

Tafsir Ideologi: Bias Idiologi dalam Tafsir Teologi Sunni, Muktazilah, dan Syiah

Opin Rahman¹, M. Gazali Rahman²

¹Mahasiswa Program Magister Prodi Hukum Keluarga Pascasarjana IAIN Sultan Amai Gorontalo

²Pascasarjana IAIN Sultan Amai Gorontalo,

e-mail: ¹opin.rahman@gmail.com, ²gazali.iain@gmail.com

ABSTRAK

Al-Quran merupakan kitab suci yang bersifat final dan absolut, sumber hukum tertinggi dalam agama Islam. Namun untuk mampu membumikan nilai-nilai Al-Quran dalam realitas sosial-empirik, Al-Quran membutuhkan tafsir sebagai alat bantu dalam menafsirkan pesan-pesan keilahian tersebut, sesuai dengan konteks sosial yang berlaku. Proses penafsiran membuka peluang masuknya unsur-unsur ideologis dalam penafsiran ayat-ayat Al-Quran, sesuai dengan kepentingan dan tujuan dari penafsir. Penelitian ini bertujuan untuk melihat bias ideologi dalam penafsiran Al-Quran, yang meliputi ideologi Sunni, Muktazilah, dan Syiah, tiga bentuk ideologi yang memiliki pengaruh dominan dalam Islam. Penelitian ini merupakan penelitian pustaka (*library research*) yang memanfaatkan sumber-sumber penelitian yang relevan dengan penelitian ini, khususnya terhadap penafsiran Al-Quran yang terkait dengan ideologi Sunni, Muktazilah, dan Syiah. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kemunculan tafsir ideologi dalam Islam disebabkan oleh dua faktor utama, yaitu: persoalan politik dan perdebatan ideologis. Kedua penyebab munculnya penafsiran ideologis dalam Islam tersebut, berkaitan dengan aspek suksesi kepemimpinan sejak naiknya Umar Bin Khatab, Ustman Bin Afan, hingga puncaknya saat suksesi Ali Bin Abu Thalib yang memicu terjadinya *al-Fitnah al-Kubrâ*. Sejak saat itulah terjadi perbedaan ideologi dalam internal umat muslim, hingga pada akhirnya masuk ke dalam ranah penafsiran Al-Quran sebagai alat justifikasi untuk membenarkan segala tindakan dan keputusan ideologis, yang diambil oleh masing-masing kelompok dalam internal umat Islam tersebut.

Keywords: Tafsir Ideologi, Sunni, Muktazilah, Syiah.

Pendahuluan

Tafsir adalah bagian dari upaya memahami *nash* kitab suci untuk menggali dan menemukan ketentuan legal.¹ Sedangkan Ideologi merupakan suatu ide atau gagasan. Ideologi dalam hal ini Sunni, Muktazilah, dan Syiah sangat mempengaruhi tafsir al-Quran. Hal itu terjadi karena al-Quran merupakan acuan pertama bagi kaum muslimin pendukung madzhab-madzhab tersebut. Mereka berusaha mencari dalil untuk mendukung madzhabnya masing-masing, meskipun dengan cara memaksakan teks (*nash*) al-Quran dengan pandangan madzhabnya. Mereka menafsirkannya sesuai dengan jalan pikiran dan keinginan, serta menakwilkan ayat yang berbeda dengan pendapat madzhabnya, sehingga tidak tampak berlawanan dan/atau bertentangan dengan madzhab serta kepercayaannya.

Nashr Hamid Abu Zayd memaknai *terma* ideologi dengan maksud yang cukup beragam yakni pada satu kesempatan, ideologi memiliki pengertian yang ketat sebagai kesadaran kelompok untuk melindungi kepentingan mereka, ketika berhadapan dengan

¹Sofyan A.P. Kau, *Tafsir Hukum: Tema-Tema Kontroversial*, (Cet. II; Gorontalo: Sultan Amai Press 2010), h. V.

kelompok lain dalam masyarakat. Kadang juga ditafsirkan sebagai bentuk manipulasi politis terhadap makna teks. Namun, secara umum klaim ideologi yang dipakai merujuk pada adanya bias, kepentingan, orientasi dan tujuan-tujuan politis pragmatis, serta keagamaan dalam sebuah karya tafsir. Itu sebabnya, Nashr Hamid Abu Zayd tidak menentang objektivitas dengan subjektivitas sebagaimana lumrahnya, tetapi menentang objektivitas dengan kecenderungan ideologis.²

Teks al-Quran pada prinsipnya telah ditundukan pada interpretasi sejak pewahyuwannya. Nabi Muhammad SAW adalah penafsir yang pertama, karena melalui dialah al-Quran pertama kalinya berinteraksi dengan pemikiran manusia. Mengenai perkembangan interpretasi al-Quran berikutnya, para ilmuwan Muslim biasanya mengatakan bahwa ada tiga *trend* utama dalam interpretasi al-Quran yaitu: interpretasi tekstual atau interpretasi dengan menggunakan transmisi (tafsir *bi al-ma'tsur* atau tafsir *bi al-riwâyah*, interpretasi rasional atau interpretasi dengan menggunakan opini yang kuat (tafsir *bi al-ra'y* atau tafsir *bi al-dirâyah*, dan interpretasi intuitif atau interpretasi dengan menggunakan indikasi tanda-tanda (tafsir *isyârah*).³

Al-Quran sangat terbuka untuk ditafsirkan (*multi interperable*), dan masing-masing mufasir ketika menafsirkan al-Quran biasanya juga dipengaruhi oleh kondisi sosio-kultural di mana ia tinggal dan menetap, bahkan situasi politik yang melingkupinya juga sangat berpengaruh baginya. Di samping itu, ada kecenderungan dalam diri seseorang mufasir untuk memahami al-Quran sesuai dengan disiplin ilmu yang ia tekuni, sehingga meskipun obyek kajiannya tunggal (yaitu teks al-Quran), namun hasil penafsiran al-Quran tidaklah tunggal, melainkan plural dan majemuk. Oleh karenanya, memungkinkan untuk munculnya corak-corak penafsiran berciri khas ideologi pemikiran.⁴ Tafsir ideologi merupakan interpretasi terhadap ayat-ayat al-Quran berdasarkan kepentingan *mufassir*.

