok bagi orang yang mau menggunakan akalnyā, dan tidak tepat bagi orang meragukannya...¹⁵³

Ḥaydar Harawī (780-854 H) yang merupakan murid Taftāzānī, dan ada mengarang kitab *Ḥāshiyah 'alā Ḥāshiyah al-Taftāzānī 'alā al-Kashshāf*, mengatakan bahwa kitab al-Kashshāf memiliki nilai yang tinggi, yang tidak

¹⁴⁸Lihat kembali uraian pada Bab I. Tentang sikap kemutazilahan Zamakhsharī, baca Fatimah, *Dīwan Jār al-Lāh al-Zamakhsharī*, (Beirut : Dār Ṣādir, 2008), cet. Ke-1, h. ٤

¹⁴⁹Muḥammad al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol. 1, (Kairo : Maktabah Wahbah, 2003), h. 312

¹⁵⁰Muḥammad al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol. 1, (Kairo : Maktabah Wahbah, 2003), h. 308.

¹⁵¹Muḥammad al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol. 1, (Kairo : Maktabah Wahbah 2003), h. 307

¹⁵²Untuk apresiasi Ibn Khaldūn dan Abū Ḥayyān, khususnya, dapat dilihat kembali pada Bab Satu.

¹⁵³Muḥammad al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol. 1, (Kairo : Maktabah Wahbah, 2003), h. 308

terdapat pada kitab tafsir sebelumnya dan sesudahnya. Ia juga menyatakan kesepakatannya bahwa al-Kashshāf memiliki susunan kalimat yang indah dan pilihan kata yang meyakinkan, sangat memenuhi kaidah-kaidah penafsiran, hujjah-hujahnya sangat bersih, kaidah-kaidahnya sangat gamblang, dan simpul-simpulnya sangat kuat. Menurutnya juga, meski ada sangat kecil kekurangan pada al-Kashshāf ini, jika dibandingkan dengan semua kitab tafsir sesudahnya, maka kitab-kitab tafsir tersebut tidak akan menyamai keindahannya...¹⁵⁴.

Sementara itu, sebagaimana disampaikan oleh Ṣāliḥ Ghumaydī¹⁵⁵, kritik para ulama terhadap al-Kashshāf, disebabkan beberapa hal berikut : Pertama, al-Kashshāf dijadikan sebagai corong untuk menyuarakan dan membela ajaran-ajaran mazhab Mu'tazilah, baik secara terang-terangan maupun tersamar. Kedua, kerap mendasarkan penafsiran ayat kepada akal, seperti penafsiran terhadap surat Maryam ayat 47 yang berbicara tentang janji Nabi Ibrahim untuk memohonkan ampun kepada ayahnya meski seorang yang kafir; menurut Zamakhsharī, jika ada pemahaman tidak boleh memohonkan ampunan bagi seorang yang kafir, itu disebabkan karena (faktor) mendengar (*al-sam'*) dari suatu ayat, sementara dalam tinjauan akal, hal tersebut bisa saja terjadi¹⁵⁶.

Ketiga, pengetahuan Zamakhsharī tentang hadis sedikit. Ia tidak menaruh perhatian untuk membedakan mana hadis yang sahih dan mana yang tidak; dan karenan kebanyakan ia meriwayatkan dengan *ṣiḡḡah tamriḡ* atau dengan lafaz 'diriwayatkan'. Keempat, Zamakhsharī cenderung memudah-mudahkan dalam mengambil hadis *ḡa'īf* dan *mawḡū'*, khususnya berkait dengan keutamaan-keutamaan surat yang disebutkan di akhir penafsiran suatu surat. Sebagai contoh adalah keutamaan surat Ālu 'Imrān di mana tersebut hadis, "Barangsiapa membaca surat Ālu 'Imrān, maka dari setiap ayatnya akan diberikan keamanan kepadanya ketika melintas jembatan Jahannam"¹⁵⁷. Bersamaan dengan hal ini, adalah pengambilan riwayat-riwayat *isrāīliyyat*, seperti halnya ketika Zamakhsharī menafsirkan surat al-A'rāf ayat 107 yang ada berbicara tentang tongkat Nabi Mūsā yang berubah menjadi ular; dikisahkan,

Ular tersebut adalah laki-laki,mulutnya, antara dua dagunya berjarak 80 hasta, dagu yang paling bawah ada di tanah, dan dagunya yang atas ada di pagar istana Fir'awn. Kemudian ular tersebut bergerak ke arah Fir'awn untuk menerkamnya, lalu Fir'awn lompat dari singgasananya dan berlari—sesuatu yang terjadi dan belum

¹⁵⁴Muḡammad al-Dhabābī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol. 1, (Kairo : Maktabah Wahbah, 2003), h. 308-309

¹⁵⁵Ṣāliḡ al-Ghumaydī, *al-Masāīl al-I'tizāliyyah fī Tafsīr al-Kashshāf li al-Zamakhsharī fī Daw'ī ma Warada fī Kitāb al-Intiṣāf li Ibn al-Munīr*, Vol. 1 (Ḥāil : Dār al-Andalus li al-Nashr wa al-Tawzī, 1418 H), h. 52-59

¹⁵⁶Abū al-Qāsīm al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 3 (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 20

¹⁵⁷Abū al-Qāsīm al-Zamakhshariy, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 428

pernah terjadi sebelumnya-- Sementara itu, orang-orangpun berlari menyelamatkan diri sambil mereka berteriak-teriak. Kemudian ular itu bergerak menyerang kerumunan orang, dan terbunuhlah 25.000 orang. Kemudian Fir'awn kembali ke istananya, dan berkata ke Nabi Mūsā, “Hai Mūsā, ambillah ular itu, aku sekarang beriman kepadamu, dan aku serahkan Banī Isrāīl. Nabi Mūsā kemudian mengambil ular itu dan berubah menjadi tongkat kembali.¹⁵⁸

Kelima, sikap ‘tidak simpatik’ Zamakhsharī terhadap Nabi Muḥammad SAW dan juga kepada nabi lain, juga kepada para sahabat, melalui ungkapan-ungkapan yang tidak pantas ditujukan kepada mereka. Seperti ketika ia menafsirkan surat al-Tawbah ayat 43 tentang pengampunan Allah SWT terhadap Nabi SAW di mana Zamakhshari menafsirkan ayat ini sebagai bentuk sindiran (*kināyah*) kepada Nabi yang telah berbuat keji (*jināyah*); maknanya adalah, kata Zamakhsharī, “Kau keliru (Muhammad) dan buruk sekali yang kau lakukan”¹⁵⁹. Begitu juga penafsirannya terhadap surat al-Taḥrīm ayat satu tentang Allah yang mempertanyakan sesuatu yang Allah halalkan, tetapi Nabi SAW haramkan untuk dirinya, hanya karena hendak menyenangkan isteri-isteri beliau; Zamakhsharī mengatakan bahwa ini adalah keterpelesetan (*zullah*) Nabi SAW, karena tidak boleh ada seseorang yang mengharamkan sesuatu yang Allah halalkan¹⁶⁰.

¹⁵⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhshariy, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 2, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 129

¹⁵⁹Abū al-Qāsim al-Zamakhshariy, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 2, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 254
Terkait ini, Dhahabī menyebutkan bahwa orangtua Tāj al-Subki (Taqī al-Dīn al-Subkī) menghentikan telaahnya terhadap al-Kashshāf, ketika mendapatkan penafsiran Zamakhshari terhadap surat al-Tawbah ayat 43 dan surat al-Taḥrīm ayat satu, yang membuatnya malu kepada Rasulullah SAW, dan kemudian mendorongnya menulis kitab *Sabab al-Inkifāf ‘an Iqrā al-Kashshāf* (Sebab Berhenti Menelaah al-Kashshāf). Lihat Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol. 1, (Kairo : Maktabah Wahbah, 2003), h. 311

¹⁶⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhshariy, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 4, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 415.
Contoh penafsiran Zamakhsharī yang ada ‘menyudutkan’ Nabi lain, misalnya Nabi Nūḥ, terkait surat Ḥud ayat 46 tentang larangan Allah kepada Nabi Nūḥ agar tidak menanyakan sesuatu di luar pengetahuannya; Zamakhsharī mengatakan Ia (Nabi Nūḥ) mengajukan pertanyaan yang ia sendiri tidak mengetahui urgensinya, sebagai sebuah kebodohan (*jahl wa ghabāwah*), yang kemudian Allah menasihatinya agar ia tidak mengulangi perbuatan orang-orang yang bodoh seperti ini. Lihat Abū al-Qāsim al-Zamakhshariy, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 2, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 368. Sementara itu, penafsirannya yang menyudutkan sahabat, terkait misalnya sahabat ‘Abd al-Lāh ibn ‘Umar, ketika Zamakhshari menafsirkan surat Ḥud ayat 106-107 tentang orang-orang yang berbuat durhaka akan ditempatkan di dalam neraka selama-lamanya; ia mengatakan bagaimana mungkin Ibn ‘Umar tidak mengetahui (ayat ini), bagaimana mungkin ia memerangi ‘Alī, apa yang membuatnya tidak mengindahkan hadis ini ليأتين على جهنم يوم تصفق فيه أبواهما ليس

Keenam, ejekannya terhadap Ahl al-Sunnah dengan kata-kata yang buruk hingga mengkafirkan mereka, seperti ketika ia menafsirkan surat Ālu ‘Imrān ayat 105 tentang larangan berpecah belah; dia mengatakan (yang dimaksud oleh ayat itu) mereka adalah orang-orang Yahudi dan Nasrani; ada juga dikatakan bahwa mereka itu adalah yang melakukan perbuatan mengada-ada pada umat ini, yaitu kelompok *mushabbihah*, *mujbirah* dan *hashawiyyah*¹⁶¹. Ibn al-Munīr memberi catatan pada penafsiran Zamakhsharī ini bahwa jika yang dimaksud tiga kelompok ini adalah Ahl al-Sunnah, maka sungguh nampak sekali fanatismenya terhadap Mu’tazilah¹⁶².

Lepas dari keberadaannya yang kontroversial, tafsir *al-Kashshāf* memang seperti dikatakan oleh ‘Alī Iyāzi, membuat banyak mufassir terpengaruh terkait dengan ketelitiannya dalam menjelaskan sisi kebalaghahan, kefasihan al-Qur’ān, dan sisi kei’jāzan al-Qur’ān¹⁶³, merupakan kitab tafsir Mu’tazilah yang terbesar yang ada¹⁶⁴, dan bahkan –meski sedikit ‘berlebihan’—‘Alī Iyāzi mengatakan tidak ada yang mampu mengungkap

فيها أحد Lihat Abū al-Qāsim al-Zamakhshariy, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 2, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 395-396

¹⁶¹Abū al-Qāsim al-Zamakhshariy, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 373

¹⁶²Ibn al-Munīr, *al-Intiṣāf*, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 373. Istilah *mushabbihah* berarti “yang mempersamakan”; maksudnya adalah kelompok *Ahl al-Sunnah* yang menetapkan adanya sifat-sifat bagi Allah, sehingga muncul pemahaman mempersamakan Allah dengan makhluk yang juga memiliki juga sifat-sifat; Istilah *mujbirah* berarti “yang terpaksa”; maksudnya adalah kelompok Jabariyyah yang berfaham bahwa manusia terpaksa dalam melakukan perbuatannya dan tidak mempunyai kehendak. Bagi kelompok ini, perbuatan manusia pada hakikatnya merupakan kehendak Allah SWT. Istilah *hashawiyyah* berasal dari kata *al-ḥashw*; dalam bahasa Arab *al-ḥashw min al-kalām* berarti kata-kata yang tidak berdasar. Istilah *hashawiyyah* dimaksudkan Mu’tazilah juga kepada kelompok *Ahl al-Sunnah* yang menetapkan sifat-sifat bagi Allah. Lihat pembahasan tentang tiga kelompok ini pada ‘Alī al-Nashshār, *Nash’at al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām*, vol. 1 (Kairo : Dār al-Ma’ārif, t.t.), cet. ke-9, h. 285-296

¹⁶³‘Alī ‘Iyāzī, *al-Mufasssīrūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, (Teheran : Muassasat al-Tibā’at wa al-Nashr Wizārat wa al-Irshād al-Islāmī, 1414), h. 576; lihat juga Abū Qāḍiy, *An Introduction to the Sciences of the Qur’ān*, (Birmingham : al-Hidāyah Publishing and Distribution, 1999), h. 343; ia mengatakan, “In his *tafseer*, he emphasises the grammatical beauty and eloquence of the Qur’ān, and accentuates its literary *i’jāz*. He discusses the wisdom and beauty behind the particular phrasing of verses and passages..” Pada kutipan dari Walid A. Saleh ini juga disebutkan kekaguman al-Biqā’i terhadap *al-Kashshāf* Walid A. Saleh, *The Gloos as Intellectual History : The Ḥāshiyahs on al-Kashshāf*, Brill : Oriens, Vol. 41, No. 3/4/ (2013), h. 218

¹⁶⁴‘Alī ‘Iyāzī, *al-Mufasssīrūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, (Teheran : Muassasat al-Tibā’at wa al-Nashr Wizārat wa al-Irshād al-Islāmī, 1414), h. 575

keindahan al-Qur'ān selain Zamakhshari¹⁶⁵. Oleh karena itu, pendapat yang mengatakan bahwa tafsir ini berbahaya (*a dangcrous one*)¹⁶⁶, adalah berlebihan, meski pendapat ini mendasarkan kepada pendapat para ulama seperti Ibn Taymiyyah, Ibn Qayyim, Subkī, dll.

¹⁶⁵ Alī 'Iyazī, *al-Mufasssirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, (Teheran : Muassasat al-Ṭibā'at wa al-Nashr Wizārat wa al-Irshād al-Islāmī, 1414), h. 575

¹⁶⁶ Abū Qāḍī, *An Introduction to the Sciences of the Qur'an*, (Birmingham : al-Hidāyah Publishing and Distribution, 1999), h. 343

BAB V

MUNASABAH AL-QUR'AN DALAM TAFSIR AL-KASHSHAF

A. *Munasabah* al-Qur'an Surat *al-Fātihah*¹

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (1) الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (2) الرَّحْمَنُ الرَّحِيمِ (3) مَلِكٌ يَوْمَ الدِّينِ (4) إِيَّاكَ
نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (5) اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (6) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ
وَالضَّالِّينَ (7)

Metode al-Qur'an banyak menggunakan pujian kepada Allah (*al-ḥamd li al-Lāh rabb al-'ālamīn*) sebagaimana terdapat pada ayat kedua *al-fātihah* yang ini berarti merupakan pengajaran Allah kepada para hambaNya untuk mengambil keberkahan (*tabarruk*) yang ini berarti ada kaitannya dengan ayat pertama (*bi ism al-Lah al-rahmān al-rahīm*)²

Hubungan ayat pertama surat al-Fatihah yang menyatakan pujian kepada Allah disebutkan Zamakhsharī hubungannya dengan ayat kedua dengan

¹Surat *al-Fātihah* disebutkan sebagai surat yang diturunkan di Makkah (Makkiyah) dan juga diturunkan di Madinah (Madaniyah). Surat ini disebut juga *Umm al-Qur'an*, karena mencakup semua penjelasan tentang pujian yang hanya untuk Allah, penjelasan tentang pengabdian kepadaNya melalui pelaksanaan perintahNya dan menjauhkan laranganNya, dan juga penje lasan tentang janji dan ancaman Allah. Oleh sebab itu, ia dinamakan juga sebagai surat perbendaharaan (*al-kanz*), dan surat yang mencukupi (*al-wāfiyah*). Surat ini disebut juga surat pujian (*al-ḥamd wa al-mathānī*), karena pada setiap rakaat shalat, (bacaannya) merupakan pujian. Surat ini disebut juga surat shalat (*sūrah al-ṣalāh*) karena keutamaan dan sahnya shalat adalah dengan membacanya. Nama lainnya adalah surat obat yang menyembuhkan (*al-shifā wa al-shāfiyah*). Disepakati surat ini berjumlah tujuh ayat. Lihat Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 21. Menurut Maḥmūd Shaltūt, surat *al-Fātihah* merangkum semua penjelasan al-Qur'an mencakup keesaan Allah, hari kebangkitan, dan penjelasan tentang jalan lurus yang (harus) ditempuh manusia dalam hubungannya dengan Allah, dirinya, dan orang lain. Lihat Maḥmūd Shaltūt, *Ilā al-Qur'an*, (T.t. : Maṭbū'a al-Idārāt al-'Āmmah li al-Thaqāfah al-Islāmiyyah, 1962), h. 5

²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 23. Zamakhsharī mengaitkan soal keberkahan membaca *basmalah* ini dengan menyebutkan bahwa *basmalah* dibaca pada segala sesuatu yang dinilai penting; dalam *musnad* Ahmad bin Ḥanbal ada hadis Nabi yang diriwayatkan Abū Hurayrah, *kullu kalāmin aw amrin dhī bālin lā yuḥtaḥu fīhi bi dhikr al-Lāh fa huwa abtar* (riwayat lain *aqṭa*). Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghayb fī al-Kashfī 'an 'Qanā' al-Rayb*, Vol. 1, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah li al-Qur'an al-Karīm, 2013), h. 681-682

mengajukan pertanyaan apa makna penyifatan Allah dengan kasih sayang (al-rahmah). Zamakhsharī mengatakan bahwa hal ini merupakan kiasan (*majaz*) tentang penganugerahan nikmatNya kepada para hambaNya; sebab seorang raja (baca: Allah) apabila dikaitkan dengan orang yang dipimpinya dan ia sendiri berlaku lembut pada mereka, maka raja itu akan dikenal dengan kebaikanNya; sebaliknya jika raja tersebut didapati keras dan kasar kepada rakyatnya, maka ia tidak akan dikenang dan (jika ada) kebaikannyapun tidak akan dinilai³.

Ayat *mālik yawm al-dīn* seperti terdapat pada ayat keempat surat *al-fātiḥah*, ditafsirkan Zamakhsharī terkait dengan surah *Ghāfir* ayat 16 yang berbunyi *li man al-mulk al-yawm*, dan surah al-Nās ayat 2 yang berbunyi *malik al-nās*; ditambahkan Zamakhsharī bahwa kata *al-mulk* itu umum, sementara *al-malik* itu khusus⁴.

Ayat *iyyāka na'budu wa iyyāka nasta'īn* merupakan penjelasan (*bayān*) bagi ayat sebelumnya tentang hal pujian kepada Allah (*alḥamd li al-Lāh rabb al-'ālamīn*); seakan-akan dikatakan bagaimana kamu memuji Allah? jawabannya adalah 'kepadaMu kami beribadah⁵. Zamakhsharī juga mengatakan bahwa ketika Allah menyatakan bahwa pujian itu adalah milikNya beserta semua atribut-atribut agung yang menyertaiNya, maka pengkhususan ibadah dan permohonan pertolongan hanya kepadaNya; hal ini supaya *khitāb* efektif

³Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 26-27

⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 30. Dalam perspektif agak berbeda, Biqā'ī, menunjukkan hubungan antara surat *al-Fātiḥah* dengan *mu'awwadhatayn* (surat *al-Falaq* dan *al-Nās*) dengan mengatakan bahwa jika permohonan perlindungan pada surat *al-Fātiḥah* adalah dalam rangka meraih kebahagiaan, maka permohonan perlindungan pada *mu'awwadhatayn* adalah dalam rangka menolak keburukan. Lihat Burhān al-Dīn al-Biqā'ī, *Naẓm al-Durar fī Tanāsib al-Āyāt wa al-Suwar*, (Kairo : Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.t.), h. 22

⁵Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 28. Namun demikian, dapat dicatat, bahwa Ṭībī, sebagai penterjemah utama tafsir *al-Kashshāf*, ada mengkritik penafsiran Zamakhsharī perihal penafsirannya ini; menurutnya, ayat *iyyāka na'bu wa iyyāka nasta'īn* bukanlah penjelasan atas pertanyaan bagaimana memuji Allah sebagaimana tercermin dari ayat *al-ḥamdu lillāh rabbi 'l-ālamīn*. Menurutny kedua ayat ini berbeda, karena keduanya tidak diselingi huruf 'aṭaf' (yang meniscayakan hubungan pertanyaan dan jawaban). Hubungan empat ayat pertama surat *al-Fātiḥah* ini adalah bahwa ayat *al-ḥamdu li 'l-Lāh* sampai *māliki yawmi 'l-dīn* merupakan pernyataan syukur secara lisan, ayat *iyyāka na'budu* adalah pernyataan kesyukuran dengan anggota badan (maksudnya beribadah), dan ayat *wa iyyāka nasta'īn* adalah kesyukuran dengan hati. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghayb fī al-Kashfī 'an 'Qanā' al-Rayb*, Vol. 1, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur'ān al-Karīm, 2013), h. 723-724

(*adall*) menunjuk bahwa tidak ada selainNya untuk disembah dan dimintai pertolongan⁶.

Ayat ke enam, *ihdinā al-ṣirāṭa ‘l-mustaqīm*, menurut Zamakhsharī, merupakan penjelasan dari pertolongan yang diminta pada ayat sebelumnya. Dia menambahkan bahwa seolah-olah dikatakan, “Bagaimana aku meminta pertolongan kepadaMu ya Allah?”; dan jawabannya adalah “Tunjukilah kami jalan yang lurus”. Dari sinilah Zamakhsharī menegaskan adanya keserasian ungkapan al-Qur’ān (*talāum al-kalām*)⁷.

Ayat (ketujuh) *ṣirāṭ al-ladhīna an’amta ‘alayhim* merupakan keterangan pengganti (*badal*) dari ayat sebelumnya (keenam) *ihdinā al-ṣirāṭ al-mustaqīm*. Zamakhsharī kemudian mengaitkan penafsirannya ini dengan surah *al-Qaṣaṣ* ayat lima, *al-ladhīna ‘s-tuḍ’ifū*, yang terkait dengan ayat tiga yang menyebutkan tentang orang-orang yang beriman, *qawm yu’minūn*. Menurutnnya juga, fungsi *badal* di sini adalah untuk memperkuat, di mana tersebut kata *ṣirāṭ* ini dua kali dan berulang untuk menegaskan bahwa jalan tersebut maksudnya adalah jalan orang-orang yang berserah diri kepada Allah.⁸ Memperkuat pendapat Zamakhsharī ini, fungsi *badal* menurut Ṭībī memang adalah menjelaskan⁹.

Pada ayat ketujuh itu juga, Zamakhsharī menunjuk munasabah internal ayat, yaitu bahwa ungkapan *ghayri ‘l-maghḍūbi ‘alayhim* merupakan pengganti atau *badal* dari ungkapan *an’amta ‘alayhim* dalam pengertian bahwa orang-

⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 31-32. Dia juga menegaskan bahwa penyebutan lebih dahulu *maf’ūl*, yaitu *īyyaka*, dari *fi’il*, yaitu *na’budu* (dan *nasta’in*) adalah untuk tujuan pengkhususan, dengan membandingkannya pada *uslūb* ayat 64 surat *al-Zumar* dan ayat 164 *al-An’am*

⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 32. Ṭībī mengatakan bahwa bila ada dua sesuatu yang cocok maka disebut dengan *tallāum*. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghayb fī al-Kashfī ‘an ‘Qanā’ al-Rayb*, Vol. 1, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 751. Ṭībī juga memberikan keterangan menarik tentang *munāsabah* kedua ayat ini; menurutnya bahwa jalan lurus (*al-ṣirāṭ al-mustaqīm*) itu cakupannya lebih luas dari ibadah (*na’budu*); jalan lurus ini, tegasnya, bisa mencakup di kehidupan dunia ini meliputi ibadah itu sendiri, berakidah, berakhlak, berpolitik, bermuamalah, berkeluarga, dll; bisa juga mencakup kehidupan sesudah di dunia, seperti keselamatan dari pedihnya siksa alam Barzakh, Hari Maḥshar, *al-Ṣirāṭ*, Hari Perhitungan, siksa neraka, hingga akhirnya sampai di syurga dengan memperoleh derajat yang tinggi. Semuanya ini membutuhkan pertolongan dan karunia Allah. . Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghayb fī al-Kashfī ‘an ‘Qanā’ al-Rayb*, Vol. 1, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 752

⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 33.

⁹Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghayb fī al-Kashfī ‘an ‘Qanā’ al-Rayb*, Vol. 1, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 758

orang yang diberi ni'mat oleh Allah adalah mereka yang selamat dari murka Allah SWT. *Munāsabah* ayat juga ditunjukkan Zamakhsharī dengan menegaskan bahwa orang-orang yang dibenci (Allah) (*al-maghḍūb*) dan orang-orang yang tersesat (*al-dāllīn*), sebagai menurutnya berbeda (*khilāf*) dengan orang-orang yang Allah berikan ni'mat sebagaimana tersebut sebelumnya (*al-ladhīna an'amta*)¹⁰. *Munāsabah* perlawanan ini ditegaskan juga oleh Ibn Jīnī, sebagaimana dikutip Tībī, bahwa penyebutan orang-orang yang diberi nikmat memakai ungkapan langsung (*khīṭāb*) yang menunjukkan kedekatan mereka dengan Allah, sementara penyebutan orang-orang yang dibenci oleh Allah menggunakan ungkapan tidak langsung (*ghaybah*) (yang berarti mengandung kajauhan mereka dengan Allah), yang hal ini adalah termasuk rahasia ungkapan al-Qur'an¹¹.

Masih di ayat tujuh surah *al-fātihah* ini, Zamakhsharī membahas perbedaan antara kata '*alayhim*' yang tersebut dua kali; ia mengatakan bahwa kata '*alayhim*' pertama kedudukannya sebagai *naṣab* '*ala al-maf'ūliyyah*', sementara kata '*alayhim*' kedua berkedudukan sebagai *rafa' ala al-fā'iliyyah*¹².

B. *Munāsabah al-Qur'an* Surat *al-Baqarah*¹³

Zamakhsharī mengajukan pertanyaan tentang susunan ayat *alif lām mīm* dengan *dhālika al-kitāb*; ia mengatakan bahwa *alif lām mīm* berkedudukan

¹⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 33. Tībī memperkuat penjelasan *munāsabah* Zamakhsharī ini dengan menjelaskan keserasian lafaz ayat ini dengan ayat 58 surat *Maryam* yang berbunyi *ulāika al-ladhīna an'ama 'l-Lāhu 'alayhim min al-nabīyyīna* (Mereka itulah orang yang diberi nikmat oleh Allah, yaitu dari (golongan) para nabi), yang huruf *min* di situ berfungsi menjelaskan. Lihat Sharaf al-Dīn al-Tībī, *Futūḥ al-Ghayb fī al-Kashfī 'an 'Qanā' al-Rayb*, Vol. 1, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur'an al-Karīm, 2013), h. 759

¹¹Lihat Sharaf al-Dīn al-Tībī, *Futūḥ al-Ghayb fī al-Kashfī 'an 'Qanā' al-Rayb*, Vol. 1, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur'an al-Karīm, 2013), h. 765

¹²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 34

¹³Surat *al-Baqarah* adalah surat dengan ayat terpanjang (286 ayat) dan merupakan surat Madaniyah pertama. Surat ini berisi penjelasan tentang kelompok manusia dalam hubungannya dengan al-Qur'an, baik yang mengambil manfaatnya, maupun yang menyia-nyiakannya. Surat ini juga berisi tentang pokok-pokok agama, penegasan tentang bukti-bukti keesaan Allah yang ada pada diri manusia dan alam raya, dan juga berisi peringatan tentang kedudukan manusia di pentas kehidupan ini. Lihat Maḥmūd Shaltūt, *Ilā al-Qur'an*, (T.t. : Maṭbū'a.t al-Idārāt al-'Ammah li al-Thaqāfah al-Islāmiyyah, 1962), h. 6. Dari penjelasan Shaltūt ini, dapat dimengerti ungkapan Muḥammad Abduh bahwa, "Tidak perlu dijelaskan (lagi), kaitan surat ini dengan surat *al-Fātihah*". Lihat Muḥammad 'Abduh, *Tafsīr al-Manār*, (T.tp. : Dār al-Manār, 1367 H), h. 105

sebagai *mubtadā*, *dhālika* sebagai *mubtadā* kedua, dan *al-kitāb* sebagai *khābama*; gabungan *mubtada* kedua dan *khābama* menjadi *khābar mubtada* pertama. Dari penjelasannya ini, Zamakhsharī memaknai sebagai berikut : bahwa Kitabal-Qurʿān tersebut adalah kitab yang sempurna (*al-kitāb al-kāmil*), di mana seolah-olah kitab selainnya adalah kurang (*nāqis*); dan al-Qurʿānlah yang menjadi kitab suci yang memulai dinamakan sebagai kitab¹⁴.

Pada ayat dua surah *al-Baqarah*, terdapat penggalan ayat *hudan li al-muttaqīn*, yang secara harfiah berarti petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa; ia menjelaskan kaitan kedua kata tersebut dengan mengajukan pertanyaan mengapa susunan ayat seperti itu, sementara orang-orang yang bertakwa (*al-muttaqūn*) adalah orang-orang yang mendapatkan petunjuk (*muhtadūn*). Zamakhsharī menjelaskan bahwa makna dari ungkapan ayat tersebut adalah menghendaki tambahan dari apa yang sudah ada dan juga kesinambungannya¹⁵. Menegaskan *munāsabah* dua ayat pertama *al-Baqarah*, Zamakhsharī menjelaskan bahwa ungkapan *fīhi hudan* mengandung pengertian bahwa al-Qurʿān berisi petunjuk yang dapat menyampaikan ke sebuah tujuan, dengan argumen bahwa kebalikannya adalah kesesatan sebagaimana firman Allah *ulāika al-ladhīna 'shtaraw al-ḍalālata bi al-hudā* dalam surat *al-Baqarah* ayat 16 dan firmanNya *la'ālā hudan aw fī ḍalālin mubīn* dalam surat *Saba* ayat 24¹⁶.

Munasabah ayat al-Qurʿān juga ditunjukkan oleh Zamakhsharī ketika menafsirkan hubungan dua ayat pertama surah al-Baqarah, yaitu *alif lām mīm*, *dhālika al-kitāb*, *lā rayba fīh*, *hudan li al-muttaqīn*; Zamakhsharī mengatakan bahwa ayat *alif lām mīm* merupakan *jumlah* pertama, *dhālika al-kitāb* *jumlah* kedua, *lā rayba fīh* *jumlah* ketiga, dan *hudan li al-muttaqīn* *jumlah* keempat. Zamakhsharī selanjutnya mempertegas, “Susunan jumlah ini memperlihatkan kebalāghahan al-Qurʿān dan kepastian *naẓm*nya yang bagus, di mana satu sama lain serasi dan ada kemiripan (*mutaākhiyah*); *jumlah* kedua menyatu dengan *jumlah* pertama, demikian jumlah ketiga dan keempat... sesudah nampak

¹⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 47

¹⁵Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 49

¹⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 49. Ṭībī, ketika menjelaskan penafsiran Zamakhsharī pada ayat ini mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *muqābalah* (perlawanan/kebalikan) dalam bahasa Arab adalah menghimpun dua kata yang menunjukkan dua makna yang bertentangan baik makna tersebut yang sebenarnya ataupun tidak sebenarnya, berobjek (*muta'addī*), ataupun tidak berobjek (*lāzim*), atau yang satu *muta'addī*, yang lainnya *lāzim*; dan pada dua ayat ini (*al-Baqarah* ayat 16 dan *Saba* ayat 24) makna ini didapatkan. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf 'an Qinā'i al-Rayb*, Vol. 2, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwalīyah lī al-Qurʿān al-Karīm, 2013), h. 60

susunan (ayat) yang anggun dan terangkai samar ini...(dapat dikatakan bahwa) pada jumlah pertama terdapat simbol (huruf) yang mempunyai tujuannya dan seginya yang paling indah; pada jumlah kedua ada pengenalan sesuatu yang agung; pada jumlah ketiga terdapat prioritas penegasan bahwa keraguan tidak terdapat dalam al-Qur'an, dan pada jumlah keempat penyebutan *maṣḍar* kata *hudan* yang 'menggantikan' kata *hādin* sebagai sifat dari al-Qur'an, selain bentuknya yang umum (*nakirah*), yang semunya ini menambah pengetahuan kita tentang rahasia-rahasia al-Qur'an dan mendorong kita mengamalkannya¹⁷.

Pada ayat tiga di mana disebut tiga sifat orang-orang yang bertakwa, yaitu beriman kepada yang gaib, mendirikan shalat, dan membayar zakat, Zamakhsharī menjelaskan keterkaitan ayat ini dengan ayat sebelumnya, yaitu bahwa keadaan orang-orang yang bertakwa adalah mengerjakan kebaikan-kebaikan dan meninggalkan keburukan-keburukan. Mengerjakan kebaikan-kebaikan tercakup dalam pengertian "iman" sebagai pondasi kebaikan itu sendiri, yang dicontohkan pada ayat ini adalah shalat dan zakat, dua induk ibadah jasmani (*badaniyyah*) dan harta (*māliyyah*); sementara meninggalkan keburukan-keburukan adalah seperti dijelaskan dalam surah *al-Ankabūt* ayat 45, yaitu mengerjakan yang keji (*faḥshā*) dan munkar (*munkar*)¹⁸.

Zamakhsharī juga menyoroti hubungan ayat ke empat dengan ayat-ayat sebelumnya sehubungan ada huruf '*ataf*'; ayat empat tersebut berbunyi,

والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون (4)

Dia mengajukan pertanyaan apakah orang-orang beriman yang dimaksud pada ayat ini merujuk kepada *al-awwalūn* (maksudnya adalah orang-orang yang bertakwa (*al-muttaqīn*) sebagaimana tersebut pada ayat ke dua); ataukah *ghayr al-awwalīn* (maksudnya adalah orang-orang yang beriman kepada yang gaib, mendirikan shalat, dan berinfak sebagaimana tersebut pada ayat ketiga). Berkenaan hal tersebut, Zamakhsharī mengatakan bahwa ayat tersebut memang boleh jadi mengandung pengertian bahwa maksud ayat tersebut mencakup juga orang-orang *ahl al-kitāb* yang beriman seperti 'Abd al-Lāh ibn Salām; Selanjutnya Zamakhsharī mengajukan pertanyaan jika ayat tersebut tidak mencakup pengertian *ahl al-kitāb* yang beriman, apakah orang-orang yang dimaksud pada ayat empat ini masuk dalam kategori orang-orang yang berakwa? Menjawab pertanyaan ini, dia mengataka jika ayat empat ini

¹⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 50-51. Perlu dicatat keterangan Tībī terkait ungkapan *mutaakhiyah* Zamakhsharī pada penafsiran ayat ini, sebagai *mutanāsibah* (keserasian). Lihat Sharaf al-Dīn al-Tībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf 'an Qinā'i al-Rayb*, Vol. 2, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwalīyah fī al-Qur'an al-Karīm, 2013), h. 73

¹⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 51

di'atafkan kepada ayat tiga (*al-ladhīna yu'minūna bi al-ghayb*), maka orang-orang yang dimaksud pada ayat empat ini masuk dalam kelompok orang-orang yang bertakwa (karena kandungan ayat ketiga itu merupakan karakteristik orang-orang yang bertakwa); tetapi jika ayat ini di'atafkan kepada ayat kedua (*li al-muttaqīna*), maka orang-orang yang dimaksud pada ayat ini tidak termasuk kelompok orang-orang yang bertakwa. Zamakhsharī menegaskan penafsirannya hal ini dengan mengatakan (al-Qur'an merupakan) petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa, dan juga merupakan petunjuk bagi orang-orang yang beriman kepada apa yang diturunkan kepadamu¹⁹.

Berikutnya adalah ayat enam, yaitu

إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون (6)

Pada ayat ini, Zamakhsharī mengatakan bahwa ketika sebelumnya disebutkan tentang orang-orang beriman dengan sifat-sifat mereka yang menjadikan mereka dekat dengan Allah, dan dijelaskan juga tentang al-Qur'an sebagai petunjuk untuk mereka, maka di sini dijelaskan tentang kebalikan mereka, yaitu orang-orang kafir yang angkuh yang tidak ada manfaat petunjuk untuk mereka, begitu juga ada atau tidak ada al-Qur'an, dan ada atau tidak ada peringatan Rasulullah SAW. Zamakhsharī menambahkan jika ada yang mengatakan kisah orang kafir pada ayat enam ini dan kisah orang mumin pada ayat sebelumnya tidak diselingi huruf 'ataf sebagaimana terlihat pada surat *al-Infīṭar* ayat 13 (*inna 'l-abrāra lafi na'īm*) dan 14 (*wa inna 'l-fujjār lafi jahīm*) yang diselingi huruf 'ataf *wāw*, maka antara dua kisah ini tidak sebanding, karena yang pertama merupakan penjelasan terkait hal *al-Qur'an* yang menjadi petunjuk bagi orang-orang bertakwa, sementara yang kedua berbicara tentang orang-orang kafir dan sifat mereka yang begini begitu, sehingga antara kedua ayat tersebut berbeda pada tujuan dan *uslubnya*²⁰. Kecerasingan pada ayat ini juga

¹⁹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 54

²⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 58. Ṭībī menjelaskan keterangan Zamakhsharī tentang *uslub* dan tujuan yang saling menjelaskan pada ayat lima dan enam tersebut dengan mengatakan bahwa tujuan pada ayat lima adalah menjelaskan al-Qur'an sebagai petunjuk yang dapat mengantarkan orang kepada tujuan (hidup)nya, sementara tujuan pada ayat enam adalah mengecam orang-orang kafir dan peringatan al-Qur'an tidak bermanfaat bagi mereka; kemudian secara *uslub*, ungkapan kedua (*al-ladhīna kafaru*, dst. Pen), didahului oleh huruf *tawkīd* (lafaz *inna*) yang maknanya bisa penegasan maupun pengingkaran, tetapi (uslub ini) 'tidak sesuai' dengan baik aspek *bayān* maupun aspek *badi'*, sehingga tidak seperti misalnya ungkapan *inna al-abrāra la fi na'īm, wa inna al-fujjāra lafi jahīm* yang merupakan *uslub* pertentangan yang boleh meletakkan huruf 'ataf pada antara dua jumlah atau juga dua kata yang saling serasi. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf 'an Qinā'i al-Rayb*, Vol. 2, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah li al-Qur'an al-Karīm, 2013), h. 119

dicatat Zamakhsharī dengan menjelaskan bahwa ungkapan *sawāun ‘alayhim aandhartahum am lam tundhirhum* merupakan jumlah *mu’tariḍah*²¹.

Munāsabah berikutnya adalah ayat tujuh yang berbunyi,

ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشوة ولهم عذاب عظيم (7)

Pada ayat ini Zamakhsharī mengajukan pertanyaan tentang makna dari terkunci hati dan pendeneran (*al-khatm ‘alā al-qulūb wa al-asmā’*) dan tertutup pendengaran (*tahgshiyah al-abshār*) terhadap orang-orang kafir sebagaimana ayat diatas; Dia menjelaskan bahwa ungkapan tersebut adalah bukan makna yang sebenarnya, tetapi merupakan kiasan (*majāz*) di mana ungkapan pertama bermakna *isti’ārah*, dan ungkapan kedua bermakna *tamthīl*. Maksudnya adalah bahwa hati mereka tidak bisa ditempati oleh kebenaran, disebabkan mereka berpaling dari kebenaran tersebut dan bersikap sombong untuk menerima kebenaran tersebut dan meyakini; demikian juga telinga mereka yang sudah rusak fungsi pendengarannya sehingga sudah layak dikunci. Demikian juga penglihatan mereka yang tidak lagi berpengaruh ayat-ayat Allah yang ditunjukkan kepada mereka, sehingga orang-orang kafir itu seolah-olah terhalang untuk mendapatkan pengetahuan, tidak seperti mereka orang-orang yang mau mengambil pelajaran²². Sementara itu dalam konteks *tamthīl* memberi pengertian bahwa mereka orang-orang kafir tidak (mau) mengambil tujuan-tujuan ajaran agama dimana mereka dibebankan dan karenanya mereka diciptakan, sehingga mereka menjadi terkunci dan tertutup²³.

Munāsabah pada ayat ini terlihat juga ketika Zamakhsharī menafsirkan kata *‘azīm* pada ungkapan *adhābun ‘azīm* dengan membedakan antara kata *al-‘azīm* dengan *al-kabīr* yang menurutnya perbedaannya adalah bahwa *al-‘azīm* (agung) lawan katanya adalah *al-ḥaqīr* (hina), dan *al-kabīr* (besar) lawannya

²¹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 59. Sementara itu, Tībī menambahkan kererangan Zamakhsharī terkait ungkapan *inna al-ladhīna kafarū* dengan mengatakan bahwa maksud ungkapan tersebut yang berarti orang-orang kafir dengan sifat-sifat kekufurannya, cocok dengan ungkapan *sawāun ‘alayhim aandhartahum* (yang berarti sama saja kekufuran mereka, baik ada peringatan atau tidak) sehingga pengertiannya menjadi gamblang. Dapat juga pengertiannya adalah umum, yaitu baik mereka yang berkesadaran maupun yang tidak. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 2, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 121

²²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 59

²³Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 59

adalah *al-ṣaghīr* (kecil). Kandungan makna *al-‘azīm* lebih tinggi dari kandungan makna *al-kabīr*, sebagaimana *al-ḥaqīr* lebih rendah dari *al-ṣaghīr*.²⁴

Munāsabah ayat juga sangat jelas diterangkan Zamakhsharī ketika ia menafsirkan ayat delapan, sembilan, dan sepuluh surah *al-Baqarah*, dalam kaitannya dengan ayat-ayat sebelumnya; ia mengatakan bahwa Allah mula-mula menyebutkan orang-orang (beriman) yang mengikhlaskan ketundukan mereka kepada Allah, menyelaraskan hati dan lisan, juga menyesuaikan kata dan perbuatan; kemudian kedua, Dia menyebutkan orang-orang (kafir) yang hati dan lisannya terang-terangan menyatakan kekufurannya; selanjutnya ketiga Allah menjelaskan tentang orang (munafik) yang beriman hanya di mulut saja, sementara hatinya tidak. Zamakhsharī menegaskan orang kelompok ketiga ini adalah mereka yang dijelaskan Allah juga pada surah *al-Nisā* ayat 143²⁵

Selanjutnya Zamakhsharī juga menyoroti munāsabah antara kata *āmannā* dan kata *bi mu’minīn* pada ayat delapan surah *al-Baqarah*; menurutnya, kata *āmannā* merupakan kata kerja (*fi’l*), sementara kata *mu’minīn* adalah kata benda pelaku (*fā’il*). Ia menjelaskan hubungan keduanya dengan mengatakan bahwa tujuan ayat adalah mengingkari dan menegasikan apa yang mereka (munafik) klaim sebagai beriman; karenanya redaksi ayat adalah untuk menegaskan tujuan tersebut. Pada ayat ini, kata Zamakhsharī, ada penegasan dan penguatan (pesan) yang ‘tidak ada’ pada ayat lainnya, yaitu mengeluarkan keberadaan orang-orang munafik supaya tidak dalam kelompok orang-orang mukmin, disebabkan karena tidak ada iman dalam diri mereka. Jika mereka dipersaksikan dengan sifat-sifat ini, maka termasuk di dalamnya adalah menegasikan apa yang mereka nyatakan itu sendiri²⁶.

²⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 63. Tībī memberi catatan menarik terkait ini; di mengatakan bahwa apabila kehinaan (*al-ḥaqīr*) itu adalah lawan kata keagungan (*al-‘azīm*), dan kecil (*al-ṣaghīr*) adalah kebalikan dari besar (*al-kabīr*), maka dapat difahami bahwa keagungan bukanlah kehinaan, karena dua kata yang berlawanan tidak dapat berhimpun, sementara besar (*al-kabīr*) adakalanya hina (*al-ḥaqīr*), sebagaimana kecil (*al-ṣaghīr*) adakalanya agung (*al-‘azīm*), karena keduanya bukanlah perlawanan satu sama lain. Dia menegaskan dengan perlawanan ini, sesuatu menjadi jelas. Lihat Sharaf al-Dīn al-Tībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 2, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah lī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 147

²⁵Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 64. Dalam konteks munāsabah ayat, Zamakhshariy juga menegaskan bahwa cerita tentang orang munafik (dalam surah *al-Baqarah* ini) merupakan keterangan yang menyertai (*ma’ṭūf*) dari cerita tentang orang-orang kafir (pada keterangan ayat sebelumnya), sebagaimana suatu *jumlah* mengikuti *jumlah* lainnya. Surah *al-Nisā* ayat 143 tersebut berbunyi

بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء

²⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 65

Masih pada ayat ini, Zamakhsharī melihat hubungan antara yang mutlak (*muṭlaq*) dan terbatas (*muqayad*); keterangan al-Qurʿān bahwa mereka (sejatinya) bukanlah orang-orang yang beriman disebutnya sebagai keterangan kedua yang bersifat mutlak, sementara informasi tentang sebagian orang yang mengaku beriman sebagai keterangan pertama yang bersifat terbatas. Dia ‘mempertanyakan’ mengapa sesuatu yang sudah disebutkan sebagai terbatas, lalu dinyatakan sebagai mutlak; terhadap masalah ini, Zamakhsharī menafsirkan sebagai mengandung (dua) pengertian : pertama, boleh jadi yang dimaksud adalah memang pembatasan (dalam arti memang ada sebagian orang yang menyatakan keberimanannya kepada Allah dan hari akhir), namun kemudian pembatasan ini ditinggalkan atau tidak berlaku karena ada petunjuk ayat yang membatalkan; kedua, yang dimaksud adalah kemutlakan itu sendiri, karena memang tidak ada keimanan sama sekali, baik kepada Allah, hari akhir, atau selain keduanya²⁷.

وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون (11) ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون (12) وإذا قيل لهم ءامنوا كما ءامن الناس قالوا أنؤمن كما ءامن السفهاء ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون (13) وإذا لقوا الذين ءامنوا قالوا ءامنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزون (14) الله يستهزي بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون (15) أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين (16)

Pada ayat 12 dan 13, khususnya, Zamakhsharī jelas melihat hubungan keduanya ketika, menurutnya, ayat 13 di akhiri dengan kata *lā yaʿlamūna* (mereka tidak mengetahui), sementara ayat sebelumnya diakhiri dengan kata *la yashʿurūna* (mereka tidak merasakan); ia menafsirkan bahwa pada ayat 13 berbicara tentang masalah agama (*amr al-diyānah*), yaitu perintah untuk beriman, dan karenanya dalam rangka menegaskan bahwa orang-orang beriman ada pada jalan kebenaran, dan orang-orang munafik berada pada jalan kebatilan, maka diperlukan penalaran dan perenungan, dan juga pembuktian, supaya dihasilkan pengetahuan (mana yang benar dan yang salah). Sementara itu, menurutnya juga, bahwa perilaku *nifāq* yang berpotensi pada tindakan melampaui batas yang mendorong terjadinya fitnah dan kerusakan, merupakan perkara duniawi yang sudah akrab diketahui oleh banyak orang, khususnya pada bangsa Arab masa kejahiliyahan, dan hal-hal lumrah terjadi di antara mereka seperti saling tipu menipu (*taghāwur*), saling tega mengorbankan (*tanāhur*), saling memerangi (*taḥārub*), dan saling bersekutu (*taḥāzub*). Semua hal (yang ada terkait dengan perilaku *nifāq* ini, kata Zamakhsharī, dirasakan (*maḥsus*) dan disaksikan (*al-mushāhad*) oleh masyarakat Arab. Zamakhsharī juga

²⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ʿan Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ʿUyūn al-Taʾwīl fī Wujūh al-Taʾwīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 65

menyebutkan bahwa penyebutan *al-'ilm (lā ya'lamūn)* sebagai berkedudukan lebih tinggi dari 'merasakan' (*yash'urūn*)²⁸ juga menunjukkan sebagai keterkaitan ayat-ayat al-Qur'ān.

Pada ayat ini juga, Zamakhsharī menunjukkan *munāsabah* antara ayat *innamā nahnu mustahziūn* dengan ayat *innā ma'akum* dengan mengajukan pertanyaan apa kaitan keduanya; ia mengatakan bahwa kaitan keduanya sebagai penguatan (*taw'kid*). Menurutnya, ayat *innā ma'akum* (kami bersama kalian) bermakna pengukuhan terhadap orang-orang Yahudi, sementara ayat *innamā nahnu mustahziūn* (sesungguhnya kami hanya mengolok-olok) bermakna sebagai penolakan (orang-orang munafik) terhadap Islam. Menurut Zamakhsharī, mengolok-olok sesuatu berarti merendahkan dan mengingkarinya, dan menolak lawan dari sesuatu bermakna menguatkan kekokohan sesuatu yang menjadi lawannya, atau sebagai menggantikannya. Orang yang menghina Islam, sungguh besar kekafirannya, tegas Zamakhsharī²⁹.

²⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 72. Ṭībī menjelaskan bahwa penafsiran Zamakhsharī bahwa perilaku *nifāq* yang berpotensi pada tindakan melampaui batas yang mendorong terjadinya fitnah dan kerusakan, merupakan perkara duniawi yang sudah akrab diketahui oleh banyak orang, khususnya pada bangsa Arab masa kejahiliyahan merupakan tafsir ayat pertama (ayat 12); sementara penafsiran hal-hal lumrah terjadi di antara mereka seperti saling tipu menipu (*taghāwur*), saling tega mengorbankan (*tanāḥur*), saling memerangi (*tahārub*), dan saling bersekutu (*tahāzub*). Semua hal (yang ada terkait dengan perilaku *nifāq* ini, merupakan tafsir ayat kedua. Terhadap *munāsabah* dua ayat ini, Ṭībī, mengatakan, "Renungkanlah". Lihat Sharaf al-Din al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf 'an Qinā'i al-Rayb*, Vol. 2, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur'ān al-Karīm, 2013), h. 194

²⁹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 72. Menurut Ṭībī, penjelasan Zamakhsharī tentang penguatan (*taw'kid*) antara ungkapan *innamā nahnu mustahziūn* dengan *innā ma'akum*, secara kiasan mengandung tiga pengertian : pertama, kami (maksudnya orang-orang kafir) bersama kalian dan dengan agama kalian, sehingga benar kuat ungkapan *innamā nahnu muustahziūna* yang artinya berarti kami serang agama musuh kalian dengan olok-olok; kedua, kami adalah sahabat kalian dalam agama, dan kami tidak akan meninggalkan kalian karena menaruh hormat. Pengertian kedua ini karena orang yang menghormati sesuatu atau seseorang, tidak akan meninggalkannya, sehingga ungkapan *innamā nahnu muustahziūna* menjadi sesuai, karena orang yang merendahkan sesuatu pasti, akan mengagungkan lawannya. Ṭībī menambahkan bahwa ungkapan *innamā nahnu muustahziūna* yang tersebut sesudah ungkapan *āmanna* maknanya bisa sebagai pembenaran adanya penguatan (*taw'kid*) bahwa ucapan 'kami mengolok-olok' merupakan *taw'kid* dari ungkapan 'kami bersama kalian', dan juga bisa kelogisan penafsiran (*tafsīr*) bahwa ucapan 'kami mengolok-olok' menjadi *badal* dari ungkapan 'kami bersama kalian'; ketiga, ungkapan *innā ma'akum* yang dapat berarti kami setuju dan menjadikan kalian sebagai pemimpin, memunculkan pertanyaan orang-orang kafir, "jika benar ucapan kalian bersama kami, bagaimana bisa kalian mengucapkan beriman kepada mereka?", lalu mereka menjawab, "Kami hanya

Selanjutnya Zamakhsharī juga mempertanyakan mengapa pada ayat *Allāhu yastahziu bihim* (Allah memperlakukakan mereka) tidak dihubungkan (dengan memakai huruf ‘*aṭaf*’ yang berarti dengan kata *wa ‘l-Lāhu yastahziu bihim*), dengan ayat sebelumnya yang berbicara tentang perolok-olokan orang-orang munafik terhadap Islam? Zamakhsharī menjelaskan bahwa dalam konteks ini, maksudnya adalah untuk makna yang luar biasa dahsyatnya (*ghayat al-jazālah wa al-fakhāmah*), yaitu bahwa Allah sendiri yang membalas olok-olok yang keterlaluan dari orang-orang munafik, karena sesungguhnya olok-olok mereka tidak berarti kecuali akan menghinakan mereka sendiri. Zamakhsharī juga mengatakan bahwa Allahlah yang menghadapi olok-olok tersebut, sehingga orang-orang beriman tidak perlu membalas dengan olok-olok yang sama³⁰. Zamakhsharī juga menyebutkan mengapa tidak disebutkan dengan ayat *Allāhu mustahziun bihim* agar selaras dengan ayat *innamā nahnu mustahziūn*; menurutnya, ungkapan *yastahziu* memberikan pengertian terjadinya perolok-olokan yang dapat diperbarui dari waktu ke waktu (yang berarti menjadi sangat diperolok-olok). Begitulah, tegas Zamakhsharī, siksaan Allah kepada mereka orang-orang munafik, dan musibah yang mereka dapatkan³¹. Dalam konteks ini, Zamakhsharī, selain menafsirkan munāsabah antar ayat yang berbicara tentang perbuatan-perbuatan munafik seperti terlihat pada rangkaian ayat 11 sampai 16, dia juga didapatkan menafsirkan ayat tentang perolok-olokan orang munafik di atas, dengan ayat pada surat lainnya, seperti ayat 64 dan 126 surat al-Tawbah yang keduanya juga mengungkap tentang orang-orang munafik³².

Selanjutnya Zamakhsharī mengarahkan perhatiannya pada ayat 16 yang berbicara tentang kesesatan (*al-ḍalālah*) dan petunjuk (*al-hudā*) yang jelas memperlihatkan *munāsabah* dalam konteks perlawanan. Zamakhsharī mengajukan pertanyaan: “Mengapa orang-orang munafik (malah) ‘membeli’ kesesatan dengan petunjuk, sementara mereka (justru) tidak dalam keadaan mendapat petunjuk?”. Dalam kaitan ini, Zamakhsharī mengatakan bahwa orang-orang munafik dijadikan untuk mampu mengambil petunjuk dan juga

mengolok-olok”. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 2, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah lī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 202

³⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 74

³¹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 74.

³²Terjemah ayat 64 adalah sebagai berikut: “*Orang-orang munafik itu takut jika diturunkan suatu surat yang menerangkan apa yang tersembunyi di dalam hati mereka. Katakanlah (kepada mereka), “Teruskanlah berolok-olok (terhadap Allah dan RasulNya)”. Sesungguhnya Allah akan mengungkapkan apa yang kamu takuti itu*”; sementara terjemah ayat 126 adalah: “*Dan tidaklah mereka (orang-orang munafik) memperhatikan bahwa mereka diuji sekali atau dua kali setiap tahun, namun mereka tidak (juga) bertobat dan tidak (pula) mengambil pelajaran*”.

dapat memilih kesesatan, seakan-akan, tegas Zamakhsharī, petunjuk dan kesesatan tersebut ada di tangan mereka; apabila mereka meninggalkan petunjuk dan memilih kesesatan, maka mereka menafikan petunjuk tersebut dan menggantikan petunjuk tersebut dengan kesesatan. Zamakhsharī juga menambahkan bahwa agama yang lurus itu adalah *fiṭrah* Allah yang Dia jadikan untuk manusia; maka siapa yang sesat, dia telah mengganti *fiṭrah* tersebut dengan kesesatan. Masih dalam kaitan (ayat 16 al-Baqarah) ini, Zamakhsharī juga mengajukan pertanyaan : “Mengapa hal kerugian dihubungkan dengan perniagaan (pada ayat *fa mā rabīhat tijāratuhum*), sementara hal kerugian tersebut hanya bisa dimengerti jika ada perniagaan yang sesungguhnya?”. Terhadap hal ini, Zamakhsharī menjelaskan bahwa penghubungan tersebut bersifat metaforis (*al-isnād al-majāzī*), yaitu penghubungan kata kerja (yaitu *mā rabīhat* yang berarti tidak beruntung/rugi), dengan sesuatu yang dapat mengandung makna hakiki yang ada kaitannya dengan kerugian tersebut, yaitu perdagangan, sebagaimana kata *al-tijārah* itu dapat mengandung pengertian pembeli³³.

Selanjutnya Zamakhsharī juga mengajukan pertanyaan, jika (dalam ayat tersebut dinyatakan) petunjuk dibeli dengan kesesatan yang mengandung pengertian kiasan, maka penyebutan selanjutnya soal keuntungan dengan perdagangan seakan-akan mengandung perjualbelian hakiki. Zamakhsharī menjelaskan bahwa hal ini termasuk ungkapan *al-badī’* yang menjelaskan makna kiasan yang paling tinggi, yaitu menjadikan sebuah kata dalam makna *majāz* yang kata tersebut kemudian diikuti oleh kata lain yang maknanya setara. Jika kata-kata tersebut beriringan, maka ungkapannya paling bagus dan paling indah. Hal ini, tegas Zamakhsharī, disebut *majāz murashshah*. Dia menambahkan bahwa keduanya *al-ribh* (keberuntungan) dan perdagangan (*al-tijārah*) sebagai kesaksian yang saling menegaskan (*mushāhadah mu’āyanah*)³⁴.

Selanjutnya pada ayat 17 dan 18 Allah berfirman

مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً، فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون

(17) صم بكم عمي فهم لا يرجعون (18)

Pada dua ayat ini Zamakhsharī menafsirkannya terkait dengan ayat sebelumnya; dia mengatakan bahwa jika pada ayat sebelumnya dijelaskan sifat-sifat sesungguhnya orang munafik, maka pada (dua) ayat ini Allah SWT

³³Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 77

³⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 77. Ṭībī menjelaskan pengertian *mushāhadah mu’āyanah* sebagai dua keadaan yang sinonim, atau saling menguatkan seperti ungkapan kepada *musāfir*, dengan *rāshidan mahdiyyan*, terbimbing dan tertunjuki. Lihat Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 2, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 218.

melanjutkannya dengan memberikan perumpamaan dalam rangka lebih mengungkap siapa orang-orang munafik itu. Zamakhsharī menegaskan bahwa perumpamaan (*al-mathl*) dalam bahasa Arab berarti perbandingan (*al-naẓīr*)³⁵.

Zamakhsharī mengatakan bahwa pada ayat ini perumpamaan orang-orang munafik dalam bentuk *isti'ārah* yang berfungsi menjelaskan sesuatu yang aneh (*gharābah*); dalam hal seperti keadaan orang-orang yang menyalakan api³⁶, yang ketika api tersebut menyinari sekelilingnya, Allah kemudian hilangkan. Zamakhsharī menegaskan bahwa cahaya yang mereka nyalakan adalah berupa kemanfaatan yang sedikit dari ucapan-ucapan lisan mereka di mana di belakangnya tersimpan kegelapan sifat *nifāq* mereka yang menyebabkan kegelapan kemurkaan Allah dan kegelapan siksa untuk mereka selama-lamanya. Allah yang menghilangkan cahaya orang yang menyalakan api tadi, juga bermakna bahwa Dia mengungkap rahasia-rahasia orang-orang munafik dan apa yang mereka rasuki kepada orang-orang beriman³⁷.

Segi *munāsabah* ayat ini dengan ayat sebelumnya juga terlihat dalam penafsiran Zamakhsharī berikutnya, ketika dia mengatakan, “Ketika orang-orang munafik disifati dengan membeli kesesatan dengan petunjuk, hal ini diiringi oleh perumpamaan petunjuk yang mereka jual dengan cahaya yang mereka nyalakan, dan kesesatan yang mereka beli sehingga hati mereka terkunci, dengan perumpamaan Allah pupuskan semuanya itu, dan Dia tinggalkan mereka dalam kegelapan-kegelapan³⁸.

Selanjutnya ayat ayat 19 dan 20 sebagai berikut,

³⁵Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 78

³⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī menyebutkan contoh *isti'ārah* lainnya seperti surat al-Ra’d (13) ayat 35 yang menjelaskan tentang keadaan syurga yang menakjubkan, dan surat al-Fath (48) ayat 29 tentang orang-orang beriman yang juga menakjubkan. Lihat Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 78

³⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 81. Ṭībī mengkritisi penafsiran Zamakhsharī yang mengatakan bahwa kiasan bagi keimanan orang-orang munafik adalah menerangi (*iḍāah*) sebagai bermasalah; yang tepat menurutnya adalah penunjukan iman oleh orang-orang munafik (kiasannya) adalah menyalakan api, sementara ‘menerangi’ adalah konteks kemanfaatannya, dan hal ini sesuai dengan *tashbīh* al-Qur’ān yang menegaskan *mathaluhum ka mathali ‘s-tawqada nārā*. Lihat Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 2, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah lī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 255-256

³⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 81

أو كصيب من السماء فيه ظلمت ورعد ويرق يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين (19) يكاد البرق يخطف أبصرهم كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصرهم إن الله على كل شيء قدير (20)

Pada dua ayat ini Zamakhsharī menjelaskan tentang perumpamaan kedua³⁹ al-Qur’ān terkait sifat-sifat orang munafik. Dia mengajukan pertanyaan, “Jika pada perumpamaan pertama, orang munafik diumpamakan orang yang menyalakan api, cahayanya diumpamakan keimanan, dan ketiadaan manfaatnya diumpamakan padamnya api, maka mengapa pada perumpamaan kedua ini, mereka diumpamakan dengan hujan, kegelapan, kilat, petir, dan halilintar ?” Zamakhsharī menjelaskan bahwa ajaran Islam seperti hujan yang menghidupkan bumi (hati) dan perilaku *kufṛ* sebagai kegelapan. Dalam ajaran Islam juga terdapat janji dan ancaman Allah yang pada hujan diumpamakan seperti kilat dan petir, sementara akibat-akibat dari perilaku *kufṛ* seperti fitnah dan musibah, seumpama halilintar⁴⁰.

