

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an memperkenalkan dirinya sebagai kitab petunjuk hidup bagi umat manusia (هدى للناس).¹ Menurut Quraish Shihab petunjuk tersebut adalah petunjuk akidah, akhlak, syari'at, dan hukum.² Kesemuanya berisikan ajaran-ajaran mengenai apa yang seharusnya, apa yang sebaiknya, dan apa yang boleh dilakukan atau ditinggalkan. Al-Qur'an juga mengaku dirinya sebagai penjelas bagi segala sesuatu (تبيينا لكل شيء)³ yang menyebabkan segala persoalan yang dihadapi manusia dapat dipecahkan dengannya. Di samping itu, al-Qur'an juga menyebut dirinya sebagai pembeda antara yang benar dan salah; antara yang baik dan buruk (الفرقان).⁴

Fungsi ideal al-Qur'an itu dalam realitasnya tidak begitu saja dapat diterapkan karena harus diakui ternyata tidak semua ayat al-Qur'an yang tertentu hukumnya sudah siap pakai. Banyak ayat al-Qur'an tidak dijelaskan secara *eksplisit*, atau dengan kata lain, banyak ayat al-Qur'an yang masih samar dan global (*mujmal*).⁵ Banyaknya ayat al-Qur'an yang masih samar dan global

¹ Q.S. Al-Baqarah (2): 185

² M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1995, hal. 40

³ Q.S. An-Nahl (16) : 89

⁴ Q.S. Al-Baqarah (2): 185

⁵ Banyaknya ayat al-Qur'an yang global ini, menurut Hasbi Ash-Shiddieqy sebagaimana yang dikutip oleh Abd. Lathif, bukanlah melemahkan peran al-Qur'an sebagai sumber utama hukum Islam, akan tetapi malah menjadikannya bersifat universal. Keadaan ini menempatkan hukum Islam sebagai aturan yang bersifat *takammul* (sempurna) dalam artian dapat menempatkan diri dan mencakup segenap aspek kehidupan; bersifat *wasathiyah* (seimbang dan serasi) antara dimensi duniawi dan ukhrawi, antara individu dan masyarakat; dan juga bersifat *harakah* (dinamis), yakni mampu berkembang dan dapat diaplikasikan di sepanjang zaman. Sifat yang

(*mujmal*) ini mengharuskan adanya penafsiran terhadap al-Qur'an, yaitu suatu upaya untuk memahami kitab Allah (al-Qur'an) yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw., menjelaskan makna-maknanya, serta menggali hukum-hukum dan hikmah-hikmah yang terkandung di dalamnya.⁶ Upaya penafsiran terhadap al-Qur'an itu harus dilandasi oleh tujuan bagaimana menjadikan al-Qur'an sebagai hidayah bagi manusia bukan untuk menguatkan posisi keilmuan atau mendukung madzhab, ideologi, dan kekuatan politik tertentu. Menurut Muhammad Abduh, tafsir harus berfungsi menjadikan al-Qur'an sebagai sumber petunjuk (*mashdar al-hidayah*).⁷ Menurut Fazlur Rahman, tafsir harus berorientasi pada:

- (1) Usaha untuk mengungkap tujuan-tujuan moral universal al-Qur'an yang kemudian diaktualisasikan ke dalam konteks kekinian untuk menyelesaikan problem sosial keagamaan dewasa ini. Dengan kata lain, orientasi tafsir harus bersifat solutif;
- (2) Usaha untuk menghindari bias-bias kepentingan ideologi yang sekedar untuk membela kepentingan madzhab (baca: ideologi), sehingga menyebabkan pemaksaan gagasan ekstra-Qur'ani dalam penafsiran.⁸

Dengan landasan atau orientasi pada tujuan bagaimana menjadikan al-Qur'an sebagai hidayah bagi manusia dan bukan untuk menguatkan posisi keilmuan atau mendukung madzhab, ideologi, dan kekuatan politik tertentu, maka

ketiga ini populer disebut *shâlihun li kulli zamân wa makân* (al-Qur'an itu selalu cocok untuk setiap waktu dan tempat). Abd. Lathif, (*Pengertian Tafsir, Dasar dan Urgensinya*) dalam *Metodologi Ilmu Tafsir*, karya M. Al-Fatih Suryadilaga, dkk., Yogyakarta: Teras, 2005, hal. 26.