Mufassir yang cenderung menggunakan ideologi dalam menafsirkan teks al-Quran, yaitu kelompok Sunni, Muktazilah dan Syiah, yang banyak menafsirkan ayat-ayat al-Quran menurut ideologi mereka, dalam rangka mendukung prinsip-prinsip yang diyakininya. Sehingga al-Quran seringkali diperlakukan hanya sebagai legitimasi bagi kepentingan-kepentingan tersebut. Posisi al-Quran dijadikan sebagai obyek, sedangkan realitas dan mufasirnya sebagai subyek, akibatnya sering terjadi pemaksaan gagasan non-*Qurani* dalam penafsiran.

Penafsiran ini yang mencerminkan bias-bias ideologi tertentu, karena masing-masing mufasir dengan latar belakang ideologi madzhab, keilmuan dan politik, berusaha mencari justifikasi melalui ayat-ayat yang ditafsirkan. Apalagi ketika pemerintah al-Ma'mun menjadikan madzhab teologi muktazilah sebagai madzhab resmi negara, perdebatan internal dalam satu bidang ilmu menambah semaraknya suasana "keberpihakan" atas ide-ide tertentu. Sehingga kegiatan penafsiran al-Quran seolah tidak dilandasi oleh kepentingan menjadikan al-Quran sebagai petunjuk bagi umat manusia,

²Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Jakarta: Teraju, 2003), h. 293-194.

³Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesenjangan Kritis al-Quran; Teori Hermeneutika Nashr Abu Zayd*, (Jakarta: Teraju, 2003), h. 78.

⁴Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 60.

melainkan menjadikan penafsiran al-Quran sebagai alat legitimasi bagi disiplin ilmu tertentu yang dikuasai mufasirnya, atau untuk mendukung kekuasaan dan madzhab tertentu.

Dalam khazanah pemikiran Islam terdapat tiga arus pemikiran utama yang banyak mewarnai *genre* pemikiran tafsir al-Quran. Masing-masing adalah Sunni, Muktazilah dan Syiah. Karakter pemikiran Sunni biasanya lebih kuat pada semangat ortodoksi, sedangkan pemikiran Muktazilah cenderung lebih rasional dan dekonstruktif. Kalangan Sunni berkata bahwa tidak seluruh teks-teks dalam al-Quran dapat dijejak oleh logika manusia, maka kaum Muktazilah sebaliknya. Sebetulnya baik Mutazilah maupun Sunni hendak memutlakkan kebenaran al-Quran. Kalau Sunni hendak mensakralkan al-Quran melalui pemahaman literal, maka Mutazilah hendak memutlakannya melalui nalar dan akal budinya. Sedangkan dikalangan Syiah, yang banyak memakai pendekatan tafsir esoterisme-sentris, adalah metode takwil.⁵ Untuk itu dalam penelitian ini dibatasi pada tafsir ideologi yang meliputi ideologi Sunni, ideologi Muktazilah dan ideologi Syiah.

Hasil Penelitian dan Pembahasan **Sejarah Munculnya Tafsir Ideologi**

Ilmu tafsir membutuhkan perangkat metodologi dalam menafsirkan al-Quran, yang berfungsi untuk mengarahkan penafsiran. Asumsi pentingnya dimunculkannya perangkat metodologi penafsiran tersebut, agar interpretasi tidak terjebak pada kepicikan, oportunistik, dan hal-hal negatif lainnya, dimana secara faktual, tidak ada yang cukup dapat membatasi kepentingan-kepentingan dan hal negatif lainnya, yang bisa disusupkan dalam penafsiran. Teks normatif al-Quran pun tidak cukup eksplisit dalam kaitannya dengan interpretasi dalam menentukan jenis kepentingan, dan juga pengetahuan yang layak dijadikan pedoman dalam menafsirkan teks al-Quran. Dengan demikian teks al-Quran berpotensi untuk dimanipulasi, diselewengkan, dilacurkan sesuai dengan ambisi dan kepentingan masing-masing penafsir,⁶ yang dalam pandangan Abu Zayd disebut dengan interpretasi atau penafsiran ideologi.

Alî bin Abî Tâlib berpendapat bahwa, “Al-Quran ditulis dengan goresan di antara dua sampul. Ia tidak berbicara. (Agar bisa bersuara) al-Quran perlu penafsir, dan si penafsir adalah manusia”.⁷ Alî tampaknya ingin menegaskan bahwa sebuah kitab suci agama rentan disalahtafsirkan demi kepentingan individu dan kelompok, sehingga sangat potensial dijadikan sebagai tameng klaim kebenaran kelompok tertentu. Pendapat Alî ini tidak muncul dari ruang hampa, tetapi ia muncul sebagai respons terhadap pengkafiran *Khawârij* yang bermuara dari penafsiran mereka terhadap ayat al-Quran.

Sebelum *Khawârij* tampil dengan penafsirannya, pihak Mu'âwiyah bin Abî Sufyân telah menggunakan al-Quran demi kepentingan politik mereka pada saat terdesak dalam perang Siffin, yaitu mengangkat al-Quran sebagai strategi menghindari kekalahan dari pihak Alî. Penggunaan al-Quran demi kepentingan kelompok semacam ini baru dikenal

⁵Rosihon Anwar, *Samudera al-Qur'an*, (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2001), h. 210.

⁶M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Ilmu Tafsir: Dalam Metodologi Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Teras, 2005), h. 6

⁷Khalid Abou Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*, (Jakarta: Serambi, 2004), h. 47.

pada saat itu, sementara pada zaman Nabi, Abû Bakr al-Siddîq, ‘Umar bin al-Khattâb, dan ‘Utmân bin ‘Affân belum begitu kentara. Meski tidak dapat dipungkiri penyusunan al-Quran dalam satu mushaf dan penyeragaman bacaannya juga terindikasi motif politik, yaitu penyatuan barisan umat Islam, tetapi motif politik semacam ini tidak bisa disamakan dengan penggunaan al-Quran oleh Khawârij dan pihak Mu’âwiyah yang cenderung mengeksploitasi al-Quran.