Munāsabah perumpamaan pertama dan perumpamaan kedua juga dijelaskan Zamakhsharī terkait keduanya yang dihubungkan dengan huruf ‘*atf wāw*. Dia mengajukan pertanyaan mengapa dipakai huruf ‘*atf wāw* tersebut yang merupakan huruf yang menimbulkan pengertian ragu (*harf al-shak*) (bahwa keadaan orang-orang munafik itu bisa seperti salah satu dari dua hal : seperti orang yang menyalakan api dan atau seperti hujan); dalam hal ini dia menjelaskan bahwa pada mulanya hal tersebut dalam rangka menyamakan dua hal dan seterusnya dalam hal keraguan; tapi kemudia diperluas dengan menggunakan uslub *isti’ārah* dalam hal bukan keragu-raguan..hal ini seperti firman Allah *wa lā tuṭī’ minhum āthiman aw kafūrā* yang pengertiannya adalah bahwa baik perbuatan dosa maupun perbuatan *kufṛ* dua-duanya sama merupakan perbuatan maksiat. Demikian juga, lanjut Zamakhsharī ungkapan

³⁹Zamkhsharī menyebutkan ayat-ayat al-Qur’ān lainnya yang menggambarkan tentang dua-dua perumpamaan secara berurutan, yaitu surat Fāṭir ayat 19-22

⁴⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqqīq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 84. Menarik penjelasan Ṭībī terkait penafsiran Zamakhsharī bahwa ajaran Islam diibaratkan sebagai hujan (karena sesungguhnya konteks penyerupaan ayat al-Qur’ān dengan hujan terkait dengan sifat orang munafik); Ṭībī mengatakan bahwa ketika al-Qur’ān menyamakan orang munafik dengan hujan, maka mereka menjadi bercampur baur bergabung dengan kaum muslimin, sehingga menyebabkan keberlakuan hukum yang sama antara mereka dan kaum muslimin (sebagaimana hujan menjadikan benda-benda yang ditimpunya dapat ‘menyatu’). Ṭībī kemudian mengutip Bayḍāwī yang mengatakan bahwa orang munafik disamakan dengan hujan, karena iman mereka yang bercampur dengan kekufuran dan tipu daya...Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 2, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah lī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 256.

aw kaşayyibin bermakna bahwa kisah orang munafik itu sama dengan dua kisah ini⁴¹.

Munāsabah perumpamaan pertama dan perumpamaan kedua juga ditunjuk Zamakhsharī berdasar penggunaan kata *shayb* pada perumpamaan kedua yang disebut dalam bentuk umum (*tankīr*) dengan kata *nār* pada perumpamaan pertama yang juga dalam bentuk umum⁴².

Selanjutnya adalah penggunaan kata *kullamā* pada *aḍāa* (menyinari), dan kata *idhā* pada *azlama* (menggelapi); menurut Zamakhsharī, hal tersebut (penggunaan kata *kullamā* yang berarti ‘tiap kali’) menunjukkan keinginan yang sangat kuat orang-orang munafik untuk mewujudkan apa yang mereka harapkan, yang diumpamakan al-Qur’ān dengan ‘berjalan’ tiap kali ‘kilat’ menyinari mereka; sementara keinginan yang kuat tersebut tidak ada manakala mereka ‘terhenti’ akibat kilat tidak memberikan sinarnya⁴³.

وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم
صدقين (23) فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين
(24)

Zamakhsharī menjelaskan *munāsabah* dua ayat di atas dengan mengajukan pertanyaan : mengapa perintah berjaga dari siksa neraka ditujukan kepada mereka yang tidak mampu mendatangkan suatu surat al-Qur’ān; dia menjelaskan bahwa apabila mereka tidak mampu membuat semisal al-Qur’ān dan nyata kelemahan mereka menentang al-Qur’ān, maka benar kerasulan Muhammad SAW; dan jika mereka tetap mengingkari dan tidak menerima Islam, maka mereka wajib mendapatkan siksa neraka. Seolah-olah dikatakan jika kalian tidak mampu, maka kalian tidak boleh ingkar. Dalam kaitan ini, Zamakhsharī memberikan penekanan bahwa inti ayat ini adalah *fa ‘t-taqū ‘n-*

⁴¹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 85. Dua kisah ini maksudnya adalah kisah orang yang menyalakan api dan kisah orang yang berjalan di bawah petir dan hujan.

⁴²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 85. Dalam kaitan ini perlu juga dicatat penjelasan Bayḍāwī, bahwa hujan yang diungkap dalam bentuk *nakirah* (umum) dimaksudkan sebagai hujan yang lebat (sehingga membuat sesuatu sangat bercampur baur seperti disinggung di atas). Lihat Nāṣir al-Dīn al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Arsār al-Ta’wīl*, Vol. 1, (Beirut : Dār Iḥyā al-Turath al-‘Arabī), h. 51

⁴³Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 89

nār yang pengertiannya adalah (agar orang-orang kafir) tidak melakukan pengingkaran, karena orang yang takut neraka, pasti tidak ingkar⁴⁴.

Munāsabah lain yang disampaikan Zamakhsharī adalah hubungan ayat 24 surat *al-Baqarah* ini dengan ayat enam surat *al-Taḥrīm*, di mana pada surat *al-Baqarah* disebut kata *al-nār* dalam bentuk *ism ma'rifah* yang berarti khusus, sementara pada surat *al-Taḥrīm*, disebut kata *nārā* dalam bentuk *ism nakirah* yang maknanya adalah umum. Dalam kaitan ini Zamakhshari mengatakan bahwa ayat surat *al-Taḥrīm* yang menyebut dalam bentuk *nakirah* tersebut turun di Makkah, sementara ayat surat *al-Baqarah* yang menyebut dalam bentuk *ma'rifah* turun di Makkah⁴⁵.

Pada ayat tersebut, Zamakhsharī juga menyoroti pengaitan kata *al-nās* (manusia), dengan kata *al-ḥijārah* (batu) di mana keduanya dijadikan sebagai bahan bakar neraka; Zamakhsharī mengatakan ha tersebut karena pada waktu di dunia, manusia menjad ikan batu yang dipahat menjadi berhala dan mereka sembah sebagai sekutu-sekutu Allah SWT. Zamakhsharī juga menegaskan bahwa penafsirannya ini didasarkan kepada ayat al-Qur'ān surat al-Anbiyā ayat 98 yang berbunyi “Sesungguhnya kamu dan apa yang kamu sembah selain Allah, adalah umpan Jahannam, kamu pasti masuk ke dalamnya”, di mana frase ‘apa yang kamu sembah selain Allah’ maksudnya adalah manusia dan batu; pengaitan manusia dan batu ini sebagai bahan bakar neraka ini dimaksudkan sebagai bentuk pencelaan terburuk terhadap diri mereka sendiri dan juga bentuk penyesalan terdalam mereka⁴⁶.

وبشر الذين ءامنوا وعملوا الصلحت أن لهم جنت تجري من تحتها الأنهر كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل وأوتوا به متشبهها ولهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون (25)

Hubungan ayat ini dengan ayat sebelumnya, menurut Zamakhsharī dalah bahwa adalah menjadi kebiasaan Allah menyebut hal yang bersifat menggembirakan (*al-targhīb*) sekaligus mengancamkan (*al-tarhīb*) dalam rangka mendorong orang semakin dekat kepada Allah dan sebaliknya menjauhkan semua perbuatan

⁴⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 102. Ṭībī memperkuat penjelasan Zamakhsharī dengan mengatakan bahwa konteks pembicaraan al-Qur’ān adalah orang-orang yang meragukan al-Qur’ān dan mengingkari neraka, sehingga bagaimana mungkin mereka takut kepada neraka. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 2, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwalīyah lī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 336

⁴⁵Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 102.

⁴⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 103

yang menjauh dariNya⁴⁷; dalam hal ini ayat 25 merupakan berita gembira kepada orang-orang beriman dan beramal saleh, sesudah pada ayat sebelumnya Allah menjelaskan perbuatan-perbuatan orang kafir dan janji siksaan neraka⁴⁸.

Berikutnya adalah hubungan kata *jannāt* (syurga-syurga) yang disebut dalam bentuk umum (*nakirah*), sementara kata *anhār* (sungai-sungai) disebut dalam bentuk khusus (*ma'rifah*); dalam hal ini menurut Zamakhsharī penyebutan kata *jannāt* sudah jelas tersebut dalam bentuk *nakirah*, sementara penyebutan kata *anhār* (yang berarti sungai-sungai) menunjuk kepada pengertian jenis yang sudah maklum diketahui oleh pembaca sebagai ada di surga, atau bisa juga menunjuk kepada pengertian sungai-sungai sebagai tersebut dalam surat Muḥammad ayat 15⁴⁹.

كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون (28) هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء فسوهن سبع سموات وهو بكل شئ عليم (29)

Pada ayat ini Zamakhsharī menyoroti penyebutan frase *wa kuntum amwātan fa ahyākum* yang menurutnya sebagai mengandung pengertian yang telah lalu (*māḍī*), sementara frase *thumma yumītukum thumma yuhyīkum* sebagai mengandung pengertian yang akan datang (*mustaqbal*); dia mempertanyakan jika ayat menyebut dua cakupan waktu tersebut yang keduanya pernah dan akan terjadi, apa yang ditunjuk ayat terkait cakupan waktu kekinian (*ḥāl*); ia menjelaskan bahwa hal itulah yang hendak diungkap oleh ayat, bahwa seolah-olah dikatakan bagaimana mungkin kamu (manusia)

⁴⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 103

⁴⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 104

⁴⁹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 106. Ayat tersebut yaitu “(Apakah) perumpamaan (penghuni) surga kepada orang-orang yang bertakwa yang di dalamnya ada sungai-sungai dari air yang tiada berubah rasa dan baunya, sungai-sungai dari air susu yang tiada berubah rasanya, sungai-sungai dari khamar (arak) yang lezat rasanya bagi peminumnya dan sungai-sungai dari madu yang disaring...” Ṭībī menjelaskan bahwa penyebutan bentuk umum (*nakirah*) kata *jannāt*, mengandung pengertian aneka ragam (kenikmatan) surga yang akan didapatkan penghuninya, sementara penyebutan bentuk khusus kata *al-anhār* mengandung tiga pengertian, yaitu pertama memberikan gambaran tentang surga yang langsung difahami oleh akal; kedua, bahwa sungai-sungai yang beraneka ragam tersebut diadakan sesuai peruntukkan masing-masing orang menurut amal perbuatannya; ketiga bahwa ada sungai-sungai yang diperjanjikan antara Allah dan hambaNya, sehingga informasinya perlu tersurat. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 2, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah lī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 359

bersikap inkar, sementara kamu mengetahui keadaanmu baik di awalnya (berarti yang lalu) dan akhirnya (berarti yang akan datang)⁵⁰.

Selanjutnya Zamakhsharī juga menyebut istilah *al-ihyā al-thānī* yang berarti penghidupan yang kedua, yang mengacu pada kata *yuhyīkum*, dan dengan demikian dari ayat 28 ini dapat disebut istilah penghidupan yang pertama (*al-ihyā al-awwal*) yang mengacu pada kata *ahyākum*; Zamakhsharī mengatakan jika ditanyakan maksud ‘penghidupan pertama’ maka menurutnya, jawabannya bisa berarti penghidupan dari alam kubur yang kemudian dibangkitkan, atau bisa juga maksudnya adalah kebangkitan manusia dari alam kubur yang kemudian mereka dikumpulkan untuk hari pembalasan⁵¹. Masih terkait pembahasan ini, Zamakhsharī juga menyoroti penggunaan kata sambung (*‘ataf*) dengan huruf *fā* pada kata *ahyākum* (Dia menghidupkan kamu), sementara kata sambung lainnya dengan huruf *thumma* pada kata *yuhyīkum*; dia menjelaskan bahwa penghidupan (manusia) kali yang pertama didahului oleh kematian yang tidak dirasakan manusia kenikmatannya, sementara penghidupan kali kedua, yaitu hari kebangkitan, didahului oleh kematian yang jelas merupakan masa peristirahatan (dari penatnya kehidupan dunia)⁵².

Pada ayat 29 ini juga Zamakhsharī membahasa hubungan huruf *‘ataf thumma*, dengan kata yang menyertainya, yaitu *istawā*. Menurutnya, ada yang mengatakan bahwa makna *istawā* (*ila al-samā*), yang berarti menuju langit adalah seperti melesatnya busur panah ke sebuah sasaran tanpa tertahan oleh sesuatupun; maka dengan penafsiran seperti ini, bertentangan dengan kata *thumma* yang mengandung pengertian berpelan-pelan (*al-tarākhi*) dan tidak cepat (*muhlah*); Zamakhsharī menjelaskan bahwa makna *thumma* di sini adalah

⁵⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 119. Terkait kandungan ayat ini, Ṭībī menegaskan dua hal : pertama, kenyataan bahwa orang-orang kafir itu mengingkari ayat-ayat Allah yang agung (*āyātihī al-‘izām*), dan kedua kenyataan bahwa mereka tidak mensyukuri ni‘mat-ni‘matNya yang dapat mereka rasakan (*ni‘amihī al-jisām*). Dia menegaskan bahwa nikmat kehidupan di dunia dan akhirat meniscayakan mereka bersikap bersyukur kepada Allah; sementara bahwa fase-fase kehidupan manusia itu adalah tanda-tanda kebesaran Allah yang meniscayakan manusia mengkuai keagungan dan kebesaran Allah sehingga beriman kepadaNya. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 2, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 417. Di lain tempat, yaitu pada halaman 423, Ṭībī juga menegaskan bahwa ayat ini mengandung dua pengertian, yaitu pengertian adanya ni‘mat dan adanya *āyat* (tanda kebesaran Allah). Perlu dicatat, dengan penjelasannya ini, terlihat Ṭībī menginformasikan *munāsabah* ayat dalam konteks perlawanan antara perilaku *kufir* (terhadap ayat-ayat Allah) dan perilaku syukur (terhadap ni‘mat-nimatNya).

⁵¹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 119

⁵²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 119

untuk menerangkan adanya perbedaan penciptaan dua makhluk, yaitu keutamaan penciptaan langit (*al-samā*) dibanding bumi (*al-ard*), bukan dalam konteks makna waktu yang bertahap, sebab jika dimakanai seperti itu, maka yang engkau katakan (bahwa Allah menuju langit, sesudah menciptakan sesuatu di bumi), adalah tidak benar, sebab ketika Allah menuju langit, Dia tidak melakukan penciptaan sesuatu yang lain⁵³.

Selanjutnya Zamakhsharī juga mengkritisi, bahwa penciptaan bumi sebagai tersebut pada ayat 29 di atas, tidakkah bertentangan dengan keterangan ayat lainnya, yaitu ayat 30 surat *al-Nāzi'āt* (79) yang menjelaskan ‘Dan bumi sesudah itu dihamparkannya’ (yang berarti bumi sudah ada sebelumnya)? Terkait ini, dia menjelaskan bahwa tidak demikian pengertiannya, karena bentuk bumi, penciptaanya mendahului penciptaan langit, sementara penghamparannya belakangan. Dari Hasan, demikian Zamakhsharī mengutip, diriwayatkan, “Allah menciptakan bumi di tanah Bayt al-Maqdis, dalam bentuk seperti batu yang diliputi asap; kemudian asap tersebut naik, dan dari asap tersebut diciptakan langit, sementara batu (bumi) tadi tetap di tempatnya dan darinya dihamparkan bumi. Karena itulah Allah berfirman, “Keduanya (bumi dan langit) menyatu” dalam surat *al-Anbiyā* ayat 3, maksudnya adalah meliputi (*iltizāq*)⁵⁴.

(38) قلنا اهبطوا منها جميعا فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون (38)

Pada ayat ini disebut ungkapan *qulnā ‘hbitū*, yang berarti Kami berfirman : “Turunlah kamu semua (dari surga itu)! yang menunjuk perintah Allah kepada ‘Ādam dan Ḥawwā sesudah keduanya melanggar larangan Allah menjauhi pohon Khuldi. Zamakhsharī mengajukan pertanyaan mengapa ungkapan tersebut berulang penyebutannya (dengan melihat ayat 36 sebelumnya yang menyebut juga ungkapan tersebut); dia menjelaskan bahwa hal tersebut dalam rangka penguatan (*ta’kid*) dan juga dalam kaitannya dengan ungkapan ayat selanjutnya *fa immā ya’tiyannakum minnī hudā*⁵⁵.

⁵³Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 120. Terkait penafsiran Zamakhsharī atas kata *thumma* ini, Ṭībī menegaskan bahwa maksudnya adalah dalam konteks ‘urutan’ (*rutbah*), (yaitu bahwa sesudah Allah menciptakan segala sesuatu di bumi, Dia kemudian menuju langit), bukan dalam konteks ‘akibat’ (*‘uqbah*) (yaitu pengertian waktu yang bertahap dari kata *thumma* ini, bertentangan dengan kata *istawā* yang mengandung pengertian waktu yang tidak bertahap). Lihat Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 2, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwalīyah lī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 422-423

⁵⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 121

⁵⁵Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 125. Penguatan dimaksud adalah fakta harus turunnya atau keluarnya nabi ‘Ādam dan Ḥawwā dari

وإذ قال موسى لقومه يقوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم إنه هو التواب الرحيم (54)

Pada ayat ini Zamakhsharī membahas tentang dua huruf *fā* yang terdapat pada ungkapan *fā tūbu* yang bermakna ‘maka bertaubatlah kalian kepada Tuhan’ dan ungkapan *fā ‘qtulū* yang berarti ‘bunuhlah diri kalian’; dia mengajukan pertanyaan apa perbedaan antara dua huruf *fā* tersebut. Zamakhsharī menjelaskan bahwa huruf *fā* pertama menunjukkan ‘sebab’ (*tasbīb*), tidak lain, karena kezaliman (berupa perbuatan sebagian umat nabi Mūsā menyembah patung sapi) menjadi sebab mereka harus bertaubat kepada Allah; sementara huruf *fā* kedua mengandung pengertian ‘akibat’ (*ta’qīb*), yaitu bahwa perbuatan mereka mensyirikkan Allah tersebut berakibat mereka harus membunuh diri mereka sendiri⁵⁶. Lebih rinci menulis,

Maknanya adalah teguhkanlah diri kalian untuk bertaubat dan bunuhlah diri kalian. Dengan kata lain, dalam pandangan Allah, bahwa taubat mereka adalah dengan cara membunuh diri mereka, dapat juga bermakna bahwa dengan membunuh diri, maka taubat mereka menjadi sempurna⁵⁷.

syurga sebagai konsekwensi dari pelanggaran larangan Allah yang mereka lakukan. Sementara ungkapan *qulnā ‘h-biṭū* pada ayat 36 yang berulang pada ayat 38 yang terkait dengan ungkapan *fā immā ya’tiyannakum minnī hudā*, menurut Ṭībī, maknanya adalah bahwa pada ungkapan *qulnā ‘h-biṭū* pertama mengandung pengertian bahwa Adam dan Ḥawwā diturunkan dari tempat yang penuh dengan sifat penduduk syurga seperti saling mencintai dan mengasihi, ke tempat di mana ada sifat saling membenci dan memusuhi yang ini terkait dengan ungkapan *ba’ḍukum min ba’ḍ*; sementara pada ungkapan *qulnā ‘h-biṭū* kedua mengandung pengertian penurunan dalam konteks lainnya, yaitu penurunan yang menjadikan mereka diuji dengan kewajiban-kewajiban, di mana hal ini terkait dengan ungkapan *fā immā ya’tiyannakum minnī hudā*, yaitu bahwa jika mereka mengikuti petunjuk Allah, mereka tidak mengalami kesedihan. Lihat Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 2, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 448.

⁵⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 135. Khusus tentang ungkapan ‘Bunuhlah diri kalian’ ada yang mengartikan orang-orang yang tidak menyembah anak lembu itu membunuh orang yang menyembahnya. Ada pula yang mengartikan orang yang menyembah patung anak lembu itu saling bunuh-membunuh, dan ada pula yang mengartikan mereka disuruh membunuh diri mereka masing-masing untuk bertaubat. Lihat *Al-Qur’ān dan Terjemahnya*, (T.tp.: Mujamma al-Malik Fahd li Ṭībā’āt al-Muṣḥaf al-Sharīf Medinah Munawaarah), h. 17

⁵⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 135. Dalam istilah Ṭībī *fā* yang pertama mengandung pengertian taubat itu sendiri (*‘ayn al-tawbah*), dan *fā* yang kedua berarti kesempurnaan taubat (*tatimmah al-tawbah*). Lihat Sharaf al-

Terkait huruf *fā* itu sendiri, Zamakhsharī memberikan penjelasan makna ketiga, sebagai berikut :

Ada pengertian yang tidak disebutkan (*maḥdhūf*), yaitu jika melihat kata-kata nabi Mūsā sebelumnya, seakan-akan dikatakan *fain fa'altum fa qad tāba 'alaykum*, atau jika kalian kerjakan (membunuh diri) maka Dia akan menerima taubat kalian. Sementara jika dikaitkan dengan *khitāb* Allah, maka pengertiannya adalah jika kalian mengerjakan (membunuh diri) apa yang Mūsā perintahkan kepada kalian, maka Tuhan akan mengampuni kalian⁵⁸.

وإذ قلتم يموسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها وقتائها
وفومها وعدسها وبصلها قال أتستبدلون الذي هو ادنى بالذي هو خير اهبطوا مصرا فإن لكم ما
سألتهم وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من الله ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيت الله ويقتلون
النبیین بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون (61)

Pada ayat 61 al-Baqarah ini, Zamakhsharī membahas ungkapan *ta'ām wāḥid* yang berarti satu macam makanan. Dia mengatakan mengapa pada ayat ini disebut demikian, sementara makanan mereka adalah dua sebagai disebut pada ayat 57, yaitu Manna dan Salwā; Zamakhsharī menjelaskan bahwa yang dimaksud oleh umat nabi Mūsā sebagai satu macam makanan adalah makanan yang tidak berbeda dan tidak berganti, (dengan kata lain makanan Mannā dan Salwā yang itu itu saja). Umat Nabi Mūsā menganggap bahwa makanan tersebut terlalu mewah dan tidak cocok untuk mereka, sementara mereka kaum petani, sehingga mereka minta didatangkan makanan yang berbeda seperti biji-bijian dan kacang-kacangan⁵⁹.

قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي قال إنه يقول إنها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما
تؤمرون (68)

Ayat ini berbicara tentang salah satu dialog nabi Mūsā dengan kaumnya tentang perintah Allah agar mereka menyembelih sapi betina; ketika mereka bertanya kepada Mūsā tentang sapi betina seperti apa yang mereka

Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf 'an Qinā'i al-Rayb*, Vol. 2, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah lī al-Qur'ān al-Karīm, 2013), h. 488-489

⁵⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 135

⁵⁹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 139. Mannā adalah makanan manis seperti madu, sementara Salwā adalah burung sebangsa puyuh. Lihat *Al-Qur'ān dan Terjemahnya*, (T.tp.: Mujamma al-Malik Fahd li Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf Medinah Munawarah), h.18.

harus sembelih, nabi Mūsā menjawab bahwa sapi betina tersebut tidak tua dan tidak juga muda, pertengahan antara keduanya (*awānun bayna dhālika*). Terkait ungkapan belakangan ini, Zamakhshari mengajukan pertanyaan jika kata *bayna* mengandung pengertian adanya dua hal atau lebih, lalu mengapa kata tersebut dibersamakan dengan kata *dhālika* (yang dalam bahasa Arab berarti kata isyarat untuk satu orang/benda). Dia mengatakan bahwa karena dalam pengertian dua hal (*shayayn*) tersebut dapat menunjuk kepada salah satu di antara dua sapi betina, bisa sapi betina tua (*fāriq*), bisa juga sapi betina muda (*bikr*)⁶⁰.

Selanjutnya, dari rangkaian ayat-ayat tentang penyembelihan sapi betina di atas, Zamakhsharī selanjutnya menulis,

(Dari ayat-ayat di atas) ada dua kisah, yaitu yang pertama kisah tentang perintah menyembelih sapi betina seperti di atas, dan kedua kisah tentang perintah Allah memukulkan bagian dari sapi betina tersebut untuk mengetahui siapa pembunuh dari suatu kasus pembunuhan sebagaimana diterangkan ayat 72. Zamakhshari mengatakan ada yang menilai bahwa kisah-kisah dalam tidak tersusun menurut susunan seharusnya, misalnya mendahulukan kisah pembunuhan dan perintah pemukulan bagian dari sapi betina yang dibunuh daripada kisah penyembelihan sapi betina itu sendiri, maka dia menjelaskan bahwa semua kisah menyangkut Banī Isrāīl selain merupakan perbuatan kejahatan dan merupakan pukulan untuk mereka. Dua kisah ini, tegas Zamakhsharī, masing-masing berdiri sendiri, meski terkait satu sama lain; kisah pertama, merupakan pukulan untuk orang Yahūdī yang menghinakan diri mereka sendiri karena menyembah sapi betina, juga karena mereka meninggalkan ketaatan kepada Allah; sementara kisah kedua adalah pukulan untuk mereka karena membunuh orang yang tidak bersalah. Jika didahulukan kisah pembunuhan dan pemukulan bagian dari sapi betina daripada kisah penyembelihan sapi itu sendiri, maka pemahamannya adalah bahwa semua itu ada dalam rangkaian sebuah kisah (bukan dua kisah), sehingga tujuan untuk memberi pukulan dua kali kepada orang Yahūdī tidak terjadi⁶¹.

ولقد آتينا موسى الكتب وقفينا من بعده بالرسول وآتينا عيسى ابن مريم البينت وأيدناه بروح القدس
أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون (87)

Pada ayat ini, perhatian Zamakhsharī adalah pada ungkapan *fariqan kadhdhabtum wa fariqan taqtulūna*, di mana dia mengajukan pertanyaan mengapa tidak disebut *fariqan kadhdhabtum wa fariqan qataltum* (sebagai sama dakhiri dengan kata kerja sekarang (*fi'l muḍāri'*) dengan pelaku banyak,

⁶⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 143

⁶¹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 147

kadhdhabtum dan *qataltum*); Dia menjelaskan bahwa maksudnya bisa dua : pertama (meski disebutkan dalam bentuk kata kerja sekarang), tetapi dimaksudkan sebagai kejadian yang telah lalu. Pembunuhan para nabi sebagai perbuatan yang sangat keji, digambarkan dengan bentuk kata kerja sekarang untuk menimbulkan bekas mendalam di hati ; kedua, bahwa sebagian nabi lain mereka akan bunuh, sehubungan mereka menungg-nunggu kesempatan untuk membunuh Nabi Muhammad SAW, dengan cara menyihirnya dan memberinya racun pada daging kambing.⁶²

وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما ءاتيناكم بقوة واسمعوا قالوا سمعنا وعصينا وأشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم قل بئسما يأمركم به إيمانكم إن كنتم مؤمنين (93)

Pada ayat ini Zamakhsharī menyebutkan dua *munāsabah* al-Qurʿān : pertama pada ungkapan *wa rafaʿnā fawqakum al-ṭūr*, yang katanya berulang, dan menurutnya merupakan keterangan tambahan (dari sebelumnya disebut pada ayat 63); sementara *munāsabah* kedua adalah kesesuaian antara perkataan Allah (*wa ʿs-maʿū*) dengan jawaban umat Nabi Mūsa (*samiʿnā*); Dia menjelaskan bahwa kesesuaian tersebut adalah berkenaan dengan perintah Allah agar mereka (mau) mendengarkan dengan pendengaran yang penuh penerimaan dan ketaatan; namun mereka menjawab, “Kami mendengar (perkataanMu), tapi tidak menaati (perintahMu)⁶³.

ولتجدنهم أحرص الناس على حياة ومن الذين أشركوا يود أحدهم لو يعمر ألف سنة وما هو بمزحزحه من العذاب أن يعمر والله بصير بما يعملون (البقرة 96)

Pada ayat ini Zamakhsharī melihat hubungan antara ketamakan akan kehidupan dunia pada Banī Isrāīl dengan ketamakan orang-orang musyrik; menurutnya ketamakan Banī Isrāīl tersebut disebabkan karena mereka sungguh mengetahui bahwa mereka akan ditempatkan di neraka, sementara orang-orang

⁶²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ʿan Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ʿUyūn al-Taʿwīl fī Wujūh al-Taʿwīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 154

⁶³Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ʿan Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ʿUyūn al-Taʿwīl fī Wujūh al-Taʿwīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 156. Keterangan tambahan dimaksud adalah jika pada penyebutan ungkapan *wa rafaʿnā fawqakum al-ṭūr* pertama Allah memerintahkan Bani Isrāīl untuk berpegang teguh dengan perjanjian antara mereka dengan Allah dan mengingat isi perjanjian tersebut agar mereka bertakwa, maka pada penyebutan kedua Allah memerintahkan mereka untuk berpegang teguh dengan perjanjian antara mereka dengan Allah dan (mau) mendengar. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ʿan Qināʾi al-Rayb*, Vol. 2, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qurʿān al-Karīm, 2013), h. 579-580

musyrik tidak mengetahui hal penempatan mereka nantinya pada Hari Kiamat⁶⁴.

وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصرى تلك أمانهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صدقين
(البقرة 111)

Pada ayat ini Zamakhsharī mengatakan mengapa disebutkan kata *tilka amāniyyuhum* yang menunjuk kepada angan-angan yang banyak (Banī Isrāīl), sementara tersebut sebelumnya kata-kata mereka bahwa yang akan masuk surga hanya Yahūdī atau Nasrānī yang menunjuk kepada (hanya) satu angan-angan saja; dalam kaitan ini Zamakhsharī menjelaskan bahwa kata-kata *amānī* tersebut dimaksudkan menunjuk kepada angan-angan mereka yang lain yang telah dijelaskan seperti angan-angan agar kebaikan tidak akan turun kepada orang-orang beriman, angan-angan mengembalikan orang-orang beriman menjadi kafir, dan angan-angan hanya mereka yang akan masuk surga. Zamakhsharī selanjutnya menegaskan bahwa ayat *qul hātū burhānakum* (katakan Muhammad : tunjukkan bukti kalian) yang merupakan kelanjutan ayat adalah terkait dengan ayat *lan yadkhul al-jannah*, dan ayat *tilka amāniyyuhum* itu adalah ayat penyela (*i'tirād*)⁶⁵.

وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس لرؤوف رحيم (البقرة 143)

Pada ayat ini yang menjadi perhatian Zamakhsharī adalah kalimat *li takūnū shuhadā 'ala al-nās wa yakūna al-rasūlu 'alaykum shahīdā*, di mana menurutnya penghubung (*ṣilah*) kata *shahādah* pertama diakhirkan, yaitu kata *'ala al-nās*, sementara *ṣilah* kata *shahādah* kedua diawalkan, yaitu kata *'alaykum*. Menurutny, bahwa kesaksian yang pertama menyangkut penegasan umat

⁶⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 159

⁶⁵Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 167-168. Ṭībī menegaskan bahwa di antara fungsi jumlah penyela (*i'tirād*) adalah memperkuat informasi yang mendahuluinya, dalam hal ini ketidakbenaran angan-angan *Ahl al-Kitāb* bahwa yang masuk surga hanya orang Yahudi dan Nasrani. Dia juga menambahkan bahwa kata *tilka* yang merupakan kata tunjuk sesuatu yang jauh, pada ungkapan *tilka amaniyyuhum* mengandung pengertian jauh dari kebenaran, dan karenanya disebut dengan *amāniyy*, yang berarti angan-angan. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf 'an Qinā'i al-Rayb*, Vol. 2, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwalīyah fī al-Qur'an al-Karīm, 2013), h. 46. Terkait angan-angan kaum Yahūdī dan Nasrānī sebagaimana diterangkan ini lihat Q.S.2:105 dan Q.S. 2:109.

Islam sebagai saksi atas umat yang lain, sementara kesaksian yang kedua adalah kekhususan kesaksian Rasulullah SAW kepada mereka semua⁶⁶.

شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينت من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هدكم ولعلكم تشكرون (البقرة 185)

Pada ayat ini disebut dua kali kata *hudā*, yang maknanya menurutnya Zamakhsharī, kata *hudā* yang pertama menunjuk kepada keberadaan al-Qurʿān sebagai petunjuk, sementara kata *hudā* kedua berarti bahwa al-Qurʿān sekaligus merupakan keterangan-keterangan atas semua petunjuk Allah dan dengannya al-Qurʿān memisahkan mana yang benar dan mana yang (dibuat oleh manusia menjadi) salah pada kitab-kitabNya yang semua kitabNya itu adalah petunjuk (*al-hādīyah*) dan pembeda (*al-fāriqah*) antara hidayah dan kesesatan⁶⁷.

يسئلونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون (البقرة 189)

⁶⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 187. Ketika menjelaskan penafsiran Zamakhsharī atas ayat ini, Ṭībī dengan mengutip Ahmad ibn al-Munīr, mengatakan, “Allah SWT, pertama memberikan anugerah kepada kaum Muslimin yang menjadi penengah atau saksi bagi umat manusia, dan selanjutnya kedua, kesucian (*tazkiyah*) kaum muslimin berdasar kesucian Nabi agung Mereka, Muhammad SAW, yang dipersaksikan oleh umat manusia. Keterangan ini seperti ayat 117 surat *al-Māidah* (5) *kunta anta al-raqība ‘layhim wa anta ‘alā kulli shahīd* di mana nabi ‘Isā menyifati Allah, pertama dengan *al-raqīb* (berarti Yang Mengawasi), dan kedua dengan *al-shahīd* (Yang Menyaksikan), di mana makna keduanya adalah satu-kesatuan...(dengan penafsiran Zamakhshari begini), maka dia memberikan keterangan khusus, baru kemudian memberikan keterangan umum, yang menjadikan argumen Zamakhsharī lengkap”. Ṭībī menambahkan bahwa kata *al-shahīd* mengandung juga makna *al-raqīb* yang penggabungannya memberikan pengertian ‘kesucian’ (*al-tazkiyah*). Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 2, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qurʿān al-Karīm, 2013), h. 134. Lihat juga ibn al-Munīr, *al-Intiṣāf*, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 187

⁶⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 213. Ṭībī menjelaskan bahwa kata *al-huda* dalam bentuk *ma’rifah* mengandung pengertian lebih luas dari kata *hudā* dalam bentuk *nakirah*; Huruf *al*, mengandung pengertian jenis (*al-jins*) yang terlihat dari kata-kata Zamakhsharī di atas, yaitu ‘semua petunjuk Allah’; begitu juga kata-katanya, ‘semua kitab Allah yang merupakan petunjuk dan pembeda’. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 2, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qurʿān al-Karīm, 2013), h. 238

Munāsabah al-Qur’ān pada ayat ini dicermati Zamakhsharī sebagai hubungan antara pertanyaan para sahabat tentang keadaan bulan yang dijawab oleh Rasulullah sebagai waktu dalam pelaksanaan ibadah haji, yang menurutnya, bahwa semua yang diperbuat oleh Allah SWT (termasuk keadaan bulan yang mulanya tampak kecil, lalu membesar dan bersinar, dan kemudian kembali mengecil), mengandung hikmah; hal ini bertentangan dengan perbuatan orang-orang Makkah yang ketika berihram pada waktu haji, mereka memasuki rumah dari belakang, bukan dari depan; sebuah perbuatan yang dianggap kebaikan dan mengandung hikmah, walaupun sebenarnya tidak sama sekali, sehingga turunlah ayat ini yang mengkritik atau meluruskan mereka bahwa kebaikan adalah sikap bertakwa dan (mematuhi) perintah Allah untuk memasuki rumah dari depan⁶⁸.

يسئلونك ماذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فلولالدين والأقربين واليتيمى والمسكين وابن السبيل وما
تفعلوا من خير فإن الله به عليم (البقرة 215)

Zamakhsharī mempertanyakan kesesuaian antara pertanyaan dan jawaban pada ayat di atas, di mana pertanyaan yang ada adalah tentang apa yang diinfakkan, sementara jawabannya adalah keterangan tentang sesuatu yang lain, yaitu suatu kebaikan yang diperuntukkan kedua orangtua, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan *ibn al-sabīl*. Menurutnnya, kata *mā anfaqum min khayr* tersebut mencakup semua kebaikan, yang jauh lebih penting informasinya (dibanding jika mengajukan satu jawaban kebaikan

⁶⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 220. Ada tiga perspektif yang disampaikan Ṭībī ketika menerangkan penafsiran Zamakhsharī pada ayat ini; pertama, bahwa jawaban al-Qur’ān yang berbeda (yaitu terkait haji) dari pertanyaan (orang-orang kafir) (yaitu tentang perubahan bentuk-bentuk bulan) adalah *uslūb* yang sangat tinggi untuk mengingatkan bahwa semua perbuatan Allah pasti mengandung hikmah, sehingga pertanyaan mereka pantas diabaikan; kedua, dari segi *istiṭrād*, antara pertanyaan dan jawaban yang ‘berbeda’ di atas menegaskan perilaku orang-orang kafir pada bulan haji; ketiga, al-Qur’ān mengingatkan bahwa hendaknya pertanyaan mereka tentang bulan menyangkut sesuatu yang mengandung manfaat, bukan pertanyaan soal perubahan bentuk-bentuk bulan yang pertanyaan ini hanya selaras dengan perilaku mereka yang menyimpang atau merubah-ubah cara memasuki rumah dari atas rumah, bukan dari pintunya. Dari ketiga perspektif ini, menurut Ṭībī, perspektif kedua-lah yang lebih cocok dengan susunan ayat, dengan alasan bahwa ketika Allah menilai buruk perbuatan mereka sebagai bertentangan dengan sikap taqwa, Dia kemudian menggeneralisir takwa dengan firmanNya, “Bertakwalah kalian supaya kalian beruntung”. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 2, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwalīyah fī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 259

dari pertanyaan yang ada. Dia berargumen bahwa (ibadah) berinfaq tidak bernilai kecuali harus jelas kepada siapa infak tersebut ditujukan⁶⁹.

ويسئلونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين (222) نساءكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم وقدموا لأنفسكم واتقوا الله واعلموا أنكم ملقوه وبشر المؤمنين (البقرة 223)

Ketika menafsirkan ayat ini, Zamakhsharī mengajukan pertanyaan kaitan antara ungkapan *nisāukum ḥarṭhun lakum* dengan ungkapan sebelumnya, yaitu *fā'tūhunna min ḥaythu amarakumu 'l-Lāhu*; dia menjelaskan bahwa kedudukan ungkapan *nisāukum ḥarṭhun lakum* adalah sebagai penjelas (*bayān*), tafsir (*tafsīr*), menghilangkan pengertian yang samar, dan juga memberikan pengertian bahwa tujuan asal 'mendatangi isteri' adalah untuk memperoleh keturunan, bukan menyalurkan syahwat, dan karenanya cara mendatangnya sesuai dengan tujuan itu sendiri.⁷⁰

Selanjutnya, masih pada ayat ini, Zamakhsharī mengatakan bahwa kata *yasalūnaka* tersebut (sebelum ayat 223 ini) tiga kali tanpa disebutkan huruf *wāw*⁷¹, sementara pada ayat ini, kata *yasalūnaka* didahului huruf *wāw*; menurutnya bahwa ketiga masalah pertama yang ditanyakan (yaitu berkenaan dengan soal infak, bulan haram berperang, dan masalah khamar) terjadi pada

⁶⁹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqa'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 240. Ṭibī yang juga mengutip keterangan Sakāki terkait ayat ini, kurang menyetujui pendapat Sakāki yang mengatakan bahwa al-Qur'an 'menurunkan' pertanyaan (seorang muslim 'Amr ibn Jamūh, menurut riwayat Ibn 'Abbās)) ke tingkat bukan pertanyaan (oleh karena al-Qur'an memberikan jawaban yang berbeda); sebaliknya dia mengapresiasi Zamakhsharī yang penafsirannya, menurut Ṭibī, secara tersirat (*min ḥayth al-ishārah*) memperlihatkan kesesuaian antara jawaban al-Qur'an dengan pertanyaan, yaitu bahwa jika secara tersurat dinyatakan bahwa yang diinfakkan adalah *al-khayr* (kebaikan), maka yang tersirat adalah informasi bahwa yang dinilai dari menginfakkan suatu kebaikan adalah karena infak tersebut ditujukan kepada keluarga terdekat; dan dengan demikian, tegas Ṭibī, pertanyaan pada ayat ini menjadi berbeda dengan pertanyaan soal perubahan bentuk bulan pada ayat 189 terdahulu, yang perubahan bentuk bulan tersebut tidak merupakan bagian dari hukum agama, sementara soal berinfaq ini menjadi bagian dari hukum Islam. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭibī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf 'an Qinā'i al-Rayb*, Vol. 2, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur'an al-Karīm, 2013), h. 343.

⁷⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqa'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 249. Lihat juga Sharaf al-Dīn al-Ṭibī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf 'an Qinā'i al-Rayb*, Vol. 2, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur'an al-Karīm, 2013), h. 372-373

⁷¹Tiga kata *yasalūnaka* tersebut adalah *yasalūnaka mādhā yunfiqūna* pada surat *al-Baqarah* ayat 215, *yasalūnaka 'an al-shahr al-ḥarāmi* pada surat *al-Baqarah* ayat 218, dan *yasalūnaka 'an al-khamr wa al-maysir* pada surat *al-Baqarah* ayat 219

waktu yang berbeda, dan karenanya tidak memakai huruf ‘*aṭaf wāw*, sehingga pertanyaan-pertanyaan tentang hal-hal tersebut merupakan pertanyaan awal kalimat (*mubtada*); sementara pertanyaan tentang haid pada kata *yasalūnaka* yang keempat merupakan pertanyaan pada waktu tertentu, sehingga penggunaan huruf *wāw* pada ayat 223 ini, fungsinya adalah menghimpun soal-soal yang ditanyakan sebelumnya, sehingga makna keseluruhannya adalah mereka bertanya kepada Nabi Muhammad SAW tentang infak, bulan haram berperang, khamar, dan masalah haid⁷².

والوالدات يرضعن أولدهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس إلا وسعها ولا تضار ولدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك فإن أراد فصلا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما وإن أردتم أن تسترضعوا أولدكم فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتهم بالمعروف واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير (233)

Pada ayat ini Zamakhsharī mengajukan pertanyaan hubungan antara kata *li man arāda* dengan ungkapan sebelumnya, yang berarti menurutnya ada *munāsabah* antara keduanya. Dia mengatakan bahwa hubungan kata *li man arāda* tersebut adalah sebagai penjelasan (*bayān*) bagi orang yang dikenai hukum, yaitu hukum menyusui anak oleh para ibu selama dua tahun. Zamakhsharī mengutip Qatādah bahwa yang berkata bahwa hukum menyusui itu selama dua tahun, kemudian Allah menurunkan keringanan (dengan ayat *li man arāda* tersebut). Terhadap penafsirannya yang mengatakan ungkapan *li man arāda* merupakan *bayān* ungkapan ayat sebelumnya, Zamakhsharī berargumen dengan surat Yūsuf ayat 23⁷³.

Pada ayat ini yang juga menjadi perhatian Zamakhsharī adalah penyebutan kata *bi waladihā* dan *bi waladihī*; menurutnya, penyebutan kata tersebut untuk menimbulkan efek kasih sayang baik dari seorang ibu kepada anaknya atau dari anaknya ke ibunya; begitu juga kasih sayang dari seorang ayah kepada anaknya, dan dari anaknya kepada ayahnya. Zamakhsharī menegaskan penyebutan kata tersebut sesudah ada larangan al-Qur’ān kepada seorang ayah dan juga ibu untuk tidak menjadi sengsara karena keberadaan anaknya⁷⁴. Dalam kaitan ini, perlu dicatat juga keterangan Zamakhshari bahwa

⁷²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 249-250

⁷³Surat Yūsuf ayat 23 tersebut berbunyi *hayta laka*, yang menurutnya kata *la ka* (dalam konteks ayat di atas adalah ungkapan *li man arāda*) merupakan penjelasan ungkapan *hayta*. Lihat Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 261.

⁷⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 262

ungkapan antara *wa ‘alā al-mawlūdi lahū rizqahunna wa kiswatuhunna bi al-ma’rūfi* dan ungkapan *wa ‘ala al-wārithi mithlu dhālika* adalah merupakan keterangan (*tafsīr*) dari kata *al-ma’rūf* dan juga keterangan sisipan (*mu’tariḍ*) antara *ma’ṭūf* (*wa ‘ala al-wārithi*) dan *ma’ṭūf ‘alayh* (*wa ‘alā al-mawlūdi*)⁷⁵.

لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متعا بالمعروف حقا على المحسنين (236) وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح وأن تعفوا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم إن الله بما تعملون بصير (237)

Pada ayat di atas, tersebut kata *ya’fūna* yang berarti mereka (para isteri) yang dicerai dan belum dicampur oleh suami mereka, memberikan maaf kepada suami mereka yang menceraikan dan memberikan separuh dari mahar yang telah ditentukan; sementara kata lainnya adalah *ya’fū* yang berarti orang laki-laki yang memberikan maaf, maksudnya adalah para wali dari wanita-wanita yang dicerai tadi. Schubungan dua kata ini, Zamakhsharī mengajukan pertanyaan apa perbedaan antara kata *al-rijālu ya’fūna* yang berarti para lelaki yang memberi maaf, dan kata *al-nisā ya’fūna* yang berarti wanita-wanita yang memberi maaf; di menjelaskan pada kalimat *al-rijālu ya’fūna, wāw* pada kata *ya’fūna* berkedudukan sebagai *ḍamīr* (kata ganti yang sekaligus merupakan *fā’īl*) dan huruf *nūn* merupakan tanda *i’rāb rafā’*; sementara pada kata *al-nisā ya’fūna*, huruf *wāw* pada kata *ya’fūna* berkedudukan sebagai *lām fi’l amr*, sementara huruf *nūn*nya berkedudukan sebagai *ḍamīr* (dan menjadi *fā’īl*)⁷⁶.

والذين يتوفون منكم ويذرون أزوجا زصية لأزوجهن متعا إلى الحول غير إخراج فإن خرجن فلا جناح عليكم في ما فعلن في أنفسهن من معروف والله عزيز حكيم (240)

Ayat di atas berbicara tentang hukum menagguhkan pernikahan (*‘iddah*) bagi perempuan yang ditinggal mati oleh suaminya, yaitu selama satu tahun. Namun demikian ayat ini 240 surat *al-Baqarah* ini dihapus oleh ayat 234 surat *al-Baqarah* menjadi empat bulan 10 hari. Artinya sesudah masa *‘iddah* empat bulan 10 hari ini, dia boleh menikah dengan laki-laki lain. Zamakhsharī mengatakan bagaimana bisa ayat yang lebih dulu tersebut (234) menghapus ayat yang belakangan (240); dia menjelaskan bahwa terkadang memang suatu ayat posisinya tersebut lebih dulu dalam hal pembacaannya (*tilāwah*) (baca :

⁷⁵Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fi Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 262

⁷⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fi Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 267

tertulis dalam mushaf), namun posisinya terakhir diturunkan. Zamakhsharī mendasari hal ini sebagaimana halnya juga ayat 142 dan 144 surat *al-Baqarah*⁷⁷.

ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين (258) أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال أني يحيي هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوماً أو بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر إلى حمارك ولنجعلك آية للناس وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحماً فلما تبين له قال أعلم أن الله على كل شيء قدير (259)

Dua ayat di atas, ditafsirkan oleh Zamakhsharī sebagai saling berkaitan; keduanya berbicara tentang orang yang mengingkari kekuasaan Allah dalam menghidupkan kembali sesuatu yang telah mati. Ayat 258 berbicara tentang perdebatan Raja Namrud dan Nabi Ibrahim tentang Allah SWT. Raja Namrud mengklaim mampu juga menghidupkan (membiarkan seseorang hidup) dan mematikannya (membunuhnya) untuk menjawab perkataan Nabi Ibrahim bahwa Allah Maha Menghidupkan dan Maha Mematikan. Ayat 259 berbicara tentang orang kafir yang juga menyangsikan kekuasaan Allah dalam menghidupkan orang yang mati, dan lalu dia dimatikan oleh Allah selama 100 tahun dan kemudian dihidupkanNya kembali. Ketika menafsirkan ayat 259 khususnya kata *aw ka al-ladzi*, Zamakhsharī mengatakan maknanya adalah ‘tidakkah kamu perhatikan’, sebagaimana juga makna tersebut ada pada ayat 258. Lebih lanjut Zamakhsharī menegaskan hubungan kedua ayat tersebut

⁷⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 270. Ayat 142 surat *al-Baqarah* berbicara tentang orang-orang yang al-Qur’ān menyebutnya sebagai orang-orang yang kurang akal, yang mempertanyakan tentang perpindahan kiblat shalat kaum muslimin dari *Bayt al-Maqdis* di Palestina ke *Bayt al-Lāh* atau Masjid al-Haram di Makkah; sementara ayat 244 berkisah tentang Allah yang mengetahui Nabi Muhammad SAW yang sering menengadahkan wajahnya ke langit dalam rangka memohon kepada Allah untuk memindahkan kiblat yang kemudian Allah kabulkan, sesudah kurang lebih 16 bulan beliau shalat menghadap ke *Bayt al-Maqdis*. Dalam kaitan ini, ayat 142 turun belakangan dari ayat 144. Terkait dengan posisi ayat baik pada mushaf maupun pada konteks turunnya, pernyataan Zamakhsharī di atas, dikomentari Ṭībī, bahwa bukan berarti bahwa tertib ayat dalam mushaf itu, nilainya lebih tinggi dari tertib ayat berdasarkan turunnya, akan tetapi bahwa tertib *tilāwah* (atau tertib mushaf) itu adalah tertib (bacaan) Rasulullah SAW. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 2, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwalīyah lī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 450

dengan mengatakan, “Tidakkah kamu perhatikan orang yang mendebat Ibrahim atau orang yang melewati suatu negeri dan dia kafir terhadap hari kebangkitan” yang jelas menunjukkan kesamaan perilaku dan kata-katanya dengan Namrud⁷⁸.

مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضعف لمن يشاء والله واسع عليهم (261)

Munāsabah pada ayat ini dijelaskan Zamakhsharī sebagai persamaan antara berinfak dengan sebuah benih, dan persamaan orang yang berinfak seperti orang yang menanam benih, dan yang menumbuhkan adalah Allah SWT. Dan oleh karena biji ini merupakan sebab dari adanya sebuah pohon, maka ada pengaitannya dengan hal penumbuhan (*al-inbāt*), sebagaimana juga dikaitkan dengan tanah tempatnya disemai, dan dikaitkan dengan air yang menyirami tanah tersebut; dan makna dari penumbuhan tersebut adalah keluarnya cabang/tunas yang darinya bercabang tujuh tangkai, di mana tiap tangkainya ada satu biji, Zamakhshari menegaskan bahwa ini adalah penggambaran berlipat (*adāf*), yang seolah-olah tertuju jelas di hadapan orang yang melihatnya (sehingga nyata keagungan ibadah berinfak ini)⁷⁹.

⁷⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 286. Keterangan Ṭībī yang dapat dicatat di sini adalah bahwa jawaban raja Namrud bahwa dia mampu ‘menghidupkan’ dan ‘mematikan’ dikatakan Zamakhsharī sebagai jawaban bodoh, yang, menurutnya, kemudian respon Nabi Ibrāhīm (atas jawaban bodoh Namrud) pada ayat di atas, dapat merupakan kebalikan dari dialog antara Nabi Mūsa dan raja Fir’awn; ketika ditanya oleh Fir’awn, siapa Tuhan semesta alam itu, Nabi Mūsa dengan jawaban yang penuh hikmah, yaitu Tuhan langit-langit dan bumi. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 3, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 500

⁷⁹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 290. Ketika menerangkan penafsiran Zamakhsharī atas ayat ini, Ṭībī menunjukkan bagaimana ayat 261 *al-Baqarah* tentang perintah berinfak ini terkait dengan ayat-ayat sebelumnya yang juga menyinggung soal berinfak; misalnya, keterkaitan dengan ayat 244-245 yang menegaskan perintah berjihad dan ajakan untuk memberikan pinjaman kepada Allah (maksudnya adalah berinfak), yang, katanya, *huwa al-‘umda fī al-jihād*, infak itu penopang jihad. Kemudian keterkaitannya dengan ayat 254 tentang perintah Allah kepada orang-orang berinfak untuk berinfak, yang menurutnya, didahului oleh kisah Ṭālūt yang mengajak berjihad di jalan Allah, dan kemudian disebut kembali hal berinfak ini dalam konteks kisah Nabi Ibrāhīm *‘alayhi al-salām*. . Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 3, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 517-518

Pada ayat ini, Zamakhsharī juga mengkritisi dengan pertanyaan, bagaimana mungkin permisalan diatas daapt dibenarkan sementara percontohnya berupa percabangan tujuh tangakai tersebut merupakan sesuatu yang tidak nyata?; Dia mengatakan contoh percabangan tersebut nyata ada di uap/asap (*al-dukhn*) dan benih (*al-dhurrah*), dan juga ada pada selain kedua benda ini; dan amat mungkin juga benih tersebut bertunas di tanah yang keras dan menyusut sehingga benihnya menjadi banyak; jika pun permisalan ini tidak terjadi dalam kenyataan, hal ini dapat terjadi menurut seharusnya⁸⁰.

الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا منا ولا أذى لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف
عليهم ولا هم يحزنون (262)

Pada ayat di atas disebutkan kata *lahum ajruhum* yang berarti ‘bagi mereka pahala’; Zamakhsharī mengajukan pertanyaan, apa perbedaan kata *lahum ajruhum* dengan kata *falahum ajruhum* pada ayat sesudahnya (maksudnya ayat 274); dia mengatakan bahwa *ism mawṣūl* pada ayat ini tidak mengandung makna *shart*, tetapi makna (informasi yang maksudnya adalah) di sana. Oleh karena itu perbedaan antara kata *lahum ajruhum* dengan kata *falahum ajruhum* adalah bahwa huruf *fā* pada kata *falahum ajruhum* menunjuk kepada makna infak yang berhak mendapatkan balasan, dan menghilangkan huruf *fā* tersebut menyebabkan menghilangkan makna tersebut⁸¹.

⁸⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqaīq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 290

⁸¹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqaīq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 292. Terkait keterangan Zamakhsharī bahwa menghilangkan huruf *fā* dapat menyebabkan hilangnya makna, Ṭībī mengatakan bahwa maksudnya adalah bahwa ungkapan kedua yang menggunakan huruf *fā* (maksudnya *fā lahum*) itu disebabkan adanya ungkapan yang pertama (maksudnya *lahum*); Ṭībī juga mengatakan bahwa pada ayat kedua ini tidak mengandung pengertian *sharaṭ* (dengan terdapat *ism mawṣūl al-ladhīna*), sementara pada ungkapan pertama sebagai terdapat pada ayat 262 ini mengandung makna *shart*, sehingga hubungan antara ungkapan pertama dan kedua adalah hubungan makna. Ṭībī mengutip Bayḍāwī dalm *Anwār al-Tanzīl*, yang mengatakan bahwa pada ungkapan pertama yang tidak memakai huruf *fā*, mengandung tujuan mendorong mereka untuk menjadi orang yang biasa berinjak, walaupun hal tersebut belum terjadi; dan, lanjut Bayḍāwī, dapat dibayangkan bagaimana jika benar-benar mereka menjadi ahli berinjak. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 3, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah lī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 519. Lihat juga Nāṣir al-Dīn al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*, Vol. 1, (Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī), h. 158

قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى والله غني حليم (263) يأبىها الذين ءامنوا لا تبطلوا صدقتكم بالمن والأذى كالذي ينفق ما له رياء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر فمئله كمثل صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلدا لا يقدرون على شيء مما كسبوا والله لا يهدى القوم الكافرين (264)

Pada ayat ini Zamakhsharī menjelaskan penyebutan kata *la yaqdirūna* setelah kata *ka al-ladhī yunfiqū*; yang secara gramatika Bahasa Arab, karena menunjuk kepada subjek yang sama, maka seharusnya tersebut kata *la yaqdiru*; dia menjelaskan bahwa penyebutan kata *al-ladhī yunfiqū* dimaksudkan sebagai jenis (*al-jins*) yang berarti dapat menunjuk kepada pengertian banyak, sehingga dapat selaras dengan kata *la yaqdirūna*⁸².

أيود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب تجري من تحتها الأنه له فيها من كل الثمرت وأصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فأصابها إعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الآيت لعلكم تتفكرون (266)

Pada ayat 266 ini, disebutkan kata *Jannah min nakhīl wa a'nāb* yang berarti kebun kurma dan anggur, lalu kemudian disebutkan kata *lahū fihā min kull al-thamarāt* yang berarti di sana di memiliki segala macam buah-buahan; menurut Zamakhsharī hal tersebut karena kurma dan anggur adalah dua jenis buah yang paling mulia dibanding buah-buahan lainnya dan paling banyak juga manfaatnya. Oleh karena itu, maka dalam ayat ini disebutkan secara khusus, sebagai memiliki kelebihan dibanding buah-buahan lainnya⁸³.

⁸²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 292

⁸³Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 294. Ṭībī mengomentari bahwa penafsiran Zamakhsharī bermakna dua : pertama, makna *tatmīm*, yang berarti kesempurnaan, sebagaimana *uslūb al-raḥmān al-raḥīm*, di mana kata *al-raḥmān* mengandung pengertian Allah yang memberikan nikmat-nikmat Allah yang besar, kemudian disertai kata *al-raḥīm* yang berarti Allah memberikan nikmat-nikmatNya secara rinci; kedua, makna *takmīl*, yang berarti kelengkapan, dalam arti penyebutan secara khusus kurma dan anggur menunjukkan kemutlakan kelebihan kedua buah ini atas jenis buah yang lain. Dari sini dapat difahami, kata Ṭībī bahwa di surga banyak kemanfaatan dari adanya aneka buah, selain dua buah tersebut. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf 'an Qinā'i al-Rayb*, Vol. 3, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah lī al-Qur'ān al-Karīm, 2013), h. 528

الذين يأكلون الربوا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربوا وأحل الله البيع وحرم الربوا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون (275) يحق الله الربوا ويرى الصدقت والله لا يحب كل كفار أثيم (276)

Pada ayat di atas tersebut kata *min al-mass* yang berarti kerasukan (setan); Zamakhsarī mengajukan pertanyaan apa hubungan kata tersebut dengan kata-kata sebelumnya; dia menjawab sebagai berhubungan dengan kata *yaqūmūna* yang berarti mereka tidak terkena sentuhan setan atau serangan setan; Zamakhsarī juga menegaskan bahwa dapat juga kaitannya adalah dengan kata *yaqūmu*, yang berarti terkena serangan kegilaannya. Makna semua itu, tegas Zamakhsarī adalah bahwa mereka pada hari Kiamat seperti menjadi orang yang gila (*mukhbilīna*) dan orang yang kemasukan setan (*mashrūīna*). Ada juga yang mengatakan, lanjut Zamakhsarī, mereka yang memaka riba akan dibangkitkan jasad mereka pada hari kiamat, kecuali makanan-makanan riba yang membuat mereka terbangun dan terjatuh seperti orang yang terserang mabuk. Hal tersebut karena riba yang mereka menjadikan Allah menaruh beban berat di dalam perut mereka sehingga mereka tidak dapat tegak berdiri⁸⁴.

يأبىها الذين امنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب كاتب أي يكتب كما علمه الله فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يحس منه شيئا فإن كان الذي عليه الحق سفيها أضعيفا أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا ولا تسئموا أن تكتبوه صغيرا أو كبيرا إلى أجله ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا إلا أن تكون تجرة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها وأشهدوا إذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد وإن فعلوا فإنه فسوق بكم واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم (282)

Pada ayat yang terpanjang dalam al-Qur'ān ini Zamakhsarī mengajukan pertanyaan berkenaan dengan kata *kamā 'allamahu 'l-Lāh*, yang berarti 'sebagaimana Allah telah ajarkan kepadamu'; Zamakhsarī mengatakan bahwa kata ini bisa terkait dengan kata *an yaktuba* sebelumnya, dan bisa juga dengan kata *fal yaktub*. Selanjutnya dari dua kata terakhir ini, dia mengajukan

⁸⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsarī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 299

⁸⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsarī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 299

pertanyaan apa perbedaan masing-masing jika terkait dengan kata *kamā ‘allamahu ‘l-Lāh*. Menurutnya, jika dikaitkan dengan kata *an yaktuba*, maka pengertiannya adalah bahwa larangan tidak menuliskan (transaksi hutang piutang) bersifat terbatas (*muqayyad*) (dapat merupakan anjuran yang kuat untuk menuliskan); tetapi jika dikaitkan dengan kata *fa ‘l-yaktub*, maka larangan mengabaikan menuliskan transaksi hutang piutang bersifat mutlak (*‘alā sabīl al-iṭlāq*), di mana perintah mutlak ini kemudian disertai perintah yang bersifat terbatas, yaitu bahwa orang yang menuliskan tersebut, hendaknya orang-orang yang menurut bahasa al-Qur’ā adalah orang-orang yang *ḥaq*, karena, kata Zamakhsharī, orang tersebutlah yang menyaksikan transaksi tersebut, sekaligus berada dalam tanggungannya⁸⁵.

لا يكلف الله نفسا إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولنا فانصرنا على القوم الكافرين (286)

Pada ayat ini Zamakhsharī membedakan kata *kasaba* yang dikhususkan untuk kebaikan (*khayr*), sementara kata *iktasaba* dikhususkan untuk keburukan (*al-sharr*); dia mengatakan bahwa pada kata *iktisāb* terkandung pengertian upaya memperoleh sesuatu (*i’timāl*), yaitu bahwa suatu keburukan itu mempunyai daya tarik tersendiri, yang karenanya melakukannya berarti memerlukan dibutuhkan upaya yang cukup ekstra. Karena itu keburukan adalah suatu yang harus diusahakan (*muktasabah*). Lain halnya dengan kebaikan, lanjut Zamakhsharī, yang untuk menghasilkannya tidak diperlukan upaya seperti upaya dalam melakukan keburukan. Itulah sebabnya ada do’a supaya kita tidak disiksa disebabkan kesalahan atau lupa dalam melakukan suatu kebaikan⁸⁶.

Selanjutnya Zamakhsharī menyoroti ungkapan doa *rabbana la tu’akhidhnā in nasīna aw akhta’nā*, yang menurutnya hal lupa (*nisyān*) dan hal

⁸⁵Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 304

⁸⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 310. Terkait dengan perbedaan antara kata *kasaba* dengan *iktasaba*, Ṭībī mengutip Rāghib Iṣfahānī yang mengatakan bahwa kata *kasaba* menyangkut sesuatu yang secara sadar dilakukan seseorang karena kemaslahatannya; sementara kata *iktasaba* berkenaan dengan sesuatu yang dilakukan seseorang yang ia kira mengandung kebaikan, namun kemudian ternyata sebaliknya (keburukan). Ṭībī juga mengutip pendapat pengarang kitab *al-farāid*, yang mengatakan bahwa kata *kasaba* berkonsekuensi hanya kepada satu objek, sementara *iktasaba* mengandung dua objek. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 3, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 577. Lihat juga Rāghib al-Iṣfahānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān*, (Beirut : Dār al-Fikr, t.t.), h. 447-448

kesalahan (*khata'*) adalah perbuatan yang tidak disengaja; lalu, katanya, apa makna ungkapan doa agar tidak disiksa; dalam kaitan ini Zamakhsharī menjelaskan bahwa kelupaan dan kesalahan disebabkan oleh ketidaktahuan (*al-tafīṭ*) dan kelengahan (*al-ighfāl*) yang kedua hal ini diakibatkan oleh bisikan setan sebagaimana keterangan surat *al-Kahfī* ayat 63; dan, tegas Zamakhsharī, setan memang tidak mampu untuk menjadikan manusia lupa (kecuali hanya dengan membisiki)⁸⁷.