⁶ Lihat Muhammad Ibn Bahâdir Ibn Abdullâh al-Zarkasyi, *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Juz/Vol. I, Beirut: Dâr al-Fikr, 1988 H, hal. 33.

⁷ Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Musytahir bi Tafsîr al-Manâr*, Jilid I, Kairo: tnp, 1954, hal. 17.

⁸ Fazlur Rahman, *Interpreting The Qur'an*, dalam inquiry, Vol.3, No. 5, 1986, hal. 45-48.

upaya penafsiran terhadap al-Qur'an ini diharapkan agar kaum muslimin betul-betul dapat menguak dan memahami pesan-pesan otentik al-Qur'an—bukan gagasan ekstra-Qur'ani—yang kemudian secara praktis-implimentatif mereka harus mengamalkan petunjuk al-Qur'an tersebut. Dengan demikian, eksistensi ajaran al-Qur'an secara fungsional benar-benar dapat membumi (empiris-realistis), tidak hanya berhenti pada tataran normatif-idealis-metafisis.

Kegiatan penafsiran terhadap al-Qur'an telah, sedang, dan akan terus dilakukan oleh umat Islam terutama oleh para ulama dan intelektual muslim selama mereka masih eksis. Dalam sejarah pemikiran Islam, kegiatan penafsiran ternyata telah melahirkan sederetan kitab tafsir yang demikian luas dan mengagumkan. Kitab-kitab tafsir ini seperti terlihat dalam khazanah literatur Islam, tidak sekedar jumlahnya yang banyak, tetapi juga sangat beragam coraknya.

Misalnya adalah *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyâh Al-Qur'ân*, karya Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir Al-Thabari (224-310H.), *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Adhîm*, karya Imaduddin Abu al-Fida' Al-Quraysyi Al-Damsyiqi Ibn Katsir (700-774 H.), *Al-Durr Al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, karya Jalaluddi Al-Suyuthi (849-911 H.), *Ma'âlim al-Tanzîl* yang dikenal dengan *al-Tafsîr al-Manqûl*, karya Imam al-Baghawi, dll. Tafsir-tafsir ini dikenal dengan tafsir *bil ma'tsûr* karena merujuk pada data-data riwayat dalam proses pengungkapan makna-makna teks al-Qur'an. Kemudian *Madârik al-Tanzîl wa Haqâiq al-Ta'wîl*, karya Mahmud al-Nasafi, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*, karya al-Baydlawi, *Lubâb al-Ta'wîl fî Ma'âni al-Tanzîl*, karya al-Khazin, *Rûh al-Ma'âny fî Tafsîr al-Qur'ân wa al-*

Sab'u al-Matsâni, karya al-Alusi, *Al-Tafsîr al-Kabîr "Mafâtih al-Ghayb"*, karya al-Fakhr al-Razi, *Al-Kasysyâf*, karya Zamakhsyari, dll. Tafsir-tafsir ini dikenal dengan tafsir *bi al-ra'yi* karena lebih menekankan pada rasio dalam proses pengungkapan makna-makna teks al-Qur'an. Contoh tafsir lainnya adalah *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adhîm*, karya Imam al-Tusturi, *Haqâiq al-Tafsîr*, karya al-'Allamah al-Sulami (w. 412 H.), *'Arâis al-Bayân fî Haqâiq al-Qur'ân*, karya Imam al-Syirazy (606 H.), dll. Tafsir-tafsir ini dikenal dengan corak *tafsir sufi*. Kemudian *Ahkâm al-Qur'ân*, karya al-Jashshash, *Ahkâm al-Qurân*, karya Ibn al-'Arabi, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, karya Imam al-Qurthubi, dll. Tafsir-tafsir ini dikenal dengan corak *tafsir fiqh/hukum*. Lalu *Al-Jawâhir fî Tafsîr Al-Qur'ân Al-Karîm*, karya Thanthawi Jawhari (w. 876 H.), *Al-Islâm Yatahadda*, karya al-'Allamah Wahid al-Din Khan, *Al-Islâm fî 'Ashr al-'Ilm*, karya al-Sayyid Dr. Muhammad Ahmad al-Ghamrawi, *Al-Ghida' wa al-Dawa'*, karya Dar. Jamal al-Din al-Fandi, dll. Tafsir-tafsir ini dikenal dengan corak *tafsir bi al'ilmî*. Contoh tafsir lainnya adalah *Tafsîr al-Manâr*, karya Syaikh Muhammad Abduh dan Syaikh Rasyid Ridla, *Tafsîr al-Qur'ân*, karya Syaikh Ahmad al-Maraghy, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, karya Syaikh Mahmud Syalthut, *Mahâsinut Ta'wîl*, karya Jamaluddin al-Qasimy, dll. Tafsir-tafsir ini dikenal dengan corak *Tafsîr al-Adabi al-Ijtimâ'i*, yaitu corak penafsiran al-Qur'an yang cenderung kepada persoalan sosial kemasyarakatan. Dan masih banyak karya tafsir yang lain.