Sejak saat itu setiap kelompok politik dan teologi bersaing membangun dan mengembangkan pemikiran mereka sebagai titik tolak kebijakan mereka. Sebagai masyarakat Arab yang menjunjung tinggi kedudukan teks sebagaimana penghargaan tinggi mereka terhadap naskah-naskah sastra *Jâhilîyah*, mereka tentu sangat menyadari kedudukan al-Quran di tengah komunitas umat Islam kala itu, sehingga pemikiran politik dan teologi mereka juga sangat bergantung pada teks suci ini. Hal ini selaras dengan pendapat Toshihiko Izutsu bahwa hampir semua konsep pokok dalam teologi Islam diambil langsung dari teks al-Quran, dan dalam banyak kasus terminologi teologis tidak lain merupakan penjelasan skolastik dan teoretik terhadap kata-kata dan frasa al-Quran.⁸

Keadaan ini *kian* rumit ketika diketahui sejarah penafsiran al-Quran periode awal, termasuk dalam rumpun periwayatan hadis yang juga berupa teks dan proses kodifikasinya, tidak bisa dipisahkan dari pertarungan politik dan teologi. Baik hadis maupun al-Quran mengalami eksploitasi demi kepentingan politis dan teologis ini. Eksploitasi al-Quran pada penafsiran apologis-tendensius dari pada memalsukan ayat al-Quran yang relatif sangat

sedikit. Karena sejarah penafsiran al-Quran awal tidak bisa dipisahkan dari rumpun periwayatan hadis, maka pemetaan penafsiran al-Quran berdasarkan perbedaan aliran teologi juga masih erat kaitannya dengan dua hal. *Pertama*, pergolakan ideologi dan politik umat Islam periode awal. *Kedua*, proses kodifikasi ilmu-ilmu keislaman pada abad II-III H.

Pergolakan ideologi dan politik umat Islam periode awal misalnya, tidak hanya melahirkan kelompok politik Mu’âwiyah dan Khawârij, tetapi secara alamiah kemudian menstimulasi lahirnya gembong-gembong politik dan teologi tandingan, dengan pemikiran yang lebih berani dan bervariasi. Sebagai bukti jika pada masa Nabi dan para sahabat penafsiran terhadap ayat-ayat *mutashâbih* cenderung dihindari, penafsiran generasi setelahnya terhadap ayat serupa seakan menjadi fokus perhatian mereka dan semakin terbuka lebar. Begitu juga dengan penafsiran al-Quran bias kepentingan politis dan ideologis semakin marak.

Menurut Abdurrahman al-Akk, paling tidak ada beberapa faktor, mengapa sebagian mufasir terjebak pada ideologis, hingga mereka tergelincir ke dalam penyimpangan penafsiran. *Pertama*, tendensi yang buruk dari sebagian pemalsu riwayat, yang kemudian dinisbatkan kepada Nabi Muhammad saw, atau sahabat untuk dijadikan legitimasi bagi tendensi buruk mereka. *Kedua*, sebageian mufasir sudah meyakini makna tertentu dalam suatu ayat, kemudian membawanya kepada suatu penafsiran yang sesuai dengan ideologi atau madzhab mereka. *Ketiga*, sebagian mufasir hanya berpegang kepada pengertian atau makna *lughawi* (baca, bahasa), tanpa memperhatikan wacana (*discourse*) dan konteks kalimat pada ayat yang ditafsirkan. *Keempat*, relasi kuasa (*power relation*), di mana

⁸Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap al-Qur’an* (Yogyakarta: Tiara Wacana Karya, 2003), h. 44.

penguasa tertentu melakukan intervensi terhadap tafsir-tafsir yang dapat mem-back up legitimasi kekuasaannya.⁹

Metodologi Penafsiran Kelompok Teologi

Karya tafsir lintas kelompok teologi sangat banyak dan tidak mungkin merinci satu persatu guna mendapatkan informasi setiap kelompok teologi, maka dalam penelitian ini fokus pada tiga karya tafsir yang bisa dianggap mewakili setiap kelompok, yaitu: *al-Kashshâf 'an Haqâ'iq Ghawâmiḍ al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, karya Abû al-Qâsim Maḥmûd bin 'Umar al-Zamakhsharî dari Muktaẓilah, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, karya Fakhr al-Dîn al-Râzî dari Sunnî, dan *al-Mizan Fi Tafsir al-Qur'an karya Muhammad Husain ath-Thabathaba'i* dari Syiah.

Metodologi Tafsir Muktaẓilah (*Al-Kashshâf karya al-Zamakhsharî*)

- a) Biografi al-Zamakhsharî. Nama lengkapnya Abû al-Qâsim Maḥmûd bin 'Umar al-Zamakhsharî al-Khawârizmî. Ia lahir di Zamakhshar, sebuah daerah di Khawarizm, pada hari Rabu tanggal 27 Rajab 467 H. Ia hidup dari keluarga miskin, tetapi ia suka menuntut ilmu. Ia pergi ke Bukhara, Muru, Khurasan, Mekkah, Syam, dan Baghdad. Di antara gurunya adalah Maḥmûd b. Jarîr al-Ḍabbî al-Asfahânî dan Abû al-Ḥasan 'Alî bin al-Muzaffar al-Naysâbûrî. Ia hidup semasa dengan Ibn 'Aṭîyah al-Andalûsî, al-Ghazâlî, Ibn Mâjah, al-Shahrastânî, al-Juwaynî, al-Râghhib al-Aṣfahânî, dan Ibn 'Asâkir. Ia hidup pada masa kekuasaan kelima khalifah 'Abbâsîyah.¹⁰ Al-Zamakhsharî adalah seorang imam besar dalam tafsir, hadis, sastra, dan pengarang karya-karya cemerlang. Ia meninggal di Jurjânîyah di Khawarizm pada malam Arafah tahun 538 H. Ia seorang Muktaẓilah dan sangat anti terhadap para sufi serta sering mencela mereka.¹¹
- b) Metode Penafsiran al-Zamakhsharî. Berdasarkan pengakuannya, al-Zamakhsharî menulis *al-Kashshâf* karena permintaan kerabatnya dari kalangan Muktaẓilah. Ia merampungkan tafsir ini selama lebih dari 30 tahun.¹² Sebagaimana karya tafsir pada umumnya, penafsiran *al-Kashshâf* sesuai dengan urutan surat dalam mushaf Utsmânî. Berdasarkan metode dan corak penafsiran dalam perspektif M. Ridlwan Nasir, *al-Kashshâf* termasuk dalam kategori *al-tafsîr bi al-ra'y* dari segi sumber penafsiran, *bayânî* dari segi cara penjelasan, *tafsîlî* dari segi keluasan penjelasan, *tahlîlî* dari segi sasaran dan tertib ayat yang ditafsirkan, dan *i'tiqâdî* dari segi kecenderungan aliran, yaitu Muktaẓilah. Al-Zamakhsharî dikenal luas sebagai tokoh Muktaẓilah yang fanatik, sehingga unsur-unsur teologi Muktaẓilah bisa ditemukan dalam tafsir ini sebagai pembelaannya terhadap akidahnya. Sebagai bukti atas tendensinya ini, ia menggunakan metode-metode berikut ini dalam penafsiran *al-Kashshâf*.