Pada ayat 286 di atas juga Zamakhsharī mengupas perbedaan kata *wa lā tahmil 'alaynā* dengan kata *wa la tuḥammilnā* yang keduanya dibedakan dengan adanya *tashdīd*; Zamakhsharī menjelaskan bahwa *tashdīd* pada kata *wa lā tuḥammilnā* bermakna mengandung pengertian yang sangat (*mubālaghah*) di mana objek kata ini dua yaitu objek 'kami' dan sesuatu yang dibebankan kepada orang-orang sebelum kami. Dengan kata *wa lā tuḥammilnā* dimaksudkan sebagai permohonan ampun dari beban-beban berat yang diberikan kepada orang-orang sebelum mereka⁸⁸.

⁸⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 310. Ṭībī ada mengutip penjelasan Ibn al-Munīr bahwa penafsiran Zamakhsharī ini, sesuai pandangan mazhab Mu'tazilah yang mengatakan bahwa tidak mungkin menurut akal seseorang disiksa karena kesalahan atau kelupaan. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf 'an Qinā'i al-Rayb*, Vol. 3, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah lī al-Qur'ān al-Karīm, 2013), h. 579 dan Ibn al-Munīr, *al-Intishāf*, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), 310

⁸⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 311. Ṭībī mengatakan maksud penafsiran Zamakhsharī adalah bahwa makna *mubālaghah* tersebut tidak ada jika hanya sekedar perpindahan bentuk kata dari *hamala* menjadi *hammala*, tetapi makna *mubālaghah* ini ada jika di luar konteks perpindahan bentuk kata tersebut (dengan kata lain masuk dalam konteks suatu kalimat). Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf 'an Qinā'i al-Rayb*, Vol. 3, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah lī al-Qur'ān al-Karīm, 2013), h. 580

C. *Munāsabah* al-Qur’ān Surat *Ālu ‘Imrān*⁸⁹

نزل عليك الكتب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل (آل عمران 3)

Pada ayat di atas, Zamakhsharī mengajukan pertanyaan mengapa penurunan Al-Qur’ān menggunakan kata *nazzala*, sementara penurunan kitab Tawrāt dan Injil memakai kata *anzala*; Ia mengatakan bahwa hal tersebut oleh karena al-Qur’ān diturunkan secara berangsur-angsur, sementara penurunan Tawrāt dan Injil secara sekaligus⁹⁰.

قد كان لكم آية في فتنتين التقتا فئمة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم مثلهم رأي العين والله يؤيد بنصره من يشاء إن في ذلك لعبرة لأولى الأبصار (آل عمران 13)

Pada ayat 13 ini diceritakan tentang dua kelompok yang berperang di padang Badar, yaitu kaum muslimin dan orang-orang kafir, di mana jumlah kaum muslimin jauh lebih sedikit dan dinyatakan oleh ayat jumlah mereka dilihat oleh orang-orang kafir, menyamai jumlah mereka, sebagai pertolongan dari Allah SWT. Zamakhsharī menyebutkan bahwa jika ayat tersebut (nampak) bertentangan dengan surat *al-Anfāl* ayat 44 yang ada menyebutkan bahwa Allah memperlihatkan kepada mereka jumlahmu yang sedikit, maka maksudnya adalah bahwa Allah memperlihatkan pada awalnya kepada kaum kafir jumlah kaum muslimin yang sedikit, sehingga mereka bernafsu menyerang kaum muslimin, dan ketika mereka sedang berhadapan langsung dengan kaum

⁸⁹Menarik membaca pemikiran Muḥammad ‘Abduh tentang hubungan surat Ālu ‘Imrān ini dengan surat al-Baqarah, di antaranya adalah bahwa keduanya dimulai dengan penyebutan hal al-Qur’ān dan kelompok orang yang memperoleh dan atau tidak mendapatkan petunjuknya. Surat al-Baqarah menyebutkan ada kelompok yang beriman dan kelompok yang tidak beriman, di mana penyebutan ini bersifat pendahuluan (*al-taqdīm*) karena merupakan pokok dakwah, sementara surat Ālu ‘Imrān menyebutkan beberapa kelompok dan sikap mereka terhadap al-Qur’ān, seperti orang-orang yang cenderung kepada kesesatan karena mengikuti ayat-ayat *mutashābihāt* karena mencari fitnah dan takwilnya, sementara kelompok lainnya adalah mereka yang mendalam ilmunya dan beriman baik kepada ayat-ayatnya yang *muḥkamāt* maupun *mutashābihāt*. Abduh menegaskan bahwa kelompok-kelompok ini disebutkan belakangan (*al-ta’khīr*), karena pada saat itu, dakwah Islam telah berkembang. Lihat Muḥammad ‘Abduh, *Tafsīr al-Manār*, (T.tp. : *Dār al-Manār*, 1367 H), h. 153

⁹⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : *Dār al-Ḥadīth*, 2012), h. 314. Dalam konteks penuruna al-Qur’ān yang secara berangsur-angsur tersebut (dan yang membedakannya dengan Tawrāt dan Injīl), Ṭībī mengutip pendapat Rāghib Isfahānī bahwa karena hukum-hukum yang terkandung dalam al-Qur’ān adalah hukum-hukum yang keberlakuannya abadi. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 4, (Dubay : *Jāizah Dubay al-Duwalīyah lī al-Qur’ān al-Karīm*, 2013), h. 12

muslimin, Allah jadikan jumlah kaum muslimin menjadi banyak dalam pandangan orang-orang kafir sehingga mereka kemudian dapat dikalahkan⁹¹.

شهد الله أنه لا إله إلا هو والملفكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم (أل عمران 18)

Pada ayat ini terlihat Zamakhsharī menjelaskan kaitan tiga hal : kesaksian (*shahādah*) Allah SW, malaikat dan orang-orang beriman; kedua, penegakkan keadilan (*al-qiyaṁ bi al-qisṭ*) Allah SWT; dan ketiga ketuhanan (*al-ulūhiyyah*) Allah SWT. Dia mengajukan pertanyaan, apakah penegakkan keadilan tersebut, masuk dalam kategori kesaksian, sebagaimana hal ketuhanan masuk dalam kategori kesaksian itu sendiri ? Dia mengatakan bahwa penegakkan keadilan tersebut masuk dalam kategori kesaksian apabila dijadikan sebagai *ḥāl* dari kata *huwa* itu sendiri, atau dapat juga berkedudukan sebagai *naṣab* di mana kata *qāim bi al-qisṭ* tersebut merupakan pujian; atau bisa juga merupakan sifat (*ṣifah*) dari kata *qāim bi al-qisṭ*, sehingga ungkapan lengkapnya seperti berbunyi *shahida al-Lāhu wa al-malāikah wa ulu al-‘ilmi annahu lā ilāha illa huwa wa annahū qāim bi al-qisṭ*⁹².

قل اللهم ملك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير (أل عمران 26)

Pada ayat 26 ini disebutkan bahwa pada ‘tangan’Mu-lah kebaikan (*al-khayr*), dan tidak disebutkan keburukan (*al-sharr*); menurut Zamakhsharī, karena konteks pembicaraan adalah tentang kebaikan yang ditujukan kepada orang-orang mu’min, dan hal tersebut diingkari oleh orang-orang kafir. Zamakhsharī menegaskan bahwa semua perbuatan Allah SWT, baik yang memberi kemanfaatan maupun ‘kemadaratan’, semuanya mengandung hikmah dan kemaslahatan, termasuk menganugerahkan kekuasaan dan mencabut kekuasaan tersebut dari seseorang. Kemudian ayat tersebut juga menyatakan kekuasaan Allah dalam mempergantikan siang dan malam, juga mengadakan kehidupan dan kematian, termasuk (Allah) memberikan rezeki kepada seseorang secara tidak terduga, menjadi bukti kekuasaanNya juga mengambil kekuasaan dari orang non Arab dan memberikannya kepada bangsa Arab dan memuliakan mereka⁹³.

⁹¹ Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 319

⁹² Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 322

⁹³ Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 328. Zamakhshari

ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم وما كنت لديهم
إذ يختصمون (أل عمران 44)

Pada ayat ini, Zamakhsharī mengajukan pertanyaan : mengapa ayat menegaskan perihal Rasulullah tidak menyaksikan (kisah-kisah terdahulu, termasuk kisah Maryam), sementara hal tersebut sudah dimengerti (karena beliau jelas hidup tidak sezaman dengan mereka); dan al-Qur’ān justru mengapa tidak menyebutkan saja bahwa Nabi SAW tidak mendengar berita perihal peristiwa tersebut, yang hal itu dapat diperkirakan ? Zamakhsharī menjelaskan bahwa mereka (orang-orang kafir) bukanlah termasuk kaum yang terbiasa dengan mendengar dan membaca. Mereka bahkan mengingkari wahyu. Karenanya, kesaksian atau menyaksikan (sesuatu) adalah satu-satunya cara supaya mereka percaya, sementara hal ini sangat mustahil . Karena hal tersebut juga, al-Qur’ān menegaskan kesaksian (*mushāhadah*) tersebut, sebagai cara untuk mematahkan (argumen) orang-orang yang mengingkari wahyu⁹⁴.

juga mencatat *asbab nuzul* ayat ini adalah janji Rasulullah ketika penaklukan kota Makkah, bahwa kaum muslimin juga akan dapat menaklukan kerajaan Persia dan kerajaan Romawi, yang kemudian janji beliau ini diejek oleh mereka. Ṭībī mengutip pendapat Rāghib Isfahānī bahwa maksud ungkapan kebaikan itu di tangan-Mu yang Allah maksudnya adalah kebaikan itu sendiri dan juga sekaligus keburukan; dan keduanya dinamakan *al-khair*, kata Rāghib, karena di dunia ini tidak ada suatu keburukan yang murni, sebagaimana pada suatu, jelas sesuatu yang murni. scandainya disebutkan ‘Pada-Nya lah keburukan’ (*bi yadīhī al-sharr*), maka dengan ungkapan ini, maka kebaikan tidak akan tercakup di dalamnya. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 4, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 70. Lihat juga Rāghib Isfahānī, *Mu’jam Mufradāt Alfāz al-Qur’ān*, (Beirut : Dār al-Fikr, t.t.), h.163-164

⁹⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 338. Untuk memperkuat argumennya ini, Zamakhsharī mengutip ayat 44 surat al-Qaṣaṣ tentang Muḥammad yang tidak menyaksikan pewahyuan Allah kepada Nabi Mūsā di sebelah barat (lembah suci Ṭuwā); ayat 46 surat al-Qaṣaṣ yang menerangkan bahwa Nabi SAW tidak berada di dekat Ṭūr (gunung) tempat Nabi Mūsā diseru oleh Allah; dan ayat 102 surat Yūsuf yang menjelaskan bahwa Nabi SAW tidak berada di samping saudara-saudara Nabi Yūsuf ketika mereka mengatur tipu muslihat kepada Nabi Yūsuf. Ṭībī memberikan keterangan tentang maksud keterangan ‘Nabi tidak menyaksikan’ peristiwa gaib terkait kisah Maryam; Menurutny, “Hal tersebut adalah kritik yang telak terhadap *Ahl al-Kitāb*. Bahwa orang Yahudi tidak memiliki perhatian terhadap soal mendengar dan membaca, adalah hal yang sudah jelas. Mereka sudah menyadari hal tersebut dan bermaksud mengingkari wahyu. Maka yang ditunjukkan adalah (membantah mereka dengan) cara pembuktian (*tarīq burhānī*). Scolah-olah dikatakan kepada mereka bahwa cara mendapatkan ilmu adalah mendengar dan membaca, wahyu dan ilham, cara kesaksian batin (*ḥuḍūr*), dan kesaksian lahir (*mushāhadah*). Dua cara

إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون (59)

Pada ayat 59 ini, disebutkan tentang penyamaan Allah antara Nabi Isā dan Nabi Ādam, sementara Zamakhsharī menyebutkan bahwa Nabi Isā lahir tanpa ayah, sementara Nabi Ādam ada tanpa ayah dan ibu. Zamakhsharī kemudian menjelaskan bahwa kesamaan Isā dengan Nabi Ādam tersebut terletak pada salah satu aspek, dan hal tersebut tidak menghalangi penyamaan keduanya, karena persamaan dapat merupakan bersatunya beberapa aspek, dan bahwa persamaan keduanya juga terletak pada bahwa kejadian Nabi Ādam dan Nabi Isā di luar kebiasaan. Zamakhsharī juga menegaskan bahwa kejadian kelahiran tanpa ayah dan ibu lebih aneh dibanding kelahiran tanpa ayah, dan dengan demikian persamaan keduanya adalah perbandingan antara yang sangat aneh (*aghrab*) dengan yang aneh (*gharīb*). Hal ini untuk menjadi argumen telak bagi orang yang bersikap ingkar⁹⁵.

إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيمة ولا يزكّيهم وهم عذاب أليم (أل عمران 77)

Pada ayat 77 ini terdapat keterangan ayat tentang orang yang tidak akan dipandang Allah pada hari kiamat, yaitu orang-orang yang memperjualbelikan janjinya kepada Allah dengan harga sedikit; mereka juga tidak akan mendapat bagian di hari kiamat, tidak disapa oleh Allah, tidak menyucian mereka, dan bahkan mereka mendapat azab yang pedih; khususnya pada kalimat Allah tidak memandang mereka, Zamakhsharī mengajukan pertanyaan apa perbedaan pernyataan Allah berkenan memandang (seseorang pada hari Kiamat), dengan pernyataan Allah tidak akan memandangnya? menurut Zamakhsharī, ungkapan bahwa Allah memandang mereka merupakan ungkapan kiasan, karena orang yang melakukan perbuatan aniaya (*i'tidād*)

yang pertama tidak dimiliki oleh orang Yahudi, sementara cara ketiga (wahyu) mereka nafikan, sehingga car-car lainnya mereka juga ragukan. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf 'an Qinā'i al-Rayb*, Vol. 4, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwalīyah fī al-Qur'ān al-Karīm, 2013), h. 106

⁹⁵Terkait ini Zamakhsharī menambahkan keterangan berupa riwayat tanya jawab antara seorang tawanan di Roma dengan orang-orang Kristen, mengapa mereka menyembah Isa; orang-orang Kristen menjawab karena Isa dilahirkan tanpa ayah; dia menjawab, kalau begitu Adam lebih berhak karena dia dilahirkan tanpa ayah dan ibu. Mereka berkata, Isa menghidupkan orang mati; dia menjawab, kalau begitu Hizqil lebih berhak, karena dia menghidupkan 8000 orang, sementara Isa menghidupkan (hanya) empat orang; mereka berkata, 'Isa menyembuhkan orang buta dan berpenyakit lepra' dia menjawab, 'kalau begitu Jirjis lebih berhak, karena dia dibakar, tapi dia selamat'. Lihat Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 343

terhadap orang lain, Allah memalingkan diri dari orang tersebut dan tidak mau melihatnya; sebaliknya ungkapan al-Qur’ān bahwa orang yang Allah tidak berkenan melihatnya, semata-mata merupakan ungkapan kiasan juga yang mengandung makna perbuatan baik (*ihsān*)⁹⁶.

قل ءامنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى والنبيون من رهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن مسلمون (أل عمران 84)

Pada ayat ini Zamakhsharī membahas kata *unzila* yang menurutnya disertai dengan huruf *isti’lā*, yaitu ‘*ala* (berarti ‘atas’), sementara pada ayat yang lain yang juga berbicara hal serupa, yaitu pada ayat 136 surat al-Baqarah, kata *unzila* ini disertai dengan huruf *intihā*, yaitu *ila* (berarti ‘kepada’); dia menjelaskan bahwa dua segi penurunan wahyu ini baik dengan memakai huruf *isti’lā* maupun *intihā* ini dimungkinkan, sebab ketika memakai huruf ‘*ala*, pengertiannya adalah bahwa wahyu itu didapatkan oleh para Rasul dari atas (Allah SWT), sementara ketika memakai huruf *ilā*, pengertiannya adalah bahwa orang-orang beriman memperoleh wahyu dari para Rasul itu sendiri, tidak langsung dari atas. Zamakhsharī menegaskan ada perbedaan antara para Rasul dan orang-orang beriman (dalam mendapatkan wahyu)⁹⁷.

ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون (أل عمران 104)

Dari ayat di atas Zamakhsharī mengajukan pertanyaan, siapa yang diperintah dan siapa yang dilarang; dia mengatakan semua *mukallaf*, dan juga kepada orang yang bukan *mukallaf* yang jika mereka bermaksud melakukan kejahatan maka harus dicegah seperti anak-anak dan orang-orang gila. Sementara anak-anak dilarang melakukan perbuatan-perbuatan yang haram supaya mereka tidak membiasakan diri dengan perbuatan tersebut,

⁹⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 351

⁹⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 356. Dapat ditambahkan bahwa ayat 136 surat al-Baqarah berisi perintah kepada orang-orang beriman, sementara ayat 84 surat Ālu ‘Imrān berisi perintah kepada Nabi Muhammad SAW.

sebagaimana mereka diperintahkan shalat agar mereka terlatih mengerjakannya⁹⁸.

Pada ayat ini Zamakhsharī juga menyoroti ungkapan *yad'ūna ila al-khayr wa ya'murūna bi al-ma'rūf*; menurutnya ungkapan yang pertama yang merupakan ajakan untuk berbuat kebaikan (*al-khayr*) bersifat umum dimana semua orang tanpa kecuali wajib berbuat baik; sementara ungkapan menyuruh kepada yang ma'rūf (*al-ma'rūf*) dan juga mencegah kemunkaran (*al-munkar*) bersifat khusus, yaitu termasuk *farḍ kifāyah* dimana tidak semua orang bisa melakukannya kecuali dengan ilmu. Zamakhsharī menegaskan bahwa ungkapan yang bersifat umum lalu diikuti dengan ungkapan yang khusus menunjukkan keutamaan *amar ma'rūf nahi munkar*⁹⁹.

إن تمسككم حسنة تسؤهم وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها وإن تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئاً إن الله بما يعملون محيط (أل عمران 120)

Pada ayat ini Zamakhsharī mengajukan pertanyaan mengapa penyebutan kata *ḥasanah* (kebaikan) digandengkan dengan kata *al-mass*, sementara kata *al-sayyiah* (keburukan) dengan kata *al-iṣābah*; dia menegaskan bahwa kata *al-mass* itu semakna dengan kata *al-iṣābah*. Ini, menurutnya, berdasar ayat 50 surat al-Tawbah dan ayat 79 surat al-Nisā yang keduanya menyebut kata *iṣābah* baik untuk sesuatu yang baik, maupun yang buruk; sementara itu penyamaan kata *al-mass* dan *al-iṣābah* juga Zamakhsharī merujuk pada ayat 20 dan 21 surat *al-Ma'ārij* (70) yang menyebut kata *al-mass*, baik untuk hal yang baik, maupun hal yang buruk¹⁰⁰.

⁹⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhshari Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 372

⁹⁹Abū al-Qāsim al-Zamakhshari Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 370-372

¹⁰⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhshari Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 381. Ketiga ayat ini masing-masing berbunyi *in tuṣibka ḥasanah tasu'hum wa in tuṣibka muṣībah yaqūlū ..* (Q.S 9 : 50), *mā aṣābaka min ḥasanatin fa min al-Lāh wa mā aṣābaka min sayyi'atin fa min nafsika* (Q.S. 4: 79), *idhā massahū al-sharru jazū'ā wa idhā massahū al-khayruu manū'ā* (Q.S. 70 : 20-21). Ṭībī memberikan ulasannya pada ayat ini dengan mengatakan bahwa pertanyaan (Zamakhsharī) ini muncul karena yang kelihatan adalah tidak ada keterkaitan antara hubungan keduanya; dalam konteks hubungan perlawanan dua ungkapan di atas adalah adanya kesesuaian antara dua kata, tetapi di sini yang ada adalah berbeda...Ṭībī selanjutnya menegaskan bahwa sebenarnya maknanya sama karena *al-mass* adalah *al-muta'ār lahū* (lafaz yang dipinjamkan untuk menunjuk makna) *iṣābah*. Mengapa dibedakan antara *al-mass* dan *al-iṣābah*? Itu adalah untuk variasi bahasa agar terlihat bagus dan untuk perpindahan uslub. Penggunaan kata

ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فإنهم ظلمون (128)

Pada ayat ini 128 ini, Zamakhsharī menjelaskannya sebagai *i'tirāḍ*; Dia menulis,

Maknanya adalah bahwa Allah-lah yang memiliki urusan mereka (orang-orang kafir), baik Allah membinasakan mereka, mengampuni mereka jika masuk agama Islam, atau mengazab mereka jika tetap dalam kekafiran. Engkau (hai Muhammad) tidak berdaya sedikitpun, karena engkau hanyalah seorang hamba yang diutus untuk memberikan peringatan kepada mereka dan bersungguh-sungguh mengajak mereka¹⁰¹.

Perlu ditambahkan di sini bahwa jumlah *mu'tariḍah* di sini terkait ayat sebelumnya yaitu ayat 127 dan ayat sesudahnya yaitu ayat 29; ayat 127 berbicara tentang bahwa Allah menolong kaum muslimin dalam Perang Badar adalah untuk membinasakan segolongan orang kafir atau untuk menjadikan mereka hina, sehingga mereka kembali tanpa memperoleh apapun; sementara ayat 129 yang mengatakan bahwa milik Allah-lah semua yang ada di langit dan ada di bumi, dan bahwa Dia mengampuni orang yang menghendaki (ampunanNya), dan Dia juga akan menyiksa siapa saja yang menginginkan siksaNya.

ولله ما في السموت وما في الأرض يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله غفور رحيم (129)

Seperti disebutkan di atas bahwa ayat 129 ini terkait dengan ayat 127 dan 128 yang hubungan ketiga ayat ini menghasilkan *i'tirāḍ*, khususnya seperti ditegaskan Zamakhsharī pada ayat 128. Namun ayat 129 ini, jika dikaitkan dengan khusus ayat 128, maka menurut Zamakhsharī, ungkapan ayat *aw*

al-mass untuk *ḥasanah*, dan *iṣābah* untuk *sayyi'ah*, menurut Ṭibī juga bisa diartikan sebagai tuntutan kondisi (*iqtiḍā al-maqām*) karena kebencian yang luar biasa dari orang-orang kafir terhadap kaum muslimin. Ṭibī kemudian menguti Aḥmad Munīr yang mengatakan bahwa *al-mass* itu menyentuh, sedang *al-iṣābah* menimpa. Menyentuh itu kadarnya kecil, sedangkan menimpa itu kadarnya besar. Orang kafir akan sakit hati, jika kaum muslimin mendapat kebaikan meskipun hanya sedikit saja. Sebaliknya, jika keburukan sangat besar menimpa kaum muslimin, maka mereka akan bergembira. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭibī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf 'an Qinā'i al-Rayb*, Vol. 4, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur'ān al-Karīm, 2013), h. 238-239. Lihat juga Aḥmad Munīr, *al-Intiṣāf*, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 381.

¹⁰¹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 385. Ṭibī menegaskan bahwa yang dimaksud dengan tidak ada kewenangan urusan Muhammad terhadap orang kafir adalah baik memberikan pengampunan (*al-tawbah*), maupun penyiksaan (*al-ta'dhīb*), karena Muhammad hanyalah bertugas menyampaikan (*al-balāgh*), sementara Allah-lah yang memberikan keputusan (*al-ḥisāb*). Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭibī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf 'an Qinā'i al-Rayb*, Vol. 4, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur'ān al-Karīm, 2013), h. 256-257

yatūba ‘alayhim aw yu’adhdhibahum fa innahum ḡālimūna pada ayat 128 merupakan *tafsīr* atau penjelasan yang sangat jelas untuk ungkapan *yaghfiru li man yashā wa yu’adhdhibu man yashā*¹⁰².

والذين إذا فعلوا فحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب إلا الله ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون (أل عمران 135)

Pada ayat 135 ini ungkapan *wa man faghfirū al-dhunūba illā al-Lāhū* yang berarti tidak ada yang mengampuni dosa-dosa kecuali Allah, menurut Zamakhsharī adalah jumlah *mu’tariḡah* antara *ma’tūf* dan *ma’tūf ‘alayh*¹⁰³. Pada ayat ini yang dimaksud dengan *ma’tūf* adalah ungkapan *wa lam yuṡirrū ‘alā mā fa’alū* yang maknanya adalah dan mereka tidak menjadikan terus-menerus atas (keburukan) yang mereka perbuat, sementara ayat *wa al-ladhīna idhā fa’alū fāḡhishatan aw ḡalamū anfusahum dhakarū al-Lāha fa ‘s-tagħfarū li dhunūbihim* merupakan *ma’tūf ‘alayh*.

إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله, وتلك الأيام نداؤها بين الناس وليعلم الله الذين ءامنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظلمين (140) وليمحص الله الذين ءامنوا ويمحق الكافرين (141)

Pada ayat ini, menurut Zamakhsharī, ungkapan ayat *wa al-Lāhu lā yuḡhibbu al-ḡālimīna*, yang berarti bahwa Allah tidak menyukai orang-orang yang zalim, merupakan *i’tirāḡ* antara dua *ta’līl*¹⁰⁴ Dalam kaitan ini,

¹⁰²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 386. Ṭībī menegaskan penafsiran Zamakhsharī dengan mengatakan bahwa ungkapan (Zamakhsharī) dengan kata *tafsīr* di atas, yaitu ketika Allah menyebutkan *aw yu’adhdhibahum fa innahum ḡālimūna* sesudah ungkapan *aw yatūba ‘alayhim*, maka diketahuilah apa yang dimaksud dengan ungkapan *man yashā* yang, mengandung secara mutlak dua konteks, yaitu yang pertama orang-orang yang bertaubat (*al-tāibīna*), dan kedua orang-orang yang zalim (*al-ḡālimīna*). Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḡ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 4, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur’an al-Karīm, 2013), h. 257-258

¹⁰³Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 389

¹⁰⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 392. Maksudnya antara dua ungkapan yang menggunkan *lām al-ta’līl*, yaitu ungkapan *wa liya’lama al-ladhīna āmanū wa yattakhidha minkum shuhadā*, yang bermakna ‘agar Allah membedakan orang-orang yang beriman (dengan orang-orang kafir) dan agar sebagian kamu dijadikanNya (gugur sebagai syuhada)’, dan ungkapan *wa li yumahḡiṡa al-Lāhu*

Zamakhsharī mengatakan bahwa pengertian (dua) ayat tersebut adalah bahwa Allah tidak menyukai orang-orang yang tidak masuk dalam kelompok orang yang teguh imannya, kelompok orang yang berjihad di jalan Allah, dan kelompok orang yang membersihkan diri dari dosa. Dia juga mengatakan bahwa jika sekarang kekalahan (dalam perang Uhud) menimpa kaum muminin, maka itu bertujuan untuk membedakan (*al-tamyīz*), persaksian (*al-istishhād*), dan penyusian (*al-tamhīṣ*)¹⁰⁵

ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمانة نعاسا يغشى طائفة منكم وطائفة قد أهمتهم أنفسهم يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية يقولون هل لنا من الأمر من شيء قل إن الأمر كله لله يخفون في أنفسهم ما لا يبدون لك يقولون لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا ههنا قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتال إلى مضاجعهم وليبتلي الله ما في صدوركم وليمحص ما في قلوبكم والله عليم بذات الصدور (154)

Pada ayat di atas, terdapat ungkapan ayat *qul inna al-amra kullahū lillāhi* yang menurut Zamakhsharī adalah *i'tirāḍ* antara *ḥāl* (kata *yukhfūna*) dan *dhawī al-ḥāl* (yaitu kata *yaqūlūna*)¹⁰⁶. Ungkapan yang berarti Katakanlah (Muhammad), “Sesungguhnya segala urusan itu di tangan Allah”, merupakan teguran Allah kepada orang-orang muslim yang masih ragu-ragu akan kerasulan Muhammad, yang kemudian mereka menyesalkan kekalahan mereka pada perang Uhud; dengan ungkapan tersebut jelas bahwa kemenangan atau kekalahan dalam suatu peperangan tidak lepas dari kehendak Allah SWT.

al-ladhīna āmanū wa yamḥaqa al-kāfirīna, yang berarti ‘dan agar Allah membersihkan orang-orang yang beriman (dari dosa mereka) dan membinasakan orang-orang kafir.

¹⁰⁵Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 392. Menurut Ṭībī, ketiga kata ini (*al-tamyīz*, *al-istishhād*, dan *al-tamhīṣ*) merupakan *ma’ṭūfāt* (kata-kata yang terhubung) merupakan *i'tirāḍ* yang saling terangkai (*i'tirāḍ mansūq*). Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 4, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 279. Tentang sebab turun ayat ini yang terkait dengan kekalahan kaum muslimin pada perang Uhud, Wāḥidī menerangkan-sebagaimana Zamakhsharī juga menjelaskan-bahwa gigi seri Rasulullah patah dan wajahnya berlumuran darah, sehingga beliau berkata, “Bagaimana mungkin kaum ini melukai Nabi yang mengajak mereka kepada Tuhan mereka?”; lalu turunlah ayat ini. Lihat Abū al-Ḥasan al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl*, (Mesir : Shirkah Maktabah wa Maṭba’ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥilabī wa Awlāduhū, 1968), h. 69

¹⁰⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 400

ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم (169) فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألا خوف عليهم ولا هم يحزنون (170) يستبشرون بنعمة من الله وفضل وأن الله لا يضيع أجر المؤمنين (171)

Tiga ayat di atas masih merupakan rangkaian ayat tentang Perang Uhud di mana kaum muslimin mengalami kekalahan dan banyak yang mati terbunuh sebagai syuhada, yang bagi Allah mereka tetap hidup, tidak mati. Terhadap mereka Allah memberikan kabar gembira bahwa mereka tidak perlu takut dan bersedih yang tergambar pada ungkapan ayat *an lā khawfun ‘alayhim wa lā hum yahzanūna*; ungkapan inilah yang disebut Zamakhsharī sebagai *jumlah i’tirādiyyah*¹⁰⁷.

ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خير لأنفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثما ولهم عذاب مهين (178)

Pada ayat ini tersebut ungkapan *annamā numlī lahum khayrun li anfusihim* yang menurut Zamakhsharī merupakan *i’tirād* antar *fi’l* dan *ma’mūnya*, yang makna *i’tirād* pada ayat ini menurutnya adalah bahwa pemberian tenggang waktu kepada orang-orang kafir hidup di bumi, sesungguhnya memberikan kesempatan mereka untuk beramal kebaikan dan menyadari nikmat yang Allah berikan berupa pemberian waktu dan penangguhan siksa¹⁰⁸. Tibī menambahkan keterangan bahwa waktu yang Allah berikan tersebut menjadi baik jika mereka memanfaatkan waktu tersebut untuk bertaubat dan beriman kepada Allah¹⁰⁹; namun karena mereka tidak memanfaatkan hal ini, mereka mengira bahwa pemberian tenggang waktu tersebut, mereka sangka sebagai sesuatu yang baik untuk mereka, sementara sebenarnya, seperti yang ditegaskan oleh ayat, hanyalah menjadikan mereka menambah perbuatan dosa untuk mendapatkan siksa yang pedih.

ولا يحسبن الذين ييخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيرا لهم بل هو شر لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة ولله ميراث السموات والأرض والله بما تعملون خبير (181)

Ayat yang menurut Zamakhsharī berbicara tentang orang-orang yang enggan mengeluarkan zakat ini menegaskan peringatan Allah bahwa harta yang mereka kikirkan itu akan Allah kalungkan di leher mereka di hari kiamat

¹⁰⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 410. *Jumlah i’tirādiyyah* ini menyisip di antara dua jumlah yaitu *wa yashtabshirūna bi al-ladhīna lam yalḥaḡū bihim* dan *yashtabshirūna bi ni’matin min al-Lāhi wa faḡl*.

¹⁰⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 414.

¹⁰⁹Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḡ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 4, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah lī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 360

sebagai siksa atas perbuatan mereka, karena sesungguhnya milik Allah-lah apa yang ada di langit dan di bumi, sehingga tidak ada halangan untuk mereka zakatkan. Pada akhir ayat, ada penegasan ‘Allah mengetahui apa yang kalian kerjakan’. Menurut Zamakhsharī, ungkapan ini adalah bentuk ungkapan *iltifāt*, atau peralihan, karena menggunakan *ḍamīr tā (ta’malūna)* yang berarti ‘kalian kerjakan’; sementara konteks ayat berbicara tentang orang-orang yang bakhil, yang merupakan bentuk orang ketiga dan meniscayakan ungkapan tersebut dapat dibaca juga dengan *ḍamīr yā (ya’malūna)*¹¹⁰.

كل نفس ذائقة الموت وإنما توفون أجوركم يوم القيامة فمن زحح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز وما
الحياة الدنيا إلا متاع الغرور (أل عمران 185)

Pada ayat ini Zamakhsharī mempertanyakan kaitan ungkapan *kullu nafsin dhāiqat al-mawt* dengan ungkapan *wa innamā tuwaffawna ujūrakum*; dia menjelaskan bahwa kaitannya adalah bahwa semua kalian akan mengalami kematian, dan kalian tidak akan disempurnakan balasan menyangkut ketaatan dan kemaksiatan seketika kematian tersebut, melainkan nanti saat dibangkitkan dari alam kubur. Zamakhsharī cepat-cepat menjelaskan bahwa penjelasannya ini bukan berarti menegasikan riwayat tentang adanya nikmat dan siksa kubur, akan tetapi, menurutnya, bahwa kalimat *tuwaffawna* pada ayat tersebut dapat menghilangkan dugaan ini, karena dari kalimat tersebut difahami bahwa penyempurnaan balasan amal adalah pada Hari Kiamat, sementara sebelum hari Kiamat (di alam kubur), boleh jadi diperoleh lebih dulu sebagian balasan¹¹¹.

¹¹⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 416. Dalam catatan Wāḥidī, ayat ini menurut kesepakatan ulama memang berbicara tentang orang-orang yang tidak mau mengeluarkan zakat, namun dia juga menjelaskan riwayat yang menyatakan bahwa ayat ini berkenaan dengan para pendeta (*aḥbār*) Yahudi yang menyembunyikan karunia Allah kepada mereka berupa informasi tentang sifat-sifat Nabi Muhammad SAW. Lihat Abū al-Ḥasan al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl*, (Mesir : Shirkah Maktabah wa Maṭba’ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥilabī wa Awlāduhū, 1968), h. 76. Terkait dengan cara membaca dengan huruf *tā (ta’malūna)* atau *yā (ya’malūna)*, Ṭībī mengatakan bahwa membacanya secara *iltifāt (ta’malūna)* lebih tepat, yang, tambah Ṭībī, ini seperti halnya ketika anda berbicara dengan seseorang menyangkut pihak ketiga yang begini begitu, lalu kemudian anda mengalihkan pembicaraan dengan menaschati orang yang anda ajak berbicara dengan mengatakan, “Sebaiknya anda tidak seperti itu dan sebaliknya berperilaku yang baik” yang menjadikan pembicaraan anda lebih menyentak daripada anda melanjutkan membicarakan pihak ketiga tadi. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 4, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 365

¹¹¹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 418

ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته وما للظلمين من أنصار (192) ربنا إنا سمعنا مناديا ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمنوا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الأبرار (193) ربنا وءاتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة إنك لا تخلف الميعاد (أل عمران 194)

Pada ayat di atas, Zamakhsharī mengamati ungkapan *rabbānā innaka* dan ungkapan *rabbānā innanā* yang menurutnya terhimpun dalam satu rangkaian ungkapan. Dia mempertanyakan apa hikmah terhimpunnya antara yang menyeru (*innanā*), dan yang diseru (*yunādā*)? Dia mengatakan bahwa seruan (pada ayat) pertama merupakan seruan yang bersifat mutlak, lalu pada ayat berikutnya, seruan terbatas pada seruan keimanan dalam rangka memuliakan orang yang menyerunya. Seruan keimanan ini merupakan seruan terbaik, karena, biasanya seruan itu berkenaan dengan seruan untuk berperang, memadamkan kebakaran, meminta pertolongan, atau untuk berjaga dari marabahaya, atau mendapatkan sesuatu yang menguntungkan; karena itu menyerukan keimanan atau kepada Islam menjadikan orang yang melakukannya menjadi terhormat¹¹².

D. *Munāsabah* al-Qur’ān Surat *al-Nisā*¹¹³

وءاتو اليتمى أموالهم ولا تبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنه كان حوبا كبيرا
(النساء 2)

¹¹²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Haqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 424

¹¹³Surat *al-Nisā* adalah surat Madaniya terbanyak ayatnya (176) sesudah surat *al-Baqarah*. Surat ini dipenuhi ayat-ayat hukum yang mengatur urusan-urusan internal kaum muslimin, juga hukum-hukum yang bila dilaksanakan dapat memelihara eksistensi dan kemerdekaan mereka, menjaga dari (tipuan) orang-orang yang menipu mereka, membals orang-orang yang memerangi mereka. Surat ini dinamakan surat *al-Nisā* (wanita), karena banyak berisi hukum-hukum yang berkaitan dengan mereka, dalam banyak jumlah hukum yang tidak ada pada surat lain; dan disebut juga surat *al-Nisā al-Kubrā* (‘wanita besar’) untuk membandingkannya dengan surat *al-Ṭalāq* (perceraian) yang disebut sebagai surat *al-Nisā al-Kubrā* (‘wanita kecil’). Lihat Maḥmūd Shaltūt, *Ilā al-Qur’ān*, (T.t. : Maṭbū‘at al-Idārāt al-‘Āmmah li al-Thaqāfah al-Islāmiyyah, 1962), h. 28. Muhammad Abduh menjelaskan hubungan surat *al-Nisā* dengan surat *al-Māidah*, yaitu bahwa keduanya diakhiri dengan ayat yang menyuruh kepada ketakwaan; ia juga mengutip kitab Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, yang menjelaskan bahwa keduanya ada berisi penjelasan tentang *ahl-al-kitāb*, tentang orang-orang munafik, dan juga tentang hukum berperang. Lihat Muḥammad ‘Abduh, *Tafsīr al-Manār*, (T.tp. : Dār al-Manār, 1367 H), h. 321

Ayat ini melarang manusia memakan harta anak yatim, baik harta mereka anak yatim sendiri (*amwālahum*) ataupun memakan secara bersamaan (bercampur) dengan harta orang yang memeliharanya (*amwālikum*). Zamakhshari mengajukan pertanyaan mengapa ada larangan memakan harta secara bersamaan seperti ini? Zamakhsharī menjelaskan bahwa scandainya mereka (yang memelihara atau yang tidak memelihara anak yatim) berkecukupan harta, lalu mereka memakan harta anak yatim tersebut, maka perbuatannya lebih buruk dan lebih tercela; karenanya Allah menyalahkan mereka dan memperingatkan supaya mereka tidak melakukan perbuatan tersebut¹¹⁴.

يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وإن كانت واحدة فلها النصف ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث فإن كان له إخوة فلأمه السدس من بعد وصية يوصي بها أو دين ءأباءكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا فريضة من الله إن الله كان عليما حكيما (النساء 11)

Pada ayat 11 yang merupakan ayat tentang warisan ini, Allah mengatur secara terperinci bagian warisan khususnya untuk ahli waris baik untuk anak maupun orang tua (ayah dan ibu). Khusus terkait ungkapan *fa in kunna nisāan* dan ungkapan *wa in kānat wāhidatan*, Zamakhsharī menyoroti tentang kata *nisāan* dan *wāhidatan* yang menurutnya merupakan tafsir (*tafsīr*) untuk masing-masing-masing kata *kunna* dan *kānat*. Penjelasan Zamakhsharī terkait dengan kata *ḍamīr* keduanya yang merupakan *ism mubham* (belum) jelas, sehingga memerlukan penjelasan atau *tafsīr*¹¹⁵.

¹¹⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 434. Dengan mengutip Ibn al-Munīr dalam *al-Intiṣāf*, Ṭībī mengatakan bahwa merupakan bagian ilmu Balāghah adalah menguatkan tingkat larangan dari yang rendah ke larangan tingkat tinggi sebagai peringatan; dan dalam hal ini memakan harta yatim, di mana orang yang memakannya adalah orang kaya, merupakan perbuatan terlarang tingkat tinggi, sementara sebaliknya jika orang tersebut miskin, memakan harta tetap anak yatim tersebut tetap terlarang, walaupun rendah. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 4, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 419

¹¹⁵Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 447. Menurut Ṭībī, kedua *ḍamīr* tersebut (yaitu *ḍamīr hunna* untuk kata *kunna*, dan *ḍamīr hiya* untuk kata *kānat*) adalah *ism mubham*, karena keduanya tidak merujuk kepada kata sebelumnya, dan keberadaan keduanya merupakan *ijmāl*, (dalam arti umum perempuan siapa saja), sekaligus juga *tafsīl* (dalam arti rincian siapa saja mereka yang mendapatkan harta warisan). Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 4, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 457.

Pada ayat 11 ini juga terdapat ungkapan *ābāukum wa abnāukum lā tadrūna ayyuhum aqrabu lakum nafʿā*, yang menurut Zamakhsharī sebagai *jumlah muʿtaridah*; sehubungan ini, Zamakhsharī menulis cukup panjang dalam menafsirkan ungkapan ini,

Kalian tidak mengetahui siapa di antara bapak dan anak kalian yang meninggal itu yang dapat memberikan manfaat kepada kalian, baik mereka memberikan wasiat (warisan) ataupun tidak? Tegasnya, apakah seorang yang ketika hidupnya memberikan wasiat (warisan) lalu dengan wasiatnya tersebut dia mengharapkan pahala di akhirat itu lebih dekat denganmu daripada orang yang tidak berwasiat, tetapi dia memberimu kehidupan dunia dan menjadikan pahala akhirat lebih dekat untukmu. Sungguh jauh perbedaan kedua hal tersebut; karena kehidupan dunia meski dirasakan sekarang kenikmatannya dan mudah tergambar, tetapi ia sesungguhnya fana, dan karenanya kehidupana dunia tersebut adalah sesuatu yang sangat jauh; dan sebaliknya ganjaran kehidupan akhirat, meskipun nanti kejadiannya, tetapi ia sebenarnya abadi, dan karenanya kehidupan tersebut sangat dekat. (Karena itu dalam konteks hubungan keluarga) dikatakan, seorang anak yang kedudukannya di surga lebih tinggi dari ayahnya dan ia meminta agar ayahnya diangkat, maka akan terangkat; begitu juga jika seorang ayah yang lebih tinggi kedudukannya. Karena itu kalian di dunia ini tidak mengetahui siapa di antara mereka yang dapat lebih memberikan manfaat kepada kalian nanti. Dikatakan juga bahwa Allah menentukan syariat warisan ini dengan mengandung hikmah, yang belum tentu hikmah terjadi jika masalah warisan ini diserahkan kepada kalian, misalnya seorang ayah wajib memberikan nafkah kepada anaknya jika dia membutuhkan; begitu juga sebaliknya jika seorang ayah membutuhkan bantuan anaknya. Karena itu, hubungan keduanya dari sudut memberikan manfaat nafkah ini tidak diketahui siapa di antara mereka yang paling dekat (hubungannya). Semua yang dikatakan ini tidak ada hubungan (langsung) dengan ayat warisan, karena ungkapan ini adalah *jumlah muʿtaridah*, yang fungsinya memperkuat makna antara ungkapan sebelumnya dan sesudahnya¹¹⁶.

يأيتها الذين ءامنوا لا تقربوا الصلوة وأنتم سكرى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا إلا عابري سبيل حتى
تغتسلوا وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لمستم النساء فلم تجدوا ماء
فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم إن الله كان عفوا غفورا (النساء 43)

Pada ayat ini Zamakhsharī mengajukan pertanyaan mengapa al-Qurʿān mengungkapkan dalam sebuah rangkaian terkait orang sakit yang terangkai dengan *musāfir*, dan orang yang dalam keadaan ber*ḥadas* yang terangkai dengan orang yang dalam keadaan *janabah*, di mana keadaan sakit dan *safar*

¹¹⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ʿan Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ʿUyūn al-Taʾwīl fī Wujūh al-Taʾwīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 451

adalah sebab adanya keringanan melakukan shalat (*rukḥṣah*), berhadās adalah sebab untuk berwudu, dan *janabah* adalah sebab mandi besar? Dia menjelaskan bahwa Allah SWT bermaksud memberikan keringanan bagi orang yang hendak bersuci namun tidak mendapatkan air untuk bertayamum dengan debu; maka Allah SWT mengkhususkan penyebutan orang-orang yang sakit dan orang-orang yang dalam perjalanan, karena kedua keadaan tersebut merupakan sebab dominan untuk diperoleh *rukḥṣah*, dibanding sebab-sebab lainnya. Kemudian, tegas Zamakhsharī, syariat tayamum ini kemudian diperluas bagi mereka yang wajib bersuci namun kesulitan air, seperti seseorang dalam keadaan takut terhadap musuh, takut akan binatang buas, tidak ada alat untuk mendapatkn air, atau juga terkurung di satu daerah yang tidak ada air¹¹⁷.

ألم تر إلى الذين ءوتوا نصيبا من الكتب يشترون الضلالة ويريدون أن تضلوا السبيل (44) والله أعلم بأعداءكم وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا (45) من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا وسمع غير مسمع ورعنا ليا بألستهم وطعنا في الدين ولو أنهم قالوا سمعنا وأطعنا وسمع وانظرنا لكان خيرا لهم وأقوم ولكن لعنهم الله بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا (46) يأبىها الذين ءوتوا الكتب ءامنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل أن نطمس وجوها فنردها على أدبارها أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت وكان أمر الله مفعولا (47)

Tiga ayat di atas berbicara tentang kelompok *Ahl al-Kitāb* yang Allah berikan kepada mereka kitab Taurat dan Injil, namun kemudian mereka membeli kesesatan dan menginginkan agar umat Islam sesat. Pada ayat 45 ditegaskan bahwa Allah lebih mengetahui musuh-musuh umat Islam, dan cukuplah Dia sebagai pelindung dan penolong. Khusus ungkapan *wa kafā bi al-Lāhi* yang berarti cukuplah Allah sebagai pelindung, menurut Zamakhsharī merupakan jumlah *mu'tariḍah*¹¹⁸ yang menyelingi antara ungkapan *wa l-Lāhu a'lamu bi a'dā'ikum* dan ungkapan *wa kafā bi al-Lāhi naṣīrā*. Namun demikian,

¹¹⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 481. Ṭībī memberikan catatan bahwa pengkhususan penyebutan hal perjalanan (*safar*) dan sakit (*marāḍ*) dalam ungkapan *wa in kuntum marḍā aw a'alā safarin*, mendahului ungkapan *awa jā a aḡadun minkum min al-gā'īti aw lāmastum al-nisā* sebagai menyebut hal hadas kecil (*al-ḡadath*) dan hadas besar (*junub*), itu merupakan ungkapan seperti pola ungkapan al-Qur'ān *wa laḡad ātaynāka sab'an min al-mathānī wa al-Qur'an al-'aẓīm* dalam surat *al-Hijr* ayat 87 yang mengkhususkan penyebutan surat *al-Fātiḡah (sab'an min al-mathānī)* karena kemuliaannya, mendahului penyebutan surat lainnya (*al-Qur'an al-'aẓīm*). Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḡ al-Ghyab fī al-Kashf 'an Qinā'i al-Rayb*, Vol. 5, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur'an al-Karīm, 2013), h. 12

¹¹⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 482

dalam penjelasan Ṭībī, jika dikaitkan dengan ayat 46, maka menurutnya, ungkapan *wa kafā bi al-Lāhi waliyyā wa kafā bi al-Lāhi naṣīrā* adalah rangkaian ungkapan *mu'tariḍah* yang memperkuat tentang petunjuk kerasnya penentangan khususnya kelompok Yahudi dan sekaligus juga pemberian penghiburan Allah (akan pertolonganNya)¹¹⁹.

Pada ayat 46, Zamakhsharī membahas tentang kata *'an mawā'idih* yang dengan maksud yang sama, pada surat al-Māidah ayat 41 al-Qur'an mengungkapkannya dengan lafaz *min ba'd mawā'idih*; Zamakhsharī menjelaskan bahwa makna *'an mawā'idih* adalah bahwa (*ahl al-kitāb*) karena hawa nafsu, mereka menghilangkan ayat-ayat Allah dari tempatnya semula yang terang mengandung hikmah yang Allah adakan. Sementara itu, ungkapan *min ba'd mawā'idih* mengandung pengertian bahwa ada ayat yang tersebut pada beberapa tempat, lalu kemudian mereka merubahnya seakan-akan ayat yang dirubah tersebut tampak asing (jika dilihat ayat-ayat lainnya), sehingga ayat tersebut seakan-akan tidak mempunyai tempatnya.¹²⁰

Sementara itu pada ayat 47 tersebut ungkapan *nal'anahum* yang berarti 'Kami laknat mereka' yang menurut Zamakhsharī maksud kata 'mereka' di sini bisa kepada kata *wujūh*, yang berarti 'wajah-wajah mereka' (orang-orang Yahudi), atau juga menurutnya, bisa kepada *aṣḥāb al-wujūh*, dengan melihat kata *wujūhan* pada ayat ini mengandung pengertian *wujūh qaum* atau wajah suatu kaum. Namun demikian yang menarik adalah, ketika menurutnya, kata 'mereka' pada ungkapan *nal'anahum* tadi kembali kepada ungkapan *al-ladhīna ūtu al-kitāb* sebagai orang-orang yang diberi kitab yang pada ayat ini Allah seru langsung, dengan menggunakan bentuk kata ganti (*ḍamīr*) kedua, yaitu *ḍamīr antum* yang terlihat pada kata *ūtu*, yang berarti 'kalian diberikan'; namun kemudian beralih, atau terjadi *iltifāt*, kepada kata ganti ketiga, yaitu *ḍamīr hum* yang terlihat pada kata *nal'anahum*¹²¹.

إن الذين كفروا بأيتنا سوف نصليهم نارا كلما نضجت جلودهم بدلنهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب
إن الله كان عزيزا حكيما (النساء 56)

Pada ayat ini Zamakhshari mengajukan pertanyaan bagaimana kulit orang yang tidak bermaksiat menempati kulit orang yang bermaksiat dalam hal penyiksaannya. Zamakhshari mengatakan bahwa siksa tersebut sangat

¹¹⁹Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf 'an Qinā'i al-Rayb*, Vol. 5, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur'an al-Karīm, 2013), h. 15

¹²⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 482

¹²¹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 484. Lihat juga Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf 'an Qinā'i al-Rayb*, Vol. 5, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur'an al-Karīm, 2013), h. 23

menyakitkan, dan hal tersebut diperuntukkan bagi orang yang bermaksiat, bukan untuk kulit¹²².

وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله ولو أئتم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيمًا (64)

Pada ayat ini terdapat ungkapan *wa 's-taghfara lahum al-rasūl* yang berarti 'Rasul memintakan ampunan Allah untuk mereka' yang menurut Zamakhsharī ada *iltifāt* atau peralihan pembicaraan; ayat tersebut kata Zamakhsharī tidak menyebut ungkapan *wa 's-taghfarta lahum* dengan menggunakan bentuk *ḍamīr mukhāṭab*, yaitu *ḍamīr tā, anta*, atau 'engkau', yang sangat mungkin karena pada ayat ini dijelaskan bahwa orang-orang kafir datang kepada engkau (Muhammad) tetapi beralih menjadi bentuk *ḍamīr ghāib*, yaitu *ḍamīr huwa*, yang terlihat dalam ungkapan *wa 's-taghfara lahum al-rasūl* di atas. Menurut Zamakhsharī, perpindahan pembicaraan ini dalam rangka mengagungkan posisi Rasulullah SAW.¹²³

وإن منكم لمن ليبطئن فإن أصابتكم مصيبة قال قد أئتم الله علي إذ لم أكن معهم شهيدا (72) ولئن أصابكم فضل من الله ليقولن كأن لم تكن بينكم وبينه مودة يليتني كنت معهم فأفوز فوزا عظيما (73)

Pada ayat 73 khususnya, terdapat ungkapan *ka anlam takun baynaku wa baynahū mawaddah*, yang maknanya adalah seakan-akan belum pernah ada hubungan antara kamu (muslimin) dengan mereka (kafir), dan menurut Zamakhsharī ungkapan ini adalah sisipan atau *i'tirāḍ* antara *fi'il* pada kata *layaqūlanna* dan *maf'ūl*nya yaitu pada kata *yā laytanī*¹²⁴. Maksud ungkapan *i'tirāḍ* tersebut lebih lanjut dia menjelaskan,

“Seolah-olah tidak pernah ada sebelumnya rasa kasih sayang antara kamu (orang-orang mumin) dan mereka (orang-orang munafik). Orang munafik bersikap lembut dan membenarkan kaum muminin secara lahiriah saja,

¹²²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 487-488. Dalam kaitan ini, Ṭībī menjelaskan bahwa menurut Imam (Zamakhsharī) yang disiksa adalah manusia, dan kulit bukanlah manusia, tetapi seperti sesuatu yang melekat; dan jika Allah memergantikan kulit untuk dirasaka siksaNya, ini maksudnya adalah siksa untuk orang-orang yang berbuat maksiat. Demikian juga, kata Ṭībī, menurut Bayḡāwī (dalam *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*) dan al-Zajjāj (dalam *Ma'ānī al-Qur'ān wa I'rābuhū*). Ṭībī menegaskan bahwa dengan pengertian seperti ini, maka manusia bukanlah badan. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf 'an Qinā'i al-Rayb*, Vol. 5, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur'ān al-Karīm, 2013), h. 34

¹²³Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 492

¹²⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 497

sementara sesungguhnya mereka menyimpan permusuhan terhadap orang-orang beriman; dan dengan demikian, sesungguhnya mereka berbahaya, karena musuh yang paling sengit dan paling menyimpan kedengkian kepada orang-orang mumin; dan bahwa penyebutan istilah ‘kasih sayang’ (*mawaddah*) pada ayat ini, tidak lain menjelaskan kenyataan sikap sebaliknya sebagai pukulan untuk mereka”¹²⁵.

وما لكم لا تقتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا (75)

Pada ayat ini, Zamakhsharī membahas hubungan kata *al-zālim* yang disebutnya sebagai sifat (*al-ṣifah*) dengan kata *al-qaryah* yang merupakan yang disifat (*al-mawṣūf*); jika kata *al-zālim*, katanya, berbentuk *mudhakkar*, maka kata *al-qaryah* adalah kalimat *muannath*, (sementara hubungan *al-ṣifah* dan *al-mawṣūf* harus serasi dalam bentuk kalimatnya; atau dengan kata lain mengapa kata *al-zālim* tidak disebutkan sebagai *al-zālimah*); menurut Zamakhsharī memang benar bahwa kata *al-zālim* merupakan sifat bagi kata *al-qaryah*, namun kata *al-zālim* ini dihubungkan dengan kata *ahluha* (yang berbentuk *mudhakkar*, yaitu *al-ahl*), sehingga seolah-olah tersebut *min hādhih al-qaryah*

¹²⁵Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Haqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 497. Ṭībī memberikan komentar cukup panjang sehubungan tafsir *i’tirāḍ* Zamakhsharī ini; dia mengatakan bahwa ungkapan *i’tirāḍ* ini merupakan ungkapan yang sangat indah (*ghāyah al-jazālah*); dalam pengertian bahwa mereka orang-orang munafik bersikap dengki bila orang-orang beriman mendapatkan kebaikan, seolah-olah tidak ada kasih sayang antara kalian (orang mumin) dengan mereka. Ṭībī juga menegaskan bahwa ungkapan *yā Laytānī kutu ma’ahum fafūza fawzan aẓīmā* menunjukkan sesuatu yang tidak mungkin mereka dapatkan; sebuah ungkapan yang menyerupai kata-kata orang yang berputus asa atas kebaikan yang didapatkan orang yang menjadi sahabatnya, dan karenanya, menurut dia ungkapan *ka an lam takun baynakum wa baynahū mawaddah* memperkuat rasa putus asa tersebut. Ṭībī menegaskan bahwa dengan pengertian seperti ini, maka manusia bukanlah badan. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 5, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 62. Menarik juga membaca penafsiran Rāzī --sebagaimana dikutip juga oleh Ṭībī,-- yang mencermati keserasian (tiga) ungkapan ayat : *wa lain aṣābakum faḍlun min al-Kāhi layaqūlann, ka an lam takun baynkum wa baynahū mawaddah*, dan *yā laytani kuntu ma’ahum fa afūza fawzan aẓīma*, di mana ungkapan *ka an lam takun baynkum wa baynahū mawaddah* menggambarkan perilaku orang-orang munafik yang sangat mengherankan, seolah-olah, kata Rāzī, Allah berkata, “Perhatikan ucapan orang munafik yang seakan-akan di antara kamu hai orang-orang yang beriman tidak ada kasih sayang, juga tidak pernah saling mengenal”. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 5, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 62; lihat juga Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, vol. 10, (Beirut : Dār al-Fikr, 1981), h. 139

allatī ḡalama ahluhā. Zamakhsharī menegaskan jika kata tersebut *dimuannathkan* sehingga berbunyi *al-ḡālimatu ahluhā*, maka memang boleh, tetapi bukan disebabkan karena *mawṣūfnya* (kata *qaryah*) yang *muannath*, tetapi disebabkan karena keberadaan kata *ahl* yang (penisbahannya) bisa *mudhakkār* (yaitu kata *al-ḡālim*), dan bisa juga *muannath* (yaitu kata *al-ḡālimah*)¹²⁶.

ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله فإن تولوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم ولدا ولا نصيرا (89) إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثق أو جاءوكم حصرت صدورهم أن يقاتلوكم أو يقتلوا قومهم ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقتلوكم فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا (90) ستجدون ءاخرين يريدون أن يأمنوكم ويأمنوا قومهم كل ما ردوا إلى الفتنة أركسوا فيها فإن لم يعترلوكم ويلقوا إليكم السلم ويكفوا أيديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأولئكم جعلنا لكم عليهم سلطنا مبينا (91)

Pada ayat-ayat di atas, perhatian Zamakhsharī, khususnya pada ayat 90 yang berbicara tentang pengecualian dua golongan orang (munafik) yang tidak boleh diperangi oleh kaum muslimin, yaitu mereka yang meminta perlindungan kepada suatu kaum yang kaum itu ada perjanjian dengan kaum muslimin (*al-mu'āhadūn*), dan kelompok kedua adalah kelompok munafik yang tidak mau memerangi kaum muslimin (*al-mukāfūn*); dua kelompok ini, ditegaskan oleh Zamakhsharī (sebagaimana juga dapat dibaca pada ayat) dihubungkan dengan kata sambung (*'ataf*) huruf *wāw*. Dia mengajukan pertanyaan, dapatkah kelompok kedua ini menjadi sifat dari kelompok pertama, oleh karena

¹²⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 499. Dalam kaitan ini, Ṭībī mengatakan, bahwa apabila sifat (*ṣifah*) berupa kata kerja untuk kata sifat yang sama (*mawṣūf*), maka kata sifat tersebut mengikuti yang disifatinya dalam hal *tadhkīr* dan *ta'nīth*, *ta'rīf* dan *tankīr*, *ifrād*, *tathniyah* dan *jama'*, dan juga *i'rāb*; tetapi jika sifat yang berbentuk *fi'l* tersebut berlaku untuk *mawṣūf* yang disebabkan karena adanya *fi'l* tersebut, maka tidak mengikuti, kecuali dalam *ta'rīf*, *tankīr*, dan *i'rāb*; dalam konteks ini, tegas Ṭībī, karena kata *al-ḡālim* menjadi sifat bagi kata *qaryah*, dan ia dapat berubah menjadi kata kerja (menjadi *ḡalama*), maka kata *al-ḡālim* ini hanya mengikuti kata *qaryah* pada *i'rābnya* (*al-qaryati-al-ḡālimi*), dan tidak mengikuti dalam hal *ta'nīth* (*al-ḡālimati*); adapun penyebutannya dalam bentuk *mudhakkār* (*al-ḡālim*), karena menyesuaikan *fā'ihnya* yang juga berbentuk *mudhakkār* (*ahl*). Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf 'an Qinā'i al-Rayb*, Vol. 5, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah lī al-Qur'ān al-Karīm, 2013), h. 66-67

ungkapan *fa in'itazalūkum* dan seterusnya itu menunjuk kepada orang-orang yang tidak mau memerangi kaum muslimin itu ?

Terhadap masalah ini, Zamakhsharī mengatakan dapat atau boleh, meski, tegasnya, bahwa (pengertian) yang pertama (yaitu kelompok munafik *al-mu'āhadūn*) lebih dapat difahami (sebagai kelompok tersendiri dan kelompok *al-mukāfūn* sebagai kelompok lainnya) seperti terlihat pada *uslūb* al-Qur'an sendiri. Zamakhsharī selanjutnya menyampaikan argumen bahwa dalam *qirāat* Ubay, dia membacanya *baynakaum wa baynahum mīthāq jāūkum ḥaṣirat ṣudūruhum*, tanpa ada huruf *aṭaf wāw*. Maksudnya, tegas Zamakhsharī, (pembacaan tanpa huruf *aṭaf wāw* ini), maka kata *jāūkum* merupakan penjelasan (*bayān*) terhadap kata *yaṣilūna*, atau bisa juga menjadi *badal*, atau *isti'nāf*, atau *ṣifat* sesudah *ṣifat* bagi kata *qawm*, sementara *ḥaṣirat ṣudūruhum* berkedudukan sebagai *ḥāl* yang tersembunyi kata *qad* (berarti 'sungguh'; *qad ḥaṣirat*), dengan argumen ada yang membacanya *ḥaṣiratan ṣudūruhum*, *ḥaṣirātin ṣudūrahum*, *ḥaṣirātin ṣudūruhum*; dan Mubarrad (seorang pakar bahasa) membacanya sebagai *ṣifat* bagi *mawṣūf* yang dibuang, sehingga ungapannya menjadi *aw jāūkum qawman ḥaṣirat ṣudūruhum*. Terakhir, Zamakhshari juga menegaskan pendapat yang mengatakan bahwa ungkapan *ḥaṣirat ṣudūruhum* menjadi penjelasan bagi kata *jāūkum*¹²⁷.