Keragaman corak karya tafsir di atas diakibatkan selain karena al-Qur'an sendiri memang sangat terbuka untuk ditafsirkan (*multi interpretable*),⁹ juga karena kitab-kitab tafsir—sebagai suatu produk pemahaman, penjelasan, dan interpretasi (*muntaj al-fikr*) seorang mufasir terhadap teks kitab suci (al-Qur'an)—ini sangat terkait dengan konteks sosio-kultural baik internal maupun eksternal penafsirannya.¹⁰ Atau dengan kata lain, karena tafsir (kitab-kitab tafsir) dipengaruhi oleh tingkat kecerdasan (intelegensi) penafsir, keahlian atau latar keilmuannya yang menyebabkan berbedanya penggunaan metode dan pendekatan dari masing-masing penafsir, oleh konteks sosio-historis, dan bahkan oleh kepentingan dan ideologi mufasirnya.¹¹

Pandangan ini sejalan dengan pernyataan bahwa suatu interpretasi terhadap teks, termasuk kitab suci al-Qur'an, sangat dipengaruhi oleh perspektif *cultural background* (latar belakang budaya) dan *prejudice-prejudice* (prasangka-prasangka) yang melatarbelakangi penafsirnya.¹² Artinya, ketika berhadapan dengan teks al-Qur'an, penafsir sebenarnya sudah didahului oleh *prior text* (latar keilmuan, pengalaman-pengalaman (*experiences*), penemuan-penemuan ilmiah

⁹ Islam Gusmian mengatakan bahwa al-Qur'an merupakan sistem tanda (*a system of signs*)—dalam pengertian linguistik-semiotik—yang meskipun terbatas atau menjadi *corpus* resmi meminjam istilah Arkoun, namun ia tetap mengandung makna yang beragam karena adanya proses pemaknaan. Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta Selatan: Teraju, 2003, hal. 28.

¹⁰ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2008. hal. 21

¹¹ Menurut Amin Abdullah keragaman karya tafsir dikarenakan adanya perbedaan pendekatan dan metode yang digunakan oleh setiap penafsir. Amin Abdullah, *Arah Baru Metode Penelitian Tafsir di Indonesia: Kata Pengantar Khazanah Tafsir Indonesia* karya Islah Gusmian, Jakarta: Teraju, 2002, hal. 18. Menurut Quraish Shihab, keragaman karya tafsir disebabkan selain karena berbedanya tingkat kecerdasan (intelegensi) penafsir, juga karena dipengaruhi oleh disiplin ilmu yang ditekuninya, oleh pengalaman-pengalaman (*experiences*)nya, oleh penemuan-penemuan ilmiah (*scientific inventions*), dan oleh kondisi sosial-kultural, bahkan politik yang melingkupinya. Quraish Shihab, *Op.cit.*,

¹² Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam*, New York: Oxford University Press, 1998, hal. 127.

(*scientific inventions*), asumsi-asumsi, kondisi sosio-kultural, politik dan kepentingan, serta tujuan penafsiran).

Hal di atas menunjukkan apa yang dikemukakan oleh Islah Gusmian¹³ bahwa

setiap karya tafsir, dilihat dari *episteme* yang terkonstruksi dan arah gerak di dalamnya, tidak lepas dari ruang sosial, dimana dan oleh siapa tafsir itu ditulis. Ruang sosial ini, dengan keragaman dan dinamikanya, disadari atau tidak, selalu saja akan mewarnai karya tafsir, sekaligus merepresentasikan kepentingan dan ideologi yang ada.