⁹Khalid Abdurrahman al-'Akk, *Ushul at-Tafsîr wa Qawâ'iduh*, (Beirut: Dâr an-Nafâ'is, 1986), h. 227-228.

¹⁰Abû al-Qâsim Maḥmûd bin 'Umar al-Zamakhsharî, *al-Kashshâf 'an Haqâ'iq Ghawâmiḍ al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, (Vol. 1; Riyad: Maktabah al-'Ubaykân, 1998), h. 5-14.

¹¹Khayr al-Dîn al-Zirkîlî, *al-A'lâm: Qâmûs wa Tarâjim li Ashhar al-Rijâl wa al-Nisâ' min al-'Arab wa al-Musta'ribîn wa al-Mustashriqîn*, (Vol. 7; Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâ'yîn, 2002), h. 178.

¹²Abû al-Qâsim Maḥmûd bin 'Umar al-Zamakhsharî, *al-Kashshâf 'an Haqâ'iq Ghawâmiḍ al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, h. 97-98.

- c) Takwil teks al-Quran sesuai dengan mazhabnya. Sebagai bukti, penafsirannya atas surat al-Qiyâmah ayat 22-23;

وَجْهًا لِلَّذِينَ هُمْ عَنْ آلِهَتِهِمْ كَالْحُدِيِّ الَّذِينَ هُمْ عَنْ آلِهَتِهِمْ
فَلَمَّا نَسُوا مَا آلِهَتُهُمْ اتَّخَذُوا اللَّهَ مَعْلُومًا
لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ
فَلَمَّا رَأَوْهُ كَسُوفًا فَتَوَلَّوْا الْخُبْرًا

Terjemahnya:“Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhannyalah mereka melihat.”

Ayat ini menegaskan bahwa orang mukmin bisa melihat Tuhan mereka di akhirat, tetapi Muktazilah menolak ini. Oleh karena itu, al-Zamakhsharî menafsirkan kata “*nâdzirah*” dengan “*muntadzirah*”.

- d) Penggunaan metafora dan imajinasi dalam takwil. Sebagai bukti, penafsirannya atas surat al-Baqarah ayat 255;

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا يَأْتِيهِ السُّنُّ وَاللَّيْلُ وَالنَّهَارُ يَسْتَوِي سَعِيدًا مُرْسِدًا سَلَامًا لَا يَلِيهِ شَيْءٌ يَخْتَصِمُ بِهِ السُّعْيَاتُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ

Terjemahnya:“Kursi Allah meliputi langit dan bumi. dan Allah tidak merasa berat memelihara keduanya, dan Allah Maha Tinggi lagi Maha besar.

Menurutnya, kata *kursî* dalam ayat ini untuk menunjukkan keagungan Allah, ia hanya bersifat imajinatif semata, pada hakikatnya kursi, duduk dan orang yang duduk tidak ada.

- e) Pengalihan ayat *mutashâbih* menjadi ayat *muḥkamah* jika bertentangan dengan mazhabnya. Sebagai bukti, ia menggiring pengertian QS. al-Qiyâmah: ayat 22-23

وَجْهًا لِلَّذِينَ هُمْ عَنْ آلِهَتِهِمْ كَالْحُدِيِّ الَّذِينَ هُمْ عَنْ آلِهَتِهِمْ
فَلَمَّا نَسُوا مَا آلِهَتُهُمْ اتَّخَذُوا اللَّهَ مَعْلُومًا
لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ
فَلَمَّا رَأَوْهُ كَسُوفًا فَتَوَلَّوْا الْخُبْرًا

Terjemahnya:“Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhannyalah mereka melihat.” pada pengertian surat al-An’âm ayat 103.

لَا يَلْمِزُكَ اللَّهُ شَيْئًا وَلَا يَلْمِزُكَ الْإِنسَانُ شَيْئًا وَلَا يَلْمِزُكَ الشَّيْطَانُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَزِيزٌ عَلِيمٌ

Terjemahnya:“Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala yang kelihatan; dan Dialah yang Maha Halus lagi Maha mengetahui.”

Metodologi Tafsir Sunni (*Mafâtîḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Dîn al-Râzî)

- a) Biografi Fakhr al-Dîn al-Râzî. Nama lengkapnya Abû ‘Abdullâh Muḥammad bin ‘Umar
Opin Rahman & M. Gazali Rahman *Tafsir Ideologi.....*

bin al-Husain bin al-Hasan bin Alî al-Tamîmî al-Bakrî al-Tibrîstânî al-Râzî. Ia bergelar Fakh al-Dîn dan dikenal dengan Ibn al-Khathîb al-Shâfi'î. al-Râzî lahir pada tahun 544

H dan wafat pada tahun 606 H. Di antara gurunya adalah Diyâ al-Dîn Umar, Abû Muhammad al-Baghawî dan al-Jîlî. Al-Râzî hidup dipertengahan kedua abad VI H. Masa ini merupakan masa sulit dalam kehidupan politik, sosial, intelektual dan akidah umat Islam. Daulah Abbâsiyah sudah mencapai puncak kelemahannya. Berita perang Salib di Syam dan pasukan Tartar di belahan timur mengganggu tidur, menyulut emosi dan menyayat perasaan mereka. Pertentangan mazhab dan teologi menguat. Di Ray sendiri ada tiga mazhab, yaitu Syâfi'iyah, Hanafiyah dan Syiah. Aliran teologi juga banyak dan terjadi perdebatan panjang di antara mereka, seperti Syiah, Muktazilah, Murjiah, Bathinîyah, dan Karamîyah.¹³ Adapun Fakhr al-Dîn al-Râzî menganut aliran Sunni.

- b) Metode Penafsiran. Al-Râzî mengambil materi penafsirannya dari para imam tafsir, bahasa, dan tokoh Muktazilah. Dari para imam tafsir ia mengutip Ibn Abbâs, Ibn al-Kalbî, Mujâhid, Qatâdah, al-Suddî, dan Saîd bin Jubair. Dari pakar bahasa ia mengutip al-Asma'î, Abû Ubaydah, al-Farrâ, al-Zujâj, dan al-Mubarrid. Dari kalangan penafsir ia mengutip Muqâtil bin Sulaymân al-Marûzî, Abû Ishâq al-Thalabî, Abû al-Hasan Alî bin Ahmad al-Wâhidî, Ibn Qutaibah, Muhammad bin Jarîr al-Thabarî, Abû Bakr al-Bâqilânî, Ibn Fûrak, dan al-Qaffâl al-Shâshî. Dari tokoh Muktazilah ia mengutip Abû Muslim al-Asfahânî, al-Qâdhî Abd al-Jabbâr, dan al-Zamakhsharî.¹⁴