لا يستوى القعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجهدون في سبيل الله بأموهم وأنفسهم فضل الله
المجهدين بأموهم وأنفسهم على القعدين درجة وكلا وعد الله الحسنى و فضل الله المجهدين على
القعدين أجرا عظيما (95) درجت منه ومغفرة ورحمة وكان الله غفورا رحيما (96)

Pada ayat ini, *munāsabah* yang dibahas Zamakhsharī ada pada ungkapan tentang orang-orang mumin yang tidak pergi berperang meski tidak ada halangan atau uzur dengan orang-orang mumin yang pergi berperang; menurutnya kedua kelompok ini nyata tidak sama, tetapi mengapa tetap ditegaskan al-Qur'an sebagai tidak sama (*lā yastawiyān*). Apa faedah penegasan tersebut, kata Zamakhsharī. Menurutnya, penegasan perbedaan yang mencolok dari kedua golongan mumin tersebut adalah dalam rangka untuk mencela orang-orang yang tidak pergi berperang dan menyadarkan kebodohan dirinya akan kerendahan kedudukannya, sehingga mereka kemudian terhentak untuk pergi berjihad sehingga menaikkan derajat merek. Hal ini, tegas Zamakhsharī, selaras dengan surat *al-Zumar* ayat 9 tentang ketidaksamaan

¹²⁷ Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 509-510. Menurut keterangan Zamakhsharī, kaum yang tidak memerangi Rasulullah ini adalah Bani Mudlaj.

antara orang-orang yang berilmu dengan orang-orang yang tidak berilmu, agar orang-orang yang tidak berilmu tergerak untuk mempelajari ilmu; dia juga menjelaskan bahwa ungkapan *faḍḍala al-Lāhu al-mujāhidīna* adalah *jumlah* yang menjelaskan tentang ketidaksamaan antara orang-orang yang pergi berperang dan orang-orang yang tidak pergi berperang¹²⁸.

Pada ayat ini juga Zamakhsharī mencatat *munāsabah* dari kata satu *darajah* (satu derajat) pada ayat 95 dan kata *darajāt* (banyak derajat) pada ayat 96; dia mengajukan pertanyaan siapa mereka yang mendapatkan derajat (*darajah*) dan siap mereka yang mendapat derajat-derajat (*darajāt*) tersebut? Dia mengatakan bahwa yang mendapatkan satu derajat adalah mereka yang pergi berperang dan dilebihkan kedudukannya dari mereka yang tidak pergi berperang karena mengalami penderitaan atau kesulitan, sementara yang mendapatkan banyak derajat, adalah mereka yang pergi berperang dan dilebihkan kedudukannya dari mereka yang tidak pergi berperang yang diizinkan tidak ikut pergi berperang, karena sudah ada selain mereka yang pergi berperang, sehubungan berperang termasuk dalam kategori *farḍ kifāyah*¹²⁹.

¹²⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Haqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 515-516. Terkait terulangnya ungkapan *faḍḍala al-Lāh al-mujāhidīna* pada ayat ini, Ṭībī mengutip pendapat Isfahānī yang mengatakan bahwa yang dimaksud dengan kelebihan ‘satu derajat’ pada ungkapan *faḍḍala al-Lāh al-mujāhidīna* pertama maksudnya adalah harta rampasan perang, kesenangan, keberuntungan, dan penghargaan yang mereka dapatkan di dunia, sementara kelebihan ‘derajat-derajat’ pada ungkapan *faḍḍala al-Lāh al-mujāhidīna* kedua adalah balasan yang mereka akan dapatkan di akherat. Penyebutan bentuk tunggal (*darajah*) dan bentuk jamak (*darajāt*), menurut Isfahānī, menunjukkan bahwa balasan duniawi itu ‘keci’ dibanding balasan akherat. Kata *al-darajat*, menurut Isfahānī, juga bisa berarti tempat yang tinggi sesudah seseorang masuk surga. Ṭībī kemudian mengutip sebuah hadis riwayat Bukhari dan Muslim yang berbunyi, “Sesungguhnya penduduk surga melihat di atas mereka ada pemilik kamar-kamar, sebagaimana kalian melihat bintang-bintang di langit”. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 5, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah lī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 127. Lihat juga Rāghib al-Isfahānī, *Tafsīr Rāghib Isfahānī*, Vol. 1 (Riyād : Madār al-Waṭn li al-Nashr, 2003), h. 1407

¹²⁹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Haqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 516. Ṭībī ada mengkritik Zamakhsharī, yang menurutnya bahwa ungkapan *faḍḍala al-Lāhu al-mujāhidīna* yang tersebut dua kali pada ayat 95 di atas, adalah dua *jumlah* yang (secara bersama) menjelaskan perbedaan antara orang yang pergi berperang dan orang yang tidak pergi berperang, bukan hanya ungkapan atau *jumlah* pertama seperti keterangan Zamakhshari; Ṭībī --dengan berargumen pada penafsiran Bayḍawī dalam *Ma’ālim al-Tanzīl*-- juga mengkritik penafsiran Zamakhsharī yang janggal, di mana Zamakhsharī pada satu tempat menafsirkan kata *al-qā’idūna* (berarti orang-orang yang tidak berperang) dengan *ghayr uli al-ḍarar* (yang berarti yang tidak mempunyai

إن الذين توفهم الملكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأوهم جهنم وساءت مصيرا (97) إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا (98) فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم وكان الله عفوا غفورا (99)

Pada ayat ini, Zamakhsharī mengajukan pertanyaan terkait ungkapan *qālū kunnā mustaḍʿafīna* (berarti kami adalah orang-orang yang tertindas) yang kedudukannya menjadi jawaban dari ungkapan *fīma kuntum* (berarti dalam keadaan bagaimana kamu ini); bagaimana bisa ungkapan jawaban tersebut menjadi jawaban ungkapan pertanyaan dimaksud, sementara, menurutnya, jawaban yang tepat adalah kami begini atau begitu atau kami tidak apa (dalam konteks ini dicatat bahwa Zamakhsharī seperti menangkap ketidaksesuaian antara pertanyaan yang menghendaki jawaban tentang keadaan orang-orang yang sudah diwafatkan, sementara jawabannya justru tentang apa yang mereka alami saat mereka masih hidup). Dalam konteks ini, Zamakhsharī menjelaskan bahwa pertanyaan *fīma kuntum* dimaksudkan untuk menghinakan mereka karena tidak mendapatkan sesuatu dari agama, sehubungan mereka sebenarnya mampu berhijrah, tetapi mereka enggan untuk berhijrah; karenanya mereka mengucap bahwa mereka tertindas di bumi (Mekah) sebagai alasan mereka tidak berhijrah, dan mereka baru akan berhijrah sesudah mereka merasa mampu. Karenanya, malaikat kemudian menjadikan mereka sedih dengan menjawab, “Bukankah bumi Allah luas (sehingga kamu seharusnya berhijrah)..”¹³⁰

Munāsabah lainnya pada ayat ini dapat dilihat pada hubungan kata *al-wildān* (anak-anak) dengan kata *al-rijāl* dan *al-nisā*; Zamakhsharī mengajukan pertanyaan bagaimana anak-anak dipersamakan dengan orang dewasa laki-laki dan wanita mendapatkan janji (pengampunan) Allah, bila anak-anak tersebut memiliki kemampuan (*istiṭāʿah*) dan pengetahuan (*ihitdā*) untuk berhijrah; Zamakhsharī menjelaskan bahwa orang dewasa laki-laki dan wanita terkadang mereka mampu dan tahu, tetapi terkadang mereka tidak mampu dan tidak tahu (untuk berhijrah). Sementara anak-anak, kondisi mereka hanya satu, yaitu mereka lemah (*al-ʿajz*) untuk melakukan hijrah; karenanya ancaman Allah

uzur/halangan), tapi di tempat lain dia menafsirkannya dengan kata *al-aḍirrā* (berarti orang-orang yang sakit). Dengan merujuk juga kepada Bayḍāwī, Ṭībī menegaskan, bahwa yang tepat adalah penafsiran dengan *al-aḍirrā*. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ʿan Qināʾi al-Rayb*, Vol. 5, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qurʿān al-Karīm, 2013), h. 125. Lihat juga Nāṣir al-Dīn al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Taʾwīl*, Vol. 2, (Beirut : Dār Iḥyā al-Turāth, t.t.), h. 92

¹³⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ʿan Ḥaḳāiq al-Tanzīl wa ʿUyūn al-Taʾwīl fī Wujūh al-Taʾwīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 516-517

tidak mengarah kepada mereka, sebab faktor yang menjadikan orang dewasa laki-laki dan wanita tidak termasuk golongan yang diancam oleh Allah adalah kelemahan mereka. Karena itu, tegas Zamakhsharī, apabila kelemahan ini (identik) ada pada anak-anak, maka hijrahnya mereka adalah (bukan karena faktor kelemahan tersebut, tetapi) karena faktor darurat (*al-darūrah*); ini, kata Zamakhsharī, apabila yang dimaksud kata *al-wildān* di sini adalah anak-anak (*al-aṭfāl*) dan dapat juga bermakna mereka yang sudah mengalami masa pubertas, yang mereka semua mempunyai kemampuan bernalar sebagaimana orang dewasa laki-laki dan wanita. Adapun anak-anak hamba sahaya baik yang laki-laki maupun perempuan yang sudah *baligh*, maka tidak perlu dipertanyakan lagi (bahwa mereka berkewajiban untuk melakukan hijrah)¹³¹.

وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلوة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمعتكم فيميلون عليكم ميلة وحدة ولا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم وخذوا حذرکم إن الله أعد للكافرين عذابا مهينا (102) فإذا قضيتم الصلوة فاذكروا الله قيما وعودا وعلى جنوبكم فإذا اطمأنتم فأقيموا الصلوة إن الصلوة كانت على المؤمنین كتابا موقوتا (103)

Pada ayat ini, Zamakhsharī membahas hubungan antara kata *asliḥatahum* yang berarti (mereka) menyandang senjata, dengan kata *hidhrahum* yang bermakna (mereka) bersiap siaga, di mana keduanya digabung dengan kata *wa 'l-ya'khudhū* yang mengandung makna perintah untuk keduanya. Menurutnya, bersiap siaga harus senantiasa dilakukan ketika berperang, dan karenanya keadaan ini disatukan dengan perintah menyandang senjata. Penggabungan dua hal seperti ini, menurutnya terjadi pada tempat al-Qur'an lainnya yaitu surat *al-Ḥashr* ayat 9 tentang orang-orang yang telah menempati kota Madinah (*al-dār*), dan juga telah beriman (*al-īmān*)

¹³¹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 518. Tentang kewajiban berhijrah ini, menarik penjelasan Ṭībī, bahwa disebutkannya anak (*al-wildān*), sebagai salah satu kelompok yang dikecualikan ancaman Allah, adalah bersifat kiasan. Ṭībī mengutip Bayḍāwī yang mengatakan, “Disebutnya anak-anak, bersama dengan laki-laki dan wanita menunjukkan pengertian ‘sangat’ didorong untuk melakukan hijrah; Jika mereka sudah mencapai usia *baligh* dan mampu, maka tidak ada alasan untuk tidak berhijrah”. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf 'an Qinā'i al-Rayb*, Vol. 5, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur'an al-Karīm, 2013), h. 133. Lihat juga Nāṣir al-Dīn al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, Vol. 2, (Beirut : Dār Ihyā al-Turāth, t.t.), h. 92

yaitu golongan Anshar; keduanya dihubungkan dengan kata *tabawwa'u*, yang berarti telah menempati¹³².

Pada ayat ini juga Zamakhsharī menyoroti hubungan yang menurutnya kecocokan (*tābaqa*) antara perintah berhati-hati dalam ungkapan *khudhū hidhrakum* dengan pernyataan ungkapan *inna 'l-Lāha a'adda li al-kāfirīna 'adhāban muhīna*, yang berarti sesungguhnya Allah menyiapkan azab yang pedih untuk orang-orang kafir; dia menjelaskan bahwa perintah berhati-hati terhadap musuh dalam peperangan memberikan kesan bahwa musuh dapat dikalahkan atau sebaliknya mereka yang memperoleh kemenangan (karena kaum muslimin tidak berhati-hati). Menurut Zamakhsharī, kesan ini kemudian ditepis dengan informasi bahwa Allah akan menghinakan musuhNya dan memenangkan kaum muslimin, dalam rangka menguatkan mental mereka, dan sekaligus agar mereka mengetahui bahwa perintah berhati-hati tersebut bukan untuk (semat-mata) itu, tetapi dalam rangka beribadah kepada Allah SWT¹³³. Karena itulah –meski hal ini tidak secara gamblang dikatakan Zamakhshari—

¹³²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 522. Terkait ayat 102 surat al-Nisā dan ayat sembla surat al-Ḥashr (59) yang menurut Zamakhsharī ada kesamaan (*uslūb*) ini, Ṭībī memberikan penjelasan yang menarik; Menurutnya bahwa pada surat al-Nisā, Allah SWT menghendaki sesuatu yang logis (*ma'qūl*) yaitu sikap keberhati-hatian yang kemudian disebut sesuatu yang dirasakan (*maḥsūs*) yaitu menyandang senjata, sebagai menunjukkan pentingnya sikap berhati-hati (dalam peperangan); dalam konteks ini, Ṭībī mengatakan hal demikian terlihat juga pada surat al-Ḥashr di mana Allah mengaitkan 'rumah' (*al-dār*) yang bisa ditempati sebagaimana 'iman' (*al-īmān*) yang juga bisa 'ditempati'. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf 'an Qinā'i al-Rayb*, Vol. 5, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur'an al-Karīm, 2013), h. 133. Lihat juga Nāṣir al-Dīn al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, Vol. 2, (Beirut : Dār Iḥyā al-Turāth, t.t.), h. 143

¹³³Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 522. Karena itu, menurut Ṭībī, perintah berhati-hati sebagaimana bunyi ayat, mengandung dua pengertian : pertama pengertian yang dekat dan pengertian yang jauh; pengertian yang dekat (dari perintah tersebut) adalah waspada terhadap musuh, sementara pengertian yang jauhnya adalah melaksanakan perintah berjihad dan mengokohkan pasukan dalam peperangan; dan pengertian yang dikehendaki, tegas Ṭībī, adalah pengertian yang kedua. Ṭībī juga menambahkan bahwa terkait ungkapan *inna l-Lāha a'adda li al-kāfirīna 'adhāban muhīnā*, maksudnya adalah bahwa perintah berhati-hati itu adalah dalam rangka berjihad terhadap musuh dan mendapatkan keselamatan dalam peperangan, supaya Allah menghinakan musuh kaum muslimin dan memenangkan mereka. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf 'an Qinā'i al-Rayb*, Vol. 5, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur'an al-Karīm, 2013), h. 133. Lihat juga Nāṣir al-Dīn al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, Vol. 2, (Beirut : Dār Iḥyā al-Turāth, t.t.), h. 144

bahwa ungkapan ayat berikutnya (103) adalah terkait dengan perintah shalat dan berzikir kepadaNya baik dalam keadaan berdiri, duduk, dan atau berbaring.

والذين ءامنوا وعملوا الصلحت سندخلهم جنت تجرى من تحتها الأنهر خلدین فیها أبدا وعد الله حقا
ومن أصدق من الله قیلا (122)

Pada ayat ini, Zamakhsharī membahas tentang hubungan ungkapan *wa'd al-Lāhi ḥaqqā*, yang menurutnya terdiri atas dua bentuk *maṣḍar*, yaitu *wa'd (al-Lāhi)* yang berarti ‘janji Allah’, dan kata *ḥaqqā* sebagai *tawkīd* untuk selainNya,. Dia juga menghubungkannya dengan ungkapan *wa man aṣḍaqu min al-Lāhi qīlā* yang mengandung kata *qīlā* yang menurutnya sebagai *tawkīd* ketiga. Zamakhsharī mengajukan pertanyaan apa faedah dari disebutkan penegasan-penegasan ini. Zamakhsharī mengatakan bahwa penegasan tersebut adalah dalam rangka membantah janji-janji setan yang penuh kebohongan kepada para pengikutnya, sementara janji Allah adalah benar¹³⁴. Dengan penafsirannya ini, jelas Zamakhshari menunjukkan *munāsabah* ayat 122 ini dengan ayat 120 yang berbicara tentang janji-janji dan angan-angan setan¹³⁵.

¹³⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 528. Ṭībī menjelaskan penafsiran Zamakhsharī ini dengan mengatakan bahwa janji Allah dalam ungkapan pertama (*wa'd*) berdasarkan firmanNya *sanudkhiluhum jannātin tajrī min taḥtihā al-anhār khālidīna fīhā* (Kami akan memasukkan mereka (masuk) ke dalam syurga yang mengalir sungai-sungai di bawahnya) yang (ayat ini) menunjukkan janji; sementara janjiNya kedua (*ḥaqqā*) adalah merupakan penegasan tentang janjiNya yang pertama sebagai seperti informasi yang mengandung dua kemungkinan : benar dan salah; ungkapan *ḥaqqā* ini menegaskan bahwa janjiNya benar. Ṭībī mencontohkan informasi “Dia Abdullah” yang baik secara lafaz maupun logika tidak memberikan pengertian (yang meyakinkan) hingga diberikan keterangan tambahan “sungguh”; kemudian terkait janjiNya yang ketiga dengan kata ‘*qīlā*, Ṭībī menerangkan bahwa sebuah *jumlah* menyertai *jumlah* sebelumnya sehingga merupakan penguatan, dan janji ketiga Allah ini merupakan penekanan yang sangat kuat (*mubālaghah*) tentang kebenaran janjiNya ini, menurut Ṭībī terlihat dari empat hal : bentuk pertanyaan dengan kata *man*, pengkhususan nama Allah, penyebutan kata dengan *wazan af’ala*, yaitu kata *aṣḍaqu*, dan penyebutan kata *qīlā* sendiri. Ṭībī juga dengan gamblang menyebutkan bahwa Zamakhsharī dengan penafsirannya ini membandingkan antara janji Allah dengan janji setan. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 5, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 163-164.

¹³⁵Ayat tersebut berbunyi *ya’iduhum wa yumannihim wa mā ya’iduhum al-shayṭānu illā ghurūrā* yang berarti “(Setan itu) memberikan janji-janji kepada mereka dan membangkitkan angan-angan kosong pada mereka, padahal setan itu hanya menjanjikan tipuan belaka kepada mereka”.

ليس بأمانيتكم ولا أمانى أهل الكتب من يعمل سوء يجز به ولا يجد له من دون الله وليا ولا نصيرا (123) ومن يعمل من الصلحت من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا (124)

Ketika menafsirkan kedua ayat ini Zamakhshari mengaitkan dengan ayat sebelumnya yang berbicara tentang janji Allah; dia menjelaskan bahwa janji Allah itu tidak didapat, baik dengan angan-angan kaum muslimim, maupun angan-angan Ahli Kitab. Dia juga menambahkan bahwa dengan penjelasan ayat berikutnya yaitu pada ungkapan *man ya'mal sūan yujza bihī* dan *wa man ya'mal min al-ṣāliḥāt* maka Allah membatalkan angan-angan, dan menegaskan bahwa semua perkara itu terikat dengan amal perbuatan, dan bahwa siapa siapa yang perbuatannya baik, maka dia akan beruntung, dan sebaliknya siapa yang perbuatannya buruk, maka orang tersebut akan celaka¹³⁶.

Selanjutnya, Zamakhsharī membahas penyebutan kata *man* yang terdapat pada ayat 123 yang berkenaan dengan perbuatan buruk, dan kata *man* yang disebut pada ayat 124 terkait dengan perbuatan baik. Dia mengajukan pertanyaan apa perbedaan antara *man* yang pertama dan *man* yang kedua; dia menjelaskan bahwa kata *man* yang pertama mengandung pengertian sebagai menjelaskan sesuatu yang masih samar (*tabyīn al-ibhām*), yaitu menjelaskan tentang adanya suatu jenis perbuatan buruk (*sū'*); sementara kata *man* kedua mengandung makna sebagian (*al-tab'īd*), yaitu sebagian dari perbuatan yang baik, sebab tidak semua orang, berdasar latar belakang keadaannya, dapat melakukan perbuatan yang baik. Yang bisa dilakukan adalah menurut kesanggupannya. Zamakhsharī mencontohkan perbuatan baik seperti haji, jihad, dan zakat (yang dapat dilakukan jika seseorang memiliki kemampuan)¹³⁷.

Pada ayat ini juga Zamakhsharī membahas tentang ayat 124 yang di akhir ayat bahwa orang-orang yang berbuat baik tidak akan dizalimi sedikitpun (*la yuzlamūna naqīrā*), di mana hal ini tidak disebutkan pada ayat 123 tentang orang-orang yang berbuat keburukan. Zamakhsharī kemudian menjelaskan bahwa pengertiannya bisa dua; yang pertama bahwa ungkapan tentang bahwa mereka tidak dizalimi sedikitpun itu ditujukan baik orang-orang yang berbuat kebaikan maupun mereka yang melakukan keburukan; sementara pengertian kedua adalah bahwa penyebutan tidak akan dizalimi sedikitpun tersebut kepada salah satu kelompok, menunjuk kepada kelompok yang lain, sebab kedua kelompok tersebut akan dibalas perbuatan masing-masing, tidak ada perbedaan. Demikian juga bahwa perbuatan zalim orang-orang yang melakukan keburukan (*ẓulm al-musī*) menyebabkannya akan ditambah siksaanya oleh Allah

¹³⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 529.

¹³⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 529.

(karena perbuatan kezaliman dan keburukan tersebut merugikan dirinya dan orang lain), sementara balasan orang-orang yang melakukan perbuatan dosa (*al-mujrim*) tidak akan ditambah siksaanya oleh Allah SWT (dengan kata lain sesuai perbuatannya dan karena perbuatannya tersebut menyangkut dirinya sendiri). Sementara orang-orang yang melakukan perbuatan baik (*al-muhsin*), kata Zamakhsharī, maka mereka mendapat keutamaan berupa pembalasan dari Allah, yang tegas Zamakhsharī, bisa saja Allah mengurangi keutamaanNya untuk mereka, sehubungan hak tersebut tidak wajib bagi Allah. Namun, penyebutan bahwa tidak ada penzaliman (pada ayat di atas) menunjukkan bahwa pengurangan keutamaan tersebut tidak terjadi¹³⁸.

ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفا واتخذ الله إبراهيم خليلا
(125) والله ما في السموت ما في الأرض وكان الله بكل شئ محيطا (126)

Pada ayat ini terdapat ungkapan *wa huwa muhsinun*, yang menurut Zamakhsharī adalah *jumlah mu'tariḍah* dan bermakna orang yang melakukan kebaikan dan meninggalkan keburukan. Dia menjelaskan bahwa fungsi *jumlah mu'tariḍah* ini di sini adalah memperkuat kewajiban mengikuti agama Nabi Ibrahim. Menurutny seseorang (seperti Nabi Ibrahim) yang sudah mencapai derajat kedekatan kepada Allah dan dijadikan sebagai kekasihNya, maka sudah seharusnya diikuti agamanya. Dia menambahkan, bahwa jika (fungsi memperkuat) ini dirujukkan kepada ungkapan sebelumnya (yaitu *wa man aḥsanu dīnan min man aslama wajhahū li al-lāhi*), maka *jumlah mu'tariḍah* ini tidak mengandung makna¹³⁹.

¹³⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 529. Menurut Ṭībī ungkapan *wla yuzlamūna naqīrā* merupakan ungkapan yang menyertai dan merupakan *ma'ṭuf* dari ungkapan sebelumnya, yaitu *yadhkūlun al-jannah*; Tegasnya bahwa mereka akan masuk ke dalam surga dan mereka tidak akan dizalimi sedikitpun untuk mendapatkan keutamaan dari Allah yang sudah jelas merupakan balasan. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf 'an Qinā'i al-Rayb*, Vol. 5, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur'ān al-Karīm, 2013), h. 168

¹³⁹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 530. Ṭībī menjelaskan penafsiran Zamakhsharī ini dengan mengatakan bahwa memang tidak tertutup kemungkinan merujukkan (*'aṭaf*) ungkapan *wa huwa muhsinun* ini kepada *wa man aḥsanu dīnan*, atau menjadikannya sebagai *ṣilah* dari *man*, atau menjadikannya sebagai *jumlah ḥāliyah*; namun ini tidak boleh karena ungkapan *wa man aḥsanu dīnan min man aslama wajhahū li al-Lāhi* itu merupakan (juga) *i'tirāḍ* dan *tawkīd* antara ayat 124 dan 126 (lihat lebih lanjut penafsiran Zamakhsharī terkait ayat 126 di atas, Pen.). Lebih lanjut Ṭībī menjelaskan bahwa kata *al-ṣāliḡāt* dan kata *al-mu'min* (yang tersebut pada ayat 124) jelas tidak merujuk kepada *wa 'takhadha al-Lāhu Ibrāhīma khalīlā* (tetapi kepada *wa man aḥsanu dīnan min man aslama wajhahū li al-Lāhi* itu). Yang demikian itu, lanjut Ṭībī, karena *'aṭaf ikhbariyyah* (yaitu ungkapan *wa 'takhadha al-*

Sementara itu, pada ayat 126, Zamakhsharī juga menunjuk keserasian ayat ini dengan ayat sebelumnya, yaitu khususnya ayat 123 dan 124. Zamakhsharī menegaskan bahwa ayat 126 ini terkait dengan orang-orang yang berbuat kebaikan dan orang-orang yang berbuat keburukan. Tegasnya, katanya, bahwa Allah yang memiliki kekuasaan di langit dan di bumi, sehingga semua yang ada di langit dan di bumi, wajib menaatinya, dan kemudian pada ungkapan selanjutnya *wa kāna al-Lāhu bi kulli syay'in muḥīṭā*, Zamakhsharī mengatakan bahwa Allah Maha Mengetahui semua perbuatan baik dan buruk mereka dan akan membalasnya, sehingga mereka (manusia) harus memilih perbuatan apa yang paling maslahat untuk diri mereka sendiri¹⁴⁰.

ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتب في يتامى النساء التي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن والمستضعفين من الولدان وأن تقوموا لليتامى بالقسط وما تفعلوا من خير فإن الله كان به عليما (127)

Pada ayat yang berbicara tentang bagaimana seharusnya berinteraksi atau memperlakukan anak-anak perempuan yatim, terdapat ungkapan *wa mā yutlā 'alaykum fī al-kitāb fī yatāma al-nisā*, yang khusus pada ungkapan *fī al-kitāb*, Zamakhsharī menafsirkannya sebagai *jumlah mu'tariḍah* yang berkedudukan sebagai *khabar* dari ungkapan *ma yutlā 'alaykum* yang menurutnya berkedudukan sebagai *mubtada*¹⁴¹. Dengan penafsirannya ini, frase *fī al-kitāb* memiliki keserasian dengan ungkapan sebelumnya, yaitu *wa mā yutlā 'alaykum* dan ungkapan sesudahnya, yaitu *fī yatāma al-nisā*. Zamakhsharī menegaskan bahwa hubungan frase *fī yatāma al-nisā* merupakan hubungan (*ṣilah*) bagi kata *yutlā*, tegasnya dibacakan (*yutlā*) terkait keberadaan mereka (*ma'nāhunna*)¹⁴².

يأيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتب الذي نزل على رسوله والكتب الذي أنزل من قبل ومن يكفر بالله وملئكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضللاً بعيداً (136)

Pada ayat ini Zamakhsharī membedakan antara kata *nazzala* (*'ala rasūlihī*) dan *anzala (min qabl)*; menurutnya, kata *nazzala* (yang disebutkan berkenaan dengan al-Qur'ān), oleh karena al-Qur'ān diturunkan secara

Lāhu Ibrāhīma khalīlā) tidak bisa dirujuk kepada *'aṭaf inshā'iyyah* (yaitu ungkapan *wa man ya'mal min al-ṣāliḥāt min dhakarīn aw unthā wa huwa muminun*). Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf 'an Qinā'i al-Rayb*, Vol. 5, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur'ān al-Karīm, 2013), h. 170 dan 171

¹⁴⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 530

¹⁴¹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 531

¹⁴²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 531

bertahap, sementara kata *anzala* yang menunjuk kepada kitab-kitab suci lainnya, diturunkan secara sekaligus¹⁴³.

وقد نزل عليكم في الكتب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره إنكم إذا مثلهم إن الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعا (140) الذين يترصبون بكم فإن كان لكم فتح من الله قالوا ألم نكن معكم وإن كان للكافرين نصيب قالوا ألم نستحوذ عليكم ونمنعكم من المؤمنين فالله يحكم بينكم يوم القيمة ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا (النساء 141)

Berkenaan dengan ayat 141, khususnya, Zamakhsharī mengajukan pertanyaan mengapa keberuntungan untuk kaum muslimin disebut dengan kata *fath*, sementara keberuntungan orang-orang kafir disebut dengan kata *naṣīb*; dia menjelaskan bahwa penyebutan kata *al-fath* tersebut dalam rangka memuliakan orang-orang mumin, sementara kata *naṣīb* adalah dalam rangka menghinakan orang-orang kafir. Kata *fath* (bermakna ‘membuka’) berarti terbukanya pintu-pintu langit yang menurunkan keberuntungan untuk hamba-hamba Allah; sementara keberuntungan bagi orang-orang kafir yang disebut dengan kata *naṣīb* (bermakna ‘bagian’) berarti keberuntungan untuk mereka sebatas bagian keberuntungan pada kehidupan dunia saja, tidak di akhirat¹⁴⁴.

ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وءامنتم وكان الله شاكرا عليما (147)

Pada ayat ini, Zamakhsharī mengajukan pertanyaan mengapa hal bersyukur (*shakartum*), didahulukan dari hal beriman (*āmantum*); dia menjelaskan bahwa seorang yang menggunakan akalnyanya dan melihat ni’mat-ni’mat besar (Allah) yang dirasakan manfaatnya, niscaya dia akan bersyukur yang semu (*shukr mubham*), akan tetapi apabila dia merenungkan lebih lanjut

¹⁴³Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 537

¹⁴⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 539. Terhadap penafsiran Zamakhsharī ini, Ṭībī, lebih detail menerangkan, bahwa pemuliaan akan kemenangan kaum muslimin dengan kata *fath*, juga dapat diterangkan dengan keserasiannya pada ungkapan pada akhir ayat, yaitu *wa lan yaj’ala al-Lāhu li al-kāfirīna ‘ala al-mu’minīna sabīlā*; menurut Ṭībī, disebutkannya kata *lan* (yang menunjukkan pengertian ‘tidak sama sekali’), dan disebutkannya kata *sabīlā* dalam bentuk *nakirah* (yang berarti ‘jalan’/ celah-celah orang-orang kafir untuk mengalahkan orang-orang muslim), sebagai (juga) menunjukkan keagungan kemenangan kaum muslimin. Ṭībī menegaskan bahwa kaum muslimin sangat unggul dibanding orang-orang kafir. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 5, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 199

untuk mengenal siapa yang memberikan ni'mat-ni'mat tersebut, maka dia akan beriman kepadanya dan juga sangat bersyukur kepadanya (*shukr mufaṣṣalā*). Karena itu, tegas Zamakhsharī, sikap bersyukur didahului dari sikap beriman, bahkan ia merupakan pokok dari adanya kewajiban agama dan menjadi ruang lingkungannya¹⁴⁵.

فبما نقضهم ميثقهم وكفرهم بآيت الله وقتلهم الأنبياء بغير حق وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا (155) وبكفرهم وقولهم على مريم بمتانا عظيما (156) وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقينا (157)

Pada ayat 155 dan 156, khususnya, Zamakhsharī mengajukan pertanyaan tentang terulangnya kata *kufir* pada ungkapan *bikurihim*, baik keterhubungan (*ma'tuf*)nya dengan ungkapan *kufrihim* yang ada pada ayat 155 juga, maupun keterhubungannya dengan ungkapan *wa bikufrihim* yang tersebut pada ayat 156; dia menjelaskan bahwa terulangnya kata *kufir* yang dilakukan oleh mereka (*ahl al-kitāb*), karena mereka bersikap kafir terhadap nabi Mūsā, 'Isā, dan juga Muḥammad *ṣalawātu 'l-lāhi 'alayhim*. Maka, tegas, Zamakhsharī, menghubungkan sebagian sikap kekufuran atau menghubungkan himpunan sikap kekufuran adalah sama pengertiannya dengan melanggar perjanjian (dengan Allah) dan menolak ayat-ayatNya; demikian juga membunuh para nabi, berkata bahwa hati mereka tertutup, perkataan keji mereka kepada Maryam, dan klaim

¹⁴⁵Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 542. Tentang didahulukannya kesyukuran dan keimanan itu, Ṭībī mengulasnya bahwa hal tersebut adalah suatu rahasia tersendiri yang hanya Allah yang mengetahuinya. Dia mencontohkan dengan tiga ayat pertama surat al-Raḥmān, yaitu *al-Raḥmān*, '*allama al-qur'ān, khalaqa al-insān*; di mana menurutnya bahwa pada ayat tersebut didahuluinya hal pengajaran al-Qur'ān merupakan maksud pertama dari penciptaan manusia untuk beribadah. Selanjutnya dia mengutip pendapat Abu Ismā'īl Anṣārī yang mengatakan, "Seorang *mukallaf* bila mengingat nikmat-nikmat yang dirasakannya, seperti nikmat penciptaan, rezeki, pengajaran, maka dirinya akan tergerak untuk mengetahui siapa yang memberikannya nikmat-nikmat tersebut; gerakan ini yang disebut kesadaran (*yaqzāh*), kesyukuran hati (*shukr qalbī*), dan kesyukuran yang semu (*shukr mubham*). Jika sudah dimiliki kesyukuran seperti ini, maka seseorang sangat mungkin akan mendapatkan nikmat yang lebih tinggi lainnya, yaitu mengenal Allah SWY yang tunggal, tempat bergantung, yang luas rahmatNya, yang memberikan ganjaran pahala dan atau siksa, sehingga kesyukuran hatinya tadi membuahkan kesyukuran anggota tubuh (dalam melakukan hal-hal yang baik). Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf 'an Qinā'i al-Rayb*, Vol. 5, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur'ān al-Karīm, 2013), h. 206-207

mereka membunuh nabi ‘Isā, semua perbuatan tersebut akan dibalas oleh Allah, dan juga akan ditutup hati mereka disebabkan kekufuran mereka¹⁴⁶.

Sementara itu, pada ayat 157, Zamakhsharī juga menyoroti hubungan antara kata *al-shakk* engan *al-zann*; dia mengajukan pertanyaan : mengapa *ahl al-kitāb* disifati dengan (memiliki sifat) *al-shakk* sekaligus *al-zann*, sementara kata *al-shakk* itu mengandung pengertian meragukan dua hal sekaligus, sementara kata *al-zann* itu meragukan satu di antara dua hal. Dalam konteks ini, Zamakhsharī mengatakan bahwa mereka disifati dengan *al-shakk*, karena (pada kasus dugaan mereka bahwa nabi ‘Isā telah dibunuh) mereka tidak mempunyai pengetahuan sama sekali tentang peristiwa tersebut, tetapi ketika mereka mendapati ada tanda (terkait pembunuhan)nya mereka menjadi mengira-ngira. Itulah kemudian, tegas Zamakhsharī, ayat menegaskan *wa mā qatalūhu yaqīnā* (dan mereka benar-benar tidak yakin terhadap kematian nabi ‘Isa tersebut¹⁴⁷).

¹⁴⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 547. Terkait penafsiran Zamakhshari ini, Ṭībī memberikan catatannya sebagai berikut, “Tiga sikap kekufuran masing-masing tersebut maknanya saling berkait satu sama lain; ungkapan (pertama) *wa kufrihim bi āyāti ‘l-Lāh* yang mengiringi ungkapan ayat *lā ta’dū fī al-sabt*, menunjukkan informasi terkait kekafiran mereka terhadap nabi Mūsā; kemudian ungkapan *wa kufrihim* yang ketiga yang diikuti dengan ungkapan *wa qawlihim ‘alā maryama buhtānan ‘azīma* dan juga *innā qatalnā al-masīḥa ‘īsa ‘bna maryama*, menunjukkan kekafiran mereka terhadap nabi ‘Isā, dan ungkapan *kufrihim* yang kedua menunjukkan kekafiran *ahl al-kitāb* yang sangat sengit memusuhi nabi Muḥammad, dimana mereka mengatakan *qulūbunā ghulf*, dan akhir ayat menyebutkan *fa lā yu’minūna illa qalīlā*. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 5, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah lī al-Qur’an al-Karīm, 2013), h. 219

¹⁴⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 547-548. Ibn al-Munīr mengatakan bahwa *ahl al-kitāb* dalam banyak hal mereka ragu dan tidak memiliki pengetahuan sama sekali, sehingga mereka disifati oleh ayat sebagai mengikuti persangkaan saja, tetapi pada sebagian yang lain mereka juga bimbang karena ada segelintir informasi yang (walaupun) tidak sampai membuat mereka yakin. Lihat Ibn al-Munīr, *al-Intiṣāf* : (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 547

E. *Munāsabah* al-Qur'an Surat *al-Mā'idah*¹⁴⁸

حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام ذلكم فسق اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم (3)

Ayat tiga ini berbicara tentang hukum haram memakan bangkai, darah, daging babi, daging hewan yang disembelih bukan atas nama Allah, (diharamkan juga makan daging hewan) yang tercekik, yang dipukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan yang diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu sembelih. Dan (diharamkan juga) yang disembelih untuk berhala. Dan (diharamkan pula) mengundi nasib dengan *azlām* (anak panah). Ayat akhirnya, menegaskan bahwa semua itu adalah perbuatan fasik.

Terkait pernyataan bahwa memakan semua yang disebutkan itu adalah suatu kefasikan, ayat menyatakannya dengan ungkapan *dhālikum fisq*, yang menurut Zamakhshari adalah suatu *i'tirāḍ*; dia mengatakan bahwa (jumlah) *i'tirāḍ* ini mengukuhkan hukum pengharaman semua makanan yang disebutkan pada ayat di atas. Terkait hal *i'tirāḍ* ini, bahkan Zamkahsharī menyebutkan bahwa ungkapan sesudah *dhālikum fisq* itu juga merupakan *i'tirāḍ*, yaitu *al-yawm yaisa 'l-ladīna kafarū min dīnikum fa lā takhsyawhum wa 'kh-syawm*,

¹⁴⁸Surat al-Mā'idah terdiri dari 120 ayat; termasuk golongan surat Madaniyah, sekalipun ada ayatnya yang turun di Mekah, namun ayat ini diturunkan sesudah Nabi Muḥammad saw hijrah ke Madinah, yaitu di waktu haji Wada'. Surat ini dinamakan 'al-Mā'idah', karena memuat kisah pengikut-pengikut setia Nabi 'Isā as meminta kepada nabi 'Isā agar Allah menurunkan untuk mereka *al-mā'idah* (hidangan makanan) dari langit (ayat 112). Surat ini dinamakan juga *al-'Uqūd* (perjanjian), karena kata itu terdapat pada ayat pertama surat ini, di mana Allah menyuruh agar hamba-hambaNya memenuhi janji prasctia terhadap Allah dan perjanjian-perjanjian yang mereka buat sesamanya. Di samping itu, surat ini juga disebut *al-Munqidh* (yang menyelamatkan), karena akhir surat ini mengandung kisah tentang Nabi 'Isa, penyelamat pengikut-pengikut setianya dari azab Allah. Lihat *Al-Qur'ān dan Terjemahnya*, (T.tp.: Mujamma al-Malik Fahd li Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf Medinah Munawaarah), h. 155. Muhammad 'Abduh, dengan mengutip seorang ulama, Kawāshī, menjelaskan hubungan surat ini dengan surat sebelumnya (*al-Nisā*), yaitu bahwa ketika surat *al-Nisā* diakhiri dengan perintah mengeskan Allah dan berlaku adil kepada manusia, maka hal tersebut diperkuat (oleh surat *al-Mā'idah*) dengan perintah untuk menepati janji. Abduh juga menulis keterangan al-Alūsī yang menguti Suyuṭī, tentang *munāsabah* surat *al-Mā'idah* ini dengan surat I *al-Nisā*. Selanjutnya lihat Lihat Muḥammad 'Abduh, *Tafsīr al-Manār*, (T.tp. : *Dār al-Manār*, 1367 H), h. 116

sebab, kata Zamakhsharī, pengharaman semua makanan tersebut adalah termasuk bagian dari (Islam sebagai) agama yang sempurna, merupakan kesempurnaan ni'mat Allah kepada kaum muslimin, dan juga bentuk keridhaan Allah terhadap Islam sebagai agama¹⁴⁹.

قال رب إني لا أملك إلا نفسي وأخي فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين (25) قال فإنها محرمة عليهم
أربعين سنة يتيهون في الأرض فلا تأس على القوم الفاسقين (26)

Ketika menafsirkan ayat 26 surat al-Māidah ini, Zamakhsharī mengajukan pertanyaan terkait ungkapan bahwa Allah mengharakan tanah Palestina bagi umat Yahūdī selama 40 tahun, sementara pada ayat 21 disebutkan sebelumnya perintah Allah kepada mereka untuk memasuki negeri yang Allah sudah tentukan untuk mereka; Terkait ini, Zamakhsharī menjelaskan pengertiannya bisa bermakna dua : pertama, bahwa negeri Palestina tersebut menjadi tempat tinggal mereka, dengan syarat mereka mau bersama-sama berjihad bersama Nabi Mūsā, sementara ketika mereka mengabaikan seruan jihad ini, negeri ini diharamkan untuk mereka. Kedua, bahwa negeri tersebut memang diharamkan mereka memasukinya selama 40 tahun, tetapi setelah masa tersebut, Allah menentukan negeri tersebut untuk mereka¹⁵⁰.

واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق إذ قربا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر قال لأقتلنك قال
إنما يتقبل الله من المتقين (27)

Pada ayat 27 ini, Zamakhsharī menafsirkan ungkapan *la aqtulannaka* (aku benar-benar akan membunuhmu) sebagai jawaban dari ungkapan *innamā yataqabbala 'l-Lāhu min al-muttaqīn*; dia menjelaskan bahwa ketika Qābil ḥasad kepada saudaranya Hābil yang diterima kurbannya diterima oleh Allah SWT dan membawanya berencana untuk membunuhnya, Hābil berkata : “Itu

¹⁴⁹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 564. Ṭībī menjelaskan bahwa yang dimaksud Zamakhsharī dengan ungkapan sesudah *dhālikum fisq* itu ungkapan yang berjumlah tujuh (maksudnya yaitu *al-yawm, yaisa, al-ladhīna, kafarū, min dīnikum, fa lā takhsyawhum, wa 'kh-syawm*); Ṭībī menambahkan, bahwa penyebutan lebih dahulu (dalam surat al-Māidah ini) perihal keharaman makanan-makanan ini dibanding hukum-hukum lainnya, menunjukkan pentingnya perkara makanan ini, dan bahwa prinsip dalam beragama didasarkan atas masalah (makanan) yang menjadikan seseorang dapat melakukan ibadah. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf 'an Qinā'i al-Rayb*, Vol. 5, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur'an al-Karīm, 2013), h. 277-278

¹⁵⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 580.

semua adalah ulahmu sendiri, karena engkau tidak bersikap takwa kepadaNya, bukan karena diriku; lalu mengapa engkau mau membunuhku?” Mengapa juga engkau tidak mencela dirimu sendiri, juga mengapa engkau tidak takut kepada Allah, supaya Dia menerima kurbanmu?” Ungkapan ayat *innamā yataqabbala ‘l-Lāhu min al-muttaqīn* merupakan jawaban yang mengandung hikmah dan menghimpun makna yang mendalam. Hal ini, lanjut Zamakhsharī, menunjukkan bahwa Allah tidak menerima ketaatan seorang hamba, kecuali dia beriman dan bertakwa kepadaNya¹⁵¹.

والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكلا من الله والله عزيز حكيم (38) فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم (39)

Pada ayat 38 dan 39 ini, Zamakhsharī mengajukan pertanyaan mengapa informasi tentang hukuman (potong tangan) (*al-ta’dhīb*) pada ayat *fa ‘qta’ū aydiyahumā*, didahulukan penyebutannya dari ungkapan tentang ampunan (*al-maghfirah*) dalam ayat *inna ‘l-lāha ghafūr rahīm*; dia mengatakan bahwa dengan susunan seperti itu maka dapat difahami penjelasan al-Qur’ān yang mendahulukan keterangan tentang pencurian (*al-sirqah*) dari penyebutan soal taubat (*al-tawbah*)¹⁵².

¹⁵¹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 582. Ketika menjelaskan penafsiran Zamakhsharī ini, Ṭībī mengatakan bahwa jawaban Habil terhadap ancaman Qabil yang bermaksud membunuhnya, merupakan jawaban yang mengandung penuh hikmah, sebab, berisi sesuatu yang berlainan dan jauh lebih penting dari hal pembunuhan, di mana diisyaratkan dengan ungkapan, “Mengapa kau tidak bertakwa kepada Allah supaya Dia menerima kurbanmu?” Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 5, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 334.

¹⁵²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 589. Menurut Ṭībī, bahwa maksud Zamakhsharī pada ayat tersebut ada (*uṣlūb*) *al-laff wa nashr* (berarti melipat dan membenteng); Ṭībī kemudian mengutip Ibn al-Munīr yang mengatakan bahwa bagi Zamakhsharī orang-orang yang diampuni adalah orang-orang yang bertaubat, sementara orang-orang yang disiksa adalah mereka yang mencuri; karena itu hal ampunan Allah tidaklah mengikuti kehendakNya (untuk memberikan ampunan), tetapi kehendak Allah-lah yang mengikuti taubatnya seseorang. Kami, tegas Ṭībī, meyakini bahwa ampunan Allah mengikuti (ada) pada kehendakNya terhadap orang-orang yang tidak bertaubat. Oleh karena itu, orang yang mencuri –meski tidak bertaubat- masuk dalam kategori keumuman ayat yang berbicara soal ampunan sebagaimana surat al-Nisā ayat 48. Sementara didahulukannya hal siksaan, karena konteks ayat adalah ancaman. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 5, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 355-356. Lihat juga Ibn al-Munīr, *al-Intiṣāf*, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h.589

وأُنزلنا إليك الكتب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتب ومهيمننا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله جعلكم أمة واحدة ولكن ليلبؤكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون (48)

Pada ayat ini Zamakhsharī menyoroti dua kata *al-kitāb* yang keduanya disebutkan dalam bentuk *ta'rif (ism ma'rifah)* pada ungkapan ayat *wa anzalnā ilayka al-kitāb* dan ungkapan ayat *li mā bayna yadayhi al-kitāb*; dia mengajukan pertanyaan apa perbedaan kedua kata tersebut? Dia menjelaskan bahwa penyebutan kata *al-kitāb* yang pertama mengandung pengertian sebagai 'perjanjian' (*ta'rif al-'ahd*) karena yang dimaksud kitab di situ adalah al-Qur'an; sementara kata *al-kitāb* yang kedua adalah kitab dalam pengertian 'jenis' (*ta'rif al-jins*) yang menunjuk kepada kitab-kitab yang Allah turunkan. Dapat juga (kata *al-kitāb* yang kedua tersebut) mengandung pengertian 'perjanjian' karena kata *al-kitāb* tersebut secara mutlak tidak menyebut nama kita tertentu, tetapi mengandung pengertian yang sudah dapat dimaklumi, yaitu kitab yang diturunkan dari langit, selain al-Qur'an¹⁵³.

يأيها الذين ءامنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأت الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم (54)

Pada ayat ini, Zamakhsharī membahasa tentang kata *adhillat* yang dikaitkan dengan kata *al-mu'minīn*, dan kata *a'izzat* yang dikaitkan dengan kata *al-kāfirīn*; Dia menjelaskan bahwa pengertiannya bisa dua : pertama, bahwa kata *al-dhull* itu mengandung makna 'kerendahan' dan 'kelembutan', sehingga maknanya adalah bahwa kaum yang Allah akan datangkan itu berlaku lemah-lembut kepada orang-orang mumin; sementara makna kedua adalah bahwa bahwa kaum yang Allah akan datangkan tersebut memiliki ketinggian dan kelebihan atas orang-orang mumin, dan mereka menaungkan (membimbing) sayapnya kepada mereka. Zamakhsharī kemudian mengutip ayat 29 surat al-Fatḥ untuk menguatkan penafsirannya ini¹⁵⁴.

¹⁵³Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 596.

¹⁵⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 604. Ayat di maksud adalah *..ashhiddā 'ala al-kuffār ruḡamā baynahum*. yang berarti orang-orang yang bersama Rasul itu bersikap keras terhadap orang-orang kafir, tetapi berkasih sayang sesama mereka.

Pada ayat ini, Zamakhsharī menegaskan tentang hubungan ungkapan ayat *wa lā yakhāfūna lawmata lāim* dan ungkapan *yujāhidūna fī sabīli l-Lāh*, yang menurutnya, huruf *wāw* pada permulaan ungkapan tersebut, boleh jadi, berkedudukan : pertama sebagai *ḥāl* dari ungkapan *yujāhidūna fī sabīli l-Lāh*, yang bermakna bahwa kaum yang Allah akan datangkan itu berjuang di jalan Allah di mana keadaan mereka tidak takut terhadap celaan orang-orang yang perbuatannya hanya mencela saja; ini berbeda dengan orang-orang munāfik, tegas Zamakhsharī, di mana mereka menjadikan orang-orang Yahūdī sebagai pemimpin mereka; apabila mereka orang-orang munafik pergi berperang bersama orang-orang mumin, mereka takut kepada orang-orang Yahudi sebagai pemimpin mereka, sehingga yang mereka lakukan tidak lain kecuali mengikuti orang-orang Yahudi mencela orang-orang mumin. Kedudukan kedua dari huruf *wāw* di atas adalah sebagai *‘aṭaf*, yang menunjukkan bahwa ungkapan *lā yakhāfūna lawmata lāim* adalah sifat dari orang-orang yang berjihad di jalan Allah. Mereka sangat teguh beragama. Ibarat paku tertancap terhadap semua yang diperintah dan dilarang oleh agama, dan tidak terpengaruh oleh propaganda orang lain¹⁵⁵.

وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربك طغيانا وكفرا وألقينا بينهم العدوة والبغضاء إلى يوم القيامة كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله ويسعون في الأرض فسادا والله لا يحب المفسدين (64)

Pada ayat ini Zamakhsharī membahas hubungan antara ungkapan *yad al-Lāhi maghlūlah* dengan ungkapan *ghullat aydīhim*; dia mengajukan pertanyaan : ungkapan *yad al-Lāhi maghlūlah* yang berarti “tangan Allah terbelenggu” sudah merupakan ungkapan yang jelas tentang kekikiran (yang orang-orang Yahudi tuduhkan kepada Allah); lalu mengapa ungkapan sesudahnya (*ghullat aydīhim*) (merupakan *jumlah fi’liyyah*) “tidak cocok” dengan ungkapan sebelumnya (merupakan *jumlah ismiyyah*) yang menjadikan

¹⁵⁵Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 604. Ṭībī mengulas penafsiran Zamakhsharī ini dengan mengatakan bahwa perbedaan antara kedudukan huruf *wāw* sebagai *ḥāl* dan *‘aṭaf* ini adalah jika berkedudukan sebagai *ḥāl* maka pengertiannya menjadi isyarat (*ta’rīd*) bahwa mereka bersama-sama berjihad, yang kenyataannya tidak seperti itu (atau belum tentu bersama-sama pergi berjihad); sementara jika merupakan *‘aṭaf*, maka pengertiannya menjadi pelengkap (*tatmīm*) bahwa mereka selain berjihad juga sekaligus tidak takut terhadap celaan orang lain. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 5, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah li al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 397.

ungkapan al-Qur'an 'terpecah' dan hal ini menyalahi kebiasaan al-Qur'an (yang selalu serasi)¹⁵⁶.

Terkait hal ini, Zamakhsharī menjelaskan bahwa bisa jadi maknanya adalah pernyataan tentang kebakhilan dan keingkaran orang-orang Yahudi, sehingga mereka adalah orang yang paling bakhil dan paling ingkar. bisa juga maknanya adalah doa untuk mereka agar tangannya terbelenggu secara hakiki, baik di dunina sebagai tawanan, maupun di akhirat dalam keadaan disiksa dengan belenggu neraka Jahannam. Secara khusus, Zamakhsharī menyebut *uṣlūb ṭibāq* pada ayat ini, baik dari segi kecocokan lafaznya maupun dari konteks kiasannya¹⁵⁷.

إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصرى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صلحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون (69)

Pada ayat ini, Zamakhsharī membahas tentang penyebutan lebih dahulu kata *al-ṣābiūn* dari kata *al-naṣārā*; dia mengatakan bahwa *taqḍīm* (mendahulukan) dan *ta'khīr* (mengakhirkan) dalam al-Qur'an mempunyai tujuan tersendiri. Dalam konteks ayat ini, Zamakhsharī menjelaskan bahwa penyebutan kata *al-ṣābiūn* lebih dahulu dari kata *naṣārā*, bertujuan untuk memberikan peringatan (*tanbīh*) bahwa kaum *Ṣābiūn* akan diterima taubatnya oleh Allah, jika mereka beriman dengan benar disertai beramal saleh. Hal ini, tegas Zamakhsharī, karena kelompok *Ṣābiūn* adalah kelompok yang paling nyata kesesatan mereka. Penamaan mereka dengan *Ṣābiūn* adalah karena mereka keluar dari ajaran semua agama-agama¹⁵⁸.

Zamakhsharī juga menjelaskan bahwa kata *ṣābiūn* ini berkait (*ma'tūf*) dengan ungkapan *inna 'l-ladhīna āmanū* (yang meniscayakan dibaca dengan *wa 'ṣ-ṣābiīn wa iyyākum*); namun menurutnya jika dibaca seperti ini, maka penyebutan lebih dahulu kata *ṣābiīn* tersebut tidak berfaedah apa-apa, sebab menjadi tidak ada khabarnya yang sesungguhnya *maḥdhūf*, yang menurutnya seolah-olah ungkapannya adalah *inna 'l-ladhīna āmanū wa 'l-ladhīna hādū wa 'n-naṣārā ḥukuhum kadhā, wa 'ṣ-ṣābiūna kadhālika*. Dari sini Zamakhsharī

¹⁵⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 611

¹⁵⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 611

¹⁵⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 616. Dalam kamus Hans Wehr disebutkan makna *al-Ṣābi'ah* sebagai berikut : the Sabians, designation of two different sects : 1) the Mandaeans, a Judaico-Christian gnostic, baptist sect in Mesopotamia (Christians of St. John, used in this sense in the Koran. 2) The Sabians of Harran, a pagan sect extant as late as the 11th century A.D. Lihat Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (Beirut : Librairie Du Liban, 1980), h. 500.

mengatakan ungkapan *wa 's-sābiūn* (dan khabarnya *kadhālik*) seperti jumlah *i'tirāq*¹⁵⁹.

لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون
(78) كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون (79)

Pada ayat ini, Zamakhsharī menjelaskan hubungan ungkapan ayat *dhālika bimā 'aṣaw wa kānū ya'tadūna* dengan ungkapan ayat *la yatanāhawna 'an munkarin*, dengan mengajukan pertanyaan bagaimana ungkapan yang kedua yang berarti tidak mencegah perbuatan munkar merupakan ungkapan penjelasan (*tafsīr*) dari ungkapan pertama yang menjelaskan tentang perbuatan maksiat dan melampaui batas. Zamakhsharī kemudian menjelaskan bahwa mencegah perbuatan munkar merupakan perintah Allah SWT; karenanya meninggalkannya (berarti membiarkan kemunkaran) merupakan perbuatan maksiat kepadaNya dan melampaui batas; Sebab, tegas Zamakhsharī, jika perbuatan mencegah kemunkaran adalah dalam rangka mencegah kerusakan, maka sebaliknya, membiarkan terjadinya kemunkaran, adalah membiarkan terjadinya kerusakan¹⁶⁰.

لتجدن أشد الناس عدوة للذين ءامنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين ءامنوا الذين قالوا إنا نصرى ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون (82) وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا ءامننا فاكتبنا مع الشهداءين (83) وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين (84)

Pada ayat ini, Zamakhsharī mengajukan pertanyaan tentang perbedaan dua huruf *min*, masing-masing pada ungkapan *min al-dam'*, dan *min* pada ungkapan *min al-ḥaqq*; Zamakhsharī menjelaskan bahwa *min* yang pertama disebutkan sebagai permulaan untuk meraih apa yang ditujukan (*ibtida al-ghāyah*), yaitu bahwa air mata yang bercucuran adalah permulaan mengenal Allah SWT, sementara huruf *min* yang kedua menjelaskan apa yang dituju tersebut, yaitu *al-Ḥaqq*, Allah SWT. Dapat juga, tegas Zamakhsharī, huruf *min* tersebut bermakna 'sebagian' (*al-tab'īd*), yang berarti bahwa mereka telah

¹⁵⁹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 616. Ṭībī juga menegaskan bahwa tujuan dari *taqḍīm* dan *ta'khīr* ini adalah untuk menjadi perhatian (*ihtimām*), terkait dengan kaum *Ṣābiūn* yang sangat menyimpang dibanding kelompok lainnya (Yahūdī dan Nasrānī, Pen.) Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf 'an Qinā'i al-Rayb*, Vol. 5, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur'ān al-Karīm, 2013), h. 433

¹⁶⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 622

mengenal sebagian kebenaran yang menjadikan mereka menangis, dan dapat dibayangkan bagaimana seandainya mereka mengenal semua kebenaran tersebut, membaca al-Qur’ān, dan mengamalkan al-Sunnah?¹⁶¹

Selanjutnya, Zamakhsharī juga menyoroti hubungan antara kata *lā nu’minu* dengan *naṭma’u*, yang menurutnya keduanya berkedudukan sebagai *ḥāl*; kata *lā nu’minu* menurutnya berarti *ghayr mu’minīna*, yang berarti tidak beriman, sementara kata *wa naṭma’u*, menurut Zamakhsharī, *wāw* pada kata tersebut adalah *wāw ḥāl*. Sehubungan ini, Zamakhsharī mengajukan pertanyaan : apa faktor yang menyebabkan *ḥāl* pada yang pertama (*lā nu’minu*), dan *ḥāl* pada yang kedua (*wa naṭma’u*). Dia mengatakan bahwa huruf *lām* (*nāfi* yang bermakna tidak) pada kata pertama menunjukkan makna *fi’l* (*nu’minu*) yang menjadikannya sebagai *ḥāl*, seolah-olah, tegas Zamakhsharī, dikatakan, “Sebab apa yang menjadikan kami tidak beriman”, sementara yang menjadikan *ḥāl* pada kata yang kedua, adalah keberadaan *fi’l* itu sendiri (*naṭma’u*), di mana *ḥāl* yang kedua ini terikat/terkait dengan *ḥāl* pertama, yang maknanya menjadi : ‘Bagaimana kami mempercayai Trinitas, sementara pada saat bersamaan kami juga berkeinginan bersama-sama orang-orang yang saleh (kaum muslimin)?’; Atau maknanya bisa juga, “Dengan masuk Islam, bagaimana kami menyatukan keyakinan Trinitas dan persahabatan dengan kaum muslimin?”¹⁶²

يا أيها الذين ءامنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلم رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم
تفلحون (90) إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر
الله وعن الصلوة فهل انتم متتهون (91)

Pada ayat ini, Zamakhsharī membahas hubungan dihipunnya secara bersamaan kata *al-khamr* dengan *al-maysir*, dan *al-anṣāb* dengan *al-azlām*, tetapi kemudian empat kata yang masing-masing berarti khamar, berjudi, berkorban untuk berhala, dan mengundi nasib dengan panah, disebut sebagai

¹⁶¹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 625

¹⁶²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 625. Ṭībī mengutip Sīrāfī pengarang kitab *Taqrīb al-Tafsīr Talkhīṣ al-Kashshāf* yang mengomentari penafsiran Zamakhsharī ini dengan mengatakan bahwa makna ungkapan Zamakhsharī ini adalah, “Apa yang menyebabkan kami menghimpun sikap tidak beriman (kepada Allah) dan juga keinginan untuk bergabung dengan kaum muslimin”, dan bisa juga, “Mengapa kami tidak menghimpun antara sikap beriman dan bersama kaum muslimin sekaligus”; makna yang pertama, tegas Sīrāfī, adalah (pertanyaan) menghimpun berdasarkan negasi, sementara makna yang kedua adalah (pertanyaan) menegaskan berdasarkan menghimpun. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 5, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwalīyah fī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 460

perbuatan keji yang disebut al-Qur’ān dengan kata tunggal (*mufrad*), yaitu *rijs*. Zamakhsharī menjelaskan bahwa penekanan pengharaman pada ayat tersebut adalah pada pengharaman khamar dan berjudi, sementara pengharaman berkorban untuk berhala dan mengundi nasib sebagai termasuk perbuatan-perbuatan orang jahiliah, adalah dalam rangka memperkuat pengharaman khamar dan berjudi itu sendiri. Keempat hal yang diharamkan tersebut, menurutnya, tidak ada perbedaan dalam pandangan Allah; orang yang menyembah berhala dan berlaku syirik kepada Allah, adalah sama dengan orang yang meminum khamar dan berjudi. Jadi, tegas Zamakhsharī, penyebutan bentuk tunggal seperti disebutkan di atas, menunjuk kepada hal pengharaman khamar dan berjudi¹⁶³.

يا أيها الذين ءامنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بلغ الكعبة أو كفرة طعام مسكين أو عدل ذلك صياما ليذوق وبال أمره عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام (95)

Pada ayat ini Zamakhsharī menyoroti ungkapan ayat *min al-an’ām* (bermakna hewan ternak) yang menurutnya ungkapan ini adalah sebagai *tafsīr* dari kata *mithl*, berarti ‘sepadan’. Ayat ini memang berbicara tentang larangan bagi orang yang sedang melakukan ibadah haji, membunuh hewan buruan, baik yang boleh dimakan ataupun tidak. Jika hal itu dilakukan (membunuh dengan sengaja) maka dendanya adalah berupa pilihan, yaitu mengganti hewan buruan yang dibunuh itu dengan hewan buruan yang setara, atau memberi makan orang miskin sepadan dengan harga hewan ternak pengganti hewan yang dibunuh, atau berpuasa. Zamakhsharī sesudah menafsirkan bahwa ungkapan *min al-na’ām* di atas, juga menegaskan bahwa ungkapan tersebut sebagai penjelas (*bayān*) untuk hewan yang dibeli (*al-hady al-mushtara*) untuk pengganti hewan yang dibunuh (sebagai salah satu dari tiga pilihan denda yang dijelaskan ayat)¹⁶⁴.