Sebagaimana *al-Kashshâf* dan karya tafsir pada umumnya, penafsiran *Mafâtîh al-Ghayb* sesuai dengan urutan surat dalam mushaf 'Utsmânî. Berdasarkan metode dan corak penafsiran dalam perspektif M. Ridwan Nasir, *al-Kashshâf* termasuk dalam kategori *al-tafsîr bi al-ra'y* dari segi sumber penafsiran, *bayânî* dari segi cara penjelasan, *tafshîlî* dari segi keluasan penjelasan, *tahlîlî* dari segi sasaran dan tertib ayat yang ditafsirkan, dan *i'tiqâdî* dari segi kecenderungan aliran yaitu Ash'ariyah Sunnî. Al-Râzî dikenal luas sebagai tokoh Ash'ariyah yang fanatik, sehingga unsur-unsur teologi Ash'ariyah dapat ditemukan dalam tafsir ini, sebagai pembelaannya terhadap akidahnya. Sebagai bukti atas tendensinya ini, ia menggunakan metode-metode berikut ini dalam tafsir *Mafâtîh al-Ghayb*.

- c) Takwil ayat-ayat *Mutashâbih*, sebagai bukti penafsirannya atas QS. al-Mâidah ayat 64;

□ ■ □ ■ □ □ □ ■ ■ □ ■ ■ □ □

Terjemahnya: "Orang-orang Yahudi berkata: "Tangan Allah terbelenggu."

Kata *yad* dalam ayat ini tidak diartikan secara harfiah sebagai "tangan", tetapi ditakwil dengan pengertian lain, yaitu ayat ini merupakan ungkapan ketidakmungkinan memberi, karena frase *ghull al-yad wa bastuhâ* adalah majaz yang sudah dikenal tentang kikir dan kedermawanan. Padahal bagi kelompok Sunnî lain, Mujassimah, kata *yad* tetap ditafsirkan berdasarkan makna harfiahnya yaitu "tangan", tetapi al-Râzî bersikukuh dengan penafsirannya dengan menyuguhkan argumentasi khas kelompok Ash'ariyah.

¹³Muhammad Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzî*, (Vol. 1; Beirut: Dâr al-Fikr, 1981), h. 1-4.

¹⁴*Ibid*..., h. 9.

- d) Dominasi Penafsiran Filosofis-Teologis. Dalam tafsir ini al-Râzî menitikberatkan pada penjelasan filosofis-teologis. Ia memenuhinya dengan pendapat para filosof dan jarang menggunakan hadis. Menurut Muhammad Husain al-Dhahabî, hampir setiap kali al-Râzî melewati sebuah ayat hukum, ia menyebutkan mazhab-mazhab para pakar fikih dengan mempromosikan mazhab Syâfi'îyah yang ia anut, dengan bukti dan penalaran argumentatif. Ia juga menyebutkan persoalan-persoalan usul fikih dan sastra, meski pembahasannya tidak seluas pembahasan kosmologi. Kemudian al-Dhahabî menyimpulkan bahwa karya tafsir ini mirip ensiklopedi teologi dan kosmologi, karena aspek inilah yang dominan sehingga kadarnya sebagai karya tafsir berkurang. Menurut Abû Hayyân sebagaimana dikutip al-Dhahabî, dalam karya tafsirnya al-Râzî mengumpulkan banyak hal secara panjang lebar yang tidak berkaitan dengan tafsir, sehingga sebagian ulama berkata, "Di dalamnya terdapat segala hal, kecuali tafsir."

Metodologi Tafsir Syiah (Al-Mizan karya ath-Thabathaba'i)

- a) Biografi Ath-Thabataba'i. Muhammad Husain ath-Thabathaba'i adalah putra dari as-Sayid Muhammad bin as-Sayid Muhammad Husain ath-Thabathaba'i, Ia dilahirkan di Tabriz pada 30/12/1321 H (17/3/1904 M). Ia adalah seorang ulama, mufassir dan sekaligus filosof Islam. Ath-Thabathaba'i tumbuh besar di Tabriz, dan setelah menyelesaikan pendidikan keagamaan di sana, sekitar 1341 (1923) ia pergi ke an-Najaf al-Asyraf (Irak), pusat paling penting untuk pendidikan keagamaan Islam. Ath-Thabathaba'i banyak dipengaruhi oleh dua guru ini, (khususnya oleh Ishfahani) dalam perkembangan pemikiran dan pengetahuannya. Pengaruh ketiga datang dari as-Sayid Abdul Qasim Ja'far Khwansari yang dikenal sebagai "ahli matematika". Ia merasa bangga dapat belajar matematika darinya. Kemudian ia belajar filosofi dan metafisika melalui as-Sayid Husain al-Husaini al-Badkubi.¹⁵ Ath-Thabataba'i telah mencapai tingkat ilmu Ma'rifah dan Kasysyaf. Ia mempelajari Ilmu ini dari seorang guru besar Mirza Ali Qadhi dan menguasai *Fushushul Hikam* karya Ibn Arabi.¹⁶

Ath-Thabataba'i kemudian kembali ke Tabriz pada 1353 (1943). Di sini Ath-Thabataba'i disambut hangat sebagai ulama. Di Tabriz inilah ia menghabiskan waktunya dengan mengajar filosofi tinggi kepada murid-murid yang antusias. Pada 1364 (1945) ia hijrah ke Qum, pusat pendidikan keagamaan paling penting di Iran. Di Qum, ia tenggelam dalam berbagai pengetahuan etika, filosofi dan tafsir al-Qur'an kepada murid-murid yang sudah mencapai tingkat pengetahuan yang tinggi. Di sini ia tinggal sampai kewafatannya pada Minggu, 18/11/1402 (15/11/1981). Ath-Thabataba'i adalah seorang ulama yang mempelajari filsafat materialisme dan komunisme, lalu mengkritik dan memberikan jawaban yang mendasar sebagai seorang mufassir besar filosof sekaligus sufi, ia telah mencetak murid-muridnya menjadi ulama yang intelektual seperti Murtadha Mutahhari guru besar di Universitas Teheran, dan Sayyid Jalaluddin Asyiyani guru besar di Universitas Masyhad. Dan ia merupakan seorang ulama dari kalangan syiah.

- b) Metode Penafsiran. Metode penafsiran Ath-Thabataba'i menggunakan metode Tahlili, dengan menggunakan dua pendekatan sekaligus, yaitu *Bi al-Matsur* dan *Bi al-*

¹⁵Sayid Muhammad Thabathabai, *Terjemah Tafsir al-Mizan*, (Cet. I; Jakarta:Lentera, 2010), h. 11-12.