¹⁶³Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 630. Dengan mengutip Bayḡāwī dalam *Anwār al-Tanzīl*, Ṭībī mengatakan bahwa kata *rijs* tersebut adalah *khavar* dari kata *khamr*, sementara *khavar* dari kata lainnya yang menjadi *ma’fūf* adalah dibuang (*maḡdhūf*). Penyebutan kata *khamr* di awal menunjukkan bahwa meminum khamar bisa menyebabkan perbuatan maksiat lainnya, yaitu berjudi (*al-maysir*), berkorban untuk berhala (*al-anṣāb*), dan mengundi nasib dengan anak panah (*al-azlām*); dan karenanya Allah memerintakan untuk menjauhi *rijs* (khamar) tersebut dari semua aspeknya. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḡh al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 5, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwalīyah fī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 475

¹⁶⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 633. Ṭībī memberikan penjelasan lainnya sebagai berikut, “Ungkapan *jazāum mithl mā qatala* ini

يا أيها الذين ءامنوا شهدة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم في الأرض فأصبتكم مصيبة الموت تحبسونها من بعد الصلوة فيقسمان بالله إن ارتبتم لا نشتري به ثمنا ولو كان ذا قرى ولا نكتم شهادة الله إنا إذا لمن الأثمين (106)

Ayat ini berbicara tentang syariat wasiat bagi orang yang akan meninggal dunia dan hendaknya disaksikan oleh dua orang yang adil baik yang seagama dengan yang akan berwasiat, maupun yang tidak seagama. Pada ayat ini terdapat ungkapan *in irtabtum* yang berarti ‘jika kamu ragu-ragu’, maka kedua orang saksi tadi diminta bersumpah bahwa mereka tidak akan mengambil keuntungan dengan sumpah dan kesaksiannya tersebut. Zamakhsharī mengatakan bahwa ungkapan *in irtabtum* tersebut adalah sisipan (*i’tirāḍ*) antara berita sumpah itu sendiri (*fā yuqsimāni bi ‘l-Lāhi*) dengan ungkapan sumpah itu sendiri (*lā nashtarī bihī thamana qafilā*)¹⁶⁵.

وإذ أوحيت إلى الحواريين أن ءامنوا بي وبرسولي قالوا ءامنوا واشهد بأئنا مسلمون (111) إذ قال الحواريون يعيسى ابن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين (112)

Rangkaian ayat di atas berbicara tentang pengikut nabi ‘Isā yang disebut dengan *ḥawariyyīn* yang secara harfiah berarti murid (*disciple*), rasul (*apostle*), dan pengikut (*follower*)¹⁶⁶. Menurut Isfahānī, *ḥawariyyīn* adalah orang-orang yang membantu (dakwah) nabi ‘Isā, dan dinamakan seperti itu karena mereka mensucikan jiwa orang-orang dengan membimbing mereka

mengandung pengertian tiga kategori denda yang belum diketahui konkret dendanya; ungkapan *min al-na’am* menjadi penjelas dari hewan yang dibeli, dimana maksudnya di sini adalah harganya, bukan hewan itu sendiri”. Ṭībī menegaskan bahwa hubungan ayat ini seperti terdapat pada ayat sembilan surat Yūnus [10] yaitu *yahdīhim rabbuhum bi ḥimānīhim tajrī min taḥtīhim al-anhār* yang berarti (Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan mengerjakan kebaikan), niscaya diberi petunjuk oleh Tuhan karena keimanannya. Mereka didalam surga yang penuh kenikmatan, mengalir di bawahnya sungai-sungai. Menurut Ṭībī, ungkapan *tajrī min taḥtīhim al-anhār* adalah penjelas (*bayān*) dari ungkapan *yahdīhim rabbuhum bi ḥimānīhim*, yang maksudnya adalah bahwa siapa yang diberikan petunjuk keimanan oleh Allah, akan menyebabkannya sampai kepada balasan (surga). Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 5, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 484

¹⁶⁵Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 641

¹⁶⁶Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (Beirut : Librairie Du Liban, 1980), h. 212

melalui agama dan ilmu¹⁶⁷. Dalam konteks *munāsabah* al-Qur’ān, Zamakhsharī menyoroti hubungan antara ungkapan *hal yastaṭī’u rabbuka* (yang merupakan pertanyaan orang-orang *hawariyyīn* yang maknanya adalah, “Apakah Tuhanmu mampu”) dengan ungkapan sebelumnya yang menginformasikan bahwa mereka sudah beriman dan bersikap ikhlas. Dia mengajukan pertanyaan, bagaimana kaum *hawariyyīn* mengucapkan demikian, sementara mereka telah menyatakan keimanannya, sehingga nampak ada hubungan ‘kontradiksi’ antara dua ungkapan ayat tersebut¹⁶⁸.

Dalam konteks ini, Zamakhsharī menjelaskan bahwa Allah bukan menyifati mereka dengan keimanan dan keikhlasan, tetapi melalui ayat-ayat ini, Allah menerangkan klaim mereka yang mengatakan bahwa mereka telah beriman dan ikhlas. Karena itu, tegas Zamakhsharī, ungkapan *wa idh qāla*, bermakna penegasan Allah bahwa klaim mereka tersebut adalah batil, dan mereka sesungguhnya dalam keadaan ragu (atas keimanannya tersebut). Ungkapan *hal yastaṭī’u rabbuka*, menurutnya, tidak mungkin diucapkan oleh orang beriman yang mengagungkan Tuhan mereka; hal ini, lanjut Zamakhsharī, oleh karena sebagaimana nabi ‘Isa pernah berkata, “Takutlah kalian kepada Allah. Jangan meragukan kekuasaanNya. Jangan bersikap memancing-mancing Allah. Jangan juga kalian menjadikan ayat-ayat Allah sesuai dengan kemauan kalian. Jika kalian mendurhakainya sesudah ini, maka kalian akan binasa”¹⁶⁹.

F. Ragam dan Pola *Munāsabah* al-Qur’ān Tafsir *al-Kashshāf*

Ragam *munāsabah* al-Qur’ān, sebagaimana penjelasan sebelumnya, tidak disepakati para ulama jumlahnya. Namun, berdasar penjelasan tersebut juga,

¹⁶⁷Rāghib al-Iṣfahānī, *Mu’jam Mufradāt Alfāz al-Qur’ān*, (Beirut : Dār al-Fikr, t.t.), h. 135

¹⁶⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 646

¹⁶⁹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 646. Ṭībī mencatat dua pendapat ulama lainnya yang berbeda dengan pandangan Zamakhsharī terkait sikap (keimanan) kaum *hawariyyīn*; pertama, pendapat Zajjāj yang mengatakan boleh jadi mereka ingin lebih kokoh keimanannya sebagaimana keterangan ayat 260 surat al-Baqarah terkait nabi Ibrāhīm yang meminta Allah memperlihatkankannya menghidupkan orang yang mati; sementara permintaan kaum *hawariyyīn* untuk diturunkan kepada mereka makanan, itu terjadi sebelum mereka mengetahui mukjizat nabi ‘Isā menyembuhkan orang buta dan berpenyakit kusta; Kedua adalah pendapat Wāhidī bahwa perkataan kaum *hawariyyīn* itu tidak menunjukkan bahwa mereka ragu; sama ketika seseorang ditanya, “Apakah kau mampu berdiri”, yang (terkait ayat) maknanya adalah, “Apakah Tuhanmu mudah menurunkan makanan dari langit”. Lihat Sharaf al-Dīn al-Ṭībī, *Futūḥ al-Ghyab fī al-Kashf ‘an Qinā’i al-Rayb*, Vol. 5, (Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur’ān al-Karīm, 2013), h. 534

akan dipetakan ragam dan juga selanjutnya pola-pola *munāsabah* tafsir *al-Kashshāf*, dengan melihat ayat-ayat yang telah diuraikan pada bab ini.

Sebelum dilakukan pemetaan tersebut, ada baiknya disajikan data *munāsabah* al-Qur’ān tafsir *al-Kashshāf* ini sebagai berikut :

Nomor	Surat	Ayat mengandung <i>munāsabah</i>
1	<i>Al-Fātiḥah</i>	1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
2	<i>Al-Baqarah</i>	1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 23, 24, 25, 28, 29, 38, 54, 61, 68, 87, 93, 96, 111, 143, 185, 189, 215, 222, 223, 236, 237, 240, 258, 259, 261, 262, 263, 264, 266, 275, 276, 282, 283, 286
3	<i>Ālu ‘Imrān</i>	3, 13, 18, 26, 44, 59, 77, 84, 104, 120, 128, 129, 135, 140, 141, 154, 169, 170, 171, 178, 181, 185, 192, 193, 194
4	<i>Al-Nisā</i>	2, 11, 43, 44, 45, 46, 47, 56, 64, 72, 73, 75, 89, 90, 91, 95, 96, 97, 98, 99, 102, 103, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 136, 140, 141, 147, 155, 156, 157
5	<i>Al-Māidah</i>	3, 25, 26, 27, 38, 39, 48, 54, 64, 69, 78, 79, 82, 83, 84, 90, 91, 95, 106, 111, 112

Dari data di atas terlihat bahwa masing-masing surat mengandung *munāsabah* al-Qur’ān sebagai berikut : surat *al-Fātiḥah* tujuh ayat, surat *al-Baqarah* 54 ayat, surat *Ālu ‘Imrān* 25 ayat, surat *al-Nisa* 35 ayat, dan surat *al-Māidah* 21 ayat. Jumlah keseluruhan ayat mengandung *munāsabah* al-Qur’ān pada lima surat di atas adalah 142 ayat. Dari 142 ayat ini dipetakan ragam dan pola *munāsabah* al-Qur’ān dalam tafsir *al-Kashshāf* adalah sebagai berikut :

F.1. Ragam *Munāsabah* al-Qur’ān Tafsir *al-Kashshāf*

a. Ragam *Munāsabah* al-Qur’ān surat *al-Fātiḥah*

a.1. *Munāsabah* kata demi kata dalam satu ayat

Ragam ini terlihat ketika Zamakhshari menafsirkan ayat lima yang beriring permohonan pertolongan (*isti’ānah*) dengan pernyataan pengabdian (*‘ibādah*) kepada Allah. Juga, kata Zamakhsharī, didahulukannya ‘kata’ *‘ibādah* dari ‘kata’ *isti’ānah*¹⁷⁰. Selanjutnya, penafsiran ayat tujuh tentang orang-orang yang dibenci Allah dan orang-orang yang tersesat, sebagai berbeda dengan orang-orang yang Allah berikan ni’mat. Demikian juga penafsiran Zamakhsharī atas (dua) kata *‘alayhim* pada ayat ini, yang menurutnya, kata *‘alayhim* pertama

¹⁷⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 28

berkedudukan sebagai *naṣab* karena merupakan *maf'ūl* kata *an'amta*, sementara *alayhim* kedua kedudukannya sebagai *rafa'* karena menjadi *nāib al-fā'il* dari kata *al-maghḍub*¹⁷¹.

a.2. *Munāsabah* ayat dengan ayat sesudahnya

Yaitu ketika Zamakhsharī menafsirkan ayat satu dengan ayat dua; menurutnya, ayat dua berisikan pujian kepada Allah yang didasarkan kepada keberkahan atas namaNya, sebagaimana terdapat pada ayat satu¹⁷². Demikian juga penafsiran ayat tujuh, yang menurutnya, merupakan keterangan pengganti dari ayat enam¹⁷³. Ragam *munāsabah* ini juga nampak ketika Zamakhshari memperlihatkan keterkaitan ayat dua, tiga, empat, dan lima di mana terjadi peralihan pembicaraan dari konteks tidak langsung (*lafz al-ghaybah*) menjadi konteks langsung (*lafz al-khiṭāb*)¹⁷⁴.

a.3. *Munāsabah* antara ayat dalam satu surat

Terlihat ketika Zamkahshari menafsirkan ayat lima yang menurutnya merupakan penjelasan bagi ayat dua tentang hal pujian kepada Allah; seakan-akan, katanya, dikatakan bagaimana kamu memuji Allah? jawabannya adalah 'kepadaMu kami beribadah'¹⁷⁵. Begitu juga hubungan antara ayat enam yang menurutnya merupakan penjelasan apa yang dimintakan kepada Allah sebagaimana terdapat pada ayat lima¹⁷⁶.

a. 4. *Munāsabah* antara ayat pada surat yang berbeda

Yaitu ketika Zamakhshari menafsirkan ayat empat surat *al-Fāṭīhah* tentang Allah sebagai raja, dengan ayat 16 surat *Ghāfir* yang berisi 'pertanyaa' siapa raja pada hari Pembalasan; juga dengan ayat dua surat *al-Nās*, yang menegaskan Allah sebagai raja manusia¹⁷⁷. Khusus *munāsabah* antara ayat empat surat *al-*

¹⁷¹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 34

¹⁷²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 23

¹⁷³Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 32

¹⁷⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 31-32

¹⁷⁵Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 28

¹⁷⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 32

¹⁷⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 30

Fātiḥah dengan ayat dua surat *al-Nās*, hemat kami dapat ditambahkan bahwa jika pada surat *al-Fātiḥah* adalah penegasan Allah sebagai raja nanti pada kehidupan akhirat, maka pada surat *al-Nās*, ditegaskan bahwa Dia adalah raja bagi manusia pada kehidupan dunia.

b. Ragam *Munāsabah* al-Qur’ān surat *al-Baqarah*

b.1. *munāsabah* kata demi kata dalam satu ayat

Terlihat ketika ia menafsirkan ayat dua terkait gabungan kata *hudan* dan kata *li al-muttaqīn* (yang seolah-olah pengertiannya adalah bahwa orang-orang yang bertakwa perlu mendapatkan petunjuk), sementara, katanya, bahwa orang yang bertakwa itulah orang yang mendapatkan petunjuk. Zamkahshari mengatakan maksud ungkapan *hudan li al-muttaqīn* adalah menghendaki tambahan dari apa yang sudah ada dan juga kesinambungannya¹⁷⁸. Ragam *munāsabah* ini juga didapati pada penafsirannya atas ungkapan *al-khatm ‘alā al-qulūb wa al-asmā’* dan *taghshiyat al-abshār* pada ayat tujuh¹⁷⁹, *munāsabah* kata *āmannā* dan kata *mu’minīna* pada ayat delapan¹⁸⁰, *munāsabah* kata *al-dalālah*, *al-huda*, *ma rabiḥat*, dan *tijāratuhum* pada ayat 16¹⁸¹, *munāsabah* antara ungkapan *innamā nahnu mustahziūn* dengan ungkapan *innā ma’akum* pada ayat 14¹⁸², *munāsabah* ungkapan *kullamā aḍāa* dengan *idhā aẓlama* pada ayat 20¹⁸³, *munāsabah* kata *al-nās*, dengan kata *al-ḥijārah* pada ayat 24¹⁸⁴, *munāsabah* antara kata *jannāt* (surga) dengan kata *anhār* (sungai-sungai) pada ayat 25¹⁸⁵, *munāsabah* antara ungkapan *wa kuntum amwātan fa ahyākum* dengan ungkapan *thumma yumītukum thumma yuḥyīkum*; demikian juga *munāsabah* antara pemakai huruf *‘aṭaf fā* pada kata *fa ahyākum* dan huruf *‘aṭaf thumma* pada

¹⁷⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 49

¹⁷⁹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 59

¹⁸⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 65

¹⁸¹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 77

¹⁸²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 72

¹⁸³Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 89

¹⁸⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 103

¹⁸⁵Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 106.

kata *thumma yuhyikum* pada ayat 28¹⁸⁶, *munāsabah* antara huruf *thumma* dan kata *istawā* pada ayat 29¹⁸⁷, *munāsabah* ungkapan *fā tūbū* dengan ungkapan *fā 'qtulū* pada ayat 54 yang keduanya didahului oleh huruf *fā*¹⁸⁸, *munāsabah* antara kata *bayna* dan *dhalika* pada ayat 68¹⁸⁹, *munāsabah* antara ungkapan *farīqan kadhdhabtum* dan ungkapan *farīqan taqtulūna* pada ayat 87¹⁹⁰, *munāsabah* kata *isma 'ū* dengan kata *sami 'nā* pada ayat 93¹⁹¹, *munāsabah* antara ketamakan Banī Isrāīl dengan ketamakan orang-orang musyrik sebagaimana terkandung pada ayat 96¹⁹², *munāsabah* ungkapan *tilka amāniyyuhum* dengan ungkapan *wa qālū lan yadkhula al-jannah*, dan demikian juga *munāsabah* kedua ungkapan tersebut dengan ungkapan *qul hātū burhānakum* sebagaimana semuanya terdapat pada ayat 111¹⁹³, *munāsabah* antara frase '*ala al-nās* (yang mengiringi ungkapan *li takūnu shuhadāa*), dan frase '*alaykum* (yang sesudahnya kemudian disebut kata *shahīdā*)¹⁹⁴, *munāsabah* dua kata *hudā* pada ayat 185¹⁹⁵, *munāsabah* antara pertanyaan sepele orang-orang kafir dengan jawaban Allah yang penuh hikmah sebagai terdapat pada ayat 189¹⁹⁶, *munāsabah* antara pertanyaan tentang sesuatu (berinfak), dengan jawaban Allah tentang kepada siapa infak tersebut ditujukan sebagai terdapat pada ayat 215¹⁹⁷, *munāsabah* ungkapan *li man arāda* dengan ungkapan sebelumnya tentang ketentuan dua tahun menyusui bayi¹⁹⁸,

¹⁸⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 119

¹⁸⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 120

¹⁸⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 135

¹⁸⁹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 143

¹⁹⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 154

¹⁹¹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 156

¹⁹²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 159

¹⁹³Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 167-168

¹⁹⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 187

¹⁹⁵Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 213

¹⁹⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 220

¹⁹⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 240

¹⁹⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 261

munāsabah frase *bi waladilhā* dengan frase *bi waladihī* pada ayat 233¹⁹⁹, *munāsabah* antara (ibadah) berinfak di jalan Allah dengan sebuah benih pada ayat 261²⁰⁰, *munāsabah* ungkapan *ka al-ladhī yunfiqū* dengan ungkapan *la yaqdirūna* pada ayat 264²⁰¹, *munāsabah* ungkapan *jannah min nakhīl wa a'nāb* dengan ungkapan *lahū fihā min kull al-thamarāt* pada ayat 266²⁰², *munāsabah* ungkapan *min al-mass* dengan ungkapan *la yaqūmūna* pada ayat 275²⁰³, *munāsabah* ungkapan *kamā 'allamahu 'l-Lāh* dengan kata *an yaktuba* atau *fal yaktub* pada ayat 282²⁰⁴, *munāsabah* kata *kasaba* dengan kata *iktasaba* pada ayat 286²⁰⁵, *munāsabah* antara ungkapan *in nasīna aw akhṭa'nā* dengan ungkapan *rabbānā lā tuākhdhnā*²⁰⁶, demikian juga *munāsabah* ungkapan kata *wa lā taḥmil* 'alaynā dengan kata *wa la tuḥammilnā*²⁰⁷.

b.2. *Munāsabah* ayat dengan ayat sesudahnya

Terlihat ketika dia menafsirkan ayat satu dan dua sebagai jumlah *mubtada* dan *khbar*; ia mengatakan bahwa *alif lām mīm* berkedudukan sebagai *mubtadā*, *dhālika* sebagai *mubtadā* kedua, dan *al-kitāb* sebagai *khbarnya*; gabungan *mubtada* kedua dan *khbarnya* menjadi *khbar mubtada* pertama²⁰⁸. Selanjutnya, adalah *munāsabah* ayat enam dengan sebelumnya, dimana ayat enam berbicara tentang orang-orang kafir, sementara ayat-ayat sebelumnya menjelaskan tentang orang-orang *mu'mir*²⁰⁹. Ragam *munāsabah* ini terlihat juga ketika ia menafsirkan *munāsabah* ayat 12 yang diakhiri dengan *lā*

¹⁹⁹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 260

²⁰⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 290

²⁰¹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 292

²⁰²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 294

²⁰³Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 292

²⁰⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 304

²⁰⁵Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 310

²⁰⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 310

²⁰⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 311

²⁰⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhshariy, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 47

²⁰⁹Abū al-Qāsim al-Zamakhshariy, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 59

yash'urūna, dan ayat 13 yang diakhiri dengan *la ya'lamūna*²¹⁰; *munāsabah* antara ayat 23 yang menyebutkan tantangan kepada manusia untuk membuat yang serupa dengan al-Qur'ān, dan 24 yang menjelaskan konsekuensi masuk neraka jika mereka tidak mampu melakukannya²¹¹, *munāsabah* antara frase (*al-nisā*) *ya'fūna* pada ayat 236 dengan frase (*al-rijāl*) *ya'fūna* pada ayat 237²¹², *munāsabah* ayat 258 dan 259 yang keduanya berbicara tentang orang yang mengingkari kekuasaan Allah dalam menghidupkan kembali sesuatu yang telah mati²¹³.

b.3. *Munāsabah* antara ayat dalam satu surat

Yaitu ketika Zamakhsharī menafsirkan ayat empat, dalam hubungannya dengan ayat dua dan tiga; kandungan ayat empat, menurutnya, jika dihubungkan dengan ayat tiga, maka orang-orang yang dimaksud pada ayat empat ini masuk dalam kelompok orang-orang yang bertakwa (karena kandungan ayat ketiga itu merupakan karakteristik orang-orang yang bertakwa); tetapi jika ayat ini di'at'afkan kepada ayat kedua (*li al-muttaqīna*), maka orang-orang yang dimaksud pada ayat ini tidak termasuk kelompok orang-orang yang bertakwa²¹⁴. Kemudian *munāsabah* antara kata '*adhab* dengan '*adhīm* pada ayat tujuh.²¹⁵ *Munāsabah* lainnya adalah *munāsabah* ayat delapan, sembilan, dan sepuluh tentang perilaku orang-orang munafik²¹⁶, *munāsabah* ayat 17 dan 18 sebagai pemisalan pertama tentang orang munafik yang dijelaskan pada ayat delapan sampai 16²¹⁷, selanjutnya *munāsabah* ayat 19 dan 20 sebagai pemisalan kedua tentang orang munafik yang dijelaskan pada ayat delapan sampai 16²¹⁸, *munāsabah* ayat 25 yang menjelaskan tentang surga sebagai berita yang menggembirakan, dengan ayat-ayat sebelumnya tentang neraka

²¹⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhshariy, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 72

²¹¹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 102

²¹²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 267

²¹³Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 286

²¹⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhshariy, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 54

²¹⁵Abū al-Qāsim al-Zamakhshariy, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 63

²¹⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhshariy, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 64.

²¹⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 78

²¹⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 84

yang diancamkan kepada manusia yang membuat-buat semisal al-Qur'an²¹⁹, *munāsabah* ayat 38 dan 36 yang keduanya menyebut ungkapan *qulnā 'h-bitū*²²⁰, *munāsabah* antara ungkapan *fa'ām wāhid* pada ayat 61 dengan ungkapan *manna* dan *salwā* pada ayat 57²²¹, *munāsabah* ayat 72 dan 73, dengan rangkaian ayat 67 sampai 71 tentang kisah penyembelihan sapi pada umat Yahūdī²²², *munāsabah* antara ayat 93 dengan 63 yang keduanya menyebut ungkapan *wa rafa'nā fawqakum al-tūr*²²³, *munāsabah* antara kata *wa yasalūnaka* pada ayat 222 yang disertai huruf *'aṭaf wāw*, dengan kata *yas'alūnaka* pada ayat 189, 215, dan 217 yang tidak disertai dengan huruf *'aṭaf wāw*²²⁴, *munāsabah* ayat 240 dengan ayat 234 yang berbicara tentang masa *'iddah*; demikian juga *munāsabah* kedua ayat tersebut dengan ayat 142 dan 144 terkait soal *nāsikh* dan *mansūkh*²²⁵.

b.4. *Munāsabah* antara ayat pada surat yang berbeda

Tercatat ketika Zamakhsharī menafsirkan hubungan ayat tiga surat *al-Baqarah* tentang sifat lainnya orang yang bertakwa, yaitu meninggalkan keburukan-keburukan-keburukan sebagaimana diterangkan pada ayat 45 surat *al-Ankabūt*²²⁶. *Munāsabah* lainnya adalah rangkaian ayat 11-16 dengan ayat 64 dan 126 tentang orang-orang munafik²²⁷, *munāsabah* ayat 24 surat *al-Baqarah* dengan ayat 98 surat *al-Anbiyā* yang keduanya berbicara tentang neraka dan bahan bakar apinya²²⁸, *munāsabah* antara ayat 29 surat *al-Baqarah* dengan ayat 30 surat *al-Nāzi'āt* dan ayat 3 surat *al-Anbiya* tentang penciptaan dan

²¹⁹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 104

²²⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 125

²²¹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 139

²²²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 147

²²³Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 156

²²⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 249-250

²²⁵Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 270

²²⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhshariy, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 51

²²⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 74

²²⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 103

penghamparan bumi²²⁹, dan *munāsabah* ungkapan *li man arāda* pada ayat 233 surat *al-Baqarah* dengan dengan ungkapan *la ka* pada ayat 23 surat *Yūsuf*²³⁰.

c. Ragam *Munāsabah* al-Qur’ān surat *Alu ‘Imrān*

c.1. *Munāsabah* kata demi kata dalam satu ayat

Terlihat ketika ia menafsirkan ayat tiga, di mana menurutnya penurunan al-Qur’ān menggunakan kata *nazzala* yang mengandung pengertian penurunannya secara berangsur-angsur, sementara penurunan Tawrāt dan Injīl disebutkan dengan kata *anzala* yang berarti penurunan keduanya secara sekaligus²³¹. Ragam *munāsabah* ini dapat ditemukan lainnya ketika ia menafsirkan kaitan antara kata *shahādah*, *al-qiyām bi al-qist*, dan *al-ilāh* pada ayat 18²³², *munāsabah* antara kata *bi yadika* dan kata *al-khayr* pada ayat 26²³³, *munāsabah* kandungan makna *anbā al-ghayb* dengan *wa mā kunta ladayhim* pada ayat 44²³⁴, *munāsabah* antara permisalan kejaidan Ādam dan ‘Isa pada ayat 59²³⁵, *munāsabah* antara pengertian Allah tidak melihat/memandang orang-orang yang memperjualbelikan janjinya, dengan Allah tidak memandang, seperti penafsiran Zamakhsharī pada ayat 77²³⁶, *munāsabah* antara kata *ya’murūna* dan *yanhawna*, juga *munāsabah* antara ungkapan *yad’ūna ila al-khayr wa ya’murūna bi al-ma’rūf* pada ayat 104²³⁷, *munāsabah* antara ungkapan *tamsaskum ḥasanah* dan *tusibkum sayyiah* pada ayat 120²³⁸, *munāsabah* antara ungkapan *kullu nafsin dhāiqat al-mawt* dengan ungkapan *wa innamā*

²²⁹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 121

²³⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 261.

²³¹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 314

²³²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 322

²³³Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 328

²³⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 338

²³⁵Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 343

²³⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 351

²³⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 370-372

²³⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 381

*tuwaffawna ujūrakum*²³⁹, dan *munasabah* ungkapan *wa man yaghfiru al-dhunūba illa 'l-Lāhu* yang merupakan jumlah *mu'tariḍah* (antara ungkapan *fa 's-taghfarū li dhunūbihim* dan ungkapan *wa lam yuṣīrūrū 'alā mā fa'alū*) pada ayat 135²⁴⁰.

c.2. *Munāsabah* ayat dengan ayat sesudahnya

Terlihat ketika Zamakhsharī menafsirkan ayat 128 yang menyebut ungkapan *laysa laka min al-amri shayun* yang dinilainya sebagai *jumlah mu'tariḍah*, dan dengan demikian terkait dengan ayat 127²⁴¹, demikian juga keterkaitan ayat 128 dan 129, di mana pada ayat 128 yang menyebut ungkapan *aw yatūba 'alayhim aw yu'adhdhibahum fa innahum ḡālimūna* sebagai menurutnya *tafsīr* untuk ungkapan *man yashā* pada ayat 129²⁴². Selanjutnya penafsiran Zamakhsharī atas ungkapan *rabbānā innaka* pada ayat 192 dengan ungkapan *rabbānā innanā* pada ayat 193²⁴³. Demikian juga penafsirannya terhadap ayat 192, 193, dan 194, yang menurutnya, bahwa seruan (pada ayat) pertama merupakan seruan yang bersifat mutlak, lalu pada ayat berikutnya, seruan terbatas pada seruan keimanan dalam rangka memuliakan orang yang menyerunya. Seruan keimanan ini merupakan seruan terbaik, karena, biasanya seruan itu berkenaan dengan seruan untuk berperang, memadamkan kebakaran, meminta pertolongan, atau untuk berjaga dari marabahaya, atau mendapatkan sesuatu yang menguntungkan; karena itu menyerukan keimanan atau kepada Islam menjadikan orang yang melakukannya menjadi terhormat²⁴⁴.

c.3. *Munāsabah* antara ayat pada surat yang berbeda

Nampak ketika Zamakhshari menafsirkan ayat 13 surat *Ālu 'Imrān* dengan ayat 44 surat *al-Anfāl* yang antara dua ayat tersebut nampak 'bertentangan', namun sesungguhnya tidak. Ayat 13 surat *Ālu 'Imrān* yang menjelaskan jumlah pasukan muslimin sebanding dengan jumlah pasukan orang-orang kafir, sementara pada ayat 44 surat *al-Anfāl* dijelaskan bahwa pasukan kaum muslimin diperlihatkan sedikit oleh Allah dalaam pandangan orang-orang kafir,

²³⁹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 418

²⁴⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 389

²⁴¹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 383 dan 385

²⁴²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 386

²⁴³Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 424

²⁴⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 424

namun ketika berhadapan langsung Allah jadikan jumlah kaum muslimin menjadi banyak dalam pandangan mereka²⁴⁵. Ragam *munāsabah* ini ditemukan lainnya pada penafsiran Zamakhshari terhadap ayat 84 surat *Alu ‘Imrān* yang menyebut frase *unzila ‘alayna*, dengan ayat 36 surat *al-Baqarah* yang menyebut frase *unzila ilaynā*²⁴⁶, *munāsabah* ayat 120 surat *Alu ‘Imrān* dengan ayat 50 surat *al-Tawbah* dan ayat 79 surat *al-Nisā* terkait kata *al-ḥasanah* dan *al-sayyiah*.²⁴⁷

d. Ragam *Munāsabah* al-Qur’ān surat *al-Nisā*

d.1. *Munāsabah* kata demi kata

Terlihat ketika Zamakhsharī menafsirkan kata *amwālahum* dan kata *amwālikum* sebagai merupakan larangan memakan secara bersamaan memakan harta anak yatim dan sekaligus harta orang yang memeliharanya²⁴⁸. *Munāsabah* lainnya adalah hubungan antara ungkapan *wa in kuntum marḍā* yang terangkai dengan kata *aw ‘alā safar*, dan antara ungkapan *aw jāa aḥadun minkum min al-ghāiṭ* dengan ungkapan *aw lāmastum al-nisā*, sebagaimana tersebut pada ayat 43²⁴⁹, *munāsabah* antara ungkapan *julūduhum* dengan ungkapan *julūdan ghayrahā* pada ayat 56²⁵⁰, *munāsabah* antara kata *al-qaryah* dengan kata *al-ẓālim* pada ayat 75²⁵¹, *munāsabah* antara ungkapan *qawmin baynakum wa baynahum mīthq* dan ungkapan *jāūkum ḥaṣirat ṣudūruhum* pada ayat 90²⁵², *munāsabah* antara ungkapan *al-qā’idūna min al-mu’minīna ghayr ulī al-ḍarar* dengan ungkapan *al-mujāhidūna fī sabīli al-Lāh* pada ayat 95²⁵³, *munāsabah* antara ungkapan *qālū fīma kuntum* dengan ungkapan *kunnā mustaḍ’afīna* pada

²⁴⁵Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 319

²⁴⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 356

²⁴⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 381

²⁴⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 434

²⁴⁹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 481

²⁵⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 487-488

²⁵¹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 499

²⁵²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 509

²⁵³Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 515

ayat 97²⁵⁴, *munāsabah* antara kata *al-rijāl*, *al-nisā*, *idan al-wildān* pada ayat 98²⁵⁵, *munāsabah* antara ungkapan *wa 'l-ya'khudhū asliḥatahum* dan ungkapan *wa 'l-ya'khudhū hidhraham* pada ayat 102²⁵⁶, *munāsabah* antara kata *wa'd* dan *ḥaqq* pada ayat 122²⁵⁷, *munāsabah* antara ungkapan *nazzala ('ala rasūlihī)* dan *anzala (min qabl)* pada ayat 136²⁵⁸, *munāsabah* antara kata *fath* dan *naṣīb* pada ayat 141²⁵⁹, *munāsabah* antara kata *shakartum* dan *āmantum* pada ayat 147²⁶⁰.

d.2. *Munāsabah* ayat dengan ayat sesudahnya

Tercatat pada penafsiran Zamakhsharī atas ayat 95 yang menyebut kata *darajah*, dan ayat 96 yang menyebut kata *darajāt*²⁶¹, *munāsabah* antara kata *man (ya'mal sūan)* yang tersebut pada ayat 123, dan kata *man (ya'mal min al-ṣāliḥāt)* pada ayat 124²⁶², demikian juga *munāsabah* antara ayat 124 yang diakhiri dengan ungkapan *wa la yuzlamūna naqīrā*, dengan ayat 123 yang tidak diakhiri dengan ungkapan seperti itu²⁶³, *munāsabah* antara ayat 155n dan 156 yang keduanya menyebut kata *kufrihim*²⁶⁴.

d.3. *Munāsabah* antara ayat dengan ayat pada surat yang berbeda

Seperti didapatkan pada penafsirannya atas ayat 46 yang menyebut kata *'an mawā'idih*, dengan kata *min ba'd mawā'idih* pada ayat 41 surat *al-*

²⁵⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 516-517

²⁵⁵Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 518

²⁵⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 522

²⁵⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 528

²⁵⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 537

²⁵⁹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 539

²⁶⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 542

²⁶¹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 516-517

²⁶²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 529

²⁶³Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 529

²⁶⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 547

*Māidah*²⁶⁵, *munāsabah* ayat 102 surat *al-Nisā* dengan ayat 9 surat *al-Ḥashr* tentang penggabungan maksud yang sama dari dua makna yang berbeda²⁶⁶,

e. Ragam *Munāsabah* al-Qur’ān surat *al-Māidah*

e.1. *Munāsabah* kata demi kata

Seperti *munāsabah* antara ungkapan *la aqtulannaka* (aku benar-benar akan membunuhmu) sebagai jawaban dari ungkapan *innamā yataqabbala ‘l-Lāhu min al-muttaqīn* pada ayat 27²⁶⁷. Contoh lainnya adalah *munāsabah* dua kata *al-kitāb* yang ungkapan masing-masing *wa anzalnā ilayka al-kitāb* dan ungkapan ayat *li mā bayna yadayhi al-kitāb* pada ayat 48²⁶⁸, *munāsabah* antara kata *adhillah* yang dikaitkan dengan kata *al-mu’minīn*, dan kata *a’izzah* yang dikaitkan dengan kata *al-kāfirīn* seperti pada ayat 51²⁶⁹, demikian juga *munāsabah* antara ungkapan *wa lā yakhāfūna lawmata lāim*, dengan ungkapan *yujāhidūna fī sabīli l-Lāh*²⁷⁰, *munāsabah* antara ungkapan *maghlūlah* dengan *ghullat aydīhim*²⁷¹, *munāsabah* antara ungkapan *al-ladhīna āmanū* dengan kata *hādū*, *al-ṣābiūna*, dan *al-naṣārā* pada ayat 69²⁷², *munāsabah* antara huruf *min* pada kata *min al-dam’* dan huruf *min* pada kata *al-ḥaqq* pada ayat 83²⁷³, *munāsabah* antara kata *la nu’minu* dan *wa naṭma’u* pada ayat 84²⁷⁴, *munāsabah* antara masing-masing kata *al-khamr*, *al-maysir*, *al-anṣāb*, dan *al-azlām* pada ayat 90²⁷⁵, dan *munāsabah* kata *al-mithl* dengan ungkapan *min al-na’anr*²⁷⁶.

²⁶⁵Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 482

²⁶⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 522

²⁶⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 582

²⁶⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 596

²⁶⁹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 604

²⁷⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 604

²⁷¹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 610

²⁷²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 616

²⁷³Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 625

²⁷⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 625

²⁷⁵Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 630

e.2. *Munāsabah* ayat dengan ayat sesudahnya

Terdapat pada penafsiran Zamakhshari atas ayat 38 yang menyebut soal hukuman (potong tangan) dengan ayat 39 yang berisi tentang pengampunan hukuman²⁷⁷; ayat 124 yang diakhiri dengan ungkapan *wa lā yuzlamūna naqīrā*, dengan ayat 123 yang tidak diakhiri dengan ungkapan demikian²⁷⁸, *munāsabah* antara perintah potong tangan (pencuri) pada ayat 38, dengan informasi bahwa Allah Maha Pengampun pada ayat 39²⁷⁹, *munāsabah* antara ungkapan *dhālika bimā ‘aṣaw wa kānū ya’tadūna* pada ayat 78 dengan ungkapan ayat *la yatanāhawna ‘an munkarin fa’alūhu* pada ayat 79²⁸⁰, *munāsabah* antara ayat 111 yang berisi perkataan pengikut nabi ‘Isā bahwa mereka beriman dan berserah diri (kepada Allah), dengan ayat 112 yang berisi juga perkataan mereka yang ‘mempertanyakan’ tentang kemampuan Allah menurunkan makanan dari langit²⁸¹.

e. 3. *Munāsabah* antara ayat dalam satu surat

Seperti penafsiran Zamakhsharī terhadap ayat 26 yang menjelaskan pengharaman tanah Palestina untuk orang-orang Yahudi, sementara, menurutnya, pada ayat 21 Allah justru memerintahkan mereka untuk memasukinya²⁸², dan *munāsabah* antara ungkapan *fā yuqsimāni bi ‘l-Lāhi* dengan ungkapan *la nashtarī bi hī thamanan qafila* yang keduanya diselingi oleh ungkapan *ini ‘r-tabtum*²⁸³.

F.2. Pola *Munāsabah* al-Qur’ān Tafsir *al-Kashshāf*

a. Pola *Munāsabah* al-Qur’ān surat *al-Fātiḥah*

1) Pola Penafsiran (*al-tafsīr*)

²⁷⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 633

²⁷⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 588

²⁷⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 529

²⁷⁹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 589

²⁸⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 622

²⁸¹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 646

²⁸²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 580

²⁸³Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 641

Pola ini terlihat, misalnya, ketika Zamakhsharī menafsirkan ayat satu, “Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih, Maha Penyayang” (Q.S. Al-Fatihah [1] :1), di mana terdapat kata “Allah”, “Yang Maha Pengasih” (*al-Rahmān*), dan “Yang Maha Penyayang” (*al-Rahīm*) yang ketiganya saling berhubungan. Jika ditanyakan mengapa Allah SWT disifati dengan kasih sayang (*al-rahmah*), yang (di antara) maknanya adalah “membungkuk” (*al-‘aṭf*), “menundukkan kepala” (*al-ḥunuw*), dan bisa juga maknanya adalah “rahim” yang melelekan isi di dalamnya; Zamakhshari menjelaskan bahwa penyifatan Allah dengan sifat demikian adalah kiasan (*majāz*) penganugerahan ni‘matNya kepada para hambaNya, karena seorang raja jika ia bersikap lembut kepada rakyatnya dan merasa kasih terhadap mereka, maka berarti ia telah memberikan kebaikan dan kenikmatan kepada mereka; demikian juga sebaliknya, jika raja tersebut bersikap keras, maka rakyat tidak akan mendapatkan kebaikannya²⁸⁴.

Contoh lain pola penafsiran ini adalah penafsiran ayat satu dengan ayat dua. Pada ayat satu disebutkan sebagaimana di atas; sementara ayat dua menjelaskan, “Segala puji bagi Allah, Tuhan seluruh alam” (Q.S. Al-Fatihah [1] :2). Ayat dua jelas sekali ditafsirkan Zamakhsharī sebagai pengajaran Allah kepada para hamba Allah untuk bagaimana mengambil keberkahan atas namaNya, bagaimana memujinya, bagaimana membesarkannya, dan bagaimana mengagungkannya²⁸⁵. Dengan demikian, mengucapkan “Segala puji bagi Allah, Tuhan seluruh alam” merupakan cara untuk memuji Allah dan mengagungkannya.

2) Pola Perbandingan (*al-tanzīr*)

Pola perbandingan ini terlihat ketika Zamakhsharī membandingkan dua sifat Allah, yaitu “Yang Maha Pengasih (*al-Rahmān*)” dan “Yang Maha Penyayang” (*al-Rahīm*) sebagaimana tersebut pada ayat satu. Terhadap dua sifat Allah ini, jika ditanyakan mengapa Allah SWT mendahulukan sifatNya yang lebih tinggi (*al-Rahmān*) dari sifat dibawahnya, yaitu *al-Rahīm*, sementara jika membandingkan dua hal, layaknya dari yang rendah ke yang tinggi; dalam kaitan ini Zamakhsharī menjelaskan bahwa penyebutan didahulukannya sifat *al-Rahmān* maksudnya adalah pemberian nikmat-nikmat Allah yang sangat besar, nikmat-nikmatNya yang agung, dan nikmat-nikmatNya yang sangat mendasar; sementara penyebutan berikutnya sifat *al-Rahīm* maknanya

²⁸⁴ Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 27

²⁸⁵ Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 23

bahwa Allah memberikan nikmat-nikmat lainnya yang menyempurnakan nikmat-nikmat yang besar tadi²⁸⁶.

Contoh lain pola perbandingan ini adalah perbandingan Zamakhsharī antara hal *‘ibādah* (pernyataan pengabdian kepada Allah) dan hal *isti‘ānah* (permohonan pertolongan dariNya) sebagaimana pada ayat lima. Jika ditanyakan mengapa pernyataan pengabdian kepada Allah didahulukan dari permohonan pertolongan dariNya, Zamakhsharī menjelaskan bahwa mendahulukan “cara” dari permintaan kebutuhan adalah dalam rangka mendapatkan respon atas permintaan tersebut²⁸⁷.

3) Pola Perlawanan (*al-muḍāddah*)

Pola *munāsabah* ini terlihat pada penafsirannya pada ayat tujuh tentang orang-orang yang dibenci oleh Allah, yang menurutnya, sebagai berbeda dengan orang-orang yang diberi nikmat olehNya. Dia mengatkan bahwa kata *ghayr* (bermakna ‘bukan’) pada ayat ini, mengandung makna yang jelas sehingga mudah difahami. Orang-orang yang diberi nikmat, menurutnya adalah orang-orang yang diberikan nikmat iman (*ni‘mat al-īmān*) dan nikmat berserah diri kepada Allah (*ni‘mat al-islām*); sementara orang-orang yang dibenci adalah orang-orang Yahūdī, dan orang-orang yang dilaknat adalah orang-orang Naṣrānī²⁸⁸.

4) Pola Pengalihan (*al-iltifāt*)

Pola yang disebut Zamakhshari dengan *iltifāt* ini nampak pada penafsirannya terhadap ayat lima yang menyebutkan “Hanya kepada Engkaulah kami menyembah dan hanya kepada Engkaulah kami mohon pertolongan”; Zamakhsharī menjelaskan bahwa ada pengalihan dari ungkapan tidak langsung (*lafẓ al-ghaybah*) (terkait penjelasan ayat satu sampai empat tentang Allah SWT) kepada ungkapan langsung (*lafẓ al-khiṭāb*) (schubungan isi ayat lima berupa pernyataan penghambaan seseorang kepada Allah dan permohonan pertolonganNya). Lebih jauh Zamakhsharī menjelaskan,

Ini disebut *iltifāt* dalam Ilmu Bayān. *Iltifāt* ini terkadang terjadi pada ungkapan tidak langsung ke ungkapan langsung, dari ungkapan langsung

²⁸⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 27

²⁸⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 32

²⁸⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 33-34. Untuk menguatkan penafsirannya ini, Zamakhsharī mengutip ayat 60 surat al-Māidah untuk menafsirkan orang-orang yang dibenci oleh Allah tersebut, dan ayat 77 surat al-Māidah untuk menafsirkan orang-orang yang dilaknat olehNya.

menjadi ungkapan tidak langsung, dan dari ungkapan tidak langsung menjadi ungkapan penutur (*al-takallum*). Ini seperti pada ayat *ḥattā idhā kuntum fī al-fulki wa jarayna bihim* (Q.S.10:22), dan firman Allah *wa al-Lāhu al-ladhī arsala ...*Hal ini sudah menjadi kebiasaan cara berkomunikasi orang-orang Arab, sebab pengalihan dari satu ungkapan ke ungkapan lainnya adalah cara terbaik dalam menyegarkan aktivitas pendengar, di samping untuk ‘menyentak’ perhatian dengan ungkapan yang berbeda...²⁸⁹

b. Pola *Munāsabah* al-Qur’ān surat *al-Baqarah*

1) Pola Penafsiran (*al-tafsīr*)

Pola ini terlihat pada penafsiran Zamakhsharī atas ayat dua berkenaan ungkapan *hudan li al-muttaqīn*; *Munāsabah* antara kata *hudan* dan *al-muttaqīn* ini terlihat ketika Zamakhsharī menafsirkan (keterkaitan) keduanya dengan mengatakan mengapa dikatakan bahwa al-Qur’ān merupakan petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa, sementara orang-orang yang bertakwa itu, adalah orang-orang yang mendapatkan petunjuk. Dia menjelaskan bahwa ungkapan tersebut semisal ungkapan kepada seorang yang terhormat dan dimuliakan, *a’azzaka al-Lāhu wa akramaka* (Allah memuliakan mu dan menghormatimu), yang ungkapan ini berarti bertujuan untuk (penghormatan) tambahan, oleh karena kemuliaan tersebut memang ada pada orang/tokoh tersebut dan terus berlangsung. Zamakhsharī menambahkan, seperti juga ungkapan *ihdinā al-ṣirāṭ al-mustaqīm* (dalam arti permintaan akan *al-ṣirāṭ* atau jalan yang mengesankan sesuatu yang lempang atau tidak bengkok, ditambahkan dengan kata *al-mustaqīm* yang berarti lurus)²⁹⁰.

²⁸⁹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 31. Pola pengalihan dari ungkapan langsung menjadi ungkapan tidak langsung dicontohkan Zamakhsharī dengan ayat 22 surat Yūnus yang berbunyi : Dialah Tuhan yang menjadikan kamu dapat berjalan di daratan, (dan berlayar) di lautan. Sehingga ketika kamu berada di dalam kapal, dan meluncurlah (kapal) itu membawa mereka (orang-orang yang ada di dalamnya) dengan tiupan angin yang baik dan mereka bergembira karenanya; tiba-tiba datanglah badai dan gelombang yang menyimpannya dari segenap penjuru, dan mereka mengira telah terkepung (bahaya), maka mereka berdoa dengan tulus ikhlas kepada Allah semata, (seraya berkata), “Sekiranya Engkau menyelamatkan kami dari (bahaya) ini, pasti kami termasuk orang-orang yang bersyukur”. Sementara pengalihan dari ungkapan tidak langsung menjadi ungkapan penutur, dicontohkan Zamakhsharī dengan ayat sembilan surat *Fāṭir* yang berbunyi : “Dan Allah-lah yang mengiriskan angin; lalu (angin itu) menggerakkan awan, maka Kami arahkan awan itu ke suatu negeri yang mati (tandus) lalu dengan hujan itu Kami hidupkan bumi setelah mati (kering).

²⁹⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 49

Munāsabah kata *hudan* dengan *li al-muttaqīna*, juga ditafsirkan Zamakhsharī dengan mengajukan pertanyaan mengapa ungkapannya tidak *hudan li al-ḍālfīna*, yang berarti petunjuk untuk orang-orang yang sesat. Dia menjelaskan bahwa orang-orang yang sesat ini terbagi menjadi dua kelompok, yaitu pertama kelompok yang sadar dan mengetahui bahwa mereka tetap dalam keadaan sesat. Kelompok pertama ini tertutup mata hatinya. Kelompok kedua adalah mereka yang dalam proses mendapatkan petunjuk (sehingga bahkan mereka berpotensi menjadi orang-orang yang bertakwa), sehingga seolah-olah ungkapannya adalah ‘sebagai petunjuk bagi orang-orang yang menuju kepada petunjuk sesudah sebelumnya mereka sesat’. Dalam rangka itulah al-Quran memakai ungkapan *hudan li al-muttaqīna*.²⁹¹

Kemudian *munāsabah* pada ayat 286 yang menyebutkan ungkapan *rabbānā lā tuākhidhnā* yang merupakan doa agar tidak dikenakan siksa (yang lazimnya siksaan itu akibat melakukan sesuatu keburukan yang dilakukan secara sengaja); namun pada ayat ini permohonan tersebut ditujukan atas perbuatan keburukan berdasar sesuatu yang dilakukan secara tidak sengaja, yaitu karena lupa dan kesalahan²⁹².

2) Pola Penyisipan (*al-i'tirāḍ*)

Pola penyisipan ini ada pada ayat enam yang menjelaskan ungkapan *sawāun ‘alayhim aandhartahum am lam tundhirhum lā yu’minūna* yang menurut Zamakhsharī merupakan *i'tirāḍ*²⁹³, atau sisipan antara jumlah *inna ‘l-ladhīna kafarū* dengan jumlah *la yu’minūna*. Contoh selanjutnya adalah ayat 24 yang memuat ungkapan *wa lan taf'alū* yang menyisip di antara dua ungkapan, yaitu *fa in lam taf'alū* dan ungkapan *fa ‘t-taqū al-nār al-latī waqūduhā al-nāsu wa al-ḥijārah u’iddat li al-kāfirīn*. Zamakhshari menjelaskan bahwa jika ditanyakan apa kedudukan gramatika ungkapan *wa lan taf'alū* tersebut, maka, katanya, ungkapan tersebut tidak mempunyai kedudukan (*la maḥalla lahā*), karena ungkapan tersebut adalah jumlah *mu'tariḍah*; dia juga menambahkan keterangan huruf *la* dan *lan* adalah

²⁹¹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 49

²⁹²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 310

²⁹³Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 59

sama memberikan pengertian negasi pada waktu yang akan datang, dengan perbedaan bahwa penegasian huruf *lan* lebih kuat dan tegas²⁹⁴.

Contoh lainnya adalah pada ayat 25 yang memuat ungkapan *wa utū bihī mutashābihā* yang merupakan jumlah yang ada di antara ungkapan *qālū hādha al-ladhī ruziqnā min qabl* dan ungkapan *wa lahum fihā azwājun muṭahharah*. Pada penafsirannya, Zamakhsharī menegaskan bahwa jumlah *mu'tariḍah* ini (berfungsi) untuk memberi penegasan (*taqrīr*)²⁹⁵ bahwa bentuk kenikmatan di surga berupa (di antaranya) buha-buahan adalah seperti yang pernah didapatkan manusia pada kehidupan dunia.

Jumlah *mu'tariḍah* lainnya yang terdapat pada tafsir *al-Kashshāf*, dapat dicatat pada penafsiran Zamakhsharī terhadap ayat 72 yang memuat ungkapan *wa al-Lāhu mukhrijun mā kuntun taktumūn*²⁹⁶, dan ayat 111 yang menyebut ungkapan *tilka amāniyyuhum*²⁹⁷.

Pola *mu'tariḍah* lainnya adalah pada ayat 233 yang memuat ungkapan *wa 'alā al-mawlūdi lahū rizquhunna wa kiswathunna bi al-ma'rufi* dan ungkapan *wa 'ala al-wārithi mithlu dhālika*; ungkapan di antara keduanya adalah *jumlah mu'tariḍah*²⁹⁸.

3) Pola Perbandingan (*al-tanzīr*)

Pola perbandingan ini nampak, misalnya, pada penafsiran Zamakhsharī terhadap ayat 12 dan 13 yang berbicara tentang perilaku orang-orang munafik, di mana pada ayat 12 diakhiri dengan ungkapan *lā yash'urūna*, sementara pada ayat 13 diakhiri dengan ungkapan *lā ya'lamūna*. Dua ungkapan ini diperbandingkan Zamakhsharī dengan mengajukan pertanyaan mengapa kedua ayat tersebut diakhiri dengan

²⁹⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 101

²⁹⁵Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 108. Lihat juga Muḡammad Abū Mūsā, *al-Balāghah al-Qur'āniyyah fī Tafsīr al-Zamakhsharī wa Atharuhā fī al-Dirāsāt al-Balāghiyah*, (T.tp., Dār al-Fikr al-'Arabiy, t.t), h. 378; Badr al-Dīn al-Zarkashiy, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 3, (Beirut : Dār al-Fikr li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1988), h. 63

²⁹⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 146; lihat juga Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 3, (Beirut : Dār al-Fikr li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1988), h. 65

²⁹⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 168

²⁹⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 262

ungkapan akhir masing-masing. Zamakhsharī menjelaskan bahwa perkara agama (pada ayat disebutkan dengan soal keberimana dimana seorang mumin yang sebelumnya belum mendapat petunjuk lalu mereka mendapatkan kebenaran petunjuk, memerlukan perenungan dan pencarian dalil sehingga yang merenungkan tadi memperoleh pengetahuan. Sementara orang munafik berikut sifat-sifatnya yang melaampaui batas meniscayakan perbuatan fitnah dan kerusakan merupakan perkara duniawi yang sudah akrab diketahui oleh banyak orang, khususnya pada bangsa Arab dan hal-hal lumrah terjadi di antara mereka seperti saling tipu menipu (*taghāwur*), saling tega mengorbankan (*tanāhur*), saling memerangi (*tahārub*), dan saling bersekutu (*tahāzub*). Semua hal (yang ada terkait dengan perilaku *nifāq* ini, kata Zamakhsharī, dirasakan (*maḥsus*) dan disaksikan (*al-mushāhad*) oleh masyarakat Arab. Zamakhsharī juga menyebutkan bahwa penyebutan *al-‘ilm* (*lā ya‘lamūn*) sebagai berkedudukan lebih tinggi dari ‘merasakan’ (*yash‘urūn*)²⁹⁹.

Pola ini juga terlihat ketika Zamakhsharī menafsirkan ayat tiga yang ia membetikan perbandingan antara seorang mumin, munafik, kafir, dan fasik; Ketika menjelaskan tentang ‘iman yang benar’ (*al-īmān al-ṣaḥīḥ*), ia menjelaskan bahwa seorang mumin (dengan keimana yang benar itu) adalah meyakini kebenaran (*al-ḥaqq*), mengungkapkannya dengan *lisāmnya*, dan mewujudkannya dalam perbutaan. Seorang yang tidak meyakini kebenaran tersebut, meski ia menyaksikannya dan mengamalkannya, maka ia adalah munafik; seorang yang meyakini kebenaran dan mempraktikkannya, tetapi tidak mau bersaksi akan kebenaran tersebut, maka ia adalah seorang kafir; dan seorang yang meyakini kebenaran dan bersaksi akan kebenaran tersebut, tetapi tidak mempraktikkannya, maka ia adalah seorang fasik³⁰⁰.

Selanjutnya, penafsiran perbandingan Zamakhshari dalam membedakan antara kata *al-‘azīm* dengan *al-kabīr* yang menurutnya perbedaannya adalah bahwa *al-azīm* (agung) lawan katanya adalah *al-ḥaqīr* (hina), dan *al-kabīr* (besar) lawannya adalah *al-ṣaghīr* (kecil)³⁰¹

Pola perbandingan ini dapat juga dicontohkan dengan penafsiran Zamakhsharī terhadap ayat 18, 19, dan 20 yang menjelaskan tentang perilaku munafik dengan permisalan pertama (*al-*

²⁹⁹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 72

³⁰⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 53

³⁰¹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 63

tamthīl al-awwal) berupa ‘orang yang menyalakan api’ dengan permisalan kedua (*al-tamthīl al-thānī*) berupa ‘orang yang ditimpa hujan lebat dari langit, disertai kegelapan, petir, dan kilat’³⁰².

4) Pola Perlawanan (*al-muqāddah*)

Pola ini terdapat pada ayat enam yang berbicara tentang orang-orang kafir yang menurut Zamakhsharī merupakan keterangan perlawanan dari ayat-ayat sebelumnya yang berbicara tentang orang-orang mu’min³⁰³. Selanjutnya ayat 11 yang berbicara tentang larangan kepada orang-orang munafik agar jangan membuat kerusakan di muka bumi, dan jawab mereka (terhadap larangan ini) bahwa mereka adalah termasuk orang-orang yang melakukan perbaikan. Dalam menafsirkan ayat ini, Zamakhshari menulis,

al-Fasād maknanya adalah sesuatu yang keluar dari kondisi yang lurus dan keberadaannya yang mengandung manfaat. Lawannya adalah *al-Sālāh* yaitu tercapainya keadaan yang lurus dan bermanfaat (*al-hālah al-mustaqīmah al-nāfi’ah*). Kerusakan di bumi berupa terjadinya fitnah dan peperangan-peperangan, karena fitnah dan peperangan tersebut menyebabkan bumi rusak, hilangnya keseimbangan kehidupan manusia, dan hilangnya kemanfaatan-kemanfaatan agama dan duni..kerusakan orang-orang munafik adalah bahwa mereka di satu sisi condong berpihak kepada orang-orang kafir, tetapi di sisi yang lain, mereka juga cenderung kepada kaum muslimin dengan menyembunyikan rahasia mereka, yang dari hal ini memunculkan adanya fitnah..³⁰⁴

Contoh lain pola perlawanan adalah *munāsabah* antara kata *thumma* dan *istawā* yang terangkai dalam ungkapan *thumma ‘s-tawā* pada ayat 29. Menurut Zamakhsharī kata *thumma* berlawanan (makna) dengan kata *istawā*; jika makna kata *istawā* adalah setara dan lurus seperti sebuah tongkat, makna kata *istawā ilayhi*, misalnya, adalah seperti sebuah busur panah yang lepas melesat (cepat) ketika dibidikkan ke suatu objek. Arah busur tersebut tidak bengkok. Dari sinilah, Zamakhsharī mengatakan dipakai kata *thumma ‘s-tawā ilā al-samā*...sementara kata *thumma* mengandung makna lambat atau pelan. Terkait hal ini, Zamakhshari memberi penjelasan bahwa bahwa makna *thumma* di sini adalah untuk menerangkan adanya perbedaan penciptaan dua makhluk, yaitu keutamaan penciptaan langit (*al-samā*)

³⁰²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 78-83

³⁰³Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 57

³⁰⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 70

dibanding bumi (*al-ard*), bukan dalam konteks makna waktu yang bertahap³⁰⁵.

5) Pola Pengalihan (*al-iltifāt*)

Pola ini dapat dilihat pada penafsiran Zamakhsharī atas ayat 21 yang berbunyi, “Wahai manusia! Sembahlah Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dan orang-orang, agar kamu bertakwa”. Dalam tafsirnya Zamakhshari menafsirkan ayat tersebut, yang di dalamnya didapatkan juga penjelasannya tentang *usulūb iltifāt*; dia menulis,

Ketika Allah merincikan orang-orang yang terkena beban agama, yaitu orang yang mumin, orang kafir, dan orang munafik, dan menyebutkan juga sifat, keadaan, dan sikap mereka dalam menghadapi persoalan, dan kekhasan masing-masing yang menyebabkan mereka menjadi kelompok yang berbahagia atau sengsara, (tiba-tiba) al-Qur’ān menyapa mereka dengan ungkapan langsung (seperti ayat di atas), di mana hal ini adalah pengalihan seperti ayat *īyyāka na’budu wa īyyāka nasta’in* pada surat *al-Fātiḥah* ayat lima. *Usulūb* ini (*iltifāt*) adalah ungkapan yang indah. Ungkapan ini dapat menyentak perhatian pendengar, seperti saat anda berbicara dengan seseorang tentang orang lain yang mempunyai sifat kekurangan begini begitu, selanjutnya anda (tiba-tiba) berkata kepada orang yang anda ajak berbicara tadi dengan mengajakannya supaya dia tidak seperti orang tadi dan sebaiknya berperilaku dengan sifat-sifat yang baik. Anda mengalihkan pembicaraan dari situasi pembicaraan yang tidak tampak atau gaib (*al-ghayb*) tentang orang lain kepada situasi pembicaraan timbalbalik (*al-muwājahah*) dalam rangka menarik perhatian yang tidak didapatkan jika tetap menggunakan uslub untuk orang ke tiga³⁰⁶.

Contoh *iltifāt* lainnya dalam surat al-Baqarah ini adalah ayat 281 yang tersebut *wa al-‘t-taqū yawman turja’ūna fīhi ilā al-Lāh*, yang menurut Zamakhsharī, jika kata *turja’ūna* tersebut dibaca dengan huruf *yā*, yaitu *turja’ūna*, maka didapatkan ungkapan *iltifāt* (di sana)³⁰⁷. Dapat ditambahkan bahwa pola pengalihan pada ayat ini, adalah dari situasi pembicaraan langsung (*mukhṭabah*) yang ditunjukkan oleh kata *wa ‘t-taqū* yang berarti *dan takutlah kamu*

³⁰⁵Lihat catatan kaki nomor 48

³⁰⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 91

³⁰⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 300. Zarkashī juga mencatat ayat 281 al-Baqarah ini sebagai *uslūb iltifāt* jika kata *turja’ūna* dibaca dengan huruf *yā*. Lihat Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol. 3, (Beirut : Dār al-Fikr li al-Tibā’ah wa al-Nashr wa al-Tawzī’, 1988), h. 382

(*akan sebuah hari*), kepada situasi pembicaraan yang tidak langsung (*ghayb*) yang ditunjukkan oleh kata *jurja'ūna* yang berarti *mereka semua (akan dikembalikann kepada Allah)*.

c. Pola *Munāsabah* al-Qur'ān surat *Ālu-'Imrān*

1) Pola Penafsiran (*al-tafsīr*)

Pola ini nampak pada penafsiran Zamakhsharī terhadap ayat 18 dan 19; pada ayat 18 terdapat ungkapan *lā ilāha illa 'l-Lāh* yang ditafsirkan Zamakhshari sebagai keesaan Allah (tawḥīd), dan ungkapan *qāiman bi al-qisṭ* yang menurutnya berarti sikap adil (*ta'dīl*); pada ayat 19 terdapat ungkapan *inna al-dīna 'ind al-Lāh al-Islām* yang dia tafsirkan bahwa Islam memproklamirkan sebagai agama keadilan dan tawḥīd. Dia selanjutnya menulis,

Agama Islam (sebagai agama keadilan dan ketawḥīdan) inilah yang berasal dari Allah. Selainnya, tidak sedikitpun dinilai berasal dariNya. Dalam kaitan ini, maka orang yang berpendapat bahwa Allah sama (dengan makhlukNya dengan adanya sifat-sifat), atau orang yang berpendapat bahwa Allah dapat dilihat, atau pendapat kelompok yang mengatakan bahwa manusia dalam keadaan terpaksa, bukanlah termasuk dalam ajaran agama Allah (Islam). Ini keterangan yang sangat jelas³⁰⁸.