¹⁶Allamah Thabataba'i, *Tafsir al-Mizan (mengupas ayat-ayat Ruh dan Alam Barzakh)*, (Cet I; Jakarta: CV Firdaus, 1991), h. 3.

Ra'yi. Adapun menurut 'Ali al-Usi dan al-Iyazi jenis *bi al-Matsur* nya al-Mizan adalah dengan cara *Maudhu'i*. Namun jenis *bi al-Matsur* nya tafsir al-Mizan berbeda, misalnya dengan tafsir al-Thabari. Hal ini karena al-Mizan sebagai kitab tafsir yang bercorak Syi'ah, juga didasarkan kepada pendapat para Imam yang diyakini sebagai orang-orang yang maksum. Bahkan, Thabataba'i juga menggunakan rasio untuk memahami ayat, terutama ayat-ayat yang menuntutnya untuk dijelaskan secara filosofis dan logis, seperti masalah Tauhid. *Ishmah*, keadilan Tuhan, perbuatan manusia antara *Jabr* dan *Qadr*.¹⁷ Kemudian Thabataba'i menegaskan kembali bahwa metode yang paling tepat untuk memahami al-Qur'an, adalah dengan membiarkan al-Quran menjelaskannya sendiri. Tugas kita hanya menganalisa untuk memperoleh pemahaman yang bersifat *Qur'āni*, sambil diperkuat dengan hadis dan riwayat dari ahli bait yang secara konsisten senantiasa menapaki jejak beliau.

Ketiga produk tafsir yang telah dideskripsikan oleh penulis di atas, menggambarkan secara jelas bahwa produk penafsiran al-Quran tergantung ideologi penafsir. Dengan kata lain, jika si penafsir seorang Mutazilah, maka produk penafsirannya pasti mengandung doktrin Muktazilah, sedangkan jika si penafsir seorang Sunnî, maka produk penafsirannya pasti mengandung doktrin Sunnî, dan begitulah seterusnya. Padahal menurut Amîn al-Khûlî sebagaimana dikutip M. Nur Kholis Setiawan, berbagai latar belakang intelektual, sosial, politik dan ideologi mempengaruhi hasil-hasil penafsiran yang pada gilirannya mengurangi misi utama yang di bawa al-Quran.¹⁸ Misi utama sebagai kitab petunjuk semakin sempit, dan terkotak-kotak dalam kepentingan parsial sektarian.

Bias Idiologi dalam Tafsir Teologi

Konsep Teologi Sunni

1) Penafsiran tentang *arru'yatullāh* (melihat Tuhan)

.....
.....
.....

Terjemahnya: "Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhannyalah mereka melihat."

Teologi Sunni menyandarkan keyakinannya, bahwa orang yang bertakwa dan berbahagia akan melihat Allah dengan mata kepala di akhirat nanti, ini sebagaimana dijelaskan dalam tafsir as-Sa'labi bahwa: firman Allah "*ilā rabbihā nādzirah*" diartikan oleh kaum Ahlussunnah wal Jama'ah bahwa ayat tersebut mencakup kemungkinan orang-orang mukmin melihat Tuhan, tanpa perlu membayangkan bagaimana caranya, sebagaimana Allah itu diketahui bahwa Dia itu wujud. Tidak ada yang menyerupai-Nya. Demikian halnya kalau Dia itu dapat terlihat nanti di akhirat, maka Dia tidak menyerupai

¹⁷A. Husnul Hakim IMZI, *Ensiklopedia Kitab-Kitab Tafsir*, (Cet. I; Depok: Lingkar Studi al-Qur'an, 2013), h. 190.

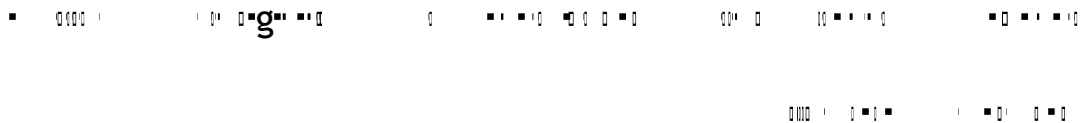
¹⁸ M. Nur Kholis Setiawan, *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), h. 11.

mahluk yang dapat dilihat. Sebab sesungguhnya tidak ada satupun yang menyerupai-Nya, tidak ada Tuhan selain Dia.¹⁹

Tuhan akan dapat dilihat manusia dengan mata kepala di akhirat nanti. Faham ini sejajar dengan pendapat mereka bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat *tajassum*, sungguhpun sifat-sifat itu tidak sama dengan sifat jasmani manusia yang ada dalam alam materi ini. Tuhan berkuasa mutlak dan dapat mengadakan apa saja. Sebaliknya akal manusia lemah dan tak selamanya sanggup memahami perbuatan dan ciptaan Tuhan. Melihat Tuhan yang bersifat immateri dengan mata kepala, tidaklah mustahil manusia akan dapat melihat Tuhan, tetapi yang tak dapat dilihat hanyalah yang tak mempunyai wujud. Apapun yang mempunyai wujud mesti dapat dilihat. Tuhan berwujud dan oleh karena itu dapat dilihat. Menurut al-Asy'ari, Tuhan melihat apa yang ada demikian pula melihat diri-Nya; kalau Tuhan melihat diri-Nya, ia akan dapat membuat manusia bisa melihat Tuhan. Menurut al-Asy'ariah kata *nādzirah* dalam ayat tersebut tak bisa berarti memikirkan, karena akhirat bukanlah tempat berpikir. Juga tak bisa berarti menunggu, karena *wujūh* yaitu muka atau wajah tidak dapat menunggu, yang menunggu adalah manusia. Oleh karena itu, kata *nādzirah* mesti berarti melihat dengan mata.²⁰

2) Dialog Tuhan dengan Nabi Musa

Dalam al-Quran banyak ayat yang menceritakan adanya dialog Tuhan dengan para nabi, tak terkecuali dengan Nabi Musa as, misalnya QS al-A'rāf ayat 143, dan QS Yusuf ayat 54. Dialog Tuhan dengan Nabi Musa ditegaskan dalam firman QS. an-Nisa ayat 164



Terjemahnya: “Dan (kami telah mengutus) Rasul-rasul yang sungguh telah Kami kisahkan tentang mereka kepadamu dahulu, dan Rasul-rasul yang tidak Kami kisahkan tentang mereka kepadamu. dan Allah telah berbicara kepada Musa dengan langsung.”