Pola penafsiran lainnya terlihat ketika Zamakhsharī mengaitkan antara ayat 30 yang ditafsirkan oleh ayat 31 dan 32. Pada ayat 30 disebutkan,

(Ingatlah) pada hari (ketika) setiap jiwa mendapat (balasan) atas setiap kebajikan yang telah dikerjakan dihadapkan kepadanya, (begitu juga balasan) atas kejahatan yang telah dia kerjakan. Dia berharap sekiranya ada jarak yang jauh antara dia dengan (hari) itu. Dan Allah memperingatkan kamu akan diri (siksa)Nya. Allah Maha Penyayang terhadap hamba-hambaNya³⁰⁹

Pada akhir ayat di atas disebutkan bahwa Allah Maha Penyayang terhadap hamba-hambaNya, *wa l-Lāhu ra'ūfun bi al-'ibād*, yang maknanya bagi Zamakhsharī adalah bahwa pengawasan dan pengetahuan Allah terhadap hamba-hambaNya adalah bentuk kasih sayang Allah yang besar terhadap mereka, karena jika manusia benar-benar mengetahui hal ini, maka akan mendorongnya melalukan

³⁰⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 323

³⁰⁹Q.S.3 : 30

sesuatu yang diridhai oleh Allah dan menjauhi yang dibencinya.³¹⁰ Pada ayat 31 dan 32 yang masing-masing berisi perintah untuk mengikuti Rasul jika manusia mencintai Allah, dan perintah untuk menaati Allah dan RasulNya, Zamakhsharī menafsirkan bahwa cinta seorang hamba kepada Allah merupakan kiasan tentang hasrat manusia untuk mengkhususkan beribadah kepada Allah, tidak kepada selainNya. Sementara itu cinta Allah kepada hambaNya adalah bahwa Dia meridhai mereka dan memuji perbuatan (baik) mereka³¹¹.

2) Pola Penyisipan (*al-i'tirād*)

Pola penyisipan ini terdapat pada penafsiran Zamakhsharī terhadap ayat 128 yang memuat ungkapan *laysa laka min al-amri shay*, yang berarti “Itu bukan menjadi urusanmu (Muhammad)”. Menurut ini adalah *jumlah mu'tariḍah* yang menyelang antara ayat 127 dan 128³¹². Jika diperhatikan kedua ayat ini menjadi rangkaian dari ayat 123 yang menceritakan tentang Perang Badar. Pada ayat 127, khususnya, disebutkan bahwa Allah menolong kaum muslimin dalam Perang Badar dan memberikan bantuan adalah untuk membinasakan segolongan orang kafir, atau untuk menjadikan mereka hina, sehingga mereka kembali dalam keadaan tidak memperoleh apapun; sementara itu pada ayat 128, sesudah ungkapan *laysa laka min al-amri shay* di atas, disebutkan (bahwa maksud Allah menolong dan memberikan bantuan pada Perang Badar tersebut adalah juga untuk) Allah menerima taubat mereka, atau juga mengazabnya, karena mereka adalah orang-orang yang zalim.

Pola ini juga didapka-n pada ayat 135 yang memuat ungkapan *wa man yaghfiru al-dhunūba illa al-Lāh*, yang berarti “..dan siapa (lagi) yang dapat mengampuni dosa-dosa selain Allah?” yang ada di antara dua ungkapan : *wa al-ladhīna idhā fa'alū fāḥishatan aw dhalamū anfusahum dhakarū al-Lāh fa 's-taghfārū li dhunūbihim* dan *wa lam yuṣirū 'alā mā fa'alū wa hum ya'lamūna*. Zamakhsharī menjelaskan bahwa jumlah *mu'tariḍah* pada ayat ini ada di antara *ma'ṭūf* (kalimat *fa 's-taghfārū*) dan *ma'ṭūf 'alayh* (kalimat *wa lam*

³¹⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 330

³¹¹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 330

³¹²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 385; lihat juga Tamām Ḥassān, *al-Bayān fī Rawā'i al-Qur'ān Dirāsah Lughawiyah wa Uslūbiyyah li al-Naṣṣ al-Qur'ānī*, Vol. 2, (T.Tp., Jam'iyyah al-Ri'āyah al-Mutakāmilah, 2003), h. 115

yushirru). Lebih tegas, ketika menafsirkan *jumlah mu'tariḍah* ini, dia menulis,

(Ungkapan ini merupakan) penggambaran tentang luasnya rahmat Allah dan dekatnya ampunanNya. Orang yang bertaubat di sisi Allah seperti orang yang tidak memiliki dosa. Bagi orang yang berdosa, tidak perlu khawatir untuk tidak mendapatkan karunia dan kemuliaan Allah. Keadilan Allah meniscayakan Allah memberikan ampunan bagi orang yang bertaubat, karena jika seorang hamba bersungguh-sungguh untuk terbebas dari dosa, dan dia melakukan usaha yang maksimal, maka wajib dia mendapatkan pengampunan yang dapat menyucikan jiwa mereka, menumbuhkan semangat untuk terus bertaubat, dan menghilangkan keputusasaan. Sesungguhnya dosa sebarangpun besarnya, maka ampunan dan kemuliaanNya jauh lebih besar...ini adalah *jumlah mu'tariḍah* yang terdapat antara *ma'tūf* dan *ma'tūf 'alayh*.³¹³

3) Perbandingan (*al-tanzīr*)

Pada ayat 59, Zamakhsharī membuat perbandingan antara penciptaan Nabi Adam dengan penciptaan Nabi Isa. Dia mengajukan pertanyaan bagaimana dipersamakan keduanya, sementara Nabi Isā lahir tanpa ayah, dan Nabi Ādam ada tanpa ayah dan ibu. Zamakhsharī kemudian menjelaskan bahwa kesamaan Isā dengan Nabi Ādam tersebut terletak pada salah satu aspek, dan hal tersebut tidak menghalangi penyamaan keduanya, karena persamaan dapat merupakan bersatunya beberapa aspek, dan bahwa persamaan keduanya juga terletak pada bahwa kejadian Nabi Ādam dan Nabi Isā di luar kebiasaan. Zamakhsharī juga menegaskan bahwa kejadian kelahiran tanpa ayah dan ibu lebih aneh dibanding kelahiran tanpa ayah, dan dengan demikian persamaan keduanya adalah perbandingan antara yang sangat aneh (*aghrab*) dengan yang aneh (*gharīb*). Hal ini untuk menjadi argumen telak bagi orang yang bersikap ingkar³¹⁴.

Contoh lainnya adalah penafsiran Zamakhsharī atas ayat 84 yang menyebut huruf *isī't lā*, yaitu '*ala*' (berarti 'atas) pada ungkapan

³¹³Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 388-389; Lihat juga Sāmī 'Aṭā, *al-Jumlah al-Mu'tariḍah fī al-Qur'ān Mathūmuhā wa Aghraḍuhā al-Balāghiyah*, pada <https://pulpit.alwatanvoice.com/articles/2006/06/16/48092.html>; Tamām Ḥassān, *al-Bayān fī Rawā'i al-Qur'ān Dirāsah Lughawiyah wa Uslūbiyyah li al-Naṣṣ al-Qur'ānī*, Vol. 2, (T.Tp., Jam'iyyah al-Ri'āyah al-Mutakāmilah, 2003), h. 115; Badr al-Dīn al-Zarkashiy, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 3, (Beirut : Dār al-Fikr li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1988), h. 63

³¹⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 343

unzila ‘alayna, sementara, menurutnya, pada ayat yang lain yang juga berbicara hal serupa, yaitu pada ayat 136 surat al-Baqarah, kata *unzila* ini disertai dengan huruf *intihā*, yaitu *ila* (berarti ‘kepada’); dia menjelaskan bahwa dua segi penurunan wahyu ini baik dengan memakai huruf *isti’lā* maupun *intihā* ini dimungkinkan, sebab ketika memakai huruf ‘ala, pengertiannya adalah bahwa wahyu itu didapatkan oleh para Rasul dari atas (Allah SWT), sementara ketika memakai huruf *ilā*, pengertiannya adalah bahwa orang-orang beriman memperoleh wahyu dari para Rasul itu sendiri, tidak langsung dari atas. Zamakhsharī menegaskan ada perbedaan antara para Rasul dan orang-orang beriman (dalam mendapatkan wahyu)³¹⁵

4) Pola Perlawanan (*al-muḍāddah*)

Pola perlawanan ini nampak ketika Zamakhsharī menafsirkan ayat 13 yang menjelaskan tentang adanya dua kelompok, yaitu pasukan muslimin dan pasukan kafir yang terlibat Perang Badar. Dengan pertolongan Allah, jumlah pasukan muslimin terlihat dua kali lipat oleh orang-orang kafir. Menurut Zamakhsharī, jika ada yang bertanya bahwa keterangan ayat 13 ini bellawanan dengan ayat 44 surat al-Anfāl (8) yang menjelaskan (juga tentang peristiwa Perang Badar) bahwa Allah memperlihatkan jumlah pasukan muslimin sedikit kepada orang-orang kafir, maka maksudnya adalah bahwa pada awalnya jumlah pasukan muslimin memang diperlihatkan sedikit sehingga orang-orang kafir bernafsu menghancurkan pasukan muslimin, tetapi ketika keduanya bertempur, Allah memperlihatkan jumlah pasukan muslimin ini menjadi banyak, sehingga pasukan kafir dapat dikalahkan. Zamakhsharī menegaskan bahwa Allah menjadikan (berjumlah) banyak dan menjadikan (berjumlah) sedikit pasukan muslimin (pada kedua ayat di atas) ada dalam dua konteks yang berbeda³¹⁶.

Contoh lain pola ini adalah pada penafsirannya terhadap ayat 26 yang berbunyi *quli ‘l-lāhumma mālik al-mulki tu’ti al-mulka man tashā wa tanzi’u al-mulka min man tashā wa tu’izzu man tashā wa tudhillu man tashā bi yadika al-khayr innaka ‘alā kulli syayin qadīr*. Pada ayat ini terdapat ungkapan *bi yadika al-khayr* yang berarti “Di

³¹⁵Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 356. Dapat ditambahkan bahwa ayat 136 surat al-Baqarah berisi perintah kepada orang-orang beriman, sementara ayat 84 surat Ālu ‘Imrān berisi perintah kepada Nabi Muhammad SAW.

³¹⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 319

tangan Engkaulah segala kebajikan” yang, menurutnya, mengapa tidak disebutkan kata *al-khayr*, bukan (lawan katanya) *al-sharr* ? Zamakhsharī menerangkan bahwa hal ini karena konteks pembicaraan adalah hal kebaikan yang ditujukan kepada orang-orang mumin dan diingkari oleh orang-orang kafir. Oleh karena itu, disebutlah *bi yadika al-khayr*, yang maksudnya adalah di tangan Engkau (Allah)lah kebaikan yang Kau berikan kepada orang-orang yang setia kepadaMu, meski musuh-musuhmu membencinya. Di samping itu, kata Zamakhshari, karena semua perbuatan Allah baik mengandung kemanfaatan dan memadatkan, semua mengandung hikmah dan kemaslahatan, sehingga semuanya mengandung kebaikan; termasuk (Dia) memberikan kekuasaan (kepada seseorang) dan atau menariknya kembali³¹⁷.

5) Pola Pengalihan (*al-iltifāt*)

Pola pengalihan dalam surat Ālu ‘Imrān ini didapatkan satu-satunya pada penafsiran Zamakhsharī pada ayat 180. Pada ayat ini disebutkan,

Sekali-kali janganlah orang yang bakhil dengan harta yang Allah berikan kepada mereka dari karuniaNya menyangka, bahwa kebakhilan itu baik bagi mereka. Sebenarnya kebakhilan itu adalah buruk bagi mereka. Harta yang mereka bakhilkan itu akan dikalungkan kelak di lehernya di hari kiamat. Dan kepunyaan Allah-lah segala warisan (yang ada) di langit dan di bumi. Dan Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan [Q.S. Ālu ‘Imran (3) : 180]

Saat menafsirkan ungkapan *bi mā ta’malūna* yang berarti ‘apa yang kamu kerjakan’ Zamakhsharī mengatakan bahwa (ungkapan ini dapat dibaca) dengan huruf *tā* (*ta’malūna*) dan huruf *yā* (*ya’malūna*), dan pembacaan dengan huruf *tā* merupakan pengalihan, yang dengan cara *iltifāt* ini lebih terasa acamannya³¹⁸.

d. Pola *Munāsabah* al-Qur’ān surat *al-Nisā*

1) Pola Penafsiran (*al-tafsīr*)

Pola penafsiran ini terlihat saat Zamakhsharī menafsirkan ayat dua yang berbicara tentang perintah untuk berlaku adil dalam masalah perkawinan yang meniscayakan seseorang menikahi dua, tiga, atau empat wanita; di mana hal ini dikaitkan dengan masalah pemeliharaan

³¹⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 328

³¹⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 416

anak yatim. Terhadap ayat tiga tersebut, dia mengajukan pertanyaan : mengapa pada ayat tersebut larangan memakan harta anak yatim dibersamakan dengan larangan memakan harta mereka, atau dengan kata lain ada larangan memakan harta anak yatim bersama harta mereka; dalam kaitan ini, Zamakhsharī menjelaskan bahwa hal tersebut karena, orang-orang yang mempunyai kecukupan harta dan tidak memerlukan harta anak-anak yatim (yang mereka tanggung), tetapi mereka tetap memakan harta-harta anak yatim tersebut, maka celaan terhadap mereka menjadi sangat tajam³¹⁹. Selanjutnya ketika menafsirkan ayat tiga yang masih berbicara tentang anak yatim ini, Zamakhsharī menerangkan bahwa saat ayat tentang anak-anak yatim turun, dan bahwa memakan harta-harta mereka termasuk dosa besar, maka orang-orang yang menanggung mereka merasa khawatir melakukan dosa besar, karena tidak berlaku adil terhadap hak-hak anak yatim, sehingga mereka bermaksud untuk tidak menanggung anak-anak yatim lagi...³²⁰ Menurut Zamkahsharī ada orang yang mendapati seorang yatim yang mempunyai harta dan atau kecantikan, lalu menikahinya, yang bisa kemudian mencapai sepuluh orang, sehingga ia kemudian merasa khawatir tidak mampu berbuat adil di antara mereka; dari sinilah turun ayat yang memerintahkan mereka menikahi, sehingga kemudian turun perintah supaya mereka menikahi wanita selain mereka..³²¹

Contoh lain adalah pada penafsiran Zamakhsharī atas ayat sembilan yang menyebutkan hendaknya orang-orang merasa khawatir jika mereka meninggalkan generasi yang lemah, dan dalam penafsirannya Zamakhsharī juga menegaskan konteks anak-anak yatim sebagaimana disinggung pada ayat-ayat sebelumnya. Dia menulis,

Yang dimaksud dengan ‘orang-orang’ pada ayat ini adalah orang-orang yang diwasiati (*al-awṣiyā*) yang mereka diperintah agar mereka takut kepada Allah, terkait dengan anak-anak yatim jika ditinggalkan dalam keadaan lemah, sementara mereka mempunyai kemampuan (untuk menjadikan mereka menjadi generasi yang tidak lemah). Dapat juga ayat ini difahami bahwa hendaknya mereka khawatir jika anak-anak yatim kehilangan (kehidupannya)³²².

³¹⁹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 434

³²⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 434

³²¹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 435

³²²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 444-445

2) Pola Penyisipan (*al-i'tirād*)

Pola penyisipan ini didapati pada penafsiran Zamakhsharī pada ayat 73 yang menyebutkan,

Dan sungguh jika kamu beroleh karunia (kemenangan) dari Allah, tentulah dia mengatakan, seolah-olah belum pernah ada hubungan kasih sayang antara kamu dengan dia, “Wahai kiranya saya ada bersama-sama mereka, tentu saya mendapat kemenangan yang besar (pula)³²³

Pada ayat ini terdapat ungkapan “seolah-olah belum pernah ada hubungan kasih sayang antara kamu dengan dia” (*ka an lam takun baynakum wa baynahū mawaddah*), yang menurut Zamakhshari merupakan *jumlah mu'tariḍah* antara *fi'il* yaitu lafaz *layaqūlunna* dan *maf'uhnya*, yaitu lafaz *yā laytanī*. Dia selanjutnya menegaskan bahwa seolah-olah tidak ada rasa kasih sayang antara orang-orang munafik, yang lahiriahnya menunjukkan sikap yang baik, namun batiniahnya menyimpan sikap permusuhan, karena mereka adalah musuh yang paling keras bagi kaum muminin, juga yang paling bersikap hasud kepada mereka³²⁴.

Contoh lain adalah ayat 125 yang menjelaskan, “Dan siapakah yang lebih baik agamanya dari pada orang menyerahkan dirinya kepada Allah, sedang diapun mengerjakan kebaikan, dan ia mengikuti agama Ibrahim yang lurus? Dan Allah mengambil Ibrahim menjadi kesayanganNya”. Pada ayat ini terdapat ungkapan “sedang diapun mengerjakan kebaikan” (*wa huwa muḥsinun*) yang menurut Zamakhsharī adalah *jumlah mu'tariḍah*³²⁵.

3) Pola Perbandingan (*al-tanzīr*)

Pola ini terlihat pada penafsiran Zamakhshari atas ayat 141 yang menjelaskan tentang sifat orang munafik yang mendua, khususnya dalam kasus peperangan; yaitu mereka mengklaim merasa ikut dengan orang-orang mumin berperang, jika kemenangan

³²³Q.S. al-Nisā [4] : 73

³²⁴Abū al-Qāsīm al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 497; tentang ayat yang dinyatakan sebagai *jumlah mu'tariḍah* ini, lihat juga Muḥammad Abū Mūsā, *al-Balāghah al-Qur'āniyyah fī Tafṣīr al-Zamakhsharī wa Atharuhā fī al-Dirāsāt al-Balāghiyah*, (T.tp., Dār al-Fikr al-'Arabiyyah, t.t), h. 377; Tamām Ḥassān, *al-Bayān fī Rawā'i al-Qur'ān Dirāsah Lughawiyah wa Uslūbiyyah li al-Naṣṣ al-Qur'ānī*, Vol. 2, (T.Tp., Jam'iyyah al-Ri'āyah al-Mutakāmilah, 2003), h. 116

³²⁵Abū al-Qāsīm al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 530

didapatkan kaum muminin; dan ketika kemenangan diperoleh orang-orang kafir, mereka mengatakan yang sama kepada orang-orang kafir. Kata “kemenangan” pada ayat ini disebut oleh al-Quran dengan dua istilah, yaitu *fath* untuk kemenangan kaum muminin, dan kata *naṣīb* untuk kemenangan orang-orang kafir. Penyebutan kata *fath* untuk kaum muminin, menurut Zamakhsharī adalah merupakan bentuk penghormatan kepada mereka, karena kemenangan bagi kaum muminin adalah perkara yang besar, sehingga membuat terbuka (*al-fath*) pintu-pintu langit, dan turun kepada mereka kebaikan, sementara penyebutan kata *naṣīb* yang secara bahasa berarti ‘bagian’ merupakan celaan kepada orang-orang kafir, karena kemenangan dimaksud tidak lain hanya kemenangan duniawi³²⁶.

Contoh lain pola perbandingan ini adalah penafsiran kata *al-ghuluw* (berlebih-lebihan) pada ayat 171, yang Allah larang terhadap *Ahl al-Kitāb*, yaitu Yahudi dan Nasrani. Menurut Zamakhsharī, sikap berlebih-lebihan orang-orang Yahudi karena menjadikan nabi Isā dalam posisi ‘tergantung’ (dilahirkan tidak masuk akal, tanpa seorang ayah), sementara sikap berlebih-lebihan orang-orang Naṣrānī karena menjadikan nabi Isā ‘terangkat’ demikian tinggi dengan menjadikannya sebagai tuhan³²⁷.

4) Pola Perlawanan (*al-muḍāddah*)

Pola perlawanan ini terlihat ketika Zamakhsharī menafsirkan ayat 123 dan 124 yang masing-masing ada berbicara tentang orang yang berbuat kejahatan dan orang yang berbuat kebaikan. Lebih lengkap kedua ayat tersebut menegaskan,

“(Pahala dari Allah) itu bukanlah angan-anganmu dan bukan (pula) angan-angan Ahli Kitab. Barangsiapa mengerjakan kejahatan, niscaya akan dibalas sesuai dengan kejahatan itu, dan dia tidak akan mendapatkan pelindung dan penolong selain Allah. Dan barangsiapa mengerjakan amal kebajikan, baik laki-laki maupun perempuan sedang dia beriman, maka mereka itu akan masuk ke dalam surga dan mereka tidak dizalimi sedikitpun” (Q.S Al-Nisā [4] : 123-124)

Ketika menafsirkan kedua ayat ini, Zamakhsharī mengatakan bahwa (kedua) ayat ini masing-masing seperti ayat 81 dan 82 surat al-Baqarah, sesudah pada ayat 80 disebutkan angan-angan Ahli Kitab bahwa mereka tidak akan tersentuh api neraka kecuali beberapa hari

³²⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 539

³²⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 553

saja. Dia menambahkan bahwa jika Allah kemudian membatalkan angan-angan Ahli Kitab tersebut dan menegaskan bahwa semua perkara terikat dengan amal perbuatan, dan bahwa orang yang berbuat kemaslahatan akan beruntung, dan sebaliknya orang berbuat kejahatan akan binasa, maka jelaslah bahwa berangan-angan (seperti yang dilakukan Ahli Kitab) itu tidak benar...³²⁸

5) Pola Pengalihan (*al-iltifāt*)

Pola pengalihan ini ditemukan pada penafsiran Zamakhsharī terhadap ayat 47 yang berbunyi,

Hai orang-orang yang telah diberi Al-Kitab, berimanlah kamu kepada apa apa yang telah Kami turunkan (al-Qur'an) yang membenarkan Kitab yang ada pada kamu, sebelum kami merubah muka(mu), lalu Kami putar ke belakang atau kami kutuk mereka sebagaimana kami telah mengutuk orang-orang (yang berbuat maksiat) pada hari Sabtu. Dan ketetapan Allah pasti berlaku (Q.S. *al-Nisa* [4]: 47)

Menurut Zamakhsharī, ayat ini disebutkan dengan pola *ilitifāt*³²⁹, yang jika dilihat ayat sebelumnya (46), maka pola pengalihan ini difahami, oleh karena pada ayat 46 berisi informasi tentang orang-orang Yahūdī yang merubah-rubah perkataan dari tempat-tempatnya³³⁰; dengan kata lain ungkapan al-Qur'an bersifat informasi pihak ketiga (*ghaybī*), sementara ungkapan al-Qur'an pada ayat 47 merupakan ungkapan seruan yang berarti langsung (*khitābī*).

³²⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 529. Ayat 80, 81, dan 82 ini selengkapanya berbunyi : Dan mereka berkata, “Neraka tidak akan menyentuh kami, kecuali beberapa hari saja”. Katakanlah, “Sudahkah kamu menerima janji dari Allah, sehingga Allah tidak akan mengingkari janjinya, atau kamu mengatakan tentang Allah, sesuatu yang tidak kamu ketahui?” Bukan demikian! Barangsiapa berbuat keburukan, dan dosanya telah menenggelamkannya, maka mereka itu penghuni neraka. Mereka kekal di dalamnya. Dan orang-orang yang beriman dan mengerjakan kebajikan, mereka itu penghuni surga. Mereka kekal di dalamnya.

³²⁹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 484

³³⁰Yang dimaksud dengan merubah-rubah perkataan tersebut, menurut ayat 46 ini adalah mereka berkata : “Kami mendengar”, tetapi kami tidak mau menurutinya. Dan (mereka mengatakan pula) : “Dengarlah” sedang kamu sebenarnya tidak mendengar apa-apa. Dan (mereka mengatakan) : “*Rā'inā*”, dengan memutar-mutar lidahnya dan mencela agama. Sekiranya mereka mengatakan : “Kami mendengarkan dan patuh, dan dengarlah, dan perhatikanlah kami”, tentulah itu lebih baik bagi mereka dan lebih tepat, akan tetapi Allah mengutuk mereka, karena kekafiran mereka. Mereka tidak beriman kecuali iman yang sangat tipis. Lihat Q.S. *al-Nisā* [4] : 46

Contoh lain pola pengalihan ini terdapat pada ayat 64 yang berbunyi,

Dan Kami tidak mengutus seorang Rasul, melainkan untuk dita'ati dengan seizin Allah. Sesungguhnya jikalau mereka ketika menganiaya dirinya datang kepadamu, lalu memohon ampun kepada Allah, dan Rasulpun memohonkan ampun untuk mereka, tentulah mereka mendapati Allah Maha Penerima Taubat lagi Maha Penyayang (Q.S. *al-Nisa* [4]: 64)

Pada ayat ini, menurut Zamakhsharī tidak disebut ungkapan *wa 's-taghfarta lahum* yang berarti dan “engkau memintakan ampun untuk mereka” (berarti dalam ungkapan langsung, *ghaybī*) tetapi dialihkan dengan cara *iltifāt* (yaitu dengan ungkapan *wa 's-taghfara lahum al-rasūl*) yang berarti “dan Rasul memintakan ampun untuk mereka” (berarti dalam ungkapan tidak langsung, *ghaybī*), guna menunjukkan kebesaran diri Rasulullah dan keagungan permohonan ampunannya, dan juga menunjukkan kedudukan pertolongan Rasulullah SAW pada sisi Allah SWT³³¹.

e. Pola *Munāsabah* al-Qur’ān surat *al-Māidah*

1) Pola Penafsiran (*al-tafsīr*)

Pola penafsiran ini terdapat, misalnya, pada penafsiran Zamakhsharī terhadap ayat 78 dan 79. Kedua ayat ini, terjemahnya berbunyi,

Orang-orang kafir dari Bani Isrāil telah dilaknat melalui lisan (ucapan) Dāwūd dan ‘Isā putra Maryam. Yang demikian itu karena mereka durhaka dan selalu melampaui batas; Mereka tidak saling mencegah perbuatan mungkar yang selalu mereka perbuat. Sungguh, sangat buruk apa yang mereka perbuat (Q.S. *al-Māidah* [5] : 78-79)

Terhadap kedua ayat ini Zamakhsharī mengajukan pertanyaan : mengapa tidak melakukan pelarangan terhadap kemunkaran merupakan tafsir dari perbuatan maksiat dan perbuatan melampaui batas? Dia menjelaskan bahwa Allah yang memerintahkan pelarangan tersebut; Mengabaikannya berarti perbuatan maksiat dan melampaui batas, karena jika pada hal larangan itu terdapat sesuatu yang merusak (sehingga berarti larangan tersebut bermaksud baik), maka mengabaikan larangan tersebut, menimbulkan sebaliknya (terjadi kerusakan itu sendiri)³³².

³³¹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 492

³³²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 622

Selanjutnya adalah ayat 95 yang menyebut ungkapan *min al-na'am* yang ditegaskan Zamakhsharī sebagai penjelasan (*tafsir*) dari kata *al-mithl*; maksudnya adalah bahwa seorang yang dalam ibadah hajinya secara sengaja membunuh hewan buruan, maka salah satu hukumannya adalah mengganti hewan yang dibunuhnya itu dengan yang setara³³³.

Contoh lainnya adalah ayat 128 yang memuat ungkapan *aw yatūba 'alayhim aw yuadhdhibahum fa innahum ḡalimūna*, yang menurutnya, adalah penjelasan yang sangat tegas (*tafsir bayyin*) atas ungkapan *li man yashā* pada ayat 129³³⁴.

2) Pola Penyisipan (*al-i'tirād*)

Pola penyisipan ini didapatkan pada penafsiran Zamakhsharī atas ayat tiga yang berbicara tentang hal-hal yang diharamkan oleh Allah, yaitu (memakan) bangkai, darah, daging babi, dan (daging) hewan yang disembelih bukan atas (nama) Allah yang tercekik, yang dipukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan yang diterkam binatang buas, (kecuali yang dapat disembelih), hewan sembelihan untuk berhalal, mengundi nasib dengan anak panah. Sesudah perincian hal-hal yang diharamkan ini, ayat menyebutkan bahwa semua itu adalah suatu perbuatan fasik dengan ungkapan *dhālikum fisq*, yang ungkapan ini menurut Zamakhsharī merupakan jumlah sisipan (*i'tirād*), yang ditegaskannya sebagai memperkuat makna pengharaman. Dia juga menambahkan bahwa penegasan keharaman tersebut juga ada pada ungkapan berikutnya, karena pengharaman tersebut termasuk bagian dari kesempurnaan agama dan ni'mat kesempurnaan ajaran Islam yang harus disyukuri³³⁵.

Selanjutnya pada ayat 23 yang terdapat ungkapan *min al-ladhīna yakhāfūna* yang menurutnya, dapat dinilai sebagai *jumlah mu'tariḡah*, walaupun menurutnya tidak mempunyai kedudukan (*i'rāb*) (*la maḡalla lahū*)³³⁶; ungkapan ini, selain dapat dinilai sebagai ungkapan sisipan, menurut Zamakhsharī juga dapat merupakan sifat

³³³Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 633

³³⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 386

³³⁵Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 564

³³⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 579

dan berkedudukan *i'rāb marfū'* bagi dua orang (*rajulāni*) sebagai disebut oleh ayat³³⁷.

Berikutnya adalah pada ayat 106 di mana terdapat jumlah *mu'tariḍah*, yaitu *ini 'r-tabtum* yang bermakna 'jika kamu ragu-ragu' yang menyelingi ungkapan *fa yuqsimāni bi 'l-Lāhi* dan ungkapan *la nashtarī bi hī thamanan qalīlā*, terkait dengan hukum mengadakan dua saksi yang adil terhadap orang yang akan meninggal dunia dan hendak berwasiat³³⁸.

Pola penyisipan lainnya adalah pada ayat 135 yang memuat ungkapan *wa man yaghfiru al-dhunūba illa 'l-Lāhu* yang menyisipi ungkapan *fa 's-taghfārū li dhunūnihim* dengan *wa lam yuṣirru 'alā mā fa'alū*³³⁹.

3) Perbandingan (*al-tanzīr*)

Pola perbandingan ini terlihat ketika Zamakhsharī menafsirkan ayat 48 yang terjemahnya berbunyi,

Dan Kami telah menurunkan Kitab (al-Qur'ān) kepadamu (Muḥammad) dengan membawa kebanran yang membenarkan kitab-kitab yang diturunkan sebelumnya dan menjaganya, maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang diturunkan Allah dan janganlah engkau mengikuti keinginan mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk setiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Kalau Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikanNya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap karunia yang telah diberikanNya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allahlah kamu semua kembali, lalu diberitahukanNya kepadamu terhadap apa yang dahulu kamu perselisihkan³⁴⁰

Pada ayat ini terhadap dua kata *al-kitāb* yang dalam bahasa Arab tertulis sebagai *ism ma'rifah*, yang berarti maknanya tertentu; Zamakhsharī menjelaskan bahwa penyebutan kata *al-kitāb* pertama mengandung pengertian yang mengikat (*ta'rīf al-'ahd*) karena

³³⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 579. Lebih lengkap ayat tersebut berbunyi : Berkatalah dua orang laki-laki di antara mereka yang bertakwa, yang telah diberi nikmat oleh Allah, "Serbulah mereka melalui pintu gerbang (negeri) itu. Jika kamu memasukinya, niscaya kamu akan menang. Dan bertawakallah kamu hanya kepada Allah, jika kamu orang-orang yang beriman".

³³⁸Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 641

³³⁹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 389

³⁴⁰Q.S. al-Māidah [5] : 48

maksudnya adalah al-Qur’ān, semnetara kata *al-kitāb* kedua mengandung pengertian jenid (*ta’rīf al-jins*) yaitu, kitab-kitab yang diturunkan oleh Allah (yaitu Zabūr, Tawrāt, dan Injīl)³⁴¹.

Pola perbandingan selanjutnya adalah ayat 54 di mana pada ayat ini tersebut kata *yujāhidūna (fī sabīli al-Lāh)* dan kata *wa lā yakhāfūna (lawmata lāim)*; Zamakhsharī membandingkan dua kata tersebut (*yujāhidūna* dan *lā yakhāfūna*) yang keduanya dihubungkan dengan huruf *wāw* yang menurutnya dapat berkedudukan sebagai *ḥāl* dan juga *‘aṭaf*. Jika berkedudukan sebagai *ḥāl*, maka, menurutnya, bahwa mereka (orang yang mencintai dan dicintai Allah) itu berjihad dengan keadaan yang berbeda dengan jihad orang-orang munafik yang takut kepada pemimpin mereka, sementara orang-orang yang mencintai dan dicintai Allah itu berjihad karena Allah dan tidak takut dicela oleh siapapun; sementara jika berkedudukan sebagai huruf *‘aṭaf*, maka pengertiannya adalah bahwa orang-orang yang mencintai dan dicintai Allah itu berjihad di jalan Allah yang jika dihadapkan kepada mereka sesuatu yang ma’ruf dan yang munkar, mereka bersikap kokoh seperti paku, tidak terpengaruh oleh celaan apapun³⁴².

Selanjutnya penafsiran Zamakhsharī pada ayat 83 yang terjemahnya sebagai berikut,

Dan apabila mereka mendengarkan apa (al-Qur’ān) yang diturunkan kepada Rasul (Muḥammad) kamu lihat mata mereka mencucurkan air mata disebabkan kebenaran yang telah mereka ketahui (dari kitab-kitab mereka sendiri) seraya berkata, “Ya Tuhan, kami telah beriman, maka catatlah kami bersama-sama orang-orang yang menjadi saksi (atas kebenaran al-Qur’ān dan kenabian Muḥammad)”³⁴³

Pada ayat ini, Zamakhsharī membahas dua kata *min* yang terangkai masing-masing dengan kata *ma* menjadi *min mā*, dan kata *al-ḥaqq* menjadi *min al-ḥaqq*, yang pada ayat di atas semuanya terangkai dalam ungkapan *min mā ‘arafū min al-ḥaqq* yang berarti “disebabkan kebenaran yang telah mereka ketahui”. Dia menjelaskan bahwa kata *min* yang pertama menunjukkan permulaan dalam rangka mencapai tujuan, yaitu bahwa air mata (*ahl al-kitāb*) yang bercucuran adalah permulaan untuk mengenali kebenaran; Kebenaran tersebutlah yang menjadi faktor dan sebab mereka menangis. Sementara kata *min* yang kedua menjelaskan bahwa mereka telah mengetahui kebenaran tersebut. Zamakhsharī juga menambahkan bahwa kat *min* yang

³⁴¹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 596

³⁴²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 604

³⁴³Q.S. al-Māidah [5] : 83

bermakna “sebagian” juga mengandung makna bahwa mereka mengetahui sebagian kebenaran, hal mana menjadikan mereka menangis karena sampai kepada kebenaran ini; lalu bagaimana halnya jika mereka mengetahui semua kebenaran tersebut, mereka membaca al-Qurʾān, dan mengenal al-Sunnah (tentu akan menjadikan mereka semakin menangis)?³⁴⁴

Contoh lain pola perbandingan ini adalah pada ayat 84 yang menyebut kata *lā nuʾminu* dan *wa naṭmaʾu*, di mana kedudukan *la nuʾminu* menurut Zamakhsharī adalah *ḥāl* yang bermakna *ghayr muʾminīna*, seperti ungkapan *mā laka qāiman*, dan huruf *wāw* pada kata *naṭmaʾu*, menurutnya adalah *wāw ḥāl*³⁴⁵.

Selanjutnya adalah pada ayat 90 di mana Zamakhsharī membandingkan penyebutan kata *al-khamr* yang disebut bersamaan dengan *al-maysir* (yang keduanya adalah bentuk tunggal), dan penyebutan kata *al-anṣāb* yang disebut bersamaan dengan *al-azlām* (yang keduanya adalah bentuk banyak/*jamaʾ*). Zamakhsharī menegaskan bahwa gabungan masing-masing kata tersebut disertai keterangan dalam bentuk tunggal (*mufrad*), yaitu *al-rijs*, yang berarti (kecempatnya) adalah termasuk perbuatan keji. Penyebutan bentuk tunggal tersebut menurutnya bermaksud bahwa *al-anṣāb* atau berkorban untuk berhala, dan *al-azlām* atau mengundi nasib dengan anak panah, adalah perbuatan yang memperkuat kejinya khamar dan *maysir*. Penyebutan *al-anṣāb* dan *al-azlām*, menurutnya merupakan *taʾkīd* atau penegasan tentang haramnya khamar dan *maysir*³⁴⁶.

4) Pola Perlawanan (*al-muḍāddah*)

Pola perlawanan ini didapatkan pada penafsiran Zamakhshari terhadap ayat 38 yang berbicara tentang hukuman potong tangan bagi orang yang mencuri, sementara pada ayat 39 dijelaskan tentang adanya ampunan Allah jika yang bersangkutan bertaubat sesudah perbuatan mencurinya tersebut juga melakukan perbuatan-perbuatan yang baik³⁴⁷;

Selanjutnya ayat 54 yang berbicara tentang seruan Allah kepada orang-orang yang beriman bahwa jika mereka keluar dari agama

³⁴⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ʿan Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ʿUyūn al-Taʾwīl fī Wujūh al-Taʾwīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 625

³⁴⁵Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ʿan Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ʿUyūn al-Taʾwīl fī Wujūh al-Taʾwīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 625

³⁴⁶Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ʿan Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ʿUyūn al-Taʾwīl fī Wujūh al-Taʾwīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 630

³⁴⁷Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ʿan Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ʿUyūn al-Taʾwīl fī Wujūh al-Taʾwīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 589

Allah, Dia akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencintai mereka, dan merekapun mencintai Allah, mereka bersikap lemah lembut terhadap orang-orang yang beriman, tetapi bersikap keras terhadap orang-orang kafir, mereka (juga) berjihad di jalan Allah dan tidak takut kepada celaan orang-orang yang mencela. Pada ayat ini ungkapan “bersikap lemah lembut terhadap orang-orang yang beriman, tetapi bersikap keras terhadap orang-orang kafir” menjadi salah satu perhatian Zamakhsharī; dia menulis,

Mengapa disebutkan *adhillah ‘alā al-minīna* dan *a’izzah ‘alā al-kāfirīna*; Ada dua pengertian : bahwa *al-dhull* mengandung makna kelemahlembutan (*al-ḥanuww*) dan kasih sayang (*al-‘aṭf*), seolah-olah maknanya adalah bahwa mereka lembuh dan kasih (kepada orang-orang beriman) dengan ketundukan dan kerendahan; kedua, meski orang-orang kafir mempunyai kelebihan-kelebihan (duniawi) atas orang-orang mumin, mereka (sesungguhnya) menaruh hormat kepada orang-orang mumin. Ayat 54 di atas, juga semisal ungkapan ayat *ashiddā ‘alā al-kuffār ruḥamā baynahum* (Q.S. al-Faṭḥ : 29). Kata *adhillah* dan kata *a’izzah* bisa juga dibaca *naṣab*. (Ungkapan) *wa lā yakhāfūna lawmata lāim* meniscayakan bahwa huruf *waw* di sini menerakan keadaan (*ḥāl*) mereka yang berjihad secara berbeda dengan orang-orang munafik yang cenderung (berpihak) kepada orang-orang Yahudi terlaknat. Apabila mereka berangkat pergi berperang bersama kaum muslimin, mereka takut kepada pemuka Yahudi. Karena itu, mereka (sesungguhnya) mereka tidak melakukan perbuatan apapun, kecuali mendapatkan celaan atas perbuatan mereka tersebut. Sementara orang-orang mumin berangkat berjihad karena Allah, tanpa memedulikan celaan siapapun atas perbuatan mereka tersebut...³⁴⁸

Pola perlawanan berikutnya terdapat pada penafsiran ayat 54 yang berbicara tentang orang-orang yang mencintai dan dicintai Allah, di mana sikap mereka adalah bersikap lemah lembut terhadap orang-orang yang beriman, dan bersikap tegas terhadap orang-orang kafir³⁴⁹.

Selanjutnya adalah penafsiran Zamakhsharī pada ayat 64, yang menyebut kata-kata orang-orang Yahudi bahwa “Tangan Allah terbelenggu” (*ghullat aydīhim*), yang kemudian disertai dengan ungkapan al-Qur’ān *ghullat aydīhim* yang berarti “Sebenarnya tangan merekalah yang dibelenggu”; yang menurut Zamakhsharī adalah merupakan kemestian al-Qur’ān bahwa ungkapannya selaras dengan ungkapan yang ada sebelumnya (maksudnya adalah untuk ungkapan

³⁴⁸ Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 604

³⁴⁹ Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 604

ghullat aydihim yang merupakan *jumlah fi'liyyah* supaya selaras dengan ungkapan *yadu 'l-Lāhi maghlūlah* yang merupakan *jumlah ismiyyah*, maka diungkapkan dengan *aydihim maghlūlah*, dan jika tidak (selaras), maka ungkapan tersebut menjadi rusak dan keluar dari kebiasaan *uslūb* al-Qur'ān. Dalam kaitan ini Zamakhsharī menjelaskan bahwa maknanya dapat merupakan doa untuk mereka menjadi orang yang bakhil dan hidup dengan kesempitan, hal mana menjadikan mereka makhluk Allah yang paling pelit dan susah..dia juga menerangkan bahwa seruan Allah kepada mereka dengan sebutan kebakhilan dan kesusahan maknanya (juga) bisa merupakan doa kesesatan untuk mereka yang menyebabkan hati mereka menjadi keras, sehingga mereka bertambah bakhil dan sempit, atau sifat bakhil dan kesusaha mereka tersebut disebabkan oleh aib dan keburukan yang menghinakan mereka dan merusak kehormatan mereka³⁵⁰.

Contoh lainnya adalah pada penafsiran Zamakhsharī atas ayat 111 yang berisi tentang pernyataan beriman dan berserah diri kaum *ḥawāriyyīn* atau pengikut setia nabi 'Isa yang menurut Zamakhsharī sebagai pernyataan keimanan dan keikhlasan mereka, namun 'nampak' seperti berlawanan dengan pertanyaan mereka pada ayat 112 tentang kemampuan Allah menurunkan makanan dari langit untuk mereka³⁵¹.

³⁵⁰Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 611

³⁵¹Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 646

BAB VI

PERGESERAN MAKNA *I'JĀZ* AL-QUR'ĀN DALAM TAFSIR MU'TAZILAH

A. Polemik *I'jāz* al-Qur'ān

Zarkashī menyebutkan bahwa di kalangan ulama tidak ada perbedaan pendapat tentang bahwa al-Qur'ān adalah mukjizat (*mu'jiz*), akan tetapi mereka berselisih tentang *kei'jāz*annya. Dia mengatakan bahwa *kei'jāz*an al-Qur'ān ada dua segi: pertama *i'jāz* al-Qur'ān yang terkait dengan dirinya sendiri; kedua, *i'jāz* al-Qur'ān yang disebabkan karena Allah memalingkan (*al-ṣurfah*) kemampuan manusia untuk membuat seperti al-Qur'ān¹. Kedua segi *kei'jāz*an al-Qur'ān di atas menjadi polemik di kalangan ulama, khususnya ulama Ilmu Kalam². 'Āishah bint al-Shāṭi, misalnya, mengatakan, “Awalnya persoalan *i'jāz* al-Qur'ān ini tidak merupakan kajian tersendiri, tetapi ada dalam pembahasan persoalan-persoalan Kalam di mana masing-masing kelompok berdebat; persoalan tersebut khususnya terkait dengan soal kenabian dan mukjizat..(Disamping persoalan-persoalan kalam, masalah *i'jāz* al-Qur'ān) juga disinggung pada kitab-kitab tafsir.³ Ia juga mengatakan, “Persoalan *i'jāz* al-Qur'ān ini menjadi (di antara) pertentangan mazhab (*al-ṣirā' al-madhhabī*), perdebatan kalam (*al-jadal al-kalāmī*), dan permusuhan individu (*al-'adāwah al-shakhsīyyah*)⁴.

Terkait segi *kei'jāz*an al-Qur'ān dengan faham *al-ṣurfah* di atas, al-Zarkashī menyebutkan bahwa faham ini dinisbahkan kepada salah seorang pemuka Mu'tazilah⁵, yaitu Nazzām (231 H)⁶. Dia berkata : “Sesungguhnya

¹Badr al-Dīn al-Zarkashiy, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 2, (Beirut : Dār al-Fikr li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1988), h. 103

²Ibn 'Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, vol. I, (T.tp.: Dār al-Tūnīsiyyah li-al-Nashr, t.t.), h. 130. Tentang perbedaan pendapat para ulama terkait segi-segi *kei'jāz*an al-Qur'an, lihat juga Mubārak al-Tijānī, *al-I'jāz al-Lughawī fī al-Qur'ān al-Karīm Dirāsah Ta'ṣīliyyah Taṭbīqīyyah*, Tesis Magister pada Jāmi'ah al-Qur'ān al-Karīm wa al-'Ulum al-Islāmiyyah, 1997, h. 18-21; 'Abd al-Muṭṭalib Bawgharārah, *Mubtakirāt al-'Ulamā fī Izhār Wujūh I'jāz al-Qur'ān*

³'Āishah bint al-Shāṭi, *al-I'jāz al-Bayānī li al-Qur'ān wa Masā'il Ibn al-Azraq*, (Kairo : Dār al-Ma'ārif, t.t.), h. 15.

⁴'Āishah bint al-Shāṭi, *al-I'jāz al-Bayānī li al-Qur'ān wa Masā'il Ibn al-Azraq*, (Kairo : Dār al-Ma'ārif, t.t.), h. 28. Bandingkan dengan kata pengantar 'Abd al-Ḥamīd dalam buku Abū al-Ḥasan al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, (Kairo : Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1950), h. 22.

⁵Mu'tazilah adalah aliran pemikiran dalam Islam yang sangat mengagungkan akal dalam memahami ajaran-ajaran agama. Tentang aliran ini lihat lebih jauh pada Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa al-'Aqāid*

Allah memalingkan orang Arab menentang al-Qur'ān dan akal fikiran mereka menjadi lemah; Mereka (sebenarnya) mampu melakukan (penentangan) tersebut, tetapi terhalangi faktor eksternal. Karena itu, al-Qur'ān sama seperti mukjizat lainnya⁷.

'Alī al-Gharābī, guru besar pada Fakultas Syariah di Makkah al-Mukarramah, juga menjelaskan peran sentral al-Nazzām ini; dia menulis :

“Pembahasan tentang al-Qur'ān menurut al-Nazzām, meniscayakan pembahasan pandangannya juga tentang ke*'jāz*an al-Qur'ān. Al-Nazzām tidak berpandangan bahwa *i'jāz* al-Qur'ān itu terletak pada *uslūb*, *balāghah*, dan *faṣāḥah*nya yang tinggi, tetapi terletak pada pemberitaan-pemberitaan gaibnya, sebab susunan ayat (*al-nazm*) al-Qur'ān ada dalam kemampuan manusia untuk membuatnya, jika Allah tidak memalingkan kemampuan tersebut. *I'jāz* al-Qur'ān, menurut al-Nazzām, ada pada dua segi : pertama, berita-berita gaib, di mana al-Qur'ān menceritakannya sebelum terjadi peristiwa tersebut dan kemudian terjadi sebagaimana diceritakan, di mana hal ini menjadi dalil bagi al-Nazzām bahwa berita-berita gaib tersebut berasal dari Allah dan bahwa manusia tidak memiliki kemampuan mengetahui yang gaib dan memberitakannya sebelum terjadi; kedua, sebagaimana dinyatakan di atas, bahwa Allah memalingkan mencegah manusia dapat membuat yang serupa al-Qur'ān, untuk menegaskan kebenaran kerasulan Muḥammad, dan bahwa al-Qur'ān menjadi bukti pengutusannya kepada umat manusia sebagai pemberi kabar gembira dan peringatan”⁸.

wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah, (T.tp.: Dār al-Fikr al-'Arabiy, t.t.), h. 124-159; 'Alī al-Gharābī, *Tārīkh al-Firaq al-Islāmiyyah*, (Mesir : Maktabah wa Maṭba'ah Muḥammad 'Alī Ṣābiḥ wa Awlādūh, t.t.), h. 41-72, dan Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta : UI Press, 1986), h. 38-60. Harun menyebut Mu'tazilah sebagai “kaum rasionalis Islam”.

⁶Penisbahan mazhab *ṣurfah* kepada al-Nazzām ini dapat dilihat pada al-Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 2, (Beirut : Dār al-Fikr li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1988), h. 105. Tokoh Nazzām ini bernama lengkap Ibrāhīm ibn Sayyār ibn Hānī. Ia lahir di Baṣrah tahun 185 H dan meninggal dalam usia muda di tahun 221. Literatur mengenai Nazzām memberikan gambaran tentang dirinya sebagai orang yang mempunyai kecerdasan yang lebih besar dari gurunya Abū Hudhayl. Ia juga banyak mempunyai hubungan dengan filsafat Yunani. Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta : UI Press, 1986), h. 47. Tentang faham *ṣurfah* dan al-Nazzām ini lihat juga pada Abd al-Muṭallib, *Mubtakarāt al-'Ulamā fī Izhār Wujūh I'jāz al-Qur'ān*, Majallah al-Ādāb wa al-'Ulūm al-Insāniyyah, Volume 10, Numero 2.

⁷Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol 2, (Beirut : Dār al-Fikr li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1988), h. 104-105; Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 2, (T.tp.: Dār al-Fikr, t.t.), h. 118. Pandangan Nazzām ini dapat dilihat juga pada Abū al-Ḥasan al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, (Kairo : Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1950), h. 271.

⁸'Alī al-Gharābī, *Tārīkh al-Firaq al-Islāmiyyah*, (Mesir : Maktabah wa Maṭba'ah Muḥammad 'Alī Ṣābiḥ wa Awlādūh), h. 197-198. Berita-berita gaib di atas

Menurut Ibrāhīm Maṣṣūr, pandangan Nazzām ini muncul pada saat segi-segi *kebalāghahan* al-Qur’ān memang belum dikaji dan bahwa rahasia-rahasia terkait susunan ayat-ayat al-Qur’ān belum dikenal, sehingga Nazzām juga berpendapat bahwa *kei’jāzan* al-Qur’ān bukan pada bentuknya (*shakl*), tetapi pada kandungan isinya (*maḍmūn*)⁹.

Munīr Sulṭān, dalam kajiannya tentang perbandingan *i’jāz* al-Qur’ān antara Mu’tazilah dan Ash’ariyyah¹⁰, selain Nazzām, juga menyebut nama Jāhiz (w. 256 H), Jubbāi (w. 295), Rummānī (384 H), dan ‘Abd al-Jabbār (415 H), yang menurutnya, pandangan-pandangan para pemuka Mu’tazilah ini memperlihatkan upaya kaum Mu’tazilah dalam membela ajaran-ajaran agama dan mensyiarannya, yaitu bahwa kenabian Muḥammad adalah benar, *kei’jāzan* al-Qur’ān adalah nyata, dan orang-orang yang menentangnya adalah batil¹¹. Untuk memberikan gambaran tentang pemikiran *al-ṣurfah* selain Nazzām ini, akan dipaparkan pemikiran Jāhiz dan Rummānī.

Jāhiz, misalnya, memiliki faham *al-ṣurfah* yang sedikit berbeda dengan gurunya, Nazzām. Jika menurut Nazzām, manusia memiliki kemampuan untuk membuat semisal al-Qur’ān, maka menurut Jāhiz, orang Arab tidak memiliki kemampuan dan tidak mungkin membuat sesuatu seperti al-Qur’ān. Secara tegas Jāhiz menjelaskan bahwa ketidakmampuan orang Arab menentang al-Qur’ān itu merupakan *hujjah* (kenabian Muḥammad SAW)¹². Hal ini karena kemampuan manusia tidak sama dalam mengetahui

seperti terdapat pada firman-firman Allah SWT pada. Q.S. 24:55; Q.S. 48:16; dan Q.S. 30 : 1-5.

⁹Ibrāhīm Maṣṣūr, *Al-Qawl bi al-Ṣurfah fī I’jāz al-Qur’ān al-Karīm ‘Arḍ wa Dirāsah*, Majallat Jāmi’ah Umm al-Qurā li ‘Ulūm al-Lughah wa Adabihā, edisi ke dua, Rajab 1430 H-Juli 2009 M, h. 163.

¹⁰Ash’ariyyah adalah aliran yang dinisbahkan dengan nama Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Ismā’īl al-Ash’arī (935 M/324 H) sebagai salah seorang (selain Abū Maṣṣūr al-Matūrīdī) yang melawan faham Mu’tazilah. Keduanya disebut pendiri kelompok *Ahl al-Sunnah wal Jamā’ah*. Lebih lanjut lihat Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa al-‘Aqāid wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, (T.tp.: Dār al-Fikr al-‘Arabiyy, t.t.), h. 160, dan Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta : UI Press, 1986), h. 65.

¹¹Munīr Sulṭān, *I’jāz al-Qur’ān Bayn al-Mu’tazilah wa al-Ash’ariyyah*, (Isfahan : Markaz al-Qāimiyyah li al-Taḥarriyyat al-Kambuteriyyah, t.t.), h. 23. Informasi cukup lengkap tentang pandangan-pandangan yang mengapresiasi kaum Mutazilah, sebagai muncul belakangan dan mengimbangi pandangan-pandangan yang mendeskreditkannya lihat pada Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta : UI Press, 1986), h. 56-60.

¹²Abū ‘Uthmān al-Jāhiz, *Min Kitāb Hujaj al-Nubuwwah*, dalam Abū Muḥim, *Rasāil al-Jāhiz al-Rasāil al-Kalāmiyyah Kashshāf Athar al-Jāhiz*, (T.tp.: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 2002) h. 153

perbedaan antara mana bahasa al-Qur'ān dan mana yang bukan. Allah menjadikan mereka tidak mampu membuat serupa al-Qur'ān, supaya jelas bahwa ada di antara orang-orang Arab yang (dianggap) mampu membuat seperti al-Qur'ān. Jāhiz juga ada berpendapat bahwa al-Qur'ān itu *i'jāz* dalam *balāghah* dan *uslubnya*. Ia mengatakan, “Seandainya seseorang membacakan kepada yang lainnya sebuah surat pendek atau panjang, niscaya akan jelas bahwa kata-kata al-Qur'ān dan rangkaiannya mengandung ke'*ijāzan*; dan jika dengan kata-kata tersebut al-Qur'ān membuat tantangan kepada orang Arab yang paling fasih, niscaya akan tampak jelas kelemahan orang tersebut”¹³. Lebih tegas Ibrāhīm Maṣṣūr mengatakan, “Jāhiz berpendapat bahwa al-Qur'ān itu *i'jāz* karena dirinya sendiri, tetapi Allah memalingkan orang Arab untuk menentangnya, supaya nampak kelemahan para ahli bahasa mereka”¹⁴.

Meski Jāhiz berpendapat cukup jelas di atas, para pengkaji seperti Rāfi'i menilai Jāhiz sebagai tidak jelas (karena selain berpendapat dengan konsep *al-ṣurfah*, pada saat bersamaan berpendapat tentang ke*balāghahan* al-Qur'ān). Jāhiz dianggap sebagai banyak kekeliruan; dan karena para kalangan ahli Ilmu Kalam itu umumnya hidup dalam satu kurun waktu, maka menurut Ibrāhīm Maṣṣūr, Jāhiz juga tidak keluar dari konsep *al-ṣurfah*¹⁵. Muṣṣūr Sulṭān mengatakan, “Jāhiz berpendapat bahwa *i'jāz* al-Qur'ān itu selain dengan susunan ayat-ayat (*al-naẓm*)nya, juga dengan *al-ṣurfah*, sebab seandainya seseorang benar-benar hendak membuat sesuatu seperti al-Qur'ān, niscaya ia akan mampu melakukannya; dan jika begitu, maka ia akan diikuti oleh banyak orang yang menyebabkan pemikiran dan fitnah yang bermacam-macam; dari sinilah Allah memalingkan keinginan bangsa Arab membuat sesuatu seperti al-Qur'ān”¹⁶.

Rumṣānī, tokoh Mu'tazilah lainnya, berpendapat senada dengan Jāhiz; ia, misalnya, mengatakan bahwa segi-segi ke'*ijāzan* al-Qur'ān ada tujuh, yaitu menepis upaya-upaya yang menentang al-Qur'ān, tantangan-tantangan al-Qur'ān untuk seluruh umat manusia, *al-ṣurfah*, *balāghah*, pemberitaan-pemberitaan yang akan datang, dan membatalkan tradisi-tradisi (keliru)

¹³Ibrāhīm Maṣṣūr, *al-Qawl bi al-Ṣurfah fī I'jāz al-Qur'ān al-Karīm 'Arḍ wa Dirāsah*, Majallah Jāmi'ah Umm al-Qurā li 'Ulūm al-Lughah wa Ādābihā, edisi ke dua, Rajab 1430 H-Juli 2009 M, h. 164-165

¹⁴Ibrāhīm Maṣṣūr, *al-Qawl bi al-Ṣurfah fī I'jāz al-Qur'ān al-Karīm 'Arḍ wa Dirāsah*, Majallah Jāmi'ah Umm al-Qurā li 'Ulūm al-Lughah wa Ādābihā, edisi ke dua, Rajab 1430 H-Juli 2009 M, h.165

¹⁵Ibrāhīm Maṣṣūr, *al-Qawl bi al-Ṣurfah fī I'jāz al-Qur'ān al-Karīm 'Arḍ wa Dirāsah*, Majallah Jāmi'ah Umm al-Qurā li 'Ulūm al-Lughah wa Ādābihā, edisi ke dua, Rajab 1430 H-Juli 2009 M, h.165.

¹⁶Muṣṣūr Sulṭān, *I'jāz al-Qur'ān Bayn al-Mu'tazilah wa al-Ash'ariyyah*, (Isfahan : Markaz al-Qāimiyah li al-Taḥarriyyat al-Kambuteriyah, t.t.), h. 113.

masyarakat¹⁷. Pendapat Rummānī ini jelas menyebut perihal *al-ṣurfah* dan *balāghah* sebagai di antara *kei'jāzan* al-Qur'an. Lebih lanjut tentang *balāghah*, misalnya, ia mengatakan bahwa *balāghah* itu dapat dibagi menjadi tiga, yaitu *balāghah* dalam tingkatnya yang tertinggi, yang terendah, dan pertengahan. *Kebalāghahan* pada tingkatnya yang tertinggi disebut oleh Rummānī sebagai *kebalāghahan* al-Qur'an; sementara dua bentuk *balāghah* lainnya, dia sebut sebagai *balāghah* yang dibuat oleh para ahli bahasa¹⁸. Dari pendapatnya ini, jelas bahwa menurut Rummānī, *kebalāghahan* al-Qur'an tidak dalam kemampuan manusia¹⁹. Secara tegas ia juga menyebutkan bahwa bahwa *kebalāghahan* al-Qur'an adalah sesuatu yang melemahkan (*mu'jiz*)²⁰.

Pendapat Rummānī tentang *balāghah* al-Qur'an ini terkait dengan faham *al-ṣurfah*. Dia mengatakan, “*al-ṣurfah* adalah (Allah) memalingkan keinginan manusia untuk menentang al-Qur'an, di mana menurut sebagian ahli ilmu, *i'jāz* al-Qur'an itu salah satu seginya adalah mengalihkan keinginan manusia untuk menentanginya. Bentuk *i'jāz* al-Qur'an ini bukan seperti kemukjizatan-kemukjizatan pada umumnya kenabian. Menurut pendapat kami, hal ini adalah salah satu bentuk *kei'jāzan* yang logis”²¹.

Sampai di sini, dapat dikatakan bahwa konsep *al-ṣurfah* menjadi khas sebagai pendapat kalangan Mu'tazilah. Muḥammad Khufājī mengatakan bahwa ulama-ulama yang (kemudian) menulis buku-buku tentang *i'jāz* al-Qur'an²² kebanyakan merupakan reaksi atas kalangan Mu'tazilah

¹⁷Abū al-Ḥasan al-Rummānī, *al-Nukat fī I'jāz al-Qur'an*, dalam Khalaf al-Lāh dan Zaghlūl Salām, *Thalāthu Rasāil fī I'jāz al-Qur'an li al-Rummānī wa al-Khaṭṭābī wa 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī*, (Mesir : Dār al-Ma'ārif, t.t.), h. 75

¹⁸Abū al-Ḥasan al-Rummānī, *al-Nukat fī I'jāz al-Qur'an*, dalam Khalaf al-Lāh dan Zaghlūl Salām, *Thalāthu Rasāil fī I'jāz al-Qur'an li al-Rummānī wa al-Khaṭṭābī wa 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī*, (Mesir : Dār al-Ma'ārif, t.t.), h. 75.

¹⁹Ibrāhīm Mansūr, *Al-Qawl bi al-Ṣurfah fī I'jāz al-Qur'an al-Karīm 'Arḍ wa Dirāsah*, Majallah Jāmi'ah Umm al-Qurā li 'Ulūm al-Lughah wa Ādābihā, edisi ke dua, Rajab 1430 H-Juli 2009 M, h.166.

²⁰Abū al-Ḥasan al-Rummānī, *al-Nukat fī I'jāz al-Qur'an*, dalam Khalaf al-Lāh dan Zaghlūl Salām, *Thalāthu Rasāil fī I'jāz al-Qur'an li al-Rummānī wa al-Khaṭṭābī wa 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī*, (Mesir : Dār al-Ma'ārif, t.t.), h. 75.

²¹Abū al-Ḥasan al-Rummānī, *al-Nukat fī I'jāz al-Qur'an*, dalam Khalaf al-Lāh dan Zaghlūl Salām, *Thalāthu Rasāil fī I'jāz al-Qur'an li al-Rummānī wa al-Khaṭṭābī wa 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī*, (Mesir : Dār al-Ma'ārif, t.t.), h. 110.