Menurut Sunni bahwa Allah berbicara langsung dengan Nabi Musa as. Ini merupakan keistimewaan Nabi Musa as., oleh karena Nabi Musa as. disebut *kalīmullah*, sedang rasul-rasul yang lain mendapat wahyu dari Allah dengan perantaraan Jibril. Dalam kisah pun Nabi Muhammad Saw. juga pernah berbicara secara langsung dengan Allah pada malam hari di waktu *mi'rāj*.

Konsep Teologi Muktazilah

¹⁹Abdurrahman as-Sa'labi, *Tafsīr as-Sa'labi atau al-Jawāhir al-Hisān* dalam CD Maktabah Ulūm al-Qur'an wa at-Tafsīr Syirkah al-Aris lil Kombuter, 2002.

²⁰Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press), h.140-141.

1) Penafsiran tentang *arru 'yatullāh* (melihat Tuhan)

Terjemahnya: “Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhannyalah mereka melihat.”

Menurut penafsiran az-Zamakhshari (w.1144 M), penulis tafsir *al-Kasysyāf an Haqā'iq al-Qur'an* yang bercorak ideologi Muktazilah. Mereka menafsirkan ayat tersebut, sesuai dengan pendapat mereka, bahwa manusia tidak mungkin dapat melihat Allah. Mereka mengatakan: “Ketahuilah, bahwa saudara-saudara kami dengan tegas menyangkal apa yang diduga oleh orang-orang yang meyakini kemungkinan melihat Allah dengan alasan firman Allah tersebut, dengan mengajukan beberapa alasan yang jelas. Mereka menjelaskan bahwa memandang (*nadzar*) itu tidak berarti melihat: dan melihat (*ru'yah*) tidak merupakan salah satu maksud dari *nadzar* itu. *Nadzar* itu bermacam-macam, antara lain (1) menggerakkan biji mata ke arah suatu benda untuk melihatnya, (2) menunggu, (3) simpati dan berbaik hati dan (4) berfikir dan merenung. Mereka mengatakan: “Bila *ru'yah* itu tidak merupakan salah satu bagian dari *nadzar*, berarti pendapat yang mempersamakan arti *nadzar* dengan *ru'yah* tidak relevan dengan arti lahiriah ayat tersebut. Oleh karena itu, muktazilah berpendapat bahwa perlu dicari takwil ayat dengan arti lain *ru'yah* itu.

Dalam usahanya untuk membuat agar ayat itu tidak mendukung kelompok Sunni yang mengakui adanya *ru'yah*, sekelompok orang Muktazilah memberi pena'wilan lain yang dapat dibenarkan; bahwa *nadzar* yang disebut dalam ayat di atas bisa berarti menunggu dalam hati atau melihat dengan mata kepala. Di sini *ilā rabbihā* berarti nikmat Tuhannya, karena *ilā* juga berarti nikmat. Dengan demikian, ayat itu berarti “menunggu nikmat Tuhannya” (*intadzara ilā ni'matillah*), agar sesuai dengan ideologi madzhab Muktazilah, yang berpendapat bahwa di akhirat Tuhan tidak dapat dilihat dengan mata.²¹

2) Dialog Tuhan dengan Nabi Musa

Dalam al-Quran banyak ayat yang menceritakan adanya dialog Tuhan dengan para nabi, tak terkecuali dengan Nabi Musa as, misalnya QS al-A'rāf ayat 143, dan QS Yusuf ayat 54. Dialog Tuhan dengan Nabi Musa ditegaskan dalam firman QS. an-Nisa ayat 164:

²¹Muhammad Husein Az-Zahabi, *Penyimpangan-penyimpangan dalam Penafsiran al-Qur'an*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), h. 54-55.

Terjemahnya: “Dan (kami telah mengutus) Rasul-rasul yang sungguh telah Kami kisahkan tentang mereka kepadamu dahulu, dan Rasul-rasul yang tidak Kami kisahkan tentang mereka kepadamu. dan Allah telah berbicara kepada Musa dengan langsung.”

Menurut Muktazilah ayat tersebut bertentangan dengan pendapat mereka tentang sifat Allah *al-Kalām*. Dalam ayat ini terdapat kata *masdar taklīma* untuk menguatkan kata kerja *kallama* dan untuk menghilangkan kemungkinan masuknya arti yang tidak sebenarnya (*majāz*). Selain itu, juga sekaligus untuk menyesuaikan dengan pendapat mereka. Sebagian orang Muktazilah tidak mengubah bacaan mutawatir dari ayat tersebut, tetapi menakwilkannya dengan arti lain sehingga tidak bertentangan dengan madzhab mereka. Mereka menyatakan bahwa kata *kallama* berasal dari *al-kalimu* yang berarti luka (*al-jarhu*); karena itu makna ayat tersebut adalah “Allah melukai Musa dengan kuku-kuku ujian dan cobaan-cobaan hidup”. Penafsiran ini dilakukan untuk menghindari arti lahiriah ayat yang berbenturan dengan kepercayaan dan madzhab mereka.

Menurut mufasir Muktazilah bahwa kata “*kallama*” bukan berarti berbicara, tetapi menguji dengan berbagai ujian, agar sesuai dengan ideologi mereka, yakni bahwa Tuhan itu tidak memiliki sifat (*nafyu ash-shifah*). Sebab jika kata *kallama* diartikan berbicara, berarti Tuhan punya sifat *mutakallim* dan *al-kalām* (berbicara), dan ini tidak sejalan dengan teologi Muktazilah yang menafikan sifat-sifat Tuhan.

Konsep Teologi Syiah

Dalam teologi Syi’ah, seorang imam tidak membawa syari’at baru. Kewajibannya hanyalah menjaga agama Islam, memperkenalkannya, mengajarkannya, menyampaikannya, dan membimbing manusia kepada ajarannya yang luhur. Imam adalah orang yang paling tahu agama. Seorang imam harus menguasai dan memiliki pengetahuan yang utuh terhadap semua pokok agama Islam, cabang-cabangnya, hukum, peraturan, dan tafsir al-Qur’an. Pengetahuan ini bersifat rabbani, suci dan didapat dari Nabi saw., supaya sang imam mendapat kepercayaan penuh dari umat dan dapat diandalkan dalam memahami hakikat Islam. Seorang imam, penerus Rasulullah saw., harus ditetapkan melalui nash atau pengangkatan yang jelas oleh Rasulullah saw. atau oleh imam sebelumnya. Sebagaimana tertera dalam QS. al-Baqarah ayat 124 dalam pengangkatan Ibrahim sebagai imam:

Terjemahnya: “Sesungguhnya aku akan menjadikanmu imam bagi seluruh manusia”.