²²Ulama-ulama yang terkenal menulis kitab *i'jāz* al-Qur'an ini, yaitu Abū 'Ubaydah (208 H) yang menulis *I'jāz al-Qur'an*, al-Jāhiz (255 H) menulis *Nazm al-Qur'an*, al-Wāsiṭī (306 H) menulis *I'jāz al-Qur'an fī Nazmihī wa Ta'rifihī*, Ibn al-Ikshīd dan Ibn Abī Dāwūd (316) menulis *Nazm al-Qur'an*, al-Rummānī (383) menulis *Kitāb I'jāz al-Qur'an*, al-Khaṭṭābī (388 H) menulis *Bayān I'jāz al-Qur'an*, dan al-Bāqillānī (403 H) menulis *I'jāz al-Qur'an*. Lihat Muḥammad al-Khufājī, *Dirāsāt li al-*

sebagaimana pandangan-pandangan di atas. Kalau pandangan Mu'tazilah tentang *i'jāz* al-Qur'ān ini identik dengan konsep *al-ṣurfah*, maka pandangan sebaliknya menolak konsep ini. Meminjam perspektif Munīr Sulṭān, setidaknya ada dua tokoh Asy'ariyah yang muncul dan menolak pandangan tentang *kei'jāzan* al-Qur'ān dengan *al-ṣurfah* ini; yaitu al-Bāqillānī dan al-Jurjānī.²³

Bāqillānī, yang menurut Abū Zahrah adalah salah seorang pemuka terpenting (selain Ghazālī) dari mazhab Ash'ariyah²⁴, menyusun buku berjudul *I'jāz al-Qur'ān*. Dalam awal bukunya ini, Bāqillānī memberikan panduan bagi orang yang hendak memahami *i'jāz* al-Qur'ān, dengan mengatakan, "Hal yang wajib diperhatikan dengan penuh dalam hal memahami *i'jāz* al-Qur'ān adalah bahwa kenabian Nabi kita dilandasi oleh mukjizat al-Qur'ān ini. Meskipun beliau diperkuat oleh Allah dengan mukjizat-mukjizat lain, tetapi mukjizat-mukjizat ini terjadi dalam konteks waktu, keadaan, dan orang yang mengalaminya secara khusus... sementara mukjizat al-Qur'ān bersifat umum, (juga) buat jin dan manusia selama mereka ada, kehujjahannya sama sejak awal pewahyuan hingga hari kiamat. Oleh sebab itu, jika generasi pertama penerima al-Qur'ān (bangsa Arab) tidak mampu membuat seperti al-Qur'ān, demikian juga generasi umat manusia sekarang²⁵."

Setelah menyampaikan panduan ini, Bāqillānī ketika menjelaskan surat *Hūd* ayat 13 dan 14, secara implisit mengkritik Mu'tazilah. Ia mengatakan bahwa kelemahan manusia membuat serupa al-Qur'ān itu adalah bukti bahwa al-Qur'ān berasal dari Allah dan juga bukti keesaanNya. Menurutnya, hal ini sekaligus membantah orang-orang yang berpendapat bahwa keesaan Allah itu hanya bisa diketahui oleh akal. Oleh karena al-Qur'ān itu perkataan Allah, maka tidak mungkin Dia yang mengucapkannya tidak diketahui²⁶. Tentang tokoh al-Bāqillānī dan pemikirannya tentang *i'jāz* al-Qur'ān, Nūr Khōlis menulis, "Abū Bakr al-Bāqillānī, seorang sarjana yang anti teologi Mu'tazilah, mengemukakan pendapat dari sudut lain. Ia memulai dengan kritik terhadap teori al-Nazzām. Ia menekankan arti penting stilistika al-Qur'ān dalam kaitannya dengan doktrin *kei'jāzan* al-

Muḥaqqiq Hawla Kitāb al-Bāqillānī, pada buku al-Bāqillānī, *I'jāz al-Qur'an*, (Beirut : Dār al-Jayl, 1991), h. 6.

²³Munīr Sulṭān, *I'jāz al-Qur'ān Bayn al-Mu'tazilah wa al-Ash'ariyyah*, (Isfahan : Markaz al-Qāimiyah li al-Taḥarriyyat al-Kambuteriyyah, t.t.), h. 114.

²⁴Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah fi al-Siyāsah wa al-'Aqāid wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, (T.tp.: Dār al-Fikr al-'Arabiy, t.t.), h. 169

²⁵Abū Bakr al-Bāqillānī, *I'jāz al-Qur'ān*, h. 8

²⁶Abū Bakr al-Bāqillānī, *I'jāz al-Qur'ān*, h.17. Yang juga menarik adalah ketika al-Baqillanī mengatakan bahwa menurutnya cara 'mengetahui' Allah bisa dua jalan : akal dan wahyu. Lihat Abū Bakr al-Bāqillānī, *I'jāz al-Qur'ān*, h.16-17.

Qur'ān. Arti penting retorik al-Qur'ān tidak terletak pada keindahan puitis maupun prosaiknya, karena al-Qur'ān merupakan genre teks yang tersendiri.. Menurut pandangan al-Bāqillānī, *i'jāz* al-Qur'ān terletak pada tiga aspek. Pertama, isinya sama sekali tidak mencerminkan karya kemanusiaan, seperti halnya juga diyakini oleh al-Nazzām dalam teori yang dikembangkannya. Kedua, seperti telah ditetapkan dan diyakini oleh para sarjana dan teolog muslim, bahwasanya Muḥammad tidak bisa membaca maupun menulis, sehingga al-Qur'ān tidaklah mungkin memiliki sumber sumber tertulis sebelumnya. Sedang yang ketiga, al-Qur'ān itu jika dipandang dari optik stilistik mikro-struktural serta semantik, tampak sedemikian teratur, indah, dan kaya makna. Hal ini menunjukkan bahwa tidak ada *genre* teks lain yang bisa berdampingan sejajar dengan al-Qur'ān, apalagi sebanding dengan keindahan dan kesempurnaan yang dimilikinya²⁷.

Akhirnya penting ditegaskan bahwa Bāqillānī berpandangan bahwa keijazan al-Qur'ān itu terletak pada *nazhm*nya. Ia mengatakan, “..Al-Qur'ān berbeda dengan kitab-kitab lainnya yang eksistensinya tergantung oleh faktor selainnya, sebab susunan ayat kitab-kitab tersebut tidak *i'jāz*, walaupun isinya berkenaan dengan pemberitaan-pemberitaan gaib adalah sesuatu yang *i'jāz*. Sementara al-Qur'ān selain pemberitaannya yang merupakan sesuatu yang *i'jāz*, susunan ayat-ayatnya (*nazm*)nya adalah *i'jāz*, dan dapat dijadikan argumen keijazannya”²⁸.

Jurjānī adalah tokoh berikutnya yang juga manaruh perhatian besar terhadap *i'jāz* al-Qur'ān. Dalam *al-Risālah al-Shāfiyah*, misalnya, Jurjānī berpandangan bahwa sesuatu yang mengandung *i'jāz* adalah sesuatu di luar kekuatan dan kemampuan manusia, jika sesuatu tersebut dilihat dalam konteks kemampuan (*al-qadr*); sementara jika dilihat dalam konteks pengetahuan, maka *i'jāz* juga adalah sesuatu yang melebihi pengetahuan manusia itu sendiri²⁹. Jurjānī juga bersikap menolak terhadap faham *al-ṣurfah*. Menurut Ibrāhīm Maṣṣūr, Jurjānī mengatakan bahwa hal pertama yang memunculkan faham *al-ṣurfah* adalah keyakinan para pencetusnya, bahwa maksud tantangan al-Qur'ān adalah menyangkut lafaz dan

²⁷M. Nūr Khōlis Setiawan, *Al-Qur'ān Kitāb Sastra Terbesar*, (Yogyakarta: eLSAQPress, 2005), cetakan pertama, hal. 259.

²⁸Abū Bakr al-Bāqillānī, *I'jāz al-Qur'ān*, hal 14-15. Artikel tentang perhatian al-Bāqillānī tentang kemukjizatan al-Qur'ān dengan *nazm*nya, lihat Futūh Maḥmūd, *al-I'jāz al-Qur'ānī min al-Manzūr al-Balāghī 'ind al-Bāqillānī wa Atharuhū fī Manhaj al-Dirāsah al-Istishrāqiyyah al-Ḥadīthah*, Academic Journal of Social and Human Studies 2015, Issue 13 part 2, University Hassiba Ben Bouali. Lihat juga Ṣaliḥ al-'Alawī, *al-I'jāz al-Qur'ānī Bayn al-Rummānī wa al-Bāqillānī : 'Arḍ wa Muwāzanah*, Umm al-Qurā University Journal of Languages and Literatures 2015, Issue 15.

²⁹Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Al-Risālah al-Shāfiyah*, dalam Khalaf al-Lāh dan Zaghlūl Salām, *Thalāthu Rasā'il fī I'jāz al-Qur'ān li al-Rummānī wa al-Khaṭṭābī wa 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī*, (Mesir : Dār al-Ma'ārif, t.t.), h. 135.

maknanya. Al-Jurjānī membantah pendapat ini dengan ayat 13 surat *Hūd* yang menyebut kata *muftarayāt* (membuat-buat), yang menurutnya berarti membuat-buat makna. Jurjānī berargumen bahwa kata *muftarayāt* ini menunjukkan bahwa tantangan al-Qur’ān menyangkut pada maknanya. Maksud dari ayat 13 surat *Hūd* ini, menurutnya adalah tantangan menyangkut susunan ayat (*al-nazm*) dan gaya bahasa (*al-uslūb*) al-Qur’ān dari makna apapun yang orang-orang kafir kehendaki³⁰.

Kritik Jurjānī terhadap paham *al-ṣurfah* juga terdapat pada kitab *Dalāli al-I’jāz*; berkenaan ayat-ayat *taḥaddī*, ia mengajukan pertanyaan, “Mungkinkah Allah menyuruh NabiNya untuk menantang bangsa Arab untuk membuat seperti al-Qur’ān, tanpa mereka mengetahui karakteristik-karakteristik *kalām* yang ditantang? Jawabannya adalah tidak mungkin, sebab jika mungkin, maka tantangan dengan sendirinya tidak berlaku. Sebab yang disebut tantangan (*taḥaddī*) adalah tuntutan membuat sebuah *kalām* yang diketahui karakteristiknya, dan tidak berlaku tuntutan tersebut tanpa orang yang dituntut mengetahui karakteristik *kalām* tersebut³¹.

B. *I’jāz* al-Qur’ān : dari *Ṣurfah* ke *Nazm*

Jika pertumbuhan teori *ṣurfah* dikaitkan dengan tokoh Nazzām yang berarti sudah muncul sejak abad tiga hijriyah, maka teori *nazm* juga muncul dalam kurun waktu yang cukup lama; ‘Alī al-Baṣrī, misalnya, menulis cukup panjang perihal pertumbuhan teorinazm ini,

Istilah *nazm* muncul sejak kurun waktu awal sekali. Istilah ini digunakan khusus dalam kaitannya dengan *uslūb* al-Quran, sebagaimana digunakan sebagai istilah balaghah secara umum. Adalah Sibawaih (180 H) yang pertama menggunakan istilah ini ketika ia membicarakan tentang bentuk-bentuk *uslūb* ungkapan dan keserasiannya, hal mana *nazm* menentukan bentuk ungkapan yang baik atau buruk.

‘Amr ibn Kulthūm al-‘Attābī (220 H) menyebutkan bahwa sebuah lafaz berikut maknanya adalah seperti jasad dan ruh yang mempunyai kedudukan masing-masing. Jika sebuah makna lafaz berubah (buruk), maka *nazm* menjadi rusak.

³⁰Ibrāhīm Maṣṣūr, *al-Qawl bi al-Ṣurfah fī I’jāz al-Qur’ān al-Karīm ‘Arḍ wa Dirasah*, Majallah Jāmi’ah Umm al-Qurā li ‘Ulūm al-Lughah wa Ādābihā, edisi ke dua, Rajab 1430 H-Juli 2009 M, hal. 175. Lihat juga ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *al-Risālah al-Shāfiyah*, dalam Khalaf al-Lāh dan Zaghlūl Salām, *Thalāthū Rasāil fī I’jāz al-Qur’ān li al-Rummānī wa al-Khaṭṭābī wa ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī*, (Mesir : Dār al-Ma’ārif, t.t.), h. 141; Ṣāhib Islām, *I’jāz al-Uslūb al-Khaṭṭābī fī al-Qur’ān al-Karīm*, al-Idāh, 2006, h. 10

³¹Khalaf al-Lāh dan Zaghlūl Salām, *Khulāṣah Fikrah ‘Abd al-Qāhir fī I’jāz al-Qur’ān bi Nazmihī*, dalam *Thalāthū Rasāil fī I’jāz al-Qur’ān li al-Rummānī wa al-Khaṭṭābī wa ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī*, (Mesir : Dār al-Ma’ārif, t.t.), h. 197.

Dalam hal bentuk-bentuk *uslūb* al-Quran, Jāḥiẓ meyakini bahwa al-Quran itu *i'jaz* dengan *nazm*nya yang unik dimana manusia tidak mampu membuatnya.

Istilah *nazm* ini kemudian berkembang di kalangan ulama bahasa, seperti Ibn Qutaybah (276 H), Ibrāhīm al-Mudabbir (279 H), al-Mubarrad (285 H) yang menurutnya pokok Balaghah adalah terletak pada *nazm* yang bagus, Ṭabarī (310 H), Abū Sa'īd al-Sīrāfi (368 H), Alī ibn Isā al-Rummānī (386 H), al-Khattābī (388 H) yang inti pemikirannya tentang *i'jaz al-Quran* adalah pada lafaznya yang fasih dan susunan lafaznya yang bagus, Abu Hilāl al-'Askarī (wafat akhir abad ke empat hijriyah), al-Bāqillānī (403 H)..

Qāḍī 'Abd al-Jabbār (415) (juga) memiliki perhatian khusus terhadap *nazm* ini, hingga kemudian datang 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī (471 H) yang membahas *nazm* ini dalam bukunya *Dalā'il al-I'jāz*.³²

Dalam sumber lain disebutkan, bahwa *nazm* adalah suatu teori bahasa yang sangat tua (*'atiq*)³³ yang pernah dirumuskan oleh para ulama Islam. Menurut Abū Mūsā, teori *nazm* sudah ada sejak abad ke tiga hijriyah dan berkembang di kalangan para ulama yang berbeda-beda dalam memahaminya³⁴. Menurut 'Aishah bint Shāṭi, ulama yang pertama kali memperkenalkan konsep ini adalah Jāḥiẓ (255 H) -seperti disinggung di atas- yang ada mengarang buku khusus berjudul *Nazm al-Qur'an*, yang sangat disayangkan buku ini tidak sampai ke tangan kita. Namun demikian, katanya, Jāḥiẓ memberikan isyarat pemikirannya tentang *al-nazm* ini, pada bukunya yang lain, yaitu *Hujaj al-Nubuwwah*.³⁵

³²Lihat bagian Pendahuluan buku Sharīf Murtaḍā, *al-Muḍīḥ 'an Jihat I'jāz al-Qur'an*, Vol. 1, (Mashhad : Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah, 1424 H), h. 10-11

³³Bayān Shākīr Jam'ah dan Mohand Ḥamd Shabīb, *Qirāah fī Nazariyyah al-Nazm*, h. 253; Lebih lanjut tentang teori *al-nazm* ini lihat Ibtisām Zurayq, *Ṣuwar al-Nazariyyah al-Siyaqiyah fī al-Dirāsāt al-Balāghiyah al-Munāsabah fī Sūrah Ṭāhā Anmūdhanan*, Ḥawlayāt al-Mukhbīr Jāmi'ah Muḥammad Khayḍir Baskarah, Edisi 5, Jawān 2016, h. 150-152; Muritala Busocri, dkk., *I'jāz al-Qur'an : 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī's Theory of Nazm*, Impact : International Journal of Research in Humanities, Arts and Literature, Vol. 4, Issue 11, Nov. 2016; Saifullah, *I'jāz al-Qur'an menurut 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī*, Analisis : Jurnal Studi Keislaman, Volume X, Nomor 2, Desember 2010

³⁴Muḥammad Abū Mūsā, *al-Balāghah al-Qur'āniyyah fī Tafsīr al-Zamakhsharī wa Atharuhā fī al-Dirāsāt al-Balāghiyah*, (T.tp., Dār al-Fikr al-'Arabiy, t.t.), h. 187. Namun demikian dapat ditegaskan di sini, merujuk kepada pengertian dari 'Abd al-Qāhir Jurjānī sendiri, pengertian *nazm* ini adalah *uslūb* al-Quran. Lihat Abū Mūsā, *al-Balāghah al-Qur'āniyyah fī Tafsīr al-Zamakhsharī wa Atharuhā fī al-Dirāsāt al-Balāghiyah*, (T.tp., Dār al-Fikr al-'Arabiy, t.t.), h. 89. Sastrawan kontemporer Arab, Shawqi, mengatakan "Konsep *nazm* ini kita kenal sekarang sebagai konsep *uslūb*". Lihat Shawqī Ḍayf, *al-Balāghah Taṭawwur wa Tārīkh*, (Kairo : Dār al-Ma'ārīf, t.t.), h. 220

³⁵'Aishah bint al-Shāṭi, *al-I'jāz al-Bayānī li al-Qur'an wa Masā'il Ibn al-Azraq*, (Kairo : Dār al-Ma'ārīf, t.t.) h. 15. Pemikiran Jāḥiẓ dalam *Hujaj al-Nubuwwah* ini, tidak ada yang khusus, kecuali penjelasannya bahwa meski masyarakat Arab memiliki

Berbeda dengan ‘Aishah bint Shāṭī di atas, Muḥammad Mustafā mengatakan bahwa ulama pertama kali yang menggunakan istilah *al-nazm* ini adalah Ibn al-Muqaffa’ (142 H) yang memperkenalkan dua makna *al-nazm*, yaitu makna kebahasaan dan makna kiasan (*majāz*)³⁶.

Lepas dari perbedaan pendapat tentang tokoh awal yang menggunakan istilah atau memperkenalkan konsep *al-nazm* ini, Abū Mūsā menjelaskan bahwa Jurjānī-lah ulama yang mengupas secara ilmiah dan rinci tentang teori *al-nazm* ini³⁷. Sementara menurut Bayyūmī, Jurjānī menjadi pemandu (*rāid*) dan penunjuk (*hādī*) bagi al-Zamakhsharī³⁸. Dengan teori *al-nazm* di atas, Jurjānī hendak menegaskan bahwa sebuah ujaran (*kalām*) itu tidak lepas dari dasar-dasar *nahw*. Dia menulis, “Ketahuilah bahwa yang dimaksud dengan *nazm* tidak lain adalah ujaran yang sesuai dengan ilmu *nahw* yang menjadikan ujaran tersebut tidak menyimpang dari aturan-aturan ilmu tersebut”³⁹. Jurjānī juga jelas sekali menekankan tentang pentingnya keteraturan-keteraturan sebuah ujaran atau *kalām* yang baik; dan menurutnya, *nazm* al-Qur’ān adalah ujaran yang terbaik, dan merupakan titik ke*jāzan* al-Qur’ān (*mawḍi’ al-i’jāz*)⁴⁰. Zamakhshariy sendiri mendefinisikan *al-nazm* sebagai penjelasan tentang kaitan (*rawābiṭ*) dan hubungan (*‘alāqāt*) antara jumlah-jumlah dan bagaimana suatu ujaran itu saling menguatkan satu sama lain; Dalam kitab kamusnya, dia juga

banyak *nazm*, semisal syair, mereka tidak mampu menentang al-Qur’ān, yang keberadaannya sebagai *hujjah* kenabian Muhammad SAW. Lihat Abū Muḥim, *Rasāil al-Jāhiz : Rasāil Kalāmiyyah-Kashshāf Athār al-Jāhiz*, (T.tp.: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 2002), h. 154.

³⁶Muḥammad Mustafā, *Fikrah al-Nazm bayn al-Haqīqah wa al-Wahm*, Majallah Abḥāth Kulliyah al-Tarbiyah al-Asāsiyyah, Edisi 6, Nomor 1, Tahun 2007, h. 237

³⁷Muḥammad Abū Mūsā, *al-Balāghah al-Qur’āniyyah fī Tafsīr al-Zamakhsharī wa Atharuhā fī al-Dirāsāt al-Balāghiyah*, (T.tp., Dār al-Fikr al-‘Arabiy, t.t.), h. 188. 7

³⁸Muḥammad al-Bayyūmī, *Khuṭuwāt al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur’ān al-Karīm*, (T.tp.: Majma’ al-Buḥūth al-Islāmiyyah, t.t.), h. 235. Bandingkan dengan Ibn ‘Ashūr, *al-Tafsīr wa Rijālūhū*, (T.tp.: Silsilah al-Buḥūth al-Islāmiyyah, 1970), h. 50 dan Syawqī Dayf, *al-Balāghah: Taṭawwur wa Tārīkh*, (Kairo : Dār al-Ma’ārif, t. t.), h. 219

³⁹Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalāil al-I’jāz*, (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.) h. 64

⁴⁰Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalāil al-I’jāz*, (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.) h. 22. Dalam kaitan ini, perlu dikutipkan keterangan Maḥmūd Shaykhūn yang menyebut posisi berbeda Jurjānī dari pemikir lainnya tentang *i’jāz* al-Qur’ān ini; menurutnya, Rummānī dan Bāqillānī memang keduanya mendahului Jurjānī dalam kajian *i’jāz* al-Qur’ān, tetapi Jurjānī berbeda dari keduanya, karena ia menjadikan (teori) *al-nazm* sebagai satu-satunya ke*jāzan* al-Qur’ān, sementara Rummānī dan Bāqillānī menjadikan *nazm* sebagai satu diantara ke*jāzan* al-Qur’ān, selain bahwa kajiannya lebih luas, dan rinci (dari keduanya). Lihat Maḥmūd Shaykhūn, *al-I’jāz fī Nazm al-Qur’ān*, (Kairo : Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah, 1978), h. 40

mendefinisikan kata *al-nazm*, sebagai aturan (*nizām*) yang menandai suatu urusan besar, susunan (*nuzum*), sesuatu yang caranya lurus (*tastaqim ṭarīqatuhū*), dan barisan (*ṣaff*).⁴¹

Demikianlah. Aliran tentang faham *i'jāz* al-Quran ini ada dua; yang pertama adalah aliran yang mengatakan bahwa *i'jāz* al-Quran itu -memakai ungkapan 'Ali Baṣrī -berasal dari faktor dalamnya (*al-dākhiḥī*) yaitu susunan kata yang dikenal dengan *naẓm*nya atau *uṣlūb*nya; sementara aliran kedua yang mengatakan bahwa *i'jāz* al-Quran itu berasal dari faktor luar (*al-khārijī*), yaitu faktor di mana Allah melakukan *ṣurfah* atau mempalingkan kemampuan manusia membuat semisal al-Quran. Faham yang terakhir ini ditegaskan oleh 'Ali Baṣrī sebagai aliran yang berbeda dari aliran *mainstream* saat itu, yaitu aliran *naẓm*.⁴²

Dua aliran ini yang masing-masing diusung oleh aliran Mu'tazilah dan aliran Ash'ariyah ini difahami dengan baik oleh Zamakhsharī, hingga kemudian ia memilih, konsep *naẓm* sebagai dasar dari penulisan karya terbesarnya, *al-Kashshāf*. Ketika menjelaskan perkembangan ilmu *balāghah* hingga kemunculan Zamakhsharī, Syawqī Dhayf, menulis,

حتى قبيض له أحد أئمة المعتزلة الذي برع في الشعر والنثر وأوتي من الفطنة ودقة الحس ورفاهة الشعور ما أعده خير إعداد لتلك المهمة، وكأنما تجمعت في صدره جميع معاني المعتزلة والأشعرية في تصوير بلاغة القرآن المعجزة، وسرعان ما صمم أن يجعل ذلك وكده الأول من عمله، فأقبل على الدراسات البلاغية يعب منها وينهل، ولم يلبث أن وجد خير مورد له كتابات عبد القاهر وأسرار البلاغة، فدرسها حتى تمثلها تمثلاً منقطع النظير، وهو تمثل جعله يؤمن بأن المعرفة بالبلاغة وأتماطها وأساليبها لا تكشف فقط عن وجوه الإعجاز البلاغي في القرآن، بل تكشف أيضاً عن خفايا معانيه وخبائتها وذخائرها المكنونة..

...Sehingga kemudian ditakdirkan (muncul) salah satu pemuka Mu'tazilah yang menguasai puisi dan prosa (Arab), diberikan kecerdasan, ketajaman rasa, dan kebaikan emosi, yang semuanya mempersiapkannya untuk tugas tersebut (mengaungkan kei'jāzan al-Quran dengan *naẓm*). Padanya seakan terhimpun semua pemikiran Mu'tazilah dan Ash'ariyah tentang kebalaghahan al-Quran dan kemukjizatannya. Mula-mula ia mempelajari pemikiran Mu'tazilah, dan kemudian menguasai Balaghah dan sumbernya, hingga mendapatkan sumber terbaiknya pada tulisan-tulisan 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī dan juga kitab *Asrār al-Balāghah*. Dia mempelajarinya sebagai sumber yang tidak ada bandingannya; hal mana membuatnya meyakini bahwa mengetahui ilmu Balaghah dan *uṣlūb*nya tidak saja dapat menyingkap segi-segi keijazan kebalaghahan al-Quran, tetapi juga

⁴¹Lihat Muḥammad Bayyūmiy, *Khuṭuwāt al-Tafsīr al-Bayāniy li al-Qur'ān al-Karīm*, (T.tp.: Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah, t.t.), h. 189, dan Zamakhshariy, *Asās al-Balāghah*, Vol. 2, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), h. 284

⁴²Lihat bagian Pendahuluan buku Sharīf Murtaḍā, *al-Mūḍiḥ 'an Jihat I'jāz al-Qur'ān*, Vol. 1, (Mashhad : Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah, 1424 H), h. 15.

mengungkap makna-maknanya yang tersembunyi dan mutiaranya yang tersimpan..

43

Hampir sama dengan informasi Shawqī Dayf ini, Munīr Sulṭān juga menyebutkan semacam pergeseran pemaknaan *i'jāz* al-Quran, khususnya pada Zamakhsharī ketika ia tidak mengikuti pandangan tokoh-tokoh Mu'tazilah pendahulunya yang berpendapat kei'jazan al-Quran dengan *ṣurfah*, dan lebih memilih pandangan kei'jazan al-Quran dengan *nazm* yang diusung khususnya oleh bukan kalangan Mu'tazilah, tetapi tokoh-tokoh semisal Bāqillāni, dan lebih khusus Jurjānī yang keduanya adalah tokoh-tokoh Ash'ariyyah. Munīr Sulṭān menulis,

والزمخشري هو صاحب التفسير المشهور الذي انتزع اعجاب الأشاعرة مع المعتزلة، بالرغم من اعتزال صاحبه.. والزمخشري قد تناول التركة من الجرجاني وطبقها على القرآن بعقل واع ونفس متفتحة. إذن فالتأثير والتأثر متصل بين المدرستين ولكنه من المعتزلة ابتداءً وإلى الأشاعرة وصل ثم إلى المعتزلة عاد على يد الزمخشري

Zamakhsharī pengarang kitab tafsir *al-Kashshāf* yang masyhur lebih takjub kepada kalangan Ash'ariyyah daripada Mu'tazilah (dalam hal *i'jāz* al-Quran), meski ia sendiri adalah seorang Mu'tazilah..Zamakhsharī menelaah warisan karya dari Jurjānī dan mempraktikkannya dalam penafsiran al-Quran dengan kesadaran penih dan jiwa yang terbuka. Karena itu, saling keterpengaruhan terjadi pada dua aliran ini, tetapi Zamakhsharī memang berangkat dari Mu'tazilah menuju kepada pendapat Ash'ariyyah, dan melalui Zamakhsharī pemikiran tersebut disampaikan kepada Mu'tazilah⁴⁴.

C. Penafsiran *I'jāz* al-Qur'ān dalam Tafsir Mu'tazilah

Pada bab dua telah dibahas ayat-ayat *i'jāz* al-Qur'an dan penafsirannya pada kitab-kitab tafsir secara umum. Pada bab ini ayat-ayat tersebut perlu disinggung kembali dengan mengkhususkan penafsirannya pada kitab-kitab tafsir Mu'tazilah. Berdasar penelitian Dhahabi⁴⁵, kitab-kitab tafsir Mu'tazilah terdiri dari *Tanzīh al-Qur'ān 'an al-Maṭā'in* karya Qāḍī 'Abd al-Jabbār (359-415 H/970-1025 M)⁴⁶, *al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl fi*

⁴³Syawqī Dayf, *al-Balāghah: Taṭawwur wa Tārīkh*, (Kairo : Dār al-Ma'ārif, t. t.), h. 220-221

⁴⁴Munīr Sulṭān, *I'jāz al-Qur'ān Bayn al-Mu'tazilah wa al-Ash'ariyyah*, (Iskandariah : Mansha'ah al-Ma'ārif, 1986), cet.ke- 3, h. 242-243

⁴⁵Muḥamad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol.1, (Kairo : Makabah Wahbah, 2003), h. 374

⁴⁶Nama lengkapnya adalah Abū al-Ḥasan 'Abd al-Jabbār ibn Aḥmad ibn Khafīl al-Hamadānī al-Asadabādī; tumbuh dalam keluarga yang fakir, namun tidak mengurangi semangatnya menuntut ilmu di kota Ray, seperti Tafsir, Usul Fikih, Hadis, Ilmu Kalam, dll., hingga ia bertemu dengan salah seorang pembesar kerajaan Bani Buwayh, Ṣahib ibn 'Ibād dan kemudian menjadikannya sebagai seorang hakim. Ketekunanannya dalam dunia ilmu menjadikannya sebagai seorang pemuka Mu'tazilah

Wujūh al-Ta'wīl karya Zamakhsharī (467-538 H/1075-1146 M)⁴⁷, dan *Ghurar al-Fawā'id wa Durar al-Qalā'id* karya Sharīf Murtaḍā (355-436 H/966-1047 M)⁴⁸.

Dari tiga sumber tafsir Mu'tazilah di atas, dicatat hasil penelitian sebagai berikut : Pada kitab *Tanzīh al-Qur'ān 'an al-Maṭā'in* ditemukan bahwa Qāḍī 'Abd al-Jabbār hanya menafsirkan surat al-Baqarah ayat 23 dan 24, dan surat al-Isrā (17) ayat 88. Dua ayat lainnya yaitu surat surat Hud (11) ayat 13 dan 14 dan surat al-Ṭūr (52) ayat 33 dan 34 tidak didapati penafsirannya. Pada surat al-Baqarah ayat 23 dan 24, Qāḍī 'Abd al-Jabbār menulis tafsirannya sebagai berikut,

Kalian sungguh telah diberikan anugerah kafasihan yang sempurna. Jika Dia (Allah) tidak jujur sementara kalian sangat keras dan menentang, dan Allah mewajibkan ketaatan dan ketundukan kepadaNya, maka apa yang menyebabkan kalian gagal untuk menirukan al-Qur'an; Tahukah kalian yang menyebabkan kegagalan adalah karena al-Qur'an adalah kitab mukjizat yang menunjukkan kebenaran kenabiannya (Muhammad)⁴⁹

yang mendapatkan julukannya yang khusus sebagai hakim dari semua hakim (*qāḍi al-quḍāt*). Lihat 'Alī 'Iyāzī, *Al-Mufasssīrūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, (Teheran : Muassasah al-Ṭibā'ah wa al-Nashr Wizārat al-Thaqāfah al-Irshād al-Islāmī, t.t.), h. 378-379. Qāḍī 'Abd al-Jabbār juga seorang ulama produktif dan banyak menghasilkan karya, seperti *al-Khilāf wa al-Wifāq* (bidang Ilmu Kalam) dan *al-Nihāyah wa al-'Umdah* (tentang Uṣūl Fiqh); Sementara bidang lainnya seperti *Kitāb al-Mabṣūṭ*, *Kitāb al-Muḥīṭ*, *Sharḥ al-Uṣūl*, *Sharḥ al-Maqālāt*, *al-Nihāyah wa al-'Umdah*, *al-Rāziyyāt wa al-Naysābūrāt*, *al-Khilāf bayn al-Shaykhayn*, dan *Naṣīḥat al-Mutafaqqihah*. Lihat biografinya pada Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Tanzīh al-Qur'ān 'an al-Maṭā'in*, (Mesir : Ṣāḥib al-Maktabah al-Azhariyyah, 1329 H), h. 2

⁴⁷Tentang biografi Zamakhsharī lihat kembali Bab III

⁴⁸Nama lengkapnya adalah Abū Aḥmad al-Ḥusayn ibn Mūsā ibn Muḥammad ibn Mūsā ibn Ibrāhīm ibn Mūsā al-Kādhim ibn Ja'far al-Ṣādiq ibn Muḥammad al-Baqir ibn 'Alī Zayn al-'Ābidīn ibn Ḥusayn ibn 'Alī ibn Abī Ṭālib..dia antara karyanya adalah *al-Ghurar wa al-Durar* yang merupakan kuliah-kuliahnya di banyak majelis ilmu; kitab ini berisi pembahasan berbagai bidang ilmu bahasa, sastera, juga gramatika (*naḥw*). Lepas dari pro dan kontra tentangnya, dia adalah, imam di Iraq di mana banyak ulama menjadikannya sebagai rujukan. Lihat Ibn Khillikān, *Wafāyāt al-A'yān wa Anbā Abnā al-Zamān*, Vol. 3, (Beirut : Dār al-Ṣādir, t.t.), h. 313-314. Menurut Dhahabī, selain seorang penganut Syi'ah, Sharīf Murtaḍā adalah seorang Mu'tazilah dan mendalami banyak bidang ilmu. Kitab *Ghurar wa al-Durar* di atas, menurutnya juga, merupakan gabungan pembahasan tentang tafsir Mu'tazilah, hadis, dan sastera. Lihat Muḥamad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol.1, (Kairo : Makabah Wahbah, 2003), h. 285-286. Penggolongan Sharīf Murtaḍā sebagai seorang pemuka Mu'tazilah dapat dilihat juga pada Aḥmad Ṣubḥī, *Fī 'Ilm al-Kalām Dirāsah Falsafiyah li Arā al-Firaq al-Islāmiyyah fī Uṣūl al-Din "al-Mu'tazilah"* (Beirut : Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1985), h. 118.

⁴⁹Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Tanzīh al-Qur'ān 'an al-Maṭā'in*, (Mesir : Ṣāḥib al-Maktabah al-Azhariyyah, t.t.), h. 13

Terkait surat al-Isrā (17) ayat 88 Qāḍī ‘Abd al-Jabbār mengatakan bahwa melalui ayat ini al-Qur’ān mengingatkan bahwa ia (al-Qur’ān) memiliki tingkat *faṣāḥah* yang tinggi yang tidak dapat dijangkau oleh siapapun baik mereka sendiri-sendiri ataupun secara bersama-sama. Jika mereka memiliki kemampuan (meniru bahasa al-Qur’ān), tetapi kemampuan tersebut dipalingkan, tegas Zamakhsharī, maka informasi pada ayat ini menjadi tidak berarti (*lam yakun li hādihā al-qawl ma’nan*)⁵⁰.

Dari dua penafsirannya ini, jelas bahwa Qāḍī ‘Abd al-Jabbār nampak tidak menganut faham *ṣurfah*, tetapi sebaliknya menegaskan kemukjizatan al-Qur’ān dari segi bahasanya, hal mana tidak mampu ditiru oleh manusia. Pandangan Qāḍī ‘Abd al-Jabbār ini dapat juga ditemukan pada karyanya yang lain, yaitu *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-‘Adl*, di mana didapati keterangannya yang menolak faham *ṣurfah* dan menegaskan *naẓm* dan *faṣāḥah* al-Qur’ān sebagai segi kei’jāzan al-Qur’an⁵¹.

Selanjutnya, kedua, pada kitab *al-Kashshāf* karya Zamakhshari, ditemukan penafsiran Zamakhsharī terhadap empat ayat *i’jāz* al-Qur’ān ini; pada surat al-Baqarah (2) ayat 23, khususnya terkait dengan tantangan al-Qur’ān kepada manusia untuk mendatangkan semisal satu buah surat (saja), Zamakhsharī mengatakan bahwa

“Maknanya adalah hendaklah kalian (manusia) datangkan satu surat yang mempunyai karakteristik *bayān* (informasinya) yang unik dan ketinggian susunan kata (*naẓm*)nya yang bagus; atau datangkan oleh kalian satu surat tersebut yang disampaikan oleh seorang dari bangsa Arab yang *ummiy* yang tidak pernah membaca sebuah kitab atau belajar dari seorang ulama (niscaya kalian tidak akan mampu melakukannya, Pen.)...oleh karena al-Qur’ān memiliki susunan yang sangat terpelihara dan gaya bahasanya yang sangat *sahīh*..⁵²

Kemudian adalah surat Hūd (11) ayat 13 an 14 yang berisi tantangan al-Qur’ān kepada manusia untuk mendatangkan 10 surat seperti surat-surat al-Qur’ān; pada ayat ini Zamakhsharī menegaskan kemiripan (yang ditantang al-Qur’ān) menyangkut keindahan informasi dan susunan al-Qur’ān (*ḥusn al-bayān wa al-naẓm*)⁵³. Penafsiran Zamakhsharī yang sama tentang *i’jāz* al-Qur’ān juga didapati pada surat *al-Isrā* (17) ayat 88 yang berisi tantangan Allah kepada manusia untuk membuat seperti satu buah al-

⁵⁰Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, *Tanzīh al-Qur’ān ‘an al-Maṭā’in*, (Mesir : Ṣāḥib al-Maktabah al-Azhariyyah, t.t.), h. 208

⁵¹Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-‘Adl*, Volume *I’jāz al-Qur’ān*, (T.tp.: t.p, t.t.), h. 220-224

⁵²Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 1, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 99

⁵³Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 2, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 353

Qur'an; pada ayat ini, dia mengatakan bahwa scandainya mereka (jin dan manusia) membuat yang semisal al-Qur'an dalam hal kebalaghahannya dan keindahan susunannya, meski mereka adalah ahli bahasa, maka niscaya mereka tidak mampu melakukannya...⁵⁴. Terakhir surat al-Tūr (52) ayat 33 dan 34 yang berisi tantangan agar manusia mendatangkan satu pembicaraan/narasi (*ḥadīth*) yang semisal al-Qur'an, di mana Zamakhsharī secara singkat mengatakan bahwa pada ungkapan *bi ḥadīth mithlihī*, yang berarti maknanya adalah pembicaraan seperti, bahwa *ḍamīr* (kata ganti) *hā'ī* itu maksudnya adalah seperti (pembicaraan/perkataan) Muhammad SAW yang fasih dan teratur *nazm*⁵⁵.

Penafsiran-penafsiran Zamakhsharī di atas jelas menunjukkan bahwa yang bersangkutan sangat menaruh perhatian yang tinggi terhadap susunan (*nazm*) al-Qur'an, baik susunan ayatnya, maupun susunan surat-suratnya. Hal ini juga berarti sebaliknya, bahwa Zamakhshari,--setidaknya berdasar empat surat di atas-- terlihat tidak menafsirkan kei'jāzan al-Qur'an tersebut dengan faham *ṣurfah*.

Selanjutnya yang ketiga adalah kitab *Ghurur al-Fawā'id wa Durar al-Qalā'id* karya Sharīf Murtaḍā, yang tidak ditemukan penafsiran yang bersangkutan terhadap ayat-ayat *taḥaddī* ini⁵⁶, namun pada karyanya yang lain, yaitu *al-Mūḍih 'an Jihat I'jāz al-Qur'an*, Sharīf Murtaḍā ada mengutip ayat *taḥaddī*, khususnya surat *al-Isrā* ayat 88 dan surat *Hūd* ayat 13 ketika ia

⁵⁴Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 2, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 631

⁵⁵Abū al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 4, (Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012), h. 280

⁵⁶Pada jilid pertama kitab *Ghurur al-Fawā'id wa Durar al-Qalā'id*, misalnya, dapat dicatat ayat-ayat yang 'hanya' menjadi perhatian Shārif Murtaḍā adalah sebagai berikut : Q.S. 17:16, Q.S.17:85, Q.S. 26:32, Q.S.28:31, Q.S. 10:100, Q.S.44:28-29, Q.S. 11:118-119, Q.S. 17:72, Q.S. 12:18, Q.S. 109: 1-6, Q.S. 2:177, Q.S. 2:171, Q.S. 3:21, Q.S. 7:146, Q.S. 5:116, Q.S. 33:10, Q.S. 78:9, Q.S. 20:78, Q.S. 9:30, Q.S. 2:210, Q.S. 2:202, Q.S. 7:89, Q.S. 2:102, Q.S. 3:7, Q.S. 12:92, Q.S. 21:37, Q.S. 12:24, Q.S. 12:33, Q.S. 11:45-46, Q.S. 9:55, Q.S. 8:24, Q.S. 81:26-29, Q.S. 11:20, Q.S. 38:75, Q.S. 17:47, Q.S. 28:78, Q.S. 76:9, Q.S. 55:27, Q.S. 2:186, Q.S. 16:10, dan Q.S. 3:128. Lihat Shārif Murtaḍā, *Ghurur al-Fawā'id wa Durar al-Qalā'id*, Vol.1, (T.tp.: Dār Ihyā al-Kutub al-'Arabiyyah 'Isā al-Bābī al-Ḥilabī wa Shurakāuhū, t.t.), h. 1 – 639. Sementara itu pada jilid kedua, ayat-ayat al-Qur'an yang menjadi perhatiannya adalah Q.S. 5:64, Q.S. 2:257, Q.S. 3:8, Q.S. 2:67-70, Q.S. 5:27-28, Q.S. 2:74, Q.S. 2:31, Q.S. 43:45, Q.S. 11:106-108, Q.S. 19:38, Q.S. 2:49, Q.S. 18:23, Q.S. 2:286, Q.S. 2:15, Q.S. 2:36, Q.S. 17:48, Q.S. 11:40, Q.S. 5:60, Q.S. 2:22, Q.S. 19:28-29, Q.S. 42:51, Q.S. 7:143, Q.S. 2:72-73, Q.S.7:189-190, Q.S. 37:95-96, Q.S. 11:34, Q.S. 2:185, Q.S. 2:53, Q.S. 6:33, Q.S. 6:27-28, Q.S. 81:8-9, Q.S. 90:10-20). Lihat Shārif Murtaḍā, *Amālī al-Murtaḍā Ghurur al-Fawā'id wa Durar al-Qalā'id*, Vol.2, (T.tp.: Dār Ihyā al-Kutub al-'Arabiyyah 'Isā al-Bābī al-Ḥilabī wa Shurakāuhū, t.t.), h. 3 -292

membahas tentang *şurfah*⁵⁷. Di antara pemikiran Sharīf Murtaḍa tentang *şurfah* ini, misalnya, terbaca sebagai berikut :

..أما صورة مذهبنا في الصرفة فقد ذكرناها في صدر هذا الكتاب وشرحناها, وبيننا أن الله تعالى يصرف عن المعارضة بأن يفقد من رام تعاطيها في الحال العلم بالفصاحة, ولا يمكن معه المعارضة, وإن كان متى لم يقصدها لم يفقد هذا العلوم.

ودلنا على أن العلوم التي يمكن معها معارضة القرآن -بما يقاربه في الفصاحة ويخرجه عن أن يكون خارقا لعادة العرب بالفصاحة- قد كانت موجودة في القوم, ومعتادة لهم.

فأما إطلاق القول على القرآن بأنه معجز وليس بمعجز, فقد مضى أيضا ما فيه مشروحا .. وتتوجه على من قال "إن القرآن ليس بمعجز" يعني أن البشر يتمكنون من مساواته أو مقارنته, وأنه لا حائل بينهم وبين ذلك, أو بمعنى أنه لا حظ له في الدلالة على نبوة النبي صلى الله عليه وسلم

Adapun pandangan kami terkait *şurfah*, kami sudah jelaskan pada bagian pendahuluan kitab ini; yaitu bahwasanya Allah SWT memalingkan (manusia) untuk menentang al-Quran; Dia menghilangkan pengetahuan/ilmu kefasihan dari seseorang yang hendak mendalami al-Quran, sehingga tidak bisa melawannya. Jika tidak ada maksud menentang al-Quran ini, maka ilmu tersebut tidak hilang.

Kami sudah tunjukkan juga bahwa pengetahuan yang (dengannya manusia) dapat menentang al-Quran -dengan membuat ungkapan yang sama dalam kefasihannya dengan al-Quran-sudah ada pada masyarakat (Arab) saat itu dan juga menjadi tradisi mereka.

Singkatnya al-Quran itu kitab yang memiliki kei'jāzan, tetapi tidak melemahkan (*annahū mu'jizun wa laysa bi mu'jizin*) yang kami juga sudah terangkan sebelumnya...Ungkapan al-Quran tidak melemahkan, maknanya adalah bahwa manusia dapat (membuat ungkapan yang) menyamai dan mirip dengan al-Quran, dan tidak terhalang melakukan ini. Maknanya juga adalah bahwa kemampuan membuat sesuatu yang menyamai al-Quran ini, tidak menghilangkan *nubuwwah* Muhammad⁵⁸

Mengikuti penjelasan Sharīf Murtaḍā di atas, memang jika ditelusuri pemikirannya yang lain tentang *şurfah* sebagaimana terdapat pada bab *Fī Bayāni Madhhab al-Şurfah* (Penjelasan Mazhab *Şurfah*) pada bagian Pendahuluan kitabnya, dia menjelaskan bahwa *şurfah* yang dianutnya adalah bahwa Allah mengambil atau meniadakan ilmu yang menjadikan manusia mampu meniru kefasihan (*faşāḥah*) al-Quran dan susunan

⁵⁷Sharīf Murtaḍā, *al-Mūḍiḥ 'an Jihat I'jāz al-Qur'an*, Vol. 1, (Mashhad : Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah, 1424 H), h. 46.

⁵⁸Sharīf Murtaḍā, *al-Mūḍiḥ 'an Jihat I'jāz al-Qur'an*, Vol. 2, (Mashhad : Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah, 1424 H), h. 267.

(*nazm*)nya⁵⁹. Menurutnya, tantangan yang dimaksudkan Allah pada surat *al-Isrā* ayat 88 dan surat *Hūd* ayat 13 di atas adalah tantangan kepada manusia untuk membuat ungkapan yang kefasihannya seperti kefasihan al-Quran dan sekaligus susunan ungkapannya seperti susunan ungkapan al-Quran⁶⁰. Jadi hingga di sini jelas bahwa faham *ṣurfah* Sharīf Murtaḍā adalah menyangkut dua substansi al-Quran sekaligus, yaitu *faṣāḥah* dan *nazm* al-Quran, tidak merupakan sesuatu yang terpisah, sebab menurutnya, *nazm* al-Quran tidak mengandung kei'jazan; Dia berargumen bahwa seseorang yang benar-benar menguasai bahasa Arab dan seluk-beluk kalimatnya, maka orang tersebut niscaya dapat membuat seperti susunan ungkapan al-Quran, walaupun pasti tidak sefasih susunan ungkapan al-Quran!⁶¹

Perlu ditambahkan di sini, bahwa selain tokoh Sharīf Murtaḍā dengan pemikiran *ṣurfah*nya di atas, tokoh Mu'tazilah lainnya yang dikatakan berfaham adanya *ṣurfah* adalah Nazzām, Jāḥiẓ dan Rummānī; Nazzām, misalnya, sebagaimana dicatat Harun Nasution yang mengutip Shahrastani, mengatakan bahwa al-Quran dalam gaya dan bahasanya tidak merupakan mukjizat; al-Quran merupakan mukjizat hanya dalam isi. Jika sekiranya Tuhan tidak mengatakan bahwa tidak ada manusia yang akan sanggup membuat karangan seperti al-Quran, mungkin akan ada manusia, kata Nazzām, yang akan dapat membuat karangan yang lebih bagus dari al-Quran dalam gaya dan susunan bahasa⁶². Sementara Jāḥiẓ yang merupakan

⁵⁹Sharīf Murtaḍā, *al-Mūḍiḥ 'an Jihat I'jāz al-Qur'an*, Vol. 1, (Mashhad : Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah, 1424 H), h. 36

⁶⁰Sharīf Murtaḍā, *al-Mūḍiḥ 'an Jihat I'jāz al-Qur'an*, Vol. 1, (Mashhad : Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah, 1424 H), h. 36

⁶¹Sharīf Murtaḍā, *al-Mūḍiḥ 'an Jihat I'jāz al-Qur'an*, Vol. 1, (Mashhad : Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah, 1424 H), h. 46. Dalam kaitan ini perlu dicatat bahwa *nazm* dalam pandangan Sharīf Murtaḍā ini adalah susunan (kata) yang tidak berlebih dalam kandungan maknanya (*ma lā yaṣiḥḥ al-tafaḍḍul fihi wa al-tazāyud fi ma'nāhū*), di mana, menurutnya, jika ada dua orang penyair yang sama dalam kualitas *nazm*nya, maka salah satunya pasti memiliki kelebihan dalam hal kefasihan ungkapan syairnya; begitu juga halnya jika ada dua orang orator. Pada bagian lain, dia menegaskan bahwa ilmu yang dibutuhkan untuk seorang membuat sebuah *nazm*, tidak sebanyak ilmu yang diperlukan seseorang untuk membuat ungkapan yang fasih. Lihat Sharīf Murtaḍā, *al-Mūḍiḥ 'an Jihat I'jāz al-Qur'an*, Vol. 1, (Mashhad : Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah, 1424 H), h. 42-43

⁶²Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta : UI Press, 1986), h. 48. Informasi tentang konsep *ṣurfah* yang dikaitkan dengan Nazzām ini, banyak disampaikan oleh ahli. Selain Harun Nasution, Aḥmad Ṣubḥī, misalnya, juga menginformasikan yang sama; namun demikian semua informasi ini tidaklah didasarkan kepada sumber tertulis langsung dari karangan Nazzām, karena, seperti dijelaskan oleh Aḥmad Ṣubḥī bahwa Nazzām, sebagaimana kebanyakan pemuka Mu'tazilah lainnya, tidak didapati lagi karangan-karangan mereka, sehingga ada

murid dari Nazzām, berdasar hasil penelitian Ibrāhīm al-Turkī, berbeda sedikit dengan pendapat gurunya, yaitu bahwa keijazan al-Quran itu melekat padanya (kebalaghahannya), tetapi Allah memalingkan manusia dari membuat yang serupa dengannya, sehingga mereka lemah dan mengakui keijazan al-Quran dengan nazmnya⁶³.

Sementara itu Rummānī, dalam karyanya *al-Nukat fī I'jāz al-Qur'ān*, menjelaskan secara singkat tentang *ṣurfah* bahwa pengertiannya adalah memalingkan maksud manusia untuk menentang al-Quran; hal ini, kata Rummānī, sebagaimana mukjizat lainnya, merupakan hal di luar kebiasaan yang menunjukkan kebenaran kenabian⁶⁴.

Lepas dari faham *ṣurfah* yang dikaitkan dengan beberapa tokohnya di atas, yang terang bahwa semua pendapat mereka itu adalah dalam rangka menjaga keijazaaan al-Quran dari orang-orang yang bermaksud menentangnya dan menentang kenabian Muhammad SAW⁶⁵.

baiknya penyandaran konsep *ṣurfah* kepada Nazzām diposisikan sebagai wacana yang terbuka untuk diperdebatkan dengan mempertimbangkan argumen-argumen terkuat untuk menerima atau menolaknya (Dalam catatan Aḥmad Ṣubḥī, sebenarnya ada dua pemuka Mu'tazilah lainnya yang berpendapat sama dengan Nazzām (perihal *ṣurfah*), yaitu Hishām al-Fawḥī (218 H) dan 'Ibād ibn Sulaymān (H?). Lihat Aḥmad Ṣubḥī, *Fī 'Ilm al-Kalām Dirāsah Falsafiyah li Arā' al-Firaq al-Islāmiyyah fī Uṣūl al-Dīn 'al-Mu'tazilah*" (Beirut : Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1985), h. 219-228. Senada dengan Aḥmad Ṣubḥī, Ibrāhīm al-Turkī mengatakan, semua itu (penyandaran konsep *ṣurfah* kepada Nazzām, tidak didasarkan pada argumen yang kuat, kecuali dugaan si peneliti yang masih dapat didiskusikan. Lihat Ibrāhīm al-Turkī, *al-Qawl bi al-Ṣurfah fī I'jāz al-Qur'ān al-Karīm*, Majallah Jāmi'ah Umm al-Qurā li 'Ulūm al-Lughāt wa 'Ādābihā, Edisi 2, Juli, 2009, h. 162

⁶³Ibrāhīm al-Turkī, *al-Qawl bi al-Ṣurfah fī I'jāz al-Qur'ān al-Karīm*, Majallah Jāmi'ah Umm al-Qurā li 'Ulūm al-Lughāt wa 'Ādābihā, Edisi 2, Juli, 2009, h. 165-166

⁶⁴Rummānī berpendapat bahwa *ṣurfah* ini adalah satu dari tujuh segi kemukjizatan al-Quran lainnya, yaitu pertama, keberadaan al-Quran yang tidak dapat ditentang, kedua adanya tantangan al-Quran kepada semua pihak (yang meragukannya), ketiga *ṣurfah*, keempat kebalaghahannya, kelima pemberitaan sesuatu yang terjadi belakangan, keenam membatalkan tradisi atau adat (yang buruk), dan ketujuh keunggulannya atas semua kemukjizatan kenabian. Lihat Muḥammad Khalaf al-Lāh dan Muḥammad Zaḡhlūl Salām, *Thalāth Rasā'il fī I'jāz al-Qur'ān*, (Kairo : Dār al-Ma'ārif, t.t.), cet. ke-3, h. 75

⁶⁵Lihat apresiasi Abū Mūsā terhadap Nazzām yang menurut Abū Mūsā, Nazzām melontarkan pendapat tentang *ṣurfah* dalam rangka menghadapi bantahan orang-orang yang menolak kenabian Muḥammad. Lihat Ibrāhīm al-Turkī, *al-Qawl bi al-Ṣurfah fī I'jāz al-Qur'ān al-Karīm*, Majallah Jāmi'ah Umm al-Qurā li 'Ulūm al-Lughāt wa 'Ādābihā, Edisi 2, Juli, 2009, h. 163. Lihat juga misalnya apresiasi Alī al-Baṣrī pada kata pengantarnya atas karya Sharīf Murtaḍā, bahwa gagasan *ṣurfah* Sharīf Murtaḍā yang menegaskan ketidakmampuan manusia membuat seperti al-Quran adalah hal yang memadai untuk mereka mempercayai bahwa al-Quran berasal dari Allah SWT. Lihat

D. *Nazm* sebagai Argumen *Munāsabah* al-Qur’ān

Nazm adalah suatu teori bahasa yang sangat tua (*‘atiq*)⁶⁶ yang pernah dirumuskan oleh para ulama Islam. Menurut Abū Mūsā, teori *nazm* sudah ada sejak abad ke tiga hijriyah dan berkembang di kalangan para ulama yang berbeda-beda dalam memahaminya⁶⁷. Menurut ‘Āishah bint Shāṭī, ulama yang pertama kali memperkenalkan konsep ini adalah Jāḥiz (255 H) yang ada mengarang buku khusus berjudul *Nazm al-Qur’an*, yang sangat disayangkan buku ini tidak sampai ke tangan kita. Namun demikian, katanya, Jāḥiz memberikan isyarat pemikirannya tentang *al-nazm* ini, pada bukunya yang lain, yaitu *Hujaj al-Nubuwwah*.⁶⁸

Berbeda dengan ‘Āishah bint Shāṭī di atas, Muḥammad Muṣṭafā mengatakan bahwa ulama pertama kali yang menggunakan istilah *al-nazm* ini adalah Ibn al-Muqaffa’ (142 H) yang memperkenalkan dua makna *al-nazm*, yaitu makna kebahasaan dan makna kiasan (*majāz*)⁶⁹.

Lepas dari perbedaan pendapat tentang tokoh awal yang menggunakan istilah atau memperkenalkan konsep *al-nazm* ini, Abū Mūsā menjelaskan bahwa Jurjānī-lah ulama yang mengupas secara ilmiah dan rinci tentang teori *al-nazm* ini; Menurutny juga, Jurjānī banyak mengambil manfaat dari para pendahulunya, seperti Khattābī (388 H), yang berpendapat tentang tiga unsur ujaran (*kalām*), yaitu ‘kata’ sebagai media (*lafz ḥāmīl*), ‘makna’ yang

Alī al-Baṣrī, pada bagian Pendahuluan buku Sharīf Murtaḍā, *al-Mūḍih ‘an Jihat I’jāz al-Qur’ān*, Vol. 1, (Mashhad : Majma’ al-Buḥūth al-Islāmiyyah, 1424 H), h. 15

⁶⁶Bayān Shākīr Jam’ah dan Mohand Ḥamd Shabīb, *Qirāah fī Nazariyyah al-Nazm*, h. 253; Lebih lanjut tentang teori *al-nazm* ini lihat Ibtisām Zurayq, *Ṣuwar al-Nazariyyah al-Siyaqiyyah fi al-Dirāsāt al-Balāghiyah al-Munāsabah fi Sūrah Ṭāhā Anmūdhanan*, Ḥawlayāt al-Mukhbīr Jāmi’ah Muḥammad Khayḍir Baskarah, Edisi 5, Jawān 2016, h. 150-152; Muritala Busocri, dkk., *I’jāz al-Qur’ān : ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī’s Theory of Nazm*, Impact : International Journal of Research in Humanities, Arts and Literature, Vol. 4, Issue 11, Nov. 2016; Saifullah, *I’jāz al-Qur’ān menurut ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī*, Analisis : Jurnal Studi Keislaman, Volume X, Nomor 2, Desember 2010

⁶⁷Muḥammad Abū Mūsā, *al-Balāghah al-Qur’āniyyah fi Tafsīr al-Zamakhsharī wa Atharuhā fi al-Dirāsāt al-Balāghiyah*, (T.tp., Dār al-Fikr al-‘Arabiyy, t.t.), h. 187

⁶⁸‘Āishah bint al-Shāṭī, *al-I’jāz al-Bayānī li al-Qur’ān wa Masāil Ibn al-Azraq*, (Kairo : Dār al-Ma’ārif, t.t.) h. 15. Pemikiran Jāḥiz dalam *Hujaj al-Nubuwwah* ini, tidak ada yang khusus, kecuali penjelasannya bahwa meski masyarakat Arab memiliki banyak *nazm*, semisal syair, mereka tidak mampu menentang al-Qur’an, yang keberadaannya sebagai *hujjah* kenabian Muhammad SAW. Lihat Abū Muḥim, *Rasāil al-Jāḥiz : Rasāil Kalāmiyyah-Kashshāf Athār al-Jāḥiz*, (T.tp.: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 2002), h. 154.

⁶⁹Muḥammad Muṣṭafā, *Fikrah al-Nazm bayn al-Haqīqah wa al-Wahm*, Majallah Abḥāth Kulliyah al-Tarbiyah al-Asāsiyyah, Edisi 6, Nomor 1, Tahun 2007, h. 237

berdiri sendiri (*ma'nā qāim*), dan yang menghubungkan keduanya (*ribāṭ lahumā nāzim*)⁷⁰. Zamakhsharī, khususnya, menyandarkan pemahamannya tentang konsep *al-naẓm* ini kepada Jurjānī, oleh karena upayanya dalam merumuskan konsep ini, dianggap sebagai ringkasan (*talkhīṣ*) dan menjadi fokus (*markaz*) upaya-upaya para ulama sebelumnya⁷¹.

Dalam Mukadimah kitabnya, *Dalā'il al-I'jāz*, Jurjānī mengatakan bahwa *al-naẓm* tidak lain adalah hubungan antara suatu kata dengan kata yang lain, dan keberadaannya yang disebabkan oleh yang lain. Kata itu, tegas Jurjānī, ada tiga, yaitu *ism*, *fi'l*, dan *ḥarf*. Hubungan ketiganya tidak keluar dari tiga bentuk; hubungan antara *ism* dengan *ism*, hubungan antara *ism* dan *fi'l*, dan hubungan antara *ḥarf* dan keduanya (*ism* dan *fi'l*)⁷². Hubungan *ism* dengan *ism* dapat berbentuk *khābar*, *hāl*, *tābi'*, *ṣifah*, *ta'kīd*, *'aṭaf bayān*, *badal*, *'aṭaf bi ḥarf*, *muḍāf muḍaf ilayh*, dan *ism* yang berfungsi sebagai *fi'l*⁷³; hubungan antara *ism* dengan *fi'l*, dapat berbentuk *fā'il* atau *maf'ūl*⁷⁴; dan hubungan antara *ḥarf* dengan *ism* dan *fi'l* ada tiga bentuk, yaitu pertama, *ḥarf* berada di antara *ism* dan *fi'l*, seperti *ḥarf jar*, kedua, *ḥarf* yang berkedudukan sebagai *'aṭaf*; ketiga *ḥarf nafy*, *istifhām*, *sharṭ*, dan *jazā* yang masuk ke dalam suatu ungkapan⁷⁵.