Berdasarkan keunggulan-keunggulan tersebut, maka kaum Syi'ah meyakini bahwa imamah sesudah Rasulullah Saw, sebenarnya ada ditangan Ali bin Abi Thalib dan keturunannya. Hal ini diperkuat dengan merujuk firman Allah QS. al-Ma'idah ayat 55



Terjemahnya: "Sesungguhnya penolong kamu hanyalah Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang yang beriman, yang mendirikan shalat dan menunaikan zakat, seraya mereka tunduk (kepada Allah).

Menurut tafsir al-Quran karya Sayid Abdullah Al-'Alawy (W. 1188), menafsirkan ayat tersebut turun berkaitan dengan peristiwa yang dialami Ali bin Abi Thalib. Saat itu datang waktu zhuhur ada seorang pengemis datang ke masjid Nabi Saw., tetapi tidak ada seorang pun yang memberinya. Saat itu Ali sedang *ruku'* dalam shalat, lalu menyodorkan tangannya agar si pengemis mengambil cincin yang ada di jarinya manisnya dan cincin di jarinya itu diambil oleh pengemis tadi. Selanjutnya dia mengatakan: "Ayat ini menunjukkan kepemimpinan Ali bukan yang lain, karena dalam ayat tersebut digunakan *hasr (innama)*, sedangkan apa yang digambarkan dalam ayat tersebut tidak terjadi pada orang lain. Digunakannya bentuk jamak di sini adalah untuk memuliakan (Ali) atau untuk mencakup anak-anak yang suci.²² Dari sini tampak bahwa kaum Syiah ketika memahami ayat tersebut lebih didominasi oleh ideologi Syiahnya.

Penutup **Kesimpulan**

Tafsir ideologi muncul karena dua faktor. *Pertama*, pergolakan politik umat Islam periode awal. *Kedua*, perdebatan teologis di antara mereka. Dua faktor ini mencuat ke permukaan setelah tragedi besar (*al-Fitnah al-Kubrâ*), terutama setelah perang *Siffîn* antara pihak Alî bin Abû Thâlib dan Muâwiyah bin Abû Sufyân yang melahirkan Khawârij, Syiah dan kelompok pro Bani Umayyah. Setelah itu, kemudian muncul Qadarîyah, Murjiah, Muktazilah, dan Sunnî. Mereka seringkali terlibat dalam perdebatan politis-teologis dan berlindung di bawah teks al-Quran dan hadis.

Sebagai konsekuensinya, pengaruh pergolakan politik dan ideologi ini memengaruhi proses kodifikasi ilmu-ilmu ke-Islaman, terutama tafsir. Pada masa ini setiap kelompok teologi mengkodifikasi disiplin keilmuan masing-masing yang produknya berbeda satu sama lain, sehingga mempengaruhi disiplin keilmuan generasi setelahnya hingga sekarang. Tradisi Sunnî melahirkan penafsiran bercorak Sunnî, tradisi Syiah melahirkan penafsiran bercorak Syiah, tradisi Muktazilah melahirkan penafsiran Muktazilah, dan begitu seterusnya. Bahkan tradisi yang sama bukan berarti corak

²²*Ibid...*, h. 64.

penafsiran teologisnya juga sama, tetapi semakin terkotak-kotak dalam sekat perbedaan dalam satu rumpun teologi.

Fakta membuktikan bahwa kesamaan teks al-Quran dapat tampil dalam wajah tafsir berbeda-beda, sesuai dengan latar belakang dan tendensi penafsir. Apalagi ditambah dengan kenyataan bahwa banyak ayat al-Quran berkaitan dengan persoalan akidah. Hal ini menyangkut faktor penting terbukanya penafsiran tendensius ini, karena mau tidak mau penafsir akan berkomentar sedikit atau banyak tentang ayat tersebut ketika berhadapan dengannya. Oleh karena itu, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa tidak ada satu karya tafsir pun yang bebas dari penafsiran dengan tendensi teologis tertentu, baik kadarnya sedikit maupun kadarnya banyak.

Daftar Pustaka

- A. Husnul Hakim IMZI, *Ensiklopedia Kitab-Kitab Tafsir*, (Cet. I; Depok: Lingkar Studi al-Qur'an, 2013).
- Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008).
- Abdurrahman as-Sa'labi, *Tafsir as-Sa'labi atau al-Jawāhir al-Hisān* dalam CD Maktabah Ulūm al-Qur'an wa at-Tafsir Syirkah al-Aris lil Kombuter, 2002.
- Abū al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, (Vol. 1; Riyad: Maktabah al-'Ubaykân, 1998).
- Abū al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa*.
- Allamah Thabataba'i, *Tafsir al-Mizan (mengupas ayat-ayat Ruh dan Alam Barzakh)*, (Cet I; Jakarta: CV Firdaus, 1991).
- Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press).
- Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Jakarta: Teraju, 2003).
- Khalid Abdurrahman al-'Akk, *Ushul at-Tafsir wa Qawā'iduh*, (Beirut: Dār an-Nafā'is, 1986).
- Khalid Abou Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*, (Jakarta: Serambi, 2004).
- Khayr al-Dīn al-Zirkīlī, *al-A'lām: Qāmūs wa Tarājim li Ashhar al-Rijāl wa al-Nisā' min al-'Arab wa al-Musta'ribīn wa al-Mustashriqīn*, (Vol. 7; Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 2002).
- M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Ilmu Tafsir: Dalam Metodologi Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Teras, 2005).
- M. Nur Kholis Setiawan, *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005).
- Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesenjangan Kritis al-Quran; Teori Hermeneutika Nashr Abu Zayd*, (Jakarta: Teraju, 2003).
- Muhammad Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsir al-Fakhr al-Rāzī*, (Vol. 1; Beirut: Dār al-Fikr, 1981).

- Muhammad Husein Az-Zahabi, *Penyimpangan-penyimpangan dalam Penafsiran al-Qur'an*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996).
- Rosihon Anwar, *Samudera al-Qur'an*, (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2001).
- Sayid Muhammad Thabathabai, *Terjemah Tafsir al-Mizan*, (Cet. I; Jakarta: Lentera, 2010).
- Sofyan A.P. Kau, *Tafsir Hukum: Tema-Tema Kontroversial*, (Cet. II; Gorontalo: Sultan Amai Press 2010).
- Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap al-Qur'an* (Yogyakarta: Tiara Wacana Karya, 2003).