Jurjānī mencontohkan bentuk hubungan *ism* dengan *ism* dengan ayat 75 surat al-Nisā *أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها* yang memuat *ism* (الظالم) yang berkait

⁷⁰Muḥammad Abū Mūsā, *al-Balāghah al-Qur'āniyyah fī Tafsīr al-Zamakhsharī wa Atharuhā fī al-Dirāsāt al-Balāghiyah*, (T.tp., Dār al-Fikr al-'Arabiyy, t.t.), h. 187; Muḥammad Mustafā, *Fikrah al-Naẓm bayn al-Haqīqah wa al-Wahm*, Majallah Abḥāth Kulliyah al-Tarbiyah al-Asāsiyyah, Edisi 6, Nomor 1, Tahun 2007, h. 237; Lihat juga Abū Sulaymān al-Khaṭābī, *Bayān I'jāz al-Qur'ān*, dalam Khalaf al-Lāh dan Zaghlūl Salām, *Thalāth Rasā'il fī I'jāz al-Qur'ān*, (Kairo : Dār al-Ma'ārif, t.t.), h. 27. Khaṭṭābī, selanjutnya, menegaskan :

وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة حتى لا ترى شيئا من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه، ولا ترى نظما أحسن تأليفاً وأشد تلاؤماً وتشاكلاً من نظمه، وأما المعاني فلا خفاء على ذي عقل أنها هي التي تشهد لها العقول بالتقدم في أبوابها، والتزقي إلى أعلى درجات الفضل من نعوها وصفاتها

⁷¹Muḥammad Abū Mūsā, *al-Balāghah al-Qur'āniyyah fī Tafsīr al-Zamakhsharī wa Atharuhā fī al-Dirāsāt al-Balāghiyah*, (T.tp., Dār al-Fikr al-'Arabiyy, t.t.), h. 188

⁷²Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.) h. (ف)

⁷³Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.) h. (ف)

⁷⁴Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.) h. (ق)

⁷⁵Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.) h. (ج)

dengan *ism* lainnya (أهلها) yang berkedudukan sebagai subjek atau *fā'ihnya*⁷⁶; bentuk hubungan *ism* dan *fi'l* ayat 114 surat al-Nisa ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله yang memuat *ism* (مرضات) berkait dengan dan menjadi *maf'ūl* dari *fi'l* (يفعل); dan tiga hubungan antara *ḥarf* dengan *ism* dan *fi'l*, al-Jurjānī mencontohkan ungkapan-ungkapan ما خرج زيد وما زيد dan جاءني زيد وعمرو ورأيت زيدا وعمرا, مرتت بزید أو علی زيد خارج⁷⁷

Contoh lain adalah surat *al-Fātiḥah* yang *naẓmnya* secara gamblang dijelaskan oleh al-Jurjānī; Kata *al-ḥamd* pada رب العالمين الرحمن الرحيم adalah *mubtada*, dan kata *li al-lāhi* berkedudukan sebagai khabar; kata *rabb* adalah sifat bagi kata *Allāh* dan *muḍāf* untuk kata *al-'ālamīna*, sementara kata *al-'ālamīna* adalah *muḍāf ilayh*; *al-raḥmāni al-raḥīm* adalah dua kata sifat untuk kata *rabb*; Kata *mālik* pada ayat مالك يوم الدين adalah sifat juga (bagi *rabb*), dan menjadi *muḍāf* untuk kata *yawm*, dan *yaum* merupakan *muḍāf* bagi kata *al-ddīn*; Kata *iiyāka* adalah kata ganti (*ḍamīr*) yang berkedudukan sebagai *ism* untuk lafaz Allah, sehingga dapat dikatakan *Allah na'budu*; demikian pula dengan kalimat *iiyāka nasta'in*, yang kalimat ini *ma'tūf* kepada *iiyāka na'budu*; kata *al-ṣirāt* menjadi *maf'ūl*, dan kata *al-mustaqīm* adalah sifat kata *al-ṣirāt*; kalimat *ṣirat al-ladhīna* adalah *badal* dari kalimat *al-ṣirāt al-mustaqīm*; kalimat *an'amta 'alayhim* merupakan *ṣilah* kata *al-ladhīna*; kalimat *ghair al-maghḍūbi 'alayhim* adalah sifat kata *al-ladhīna*; dan kata *al-ḍāllīna* adalah *ma'tūf* kepada kata *al-maghḍūbi 'alayhim*⁷⁸.

Dengan teori *al-naẓm* di atas, Jurjānī hendak menegaskan bahwa sebuah ujaran (*kalām*) itu tidak lepas dari dasar-dasar *naḥw*. Dia menulis, “Ketahuilah bahwa yang dimaksud dengan *naẓm* tidak lain adalah ujaran yang sesuai dengan ilmu *naḥw* yang menjadikan ujaran tersebut tidak menyimpang dari aturan-aturan ilmu tersebut”⁷⁹. Jurjānī juga jelas sekali menekankan tentang pentingnya keteraturan-keteraturan sebuah ujaran atau *kalām* yang baik; dan menurutnya, *naẓm* al-Qur'an adalah ujaran yang terbaik, dan merupakan titik kei'jāzan al-Qur'an (*mawḍi' al-i'jāz*)⁸⁰.

⁷⁶ Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.) h. (ج)

⁷⁷ Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.) h. (د)

⁷⁸ Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.) h. 347

⁷⁹ Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.) h. 64

⁸⁰ Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.) h. 22. Dalam kaitan ini, perlu dikutipkan keterangan Maḥmūd Shaykhūn yang menyebut posisi berbeda Jurjānī dari pemikir lainnya tentang *i'jāz* al-Qur'an ini;

Konsep *nazm* atau keserasian ujaran yang dijadikan argumen munāsabah al-Qur'an dalam penelitian ini, sangat sentral pada pemikiran Jurjānī. Hal ini terlihat dari istilah-istilah dengan makna yang sama dan tersebar pada buku *Dalā'il al-I'jāz*nya. Dia misalnya menyebut istilah *ta'liq*⁸¹ yang dalam bahasa Arab berarti mencintai (*aḥabba*)⁸² untuk menunjuk hubungan yang saling mengikat; *taa'lluq*⁸³ yang berarti hubungan (*connection, relationship*); *al-nāsib*⁸⁴ yang berarti yang dekat (*al-qarābah*)⁸⁵ dan berhubungan (*to relate, refer*)⁸⁶; *al-ta'fif*⁸⁷ yang berarti menghubungkan sebagian dengan sebagian yang lain⁸⁸, *al-nasf*⁸⁹ yang berarti menggabungkan sesuatu dengan sesuatu yang lain⁹⁰, dan *tartīb*⁹¹ yang berarti susunan.

Teori *nazm* Jurjānī sangat terkenal dan diakui banyak pakar mempengaruhi ulama-ulama sesudahnya, termasuk Zamakhsharī, yang dinilai sepenuhnya mempraktekkan teori *al-nazm* dalam tafsirnya, *al-Kashshāf*. Bayyūmī menegaskan bahwa al-Jurjānī menjadi pemandu (*rā'id*) dan penunjuk (*hādī*) bagi al-Zamakhsharī⁹². Bayyūmī juga mengatakan bahwa Zamakhsharī sangat

menurutnya, Rummānī dan Bāqillānī memang keduanya mendahului Jurjānī dalam kajian *i'jāz* al-Qur'an, tetapi Jurjānī berbeda dari keduanya, karena ia menjadikan (teori) *al-nazm* sebagai satu-satunya *ke'i'jāzan* al-Qur'an, sementara Rummānī dan Bāqillānī menjadikan *nazm* sebagai satu diantara *ke'i'jāzan* al-Qur'an, selain bahwa kajiannya lebih luas, dan rinci (dari keduanya). Lihat Maḥmūd Shaykhūn, *al-I'jāz fī Nazm al-Qur'an*, (Kairo : Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah, 1978), h. 40

⁸¹Lihat catatan kaki nomor 115

⁸²Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, (Kairo : Dār al-Ma'ārif), h. 3071. Ibn Manẓūr juga menyebutkan kata *'alāqah* yang berarti keinginan (*al-hawā*) dan cinta (*al-ḥubb*)

⁸³Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.) h. (ج); Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (Beirut : Librairie Du Liban, 1974), h. 635. Ibn Manẓūr memaknai sama kata *ta'alluq* dengan *ta'liq* di atas. bn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, (Kairo : Dār al-Ma'ārif), h. 3071

⁸⁴Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.) h. 6

⁸⁵Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, (Kairo : Dār al-Ma'ārif), h. 4405

⁸⁶Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (Beirut : Librairie Du Liban, 1974), h. 959

⁸⁷Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.) h. 29

⁸⁸Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, (Kairo : Dār al-Ma'ārif), h. 108

⁸⁹al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.) h. 29

⁹⁰Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, (Kairo : Dār al-Ma'ārif), h. 4406

⁹¹Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.) h. 29

⁹²Muḥammad al-Bayyūmī, *Khuṭuwāt al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'an al-Karīm*, (T.tp.: Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah, t.t.), h. 235. Bandingkan dengan Ibn 'Ashūr, *al-Tafsīr wa Rijāluḥū*, (T.tp.: Silsilah al-Buḥūth al-Islāmiyyah, 1970), h. 50 dan Syawqī Dayf, *al-Balāghah: Taṭawwur wa Tārīkh*, (Kairo : Dār al-Ma'ārif, t. t.), h. 219

piawai dalam menjelaskan *munāsabah* ayat-ayat al-Quran yang *nazm*nya saling berkaitan⁹³. Sementara itu Muḥammad Mustafā sangat gamblang menyebut istilah *munāsabah* terkait dengan teori *nazm* Jurjānī ini; menurutnya makna-makna *naḥw* yang tersusun dari sebuah ujaran maksudnya adalah lafaz-lafaz yang sesuai (*al-alfāz al-munāsabah*)⁹⁴. Zamakhshariy sendiri mendefinisikan *al-nazm* sebagai penjelasan tentang kaitan (*rawābiṭ*) dan hubungan (*‘alāqāt*) antara jumlah-jumlah dan bagaimana suatu ujaran itu saling menguatkan satu sama lain; Dalam kitab kamusnya, dia juga mendefinisikan kata *al-nazm*, sebagai aturan (*nizām*), susunan (*nuzum*), sesuatu yang caranya lurus (*tastaqim ṭarīqatuhū*), dan barisan (*ṣaff*).⁹⁵

⁹³Lihat Muḥammad Bayyūmiy, *Khuṭuwāt al-Tafsīr al-Bayāniy li al-Qur’ān al-Karīm*, (T.tp.: Majma’ al-Buḥūth al-Islāmiyyah, t.t.), h. 189

⁹⁴Muḥammad Mustafā, *Fikrah al-Nazm bayn al-Haqīqah wa al-Wahm*, Majallah Abḥāth Kulliyah al-Tarbiyah al-Asāsiyyah, Edisi 6, Nomor 1, Tahun 2007, h. 234 Dalam konteks ini perlu dikutip hipotesa –dan karenanya masih perlu dibuktikan lebih lanjut--Zaynab Alwāniy yang mengatakan bahwa untuk beberapa abad, teori *al-nazm* dan ilmu munasabah tidak membawa perubahan signifikan pada arus utama (*mainstream*) tafsir. Lihat Zaynab Alwāniy, *al-Waḥdah al-Bināiyyah li al-Qur’ān : A Methodology for Understanding al-Qur’ān in the Modern Day*, The Journal of Islamic Faith and Practise, h. 4

⁹⁵Zamakhshariy, *Asās al-Balāghah*, Vol. 2, (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998), h. 284

BAB VII PENUTUP

Dari hasil penelitian dapat disimpulkan bahwa nampak orientasi *munāsabah* al-Qur’ān dalam tafsir *al-Kashshāf*. Dari lima surat yang diteliti, yaitu surat *al-Fātiḥah*, *al-Baqarah*, *Ālu ‘Imrān*, *al-Nisa*, dan *al-Maidah* ditemukan ragam dan pola *munāsabah* al-Qur’ān. Ragam *munāsabah* al-Qur’ān dimaksud terdiri dari empat ragam, yaitu *munāsabah* kata demi kata dalam satu ayat, *munāsabah* ayat dengan ayat sesudahnya, *munāsabah* antara ayat dalam satu surat, dan *munāsabah* antara ayat pada surat yang berbeda. Sementara pola *munāsabah* al-Qur’ān yang ditemukan terdiri lima pola, yaitu penafsiran (*al-tafsīr*), penyisipan (*al-i’tirāḍ*), perbandingan (*al-tanzīr*), perlawanan (*al-muqāddah*), dan pengalihan (*iltifāt*).

Temuan tentang orientasi *munāsabah* al-Qur’ān dalam tafsir *al-Kashshāf* ini menandai terjadinya pergeseran diskursus tentang *i’jāz* al-Qur’ān pada tafsir Mu’tazilah. Diskursus *i’jāz* al-Qur’ān di kalangan Mu’tazilah dapat dikatakan terdiri dari dua pandangan : pertama, yang mengatakan bahwa ke’jazan al-Qur’ān terdapat pada konsep *al-ṣurfah*, yaitu pandangan tentang dijadikannya manusia tidak mampu membuat semisal al-Qur’ān oleh Allah SWT, dan kedua, pandangan yang mengatakan bahwa *i’jāz* al-Qur’ān terdapat pada salah satunya adalah susunan (*al-naẓm*) ayat-ayat al-Qur’ān yang mengandung nilai-nilai kebalaghahan yang tinggi. Pada tafsir *al-Kashshāf*, kedua pandangan tersebut tidak ditemukan; Zamakhsharī, pengarang *al-Kashshāf*, tidak menggunakan pendekatan konsep *al-ṣurfah* di dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’ān, tetapi memilih pendekatan ilmu balaghah dengan dua ilmu utamanya, yaitu *Ma’ānī* dan *Bayān* untuk menafsirkan susunan ayat-ayat al-Qur’ān. Dia bahkan mengatakan susunan ayat-ayat al-Qur’ān itu adalah rahasia ke’jazan al-Qur’ān itu sendiri. Jadi, jika pendahulunya mengatakan *al-naẓm* sebagai salah satu ke’jazan al-Qur’ān, Zamakhsharī berpandangan *al-naẓm* adalah satu-satunya ke’jazan al-Qur’ān.

Temuan penelitian tentang orientasi *munāsabah* al-Qur’ān dalam tafsir *al-Kashshāf* ini, memperkuat pendapat para pakar al-Qur’ān tentang adanya orientasi *munāsabah* al-Qur’ān pada tafsir ini, seperti disampaikan oleh ‘Abd al-Ḥakīm Anīs, ‘Abd al-Qāhir al-Ḥūrī, Maḥmūd ‘Umar, Sayyid Quṭb, dll. Dengan temuan ini, disertasi ini membantah pendapat Muḥamad Bazmūl yang mengatakan bahwa tafsir *al-Kabīr* karangan Rāzī (606 H) boleh jadi (Bazmūl menyebut ungkapan *la’alla*) menandai permulaan perhatian terhadap *munāsabah* al-Qur’ān pada fase ketiga (sesudah Abū Bakr al-Naysabūrī yang wafat pada 324 H sebagai tokoh *munāsabah* al-Qur’ān fase ke dua) ini, sementara Zamakhsharī (538 H) telah mendahului Rāzī dalam kajian *munāsabah* al-Qur’ān ini. Disertasi ini juga menunjukkan bahwa wacana *munāsabah* al-Qur’ān yang hampir diidentikkan dengan tafsir *Naẓm*

al-Durar fī Tanāsub al-Ayāt wa al-Suwar yang ditulis oleh Biqā'ī (885 H), jauh telah didahului oleh di antaranya Zamakhsharī.

Hasil penelitian disertasi ini sangat mungkin dikembangkan untuk ditemukan kitab tafsir lainnya yang juga memiliki orientasi yang sama dengan tafsir *al-Kashshāf* karya Zamakhsharī ini. Terkait temuan di atas, kajian dapat juga diarahkan pada, misalnya, menguji pendapat yang mengatakan bahwa tafsir Rāzī lebih banyak penafsiran *munāsabah* al-Qur'annya dibanding Zamakhsharī. Kajian lainnya, misalnya juga dapat melakukan pengujian atas hipotesa yang mengatakan bahwa untuk beberapa abad, teori *al-nazm* dan ilmu munasabah tidak membawa perubahan signifikan pada arus utama (*mainstream*) tafsir.

Wallahu a'lam..

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Qur'ān dan Terjemahnya*, T.tp.: Mujamma al-Malik Fahd li Ṭībā'āt al-Muṣḥaf al-Sharīf Medinah Munawarah
- al-Ash'arī, Abū al-Ḥasan, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, Damaskus : Maktabah Dār al-Bayān, 1981
- al-Ash'arī, Abū al-Ḥasan, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, Vol. 1, Kairo : Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1950
- Amīn, Aḥmad, *Zuhr al-Islām*, vol. 4, Beirut : t.p., 1969
- al-Athīr, Ibn, *al-Kāmil fi al-Tārīkh*, vol. 8, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987
- Alwasilah, A. Chaedar, *Pokoknya Kualitatif Dasar-dasar Merancang dan Melakukan Penelitian Kualitatif*, Jakarta : Pustaka Jaya, 2011
- Abū Khafīl, Shawqī, *Aṭlas al-Tārīkh al-'Arabiy al-Islāmiy*, Damaskus : Dār al-Fikr, 2005
- Abū Zayd, Naṣr, *Mathūm al-Naṣ Dirāsah fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Maroko : al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 2014
- 'Aṭīyyah, Ibn, *Al-Muḥarrar al-Wajīz fi Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, vol. 1, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011
- 'Ashūr, Ibn, *Al-Tafsīr wa Rijālūh*, T.tp.: Silsilah al-Buḥuth al-Islāmiyyah, 1970
- 'Abduh, Muḥammad, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm*, vol. 1, Mesir : Dār al-Manār, 1367 H
- Amal, Taufik Adnan, *Rckonstruksi Sejarah Al-Qur'ān*, Yogyakarta : Forum Kajian Budaya dan Agama, 2001
- 'Alī, Mohar, *The Qur'ān and The Orientalists : An Examination of Their Main Theories and Assumptions*, T.tp. : Jam'iyyah Iḥyā Mināj al-Sunnah, 2004
- Arikunto, Suharsimi, *Manajemen Penelitian*, Jakarta : Rineka Cipta, 2010
- Arnold, Thomas, *The Legacy of Islam*, Glasgow : Oxford University Press, 1931
- 'Akk, 'Abd al-Raḥmān, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh*, Beirut : Dār al-Nafīs, 2003
- 'Alawiy, Muḥammad, *Al-Qawā'id al-Asāsiyyah fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Jeddah : Fahrisah Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah Athna al-Nashr, 1424 H
- Anīs, Ibrāhīm, dkk, *al-Mu'jam al-Wasiṭ*, vol. 1
- al-Bāqillānī, *I'jāz al-Qur'ān*
- al-Bāqī, 'Abd, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, Indonesia : Maktabah Dahlan, t.t.
- al-Biqā'ī, Burhān al-Dīn, *Naẓm al-Durar fi Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*, vol. 1, Kairo : Dār al-Kitāb al-Islāmī
- Beik, Khuḍarī, *al-Daulah al-'Abbāsiyyah*, Beirut : Dār al-Qalam, 1986

- al-Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir, *al-Farq Bayn al-Firaq*, Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.t.
- Barkah, Muḥammad, *al-I’jāz al-Qur’ānī*, Kairo : Maktabah Wahbah, 1989
- Bazmūl, Muḥammad, *‘Ilm al-Munāsabāt fī al-Suwar wa al-Āyāt*, Makkah al-Mukarramah, *al-Maktabah al-Makkiyah*, 2002
- al-Bāhī, Muḥammad, *Maqāsid al-Qur’ān al-Karīm*, T.tp., t.p., t.t.
- Baljon, JMS., berjudul *Modern Muslim Koran Interpretation*, Leiden : EJ. Brill, 1961
- Bayūmī, Muḥammad, *Khuṭuwāt al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur’ān al-Karīm*, T.tp.: al-Maktabah al-Azhariyyah, 1971
- al-Bayḍāwī, Nāṣir al-Dīn, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*, Vol. 1, 2, Dār Ihyā al-Turāth al-‘Arabī
- Baidan, Nashruddin & Aziz, Erwati, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, IAIN Surakarta, 2015
- Bungin, M. Burhan, *Penelitian Kualitatif Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik, dan Ilmu Sosial Lainnya*, Jakarta : Kencana, 2011
- Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*, London : Kegan Paul International, t.t
- al-Dhahabī, Muḥammad, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, vol. 1, Kairo : Maktabah Wahbah, 2003
- al-Daghāmīn, Ziyād, *Manhajiyah al-Baḥth fī al-Tafsīr al-Mawḍū’ī li al-Qur’ān al-Karīm*, ‘Ammān : Dār al-Bashīr, 1995
- al-Dahlawī, Aḥmad, *al-Fawz al-Kabīr fī Uṣūl al-Tafsīr*, Damaskus : Dār al-Gawthaniy li a-Dirāsah al-Qur’āniyyah, 2008
- al-Duwayḥī, ‘Alī, *Ārā al-Mu’tazilah al-Uṣūliyyah Dirāsah wa Taqwīmā*, Riyāḍ : Maktabah al-Rushd, 1415 H
- Darrāz, ‘Abd al-Lāh, *Al-Naba al-‘Aẓīm : Naẓarāt Jadīdah fī al-Qur’ān*, Kuwait : Dār al-Qalam, 1974
- Dayf, Syawqī, *al-Balāghah Taṭawwur wa Tārīkh*, Kairo : Dār al-Ma’ārif, t.t.
- Dayf, Shawqī, *Tārīkh al-Adab al-‘Arabī al-‘Aṣr al-‘Abbaṣ al-Awwal*, Vol.1, T.tp.: Dār al-Ma’ārif, t.t.
- al-Dāwūdī, Shams al-Dīn, *Ṭabaqāt al-Mufasssirīn*, vol. 2, Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah
- Berg, Herbert, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period* (Richmond [Surrey], 2000
- Fāris, Ibn, *Mu’jam Maqāyis al-Lughah*, vol. 5, T.tp. : Dār al-Fikr, t.t.
- al-Farāhidī, Aḥmad, *Kitāb al-‘Ayn*, vol. 4, Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003
- al-Farāhī, ‘Abd al-Ḥamīd, *Dalāil al-Nizām*, T.tp.: Maṭba’ah al-Ḥamīdiyyah, 1388 H

- Fuqahā, Muḥammad, *al-Munāsabāt fī al-Qurʾān al-Karīm*, www.alukah.net
- Gibb, H.A.R., *Modern Trends in Islam*, Chicago : The University of Chicago Press, 1945
- Ghazālī, Abū Ḥāmid, *Qānūn al-Taʾwīl*, T.tp., t.p, 1940
- Ghuddah, Abū, *al-ʿUlamā al-ʿUzzāb*, Beirut : Maktabah Maṭbūʿāt al-Islāmiyyah, 1982
- Goldziher, Ignaz, *al-Madhāhib al-Islāmiyyah fī Tafsīr al-Qurʾān*, terjemah ʿAlī ʿAbd al-Qādir, t.tp.: Maṭbaʿah al-ʿUlūm bi Shāriʿ al-Khalīj, 1944
- al-Gharābī, ʿAlī, *Tārikh al-Firaq al-Ilāmiyyah*, T.tp.: Maktabah wa Maṭbaʿah Muḥammad ʿAlī Ṣabīḥ wa Awlādūhū, t.t.
- al-Ghumaydī, Ṣāliḥ, *al-Masāil al-ʿItizāliyyah fī Tafsīr al-Kashshāf li al-Zamakhsharī fī Dawʾi ma Warada fī Kitāb al-Intiṣāf li Ibn al-Munīr*, Vol. 1 Ḥāil : Dār al-Andalus li al-Nashr wa al-Tawzī, 1418 H
- Hanafī, Aḥmad, *Pengantar Theology Islam*, Jakarta : PT. Al-Husna Zikra, 1995
- Hawting, G.R. , dan A Shareef, Abdul Kader, *Approaches to The Qurʾān*, London and New York : Routledge, 1993
- Husaini, Adian, *Hegemoni Kristen Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, Jakarta : Gema Insani, 2006
- al-Ḥamawī, Yāqūt, *Muʾjam al-Buldān*, vol. 2, Beirut : Dār Ṣādir, t.t.
- al-Ḥamawī, Yāqūt, *Mujam al-Udabā Irshād al-Arīb ilā Maʾrifah al-Adīb*, vol. 1, Beirut : Dār al-Gharb al-Islāmiy, 1993
- Ḥayyān, Abū, *Al-Baḥr al-Muḥīt*, vol.1, Beirut : Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1993
- al-Ḥūfiy, Aḥmad, *al-Zamakhsharī*, T.tp.: al-Hayʾah al-Mishriyyah al-ʿAmmah li al-Kitāb, t.t.
- al-Ḥamīd, ʿAbd, *Dirāsāt fī al-Firaq wa al-ʿAqāid al-Islāmiyyah*, Baghdād : Asʿad, t.t.
- Hodgson, Marshall G.S., *The Venture of Islam Conscience and History in a World Civilization*, Vol. 1, Chicago : The University of Chicago Press, 1974
- Hāshimī, Ahmad, *Jawāhir al-Balāghah fī al-Maʾānī wa al-Bayān wa al-Badīʿ*, Beirut : Dār al-Fikr, 1994
- Hajar, Haydar, *Dirāsah Naẓariyyah fī Muṣṭalahāt al-Tafsīr wa Ishkāliyyātihī*, pada Seminar Internasional, Oktober 2014
- Husein, Moh. Nabhan, (ed.), *Rahasia di Balik Ajaran al-Ghazālī*, Jakarta : Ahadia, 1987
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta : Paramadina, 1996
- Hidayat, H.D., *Al-Balāghah li al-Jamīʿ wa al-Shawāhid min Kalām al-Badīʿ*, Jakarta : PT. Karya Toha Putra & Bina Masyarakat Qurʾani, t.t.
- Harahap, Syahrin, *Metodologi Studi Tokoh Pemikiran Islam*, Jakarta : Prenada, Cet. ke-1, 2011

Hassān, Tamām, *al-Bayān fi Rawā'i al-Qur'ān Dirāsah Lughawiyah wa Uslūbiyyah li al-Naṣṣ al-Qur'ānī*, Vol. 2, T.Tp., Jam'iyyah al-Ri'āyah al-Mutakāmilah, 2003

al-Isfahānī, Rāghib *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, Beirut : Dār al-Fikr, t.t.

al-Dīn, 'Izz, *al-Ishārāt ilā al-Ijāz fi Ba'd Anwā'i al-Majāz*, T.tp.: tp, t.t.

Ismā'il, Sha'bān, *Ma'a al-Qur'ān al-Karīm fi Tārikihih, Khaṣāisih, Aḥkāmihi, Asrārihi, Qirā'atih, Adāb Tilāwatih, Nāsikh wa Mansūkhiih*, T.tp.: Dār al-Ittiḥād al-'Arabiy li al-Ṭibā'ah, 1978

al-Isfahānī, 'Imād al-Dīn, *Tārikh Dawlah Al Saljūq*, Mesir : Shirkah Ṭab' al-Kutub al-'Arabiyah, 1900

al-Isfahānī, Rāghib, *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, Beirut : Dār al-Fikr, t.t.

'Iyāzī, 'Alī, *Al-Mufasssirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, Teheran : Muassasah al-Ṭibā'ah wa al-Nashr Wizārah al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī, 1373 H

al-Jabbār, Qāḍi 'Abd, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, Kairo : Maktabah Wahbah, 1996

al-Jabbār, Qāḍi 'Abd, *Faḍl al-I'tizāl wa Ṭabaqāt al-Mu'tazilah*, t.tp., : t.p., t.t.

al-Jāhīz, Abū 'Uthmān, *Kitāb Hujaj al-Nubuwwah*, dalam Abū Mulḥim, *Rasāil al-Jāhīz al-Rasāil al-Kalāmiyyah Kashshāf Athar al-Jāhīz*, T.tp.: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 2002

al-Jurjānī, 'Abd al-Qāhir, *Al-Risālah al-Shāfiyyah*, dalam Khalaf al-Lāh dan Zaghlūl Salām, *Thalāthu Rasāil fi I'jāz al-Qur'ān li al-Rummānī wa al-Khaṭṭābī wa 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī*, Mesir : Dār al-Ma'ārif, t.t.

al-Jurjānī, 'Abd al-Qāhir, *Dalāil al-I'jāz*, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.

al-Jurjānī, 'Alī, *Mu'jam al-Ta'rifāt*, T.tp.: Dār al-Fādhillah, t.t.

al-Jawzī, Ibn, *al-Muntazam fi Tārikh al-Muluk wa al-Umam*, vol.1, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992

al-Juwayni, Muṣṭafā, *Manhaj al-Zamakhsharī fi Tafsīr al-Qur'an wa Bayān I'jāzihi*, Kairo : Dār al-Ma'ārif, t.t.

Khalafu l-Lāh, Muḥammad dan Salām, Zaghlūl, *Thalāth Rasāil fi I'jāz al-Qur'ān li al-Rummānī wa al-Khaṭṭābī wa 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī*, Mesir : Dār al-Ma'ārif, t.t.

Kathīr, Ibn, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azim*, vol. 4, T.tp: Nur Asia, t.t.

Kamal, Zainun, *Ibn Taimiyah Versus Para Filosof Polemik Logika*, Jakarta : PTRaja Grafindo Persada, 2006

Khaldūn, Ibn, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, Beirut : Dār al-Fikr, t.t.

Khalīfah, Ḥajj, *Kashf al-Zunūn 'an Usām al-Kutub wa al-Funūn*, vol. 2, Beirut : Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabiy, t.t.

Khillikān, Ibn, *Wafayāt al-A'yān wa Anbā Abnā al-Zamān*, vol.5, Beirut : Dār Ṣādir, t.t.

- al-Khayyāṭ, Abū al-Husayn, *Kitāb al-Intiṣār wa al-Radd ‘alā Ibn Rawandī al-Mulḥid*, T.tp.: t.p., t.t.
- al-Khaṭābī, Abū Sulaymān, *Bayān I’jāz al-Qur’ān*, dalam Khalaf al-Lāh dan Zaghlūl Salām, *Thalāth Rasāil fī I’jāz al-Qur’ān*, Kairo : Dār al-Ma’ārif, t.t
- al-Munīr, Ibn, *al-Intiṣāf*, Kairo : Dār al-Ḥadīth, 2012
- Krippendorf, *Analisis Isi Pengantar Teori dan Metodologi*, Jakarta, Rajawali Press, t.t.
- Muslim, Muṣṭafā, *Mabāḥith fī I’jāz al-Qur’ān*, Riyāḍ : Dār al-Muslim, 1416 H
- Mulḥim, Abū, *Rasāil al-Jāḥiz : Rasāil Kalāmīyyah-Kashshāf Athār al-Jāḥiz*, T.tp.: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 2002
- Madjid, Nurcholish, (ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta : PT. Bulan Bintang, 1994
- Matsui HS, Moh., *Orientasi Semantik al-Zamakhsharī Kajian Makna Ayat-ayat Kalam*, Jakarta : Anglo Media, 2006
- Misrawi, Zuhairi, *Al-Qur’ān Kitab Toleransi Inklusivisme, Pluralisme, dan Multikulturalisme*, Jakarta : Fitrah, 2007
- Maḥmūd, ‘Abd al-Ḥafīm, *Manāḥij al-Mufassirīn*, Kairo : Dār al-Kutub al-Miṣrī, 2000
- Mūsa, Muḥammad Abū, *al-Balāghah al-Qur’āniyyah fī Tafsīr al-Zamakhsharī*, T.tp.: Dār al-Fikr al-‘Arabiy, t.t.
- Mustaqim, Abdul dan Syamsudin, (ed.), *Studi al-Qur’ān Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsīr*, Yogyakarta : Tiara Wacana Yogya, 2002
- Manzūr, Ibn, *Lisān al-‘Arab*, Kairo : Dār al-Ma’ārif, t.t.
- Madjid, Nurcholish, *Ibn Taimiyah tentang Kalam dan Falsafah*, Jakarta : Nurcholish Madjid Society (NMS), 2020
- Nabī, Mālik bin, *Al-Dāḥirah al-Qur’āniyyah*, Beirut : Dār al-Fikr al-Mu’āṣir, 2000
- al-Nawbakhtī, Ḥasan, *Firaq al-Shī’ah*, Beirut : Dār al-Aḍwā, 1984
- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, vol. 1, Jakarta : UI Press, 2008
- , *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta : UI Press, 1986
- , *Akal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta : UI Press, 1986
- al-Nashshār, ‘Alī *Nash’at al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām*, vol. 1 Kairo : Dār al-Ma’ārif, t.t.), cet. ke-9
- Nasikun, *Sejarah dan Perkembangan Tafsir*, Yogyakarta : Bina Usaha, 1984
- al-Qāhir, ‘Abd, *Al-Munāsabah fī Tafsīr Gharāib al-Qur’ān wa Raghāib al-Furqān*, www. alukat. Net, 2015

- al-Qifṭī, ‘Alī, *Inbāh al-Ruwwāt ‘alā Anbāh al-Nuḥāt*, vol. 3, Kairo : Dār al-Fikr al-‘Arabiy, 1986
- Qadir, C.A., *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, Jakarta : Yayasan Obor Indonesia, 1989
- al-Qāhir, ‘Abd, *al-Munāsabāt fī Tafsīr Gharāib al-Qur’ān wa Raghāib al-Furqān li al-Naysābūrī*, Tesis Magister pada Universitas Ummu Durmān, Fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsīr dan ‘Ulūm al-Qur’ān, tahun 2015
- al-Qāḍī, Abū ‘Ammār, *An Introduction to the Sciences of the Qur’ān*, Birmingham : al-Hidāyah Publishing and Distribution, 1999
- Quṭb, Sayyid, *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur’ān*, T.tp., t.p., 1966
- Raḥmān, Yūsuf, *The Miraculous, of Muslim Scripture, A Study of ‘Abd al-Jabbār’s I’jāz al-Qur’ān* pada *Islamic Studies*, Vol. 35, No. 4 (Winter 1996), Islamabad : Islamic Research Institute, International Islamic University
- , *The Doctrine of Mu’jiza According to the Schools of Kalām in the Classical Period*, Institute of Islamic Studies, McGill Univer
- Raya, Aḥmad Ṭib, *Kaidah-Kaidah al-Bayan dan Fungsinya dalam Tafsīr al-Kashshāf*, disertasi pada Program Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1998
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghayb*, vol. 7, 10, T.tp.: Dār al-Fikr li al-Ṭibā’ah wa al-Nashr wa al-Tawzī’, 1981
- , *I’tiqādāt Firaq al-Muslimīn wa al-Mushrikīn*, Kairo : Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1978
- al-Rāfi’ī, Muṣṭafā Ṣādiq, *I’jāz al-Qur’ān wa al-Balāghah al-Nabawiyyah*, T.tp.: Dār al-Kitāb al-‘Arabī
- al-Rūmī, Fahd, *Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Riyāḍ : t. p., 1426 H
- , *Manhaj al-Madrasah al-‘Aqliyyah al-Ḥadīthah fī al-Tafsīr*, Vol. 1, Riyāḍ : Riāsah Idārāt al-Buḥūth al-‘Ilmiyyah wa al-Iftā wa al-Da’wah wa al-Irshād, 1403 H
- al-Rummānī, Abū al-Ḥasan, *al-Nukat fī I’jāz al-Qur’ān*, dalam Khalaf al-Lāh dan Zaghulū Salām, *Thalāthu Rasāil fī I’jāz al-Qur’ān li al-Rummānī wa al-Khaṭṭābī wa ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī*, Mesir : Dār al-Ma’ārif, t.t.
- Santana K, Septiawan, *Menulis Ilmiah Metodologi Penelitian Kualitatif*, Jakarta, Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2010, Edisi Kedua
- Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, *Pedoman Akademik 2016-2020 (edisi revisi)*
- , *Pedoman Penulisan Tesis dan Disertasi Program Magister dan Doktor*, 2018
- Semi, M. Atar, *Metode Penelitian Sastra*, Bandung : CV Angkasa, 2012
- Shalbī, Aḥmad, *Kayfa Taktubu Bahthan aw Risālatan Dirāsah Manhajiyyah*, Kairo : Maktabah Nahḍah Mishriyyah, 1979
- Shaykhūn, Maḥmūd, *al-I’jāz fī Nazm al-Qur’ān*, Kairo : Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah, 1978

Shihāb, M. Quraish, *Kaidah Tafsir : Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*, Ciputat : Lentera Hati, 2013

Shihab, M. Quraish, *Membumikan Al-Qur'an : Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung : Mizan, 1996

-----, *Mukjizat al-Qur'an : Ditinjau dari Aspek Kebahasaan Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Gaib*, Bandung : Mizan, 1998

al-Ṣālih, Ṣubhī, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'an*, Beirut : Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1988

Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qur'an : Towards A Contemporary Approach*, New York : Routledge, 2006

al-Ṣāwiy, Muṣṭafā, *Manhaj al-Zamakhsharī fī Tafsīr al-Qur'an wa Bayān I'jāzih*, Kairo : *Dār al-Ma'arif*, t.t.

al-Suyūṭī, Jalal al-Din, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, vol. 2, T.tp.: Dār al-Fikr, t.t.

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn, *Marāsid al-Maṭāli' fī Tanāsub al-Maqāṭi' wa al-Maṭāli'*, Makkah al-Mukarramah : al-Maktabah al-Makkiyyah, 2002

Sulṭān, Munīr, *I'jaz al-Qur'an bayn al-Muta'zilah wa al-Ash'ariyyah*, T.tp.: Markaz al-Qāimiyah bi Asfihān li al-Taḥarriyyāt al-Kambūteriyiyāt, t.t.

Setiawan, M. Nūr Khōlis, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta : eLSAQ, 2005

al-Sya'rāwī, Mutawallī, *Tafsīr al-Sya'rāwī*, vol.14, Mesir : Akhbār al-Yawm, 1991

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, dalam *Al-Qur'an al-Karīm Tafsīr wa Bayān*, Beirut : Dar al-Rashīd, t.t.

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn, *Al-Dur al-Manṭḥur fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr*, vol. 9, Kairo : Markaz li al-Buhūth wa al-Dirāsāt al-'Arabiyyah wa al-Islāmiyyah, 2003

Shihāb, Muḥammad Quraish, *Kitāb Naẓm al-Durar li Ibrāhīm ibn 'Umar al-Biqā'iy Taḥqīq wa Dirāsah*, disertasi pada Universitas Al-Azhar, tahun 1982

Shihab, M. Quraish, *Kaidah Tafsir Syarat, Ketentuan, dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui dalam memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*, Tangerang : Lentera Hati, 2013

al-Sharqāwī, Muḥammad, *Mawqif al-Shawkānī fī Tafsīrihī min al-Munāsabah*

al-Ṣālih, Ṣubhī, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'an*, Beirut : Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1988

Shaḥrūr, Muḥammad, *Naḥw Uṣul Jadīdah li al-Fiḥ al-Islāmī*, Damaskus : al-Ahālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2000

Sharif, M.M., *al-Fikr al-Islāmī Manābi'uhū wa Āthāruhū*, Kairo : Maktabah al-Naḥḍah, 1986

- al-Shahristāni, ‘Abd al-Karīm, *al-Milal wa al-Niḥal*, Vol. 1, Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.
- Shaltūt, Maḥmūd, *Ilā al-Qur’ān*, T.tp. : Maṭbū’at al-Idārāt al-‘Āmmah li al-Thaqāfah al-Islāmiyyah, 1962
- Syawkānī, Muḥammad, *Fath al-Qadīr al-Jāmi Bayn Fannay al-Riwāyah wa al-Dirāyah min ‘Ilm al-Tafsīr*, vol. 1, Beirut : Dār al-Ma’rifah, 2007
- al-Sāmūrāi, Fādīl, *al-Dirāsah al-Naḥwiyyah wa al-Lughawiyah*, Baghdād : Maṭba’ah al-Irshād, 1971
- al-Sūd, Muḥammad, (Penataḥqīq), *Asās al-Balāghah*, Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998
- al-Subḥī, Aḥmad, *Fī ‘Ilm al-Kalām Dirāsah Falsafiyah li Ārā al-Firaq al-Islāmiyyah*, Beirut : Dār al-Naḥḍah al-‘Arabiyyah, 1985
- al-Ṣawī, Muṣṭafā, *Manāhij fī al-Tafsīr*, (Iskandariah : Mansha’ah al-Ma’ārif, t.t.), h. 294
- al-Ṣawī, Muṣṭafā, *Manhaj al-Zamakhshariy fī Tafsīr al-Qur’ān wa Bayān I’jāzihī*, Kairo : Dār al-Ma’ārif
- al-Shāfi, ‘Aishah bint *al-I’jāz al-Bayānī li al-Qur’ān wa Masāil Ibn al-Azraq*, Kairo : Dār al-Ma’ārif, t.t.
- Taymiyyah, Ibn, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, T.tp.: tp., 1972
- Taymiyyah, Ibn, *Majmū’ al-Fatāwā*, Vol. 3
- al-Ṭabarī, Ibn Jarīr, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ay al-Qur’ān*, vol. 1, T.tp. : Ḥajr li al-Ṭibā’ah wa al-Nashr wa al-Tawzī’ wa al-I’lām
- Ṭībī, Sharaf al-Dīn, *Futūḥ al-Ghayb fī al-Kashfī ‘an ‘Qanā’ al-Rayb*, Vol. 1, 2, 3, 4, 5, Dubay : Jāizah Dubay al-Duwaliyah fī al-Qur’ān al-Karīm, 2013
- al-Tijānī, Mubārak, *al-I’jāz al-Lughawī fī al-Qur’ān al-Karīm Dirāsah Ta’šīliyyah Taṭbīqiyah*, Tesis Magister pada Jāmi’ah al-Qur’ān al-Karīm wa al-‘Ulum al-Islāmiyyah, 1997
- ‘Umar, Maḥmūd, *al-Munāsabāt fī al-Qur’ān al-Karīm*, www. Alukah.net
- ‘Umar, Aḥmad *Mu’jam al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Mu’āṣirah*, vol. 1, Kairo : ‘Alam al-Kutub, 2008
- ‘Umar, Maḥmūd, *Al-Munāsabah fī al-Qur’ān al-Karīm*, www. alukah.net.
- al-‘Ukayfī, Ḥasan, *Al-Uslūb al-‘Arabiyyah al-Islāmiyyah*, Majallah Kulliyat al-Tarbiyah li al-Banāt, Edisi 21, Nomor 3, tahun 2010
- Ullah, Kifāyat, *Al-Kashshāf : al-Zamakhsharī (538/1144) Mu’tazilite Exegesis of the Qur’an*, disertasi pada Washington, DC, 21 Maret, 2013
- Wansbrough, John, *Qur’anic Studies : Sources and Methodsof Scriptural Interpretation*, T.tp. : Oxford University Press, 1977
- Watt, W.M., *Bell’s Introduction to the Qur’an*, Edinburgh : Edinburgh Univ. Press, 1970

al-Wāḥidī, Abū al-Ḥasan, *Asbāb al-Nuzūl*, Mesir : Shirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥilabī wa Awlāduhū, 1968

Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Beirut : Librairie Du Liban, 1980

al-Wāḥidī, Abū al-Ḥasan, *Asbāb al-Nuzūl*, Mesir : Shirkah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥilabī wa Awlāduhū, t.t.

-----, *Alam Pikiran Islam Pemikiran Kalam*, Jakarta : Prenadamedia Group, 2014

-----, *Karakteristik Tafsir al-Qur'an di Indonesia Abad Keduapuluh*, Jurnal Ulumul Qur'an, Volume III, Nomor 4, Tahun 1992

al-Zamakhsharī, Abū al-Qāsim, *al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1, 2, 3.....Kairo : Dār al-Ḥadīs, 2012

al-Zamakhsharī, Abū al-Qāsim, *Dīwān Jār al-Lāh Zamakhsharī* Beirut : Dār Ṣādir, 2008

al-Zarkashī, Badr al-Dīn, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an*, vol. 1, Beirut : Dār ak-Fikr, 1988

Zaidān, Jurjī, *Tārīkh Adāb al-Lughah al-'Arabiyyah*, vol. 2, Beirut : Dār al-Qalam, 1996

al-Zarqānī, 'Abd al-'Aẓīm, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'an*, vol. 2, T.tp.: Dār al-Fikr, t.t.

al-Zubaydī, Muḥammad, *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, vol. 4, Kuwait : Maṭba'ah Ḥukūmah, 1987

Zarkashiy, Ḥamīd Fahmy, *Kerancuan Metodologi Orientalis dalam Studi Islam*, dalam majalah Islamia, Volume III, No.1, 2006

al-Zirikfī, Khayr al-Dīn, *al-A'lām : Qāmūs Tarājīm al-Ashhur al-Rijāl wa al-Nisā min al-'Arab wa al-Musta'ribīn wa al-Mustashriqīn*, vol. 8, Beirut : Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 2002

al-Zubayr, Ibn, *Al-Burhān fī Tanāsub Suwar al-Qur'an*, Riyaḍ : Dār Ibn al-Jawziy li al-Nashr wa al-Tawzī', 1428

Zahrah, Muḥammad Abū, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa al-'Aqāid wa Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, T.tp.: Dār al-Fikr al-'Arabī

al-Zuḥaylī, Aḥmad, *Marja'al-'Ulūm al-Islāmiyyah*, Damaskus : Dār al-Ma'rifah, t.t.

JURNAL

Abdel Haleem, M.A.S., *The Role of Context in Interpreting and Translating the Qur'an*, Journal of Qur'anic Studies 20.1, Edinburgh Univeristy Press (2018)

'Aṭā, Sāmī, *al-Jumlah al-Mu'tariḍah fī al-Qur'an Maḥmūhā wa Aghraḍuhā al-Balāghiyah*, pada <https://pulpit.alwatanvoice.com/articles/2006/06/16/48092.html>

Alwānīy, Zaynab, *al-Wahdah al-Bināiyyah li al-Qur'an : A Methodology for Understanding al-Qur'an in the Modern Day*, The Journal of Islamic Faith and Practise

Armas, Adnin, *Mengkritisasi Gugatan Arthur Jeffery terhadap al-Qur'an*, ISLAMIA Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam, Thn I No 2, Juni-Agustus 2004

'Alī, Sa'dūn, *al-Munāsabah wa Atharuhā fi Tahqīq al-Tarābuṭ al-Naṣṣī al-Mafhūmī 'ind al-Zamakhsharī fi al-Kashshāf*, Ḥawlayāt al-Ādāb wa al-Lughāt 'Ilmiyyah Duwaliyyah Ākādimiyyah Muḥakkamah Kulliyah al-Ādāb wa al-Lughāt Jāmi'ah al-Masīlah, Edisi 05, Nomor 11, Mei 2018

al-'Abīdī, Zahrā, *Bayn 'Ilm al-Munāsabah wa al-Tafsīr al-Mawḍū'*, al-Majallat al-'Ālamiyyah li Buḥūth al-Qur'an

'Abd al-Lāh dan Muslim, Muṣṭafā, *Al-Munāsabah wa Atsaruhā 'alā Tafsīr al-Qur'an*, vol. 2, Majallah Jāmi'ah 'al-Sharīqah li al-'Ulūm al-Shar'iyyah wa al-Insāniyyah, 2000

'Abd al-Rahmān, Aḥmad, *al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār wa Madhhabuhū al-I'tizālī fi Tafsīrihī al-Musammā bi al-Kabīr aw al-Muḥīṭ*, Majallah Jāmi'ah al-Anbār bi al-'Ulūm al-Islāmiyyah, Edisi 3, Nomor 12, Desember, Tahun 2011

'Abd al-Lāh, 'Abd al-'Azīz, *Ma'a Jār al-Lāh : Zamakhsharī*, Majallāt Faṣliyyāt Muḥkamāt, S 7, 'A 1, Syawwāl 1401, Agustus 198

'Azāwī, Aḥmad, & Nāhī, Hayfā, *'Ilm al-Munāsabah fi Sūrah al-Mujādīah*, Majallah al-Ustādh, Edisi 1, Nomor 209, Tahun 2014

'Ardāwī, Ṣabāḥ, *Madkhal li Fahm Qawā'id al-Tafsīr al-Qur'anī*, Majallah al-Kulliyah al-Islāmiyyah al-Jāmi'ah Nejf Ashraf, Edisi 2, Nomor 40, t.t.

'Alī, Sa'dūn, *al-Athar al-Dilālī li Ma'anī al-Qur'an fi al-Kashshāf li al-Zamakhsharī*, Majallah al-Qādisiyyah li al-'Ulūm al-Insāniyyah, Edisi 12, Nomor 4, Tahun 2009

Asad, Hasan, *Tafsīr al-Qur'an l-Karīm Ishkālīyyāt al-Manhaj*, Jurnal Abḥāth Mīsān Edisi 11, Nomor 21, Tahun 2015

Ayḍin, Muḥammed, *Taammulāt fi al-Munāsabāt wa Dirāsah Taḥbīqiyyah min al-Qur'an al-Karīm*, Sakrya Universitas Ilahiyat Fakultas dergisi 17 / 2008

al-'Alawī, Ṣaliḥ, *al-I'jāz al-Qur'anī Bayn al-Rummānī wa al-Bāqillānī : 'Arḍ wa Muwāzanah*, Umm al-Qurā University Journal of Languages and Literatures 2015, Issue 15

Busoeri, Muritala, dkk., *I'jāz al-Qur'an : 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī's Theory of Nazm*, Impact : International Journal of Research in Humanities, Arts and Literature, Vol. 4, Issue 11, Nov. 2016

Bayḍānī, 'Abd al-Jawwād, *al-Munāsabah bayn al-Ṣawt wa al-Ma'nā*, Majallah Dirāsāt Tarbawiyah, Nomor 25, Januari, 2014

al-Dīn, Hishām Sa'd, *al-Ta'wīl al-Lughawī 'ind al-Mu'tazilah Ṣīghatu Af'al Namūdhajan*, Majallah al-'Ulūm al-Islāmiyyah wa al-Ḥaḍārah, Edisi 7, 2018

al-Dūsirī, ‘Adnān, *Tarātub al-Jumal al-Dilālī fī Uslūb al-Qur’ān al-Karīm*, Majallah Ādāb al-Farāhidī, Edisi 1, Januari, 2009

al-Fākhūrī, Ḥannā dan al-Jarr, Khalīl, *Tārīkh al-Falsafah al-‘Arabiyyah*, Beirut : Dār al-Ma’ārif, t.t.

Goldfeld, Yeshayahu, *The Development of Theory on Qur’ānic Exegesis in Islamic Scholarship*, Studia Islamica, No. 67, 1988, Published by: Brill

al-Ḥakīm, ‘Abd, *Aḍwā ‘alā Zuhūr ‘Ilm al-Munāsabah al-Qur’āniyyah*, Uni Emirat Arab : Majallah ‘Ilmiyyah Dawriyyah Muhakkamah ta’nī bi al-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa Iḥyā al-Turāth, edisi 11 Jumadil Ula 1423 H/Juli 2002

Ḥadīdī, ‘Abd al-Lāh, *al-Manhaj al-‘Aqlī al-Intiqāī, fī al-Tafsīr ‘ind al-Mu’tazilah*, Majallah Abḥāth Kulliyah al-Tarbiyah al-Asāsiyyah, Edisi 12, Nomor 1, Tahun 2012

Ḥamdān, Khalīl dan al-‘Abīdī, Shaḥd, *al-Munāsabah bayn al-Fāsilah al-Qur’āniyyah wa Āyātihā Dirāsah Taṭbīqiyyah fī Sūrah Fāṭir*, Majallah Jāmi’ah al-Anbār li al-‘Ulūm al-Islāmiyyah, Edisi 8, Nomor 30, Tahun ke-8

Ḥamadānī, ‘Abd al-Ḥamīd, *‘Ilm al-Munāsabah fī Suwar al-Qur’ān wa Ayihī*, Majallah al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, Edisi 46, t.t.

Ḥusayn, Ḥāsyim, *Ta’alluq al-Jumal fī al-Kashshāf li al-Zamakhsharī*, Majallah Kulliyah al-Tarbiyah al-Islāmiyyah li al-‘Ulūm al-Tarbawiyah wa al-Insāniyyah, Universitas Babilonia, edisi 20, tahun 2015

Ḥamīm, Thōhā, *Menguji Autentisitas Akademik Orientalis dalam Studi Islam*, Teosofi : Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam Volume 3 Nomor 2 Desember 2013

al-Ḥaqq, Muḥammad Izhār, *Zamakhsharī and His Contribution Toward Human Knowledge*, al-Qalam, December

‘Ilm al-Munāsabah fī al-Qur’ān al-Karīm Ahammiyyatuhū wa Ṭuruq al-Ta’fīfī fihī, Majallah Kulliyah al-‘Ulūm al-Islāmiyyah, Edisi 38, Ḥuzayrān, 2014

Ibrāhīm, Lutpi dan Ibrāhīm, Lutfi, *Al-Zamakhshari : His Life and Works*, Islamic Studies, Vol. 19, No. 2 (Summer 1980)

Iṣfahānī, Muḥammad, *Naqd Kāshif ‘ammā Nusiba ilā Ṣaḥib al-Kashshāf*, Jurnal al-Turāth al-‘Ilmī al-‘Arabī, Edisi 2, Tahun 2017

Jabr, Riyāḍ, dan Laṭīf, Shāmil, *Ufuq al-Zamakhsharī al-Ta’wīlī al-Lughawī*, Majallah Diyālī, Nomor 70, Tahun 2016

Junayd, Nūḥ, *Zāhirah al-Munāsabah wa al-Tisāq al-Naṣṣī al-Qur’ānī*, Majallah Ḥawlayāt al-Turāth Jāmi’ah Mustaghānim, al-Jazāir, Edisi 11/2011

Jāsīm, Karīm, *Ta’wīl Ta’alluq Shibh al-Jumlah fī Tafsīr al-Kashshāf Sūrah al-Baqarah Anmūdḥazan* (Artikel tidak ada keterangan item publikasi)

Junayd, Nūḥ, *Dāhirah al-Munasabah wa Ittisāq al-Naṣ al-Qur’āniy*, Majallah Ḥawlayāt al-Turāth, edisi 11, tahun 2011, Universitas Lāghūth, Nigeria

Jum’ah, Bayān, dan Shabīb, Mohand, *Qirā’at fī Nazariyyāt al-Naẓm*, Majallah Jāmi’at al-Anbar li al-‘Ulūm al-Islāmiyyah

Jabr, Riyāḍ dan Laṭīf, Shāmil, *Ufuq al-Zamakhsharī al-Ta'wīlī al-Lughawī al-Ṣifāt al-Ilāhiyyah (al-Sam', al-Ru'yah, al-Idrāk, al-Ḥayāt)*, Majallah Diyāfī, tahun 2016

Khān, Ḥabīb al-Lāh & Jān, 'Abd al-Wahhāb, *Ibtikārāt al-'Allāmah al-Zamakhsharī fī 'Ilm al-Bayān Khilāl Uslūb wa al-Jawāb fī Tafsīrihī al-Kashshāf*, Ikitā Islāmikā, Edisi 4, Nomor 2, Juli-Desember 2016

Khaṭīb, 'Abd al-Lāh, dan Muslim, Muṣṭafā, *al-Munāsabah wa Atharuhā 'ala Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, dalam Majallah Jāmi'ah al-Sharīqah li al-'Ulūm al-Shar'iyyah wa al-Insāniyyah, vol.2 edisi ke dua, Rabī' al-Thāniy 1426 H, Juni 2005

Kurt, Nūr al-Lāh dan al-'Ajāmī, al-Jāzī, *Ahammiyyah 'Ilm al-Munāsabah fī Fahm al-Qur'ān*, al-Basirah, Volume 7, No. 2, Dec., 2017

al-Khayyāṭ, Abū al-Husayn, *Kitab al-Intiṣār*, (t.tp : t.p., t.t.), h. 121-122

Munādi, Ibrāhīm, *Kashshāf al-Zamakhsharī 'Aqidatan wa Manhajan*, Jurnal Ḥawlayāt al-Turāth, Universitas Mustagh̃nim, Aljazair, Edisi 16, Tahun 2016

Muḥammad, Sihāb, *'Ilm al-Munāsabah bayn al-Āyāt wa al-Suwar wa Anwā'uhā fī al-Qur'ān al-Karīm*, Majallah al-'Irāqiyyah/ḡ/31/1)

Mahdī, Fāḍil, *al-Tanāsib bayn al-Suwar fī al-Qur'ān al-Karīm Juz' Tabāraka Anmudhajan*, Majallah al-Jāmi'ah al-'Irāqiyyah/ 'A (2/34)

Majallah Kulliyah al-'Ulūm al-Islāmiyyah, *'Ilm al-Munāsabah fī al-Qur'ān al-Karīm Ahammiyatuhū wa Ṭuruq al-Ta'fīfī fīhi*, Nomor 38, Sha'bān 1435 H-Juni 2014 M

Muḥammad, Shihāb, *'Ilm al-Munāsabah bayn al-Āyāt wa al-Suwar wa Anwā'uhā fī al-Qur'ān al-Karīm*, Majallah al-Jāmi'ah al-'Irāqiyyah / 'A 1/31

Mustansir, Mir : *Coherence in the Qur'ān: A Study of Iṣlāhiy's Concept o/Nazm in Tadabbur al-Qur'ān*. Indianapolis: American Trust Publications, dan Adel Daher Source: *The Coherence of God-Talk* : Religious Studies, Vol. 12, No. 4, Dec., 1976

Muhibbin, Zainul, *Amar Makrūf Nahī Munkar dalam Perspektif al-Zamakhsharī*, Teosofi : Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam, Volume 2 Nomor 1 Juni 2012

Muṣṭafā, Muḥammad, *Fikrah al-Nazm bayn al-Haqīqah wa al-Wahm*, Majallah Abḥāth Kulliyah al-Tarbiyah al-Asāsiyyah, Edisi 6, Nomor 1, Tahun 2007

Munādī, Ibrāhīm, *Kashshāf al-Zamakhsharī : 'Aqīdah wa Manhaj*, T.tp.: Majallat Ḥawlayāt al-Turāth, 2016

Mourad, Suleiman A., *The Survival of the Mu'tazilah Tradition of Qur'anic Exegesis in Shī'iy and Sunnī al-Tafāsīr*, Journal of Qur'anic Studies, vol. 12 (2010), Published by: Edinburgh University Press on behalf of the Centre for Islamic Studies at SOAS

Mawardi S, A. Farid, *Relasi Antagonistik Barat-Timur : Orientalisme Vis a Vis Oksidentalisme*, Teosofi : Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam Volume 3 Nomor 2 Desember 2013

Mustafā, Muḥammad, *Fikrah al-Naẓm bayn al-Haqīqah wa al-Wahm*, Majallah Abḥāth Kulliyah al-Tarbiyah al-Asāsiyyah, Edisi 6, Nomor 1, Tahun 2007

Manṣūr, Ibrāhīm, *al-Qawl bi al-Ṣurfah fi I'jāz al-Qur'ān al-Karīm 'Arḍ wa Dirāsah*, Majallah Jāmi'ah Umm al-Qurā li 'Ulūm al-Lughah wa Adābihā, edisi ke dua, Rajab 1430 H-Juli 2009

Nādir, Ṣuhayb, *Al-Tamthīl wa al-Takhyīl ka Aliyāt li al-Ta'wīl 'ind al-Zamakhsharī fi Tafsihī al-Kashshāf Dirāsah li al-Manhaj al-Ta'wīlī*, Majallah Jāmi'ah Tikrīt li al-'Ulūm, Edisi 19, Nomor 5, Mei, Tahun 2012

Nājī, Hilāl, *Al-Zamakhsharī : Ḥayātuhu wa Atharuhu*, 'Alam al-Kutub : Majallāt Mutakhaṣṣiṣāt, Mj 11, 'A 4, Rabī'ul Ākhir 1411/Nopember 1990

Nādir, Ṣuhayb, *Al-Tamthīl wa al-Takhyīl ka Aliyāt li al-Ta'wīl 'ind al-Zamakhsharī fi Tafsihī al-Kashshāf Dirāsah li al-Manhaj al-Ta'wīlī*, Majallah Jāmi'ah Tikrīt li al-'Ulūm, Edisi 19, Nomor 5, Tahun 2012

al-Qasīm, 'Isā, dan al-Hawrī, Muḥammad, *Munāsabah al-Fāsilah li Ayātihā fi al-Qur'ān al-Karīm Ayāt al-Ṣiyām Namūdhajan*, Majallah Jāmi'ah al-Quds al-Maftūhah li al-Abḥāth wa al-Dirāsāt, Edisi 44 (1), Adhār, 2018

Qāsīm, Riyāḍ dan 'Uqaylān, Ṭāriq, *Munāsabah al-Fawāṣil li Ayātihā Dirāsah Taṭbīqiyah li Namādhij min Ayāt al-Qur'ān al-Karīm*, 2011

Raḥmān, Yūsuf, *Survei Bibliografis Kajian al-Qur'an dan Tafsir di Barat : Kajian Publikasi Buku dalam Bahasa Inggris Sejak Tahun 2000-an*, Journal of Qur'an and Hadith Studies, Vol. 4, No. 1, January-June 2015

Sardār, Hind, *al-Munāsabah bayn Sūratay al-Nūr wa al-Furqān Dirāsah Taḥlīliyyah*, Majallah al-Jāmi'ah al-'Irāqiyah, edisi 3/40

Sulaymān, Ḥalīm, & Ḥamd, Ṭāha, *al-Lughāt wa al-Lahjāt fi Kitāb al-Fāiq fi Gharīb al-Ḥadīth li al-Zamakhsharī*, Majallah Jāmi'ah al-Anbār li al-'Ulūm al-Islāmiyyah, Edisi 3, Nomor 9, Maret 2011

Sāmuraī, Fāḍil, *Ittisā' Ma'anī al-Alfāz wa al-Ṣiyagh al-Ṣarfīyyah fi Tafsih al-Kashshāf*, Majallah al-Ādāb, Nomor 106, Tahun 2013

Sulaymān, Ḥalīm, & Ḥamd, Ṭāha, *al-Lughāt wa al-Lahjāt fi Kitāb al-Fāiq fi Gharīb al-Ḥadīth li al-Zamakhsharī*, Majallah Jāmi'ah al-Anbār li al-'Ulūm al-Islāmiyyah, Edisi 3, Nomor 9, Maret 2011

Sa'dāwī, 'Abd al-Karīm, dan Sulṭāni, Ḥasan, *al-Insijām al-Naṣṣī fi Sūrah al-Isrā*, Majallah Jāmi'ah Bābil li al-'Ulūm al-Insāniyyah, Edisi 25, Nomor 5, Tahun 2017

Saifullah, *I'jāz al-Qur'ān menurut 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī*, Analisis : Jurnal Studi Keislaman, Volume X, Nomor 2, Desember 2010

Saleh, Walid A., *The Gloos as Intellectual History : The Ḥāshiyahs on al-Kashshāf*, Brill : Oriens, Vol. 41, No. 3/4/ (2013)

al-Sa'dī, As'ad, *Athar Ta'addud al-I'rāb fi Tawassu' al-Ma'nā 'ind al-Zamakhsharī fi al-Kashshāf*, Nomor 4, Tahun 2011

Ubaidillah, Wan Mohammad, *Huruf Muqāṭṭa'ah di Awal Surah al-Qur'ān : Kritikan Terhadap Noldeke*, QURANICA, International Journal of Quranic Research, Vol.6, Issue 1, June 2014, Centre of Quranic Research (CQR), University of Malaya, Malaysia

Wan Daud, Wan Mohd No, dalam *Tafsir dan Ta'wīl sebagai Metode Ilmiah*, ISLAMIA, Thn I, No 1 Muharram 1425/Maret 2004

Wl-Awa, Salwa M.S., *Linguistic Structure* dalam Andrew Rippin, *The Blackwell Companion to The Quran*, John Wiley & Sons Ltd. The Atrium, Southern Gate, Chichester, West Sussex, PO19 8SQ, United

Welch, A.T., *Introduction : Qur'anic Studies-Problems and Prospects*, Journal of the American Academy of Religion, vol 47 (1979)

Yazicioglu, Isra, *Redefining the Miraculous :al-Ghazali, Ibn Rushd, and Said Nursi on Qur'anic Miracle Stories*, Journal of Qur'anic Studies 13.2 (2011), Edinburgh University

Zurayq, Ibtisām, *Ṣuwar al-Nazariyyah al-Siyaqiyyah fī al-Dirāsāt al-Balāghiyah al-Munāsabah fī Sūrah Ṭāhā Anmūdhazan*, Ḥawlayāt al-Mukhbir Jāmi'ah Muḥammad Khayḍir Baskarah, Edisi 5, Jawān 2016