Kepentingan-kepentingan yang ada dalam penafsiran ini merupakan manifestasi pergumulan penafsir dengan fenomena, wacana dan realitas yang ada dan berkembang dalam konteks penafsir. Dalam lembaran sejarah pemikiran Islam, tercatat bahwa kepentingan-kepentingan yang disusutkan dalam penafsiran telah terjadi. Kepentingan-kepentingan tersebut tidak semata kepentingan yang berorientasi pada *humanisme* dan keadilan, namun juga berambisi pada kekuasaan, hegemoni ideologi, bahkan digunakan sebagai senjata perang.¹⁴ Hal ini dipertegas juga oleh Rahman¹⁵ dan Syahrur,¹⁶ bahwa sebagian mufasir telah terjebak dalam kepentingan paham, aliran, madzhab, dan politik tertentu.

Secara faktual, tidak ada yang cukup bisa membatasi kepentingan-kepentingan ini. Teks al-Qur'an pun tidak cukup eksplisit—dalam kaitannya dengan interpretasi—dalam menentukan jenis kepentingan dan juga pengetahuan yang layak dijadikan pedoman dalam menafsirkan. Dengan demikian, teks al-

¹³ Islah Gusmian, *Op.cit.*, hal. 293

¹⁴ Lihat pengantar penerbit *Metodologi Ilmu Tafsir* karya M. Alfatih Suryadilaga, dkk, Yogyakarta: Teras, 2005, hal. 5-6

¹⁵ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: Minneapolis, 1980, hal. Xi.

¹⁶ Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'ashirah*, Damaskus: Ahali li al-Nasyr wa al-Tauzi, 1992, hal. 30.

Qur'an berpotensi untuk dimanipulasi, diselewengkan dan dilacurkan sesuai dengan ambisi dan kepentingan masing-masing penafsir.¹⁷

Dalam sejarah Islam, yaitu pada era pertengahan, telah terjadi bahwa ayat-ayat al-Qur'an ditafsirkan sedemikian rupa, hanya untuk mencari justifikasi (mencocok-cocokkan teori/pendapat mereka dengan ayat-ayat al-Qur'an). Hasan Hanafi menegaskan bahwa "*The Qur'an become the subject of such disciplinary commentaries more to strengthen the discipline than to understand the Qur'an....*"¹⁸ Ayat-ayat al-Qur'an ditafsirkan hanya sebagai legitimasi kepentingan yang sangat "pragmatis" yakni sekedar untuk menguatkan posisi keilmuan atau mendukung paham, aliran, madzhab, dan kekuatan politik tertentu.¹⁹

Misalnya, kalangan Syi'ah memaknai surah Al-Rahmân: 19-22

مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴿١٩﴾ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ ﴿٢٠﴾ فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكُمَا تُكذَّبَانِ ﴿٢١﴾ مَخْرُجٌ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ ﴿٢٢﴾

Artinya: *Dia membiarkan dua lautan mengalir yang (kemudian) keduanya kemudian bertemu, di antara keduanya ada batas yang tidak dilampauhi oleh masing-masing. Maka nikmat Tuhan kamu yang manakah yang kamu dustakan? Dari keduanya keluar mutiara dan marjan". (Q.S. Ar-Rahman [55]: 19-22)*

¹⁷ Pengantar penerbit *Metodologi Ilmu Tafsir* karya M. Alfatih Suryadilaga, dkk, *Op. cit.*, hal. 5-6

¹⁸ Hasan Hanafi, "*Method of Thematic Interpretation of the Qur'an*" dalam Stefan Wild (ed.), *The Qur'an as Text*, Leiden-New York: EJ. Brill, 1996, hal. 197.

¹⁹ Abdul Mustaqim, *Op. cit.*, hal. 63

Dua lautan dimaknai dengan Ali dan Fatimah; barzakh (batas) adalah Muhammad; mutiara dan marjan adalah Hasan dan Husain.²⁰ Penafsiran itu jelas sangat dipengaruhi oleh paham atau ideologi Syi'ah yang mensucikan dan mengagungkan *ahlul bayt* dan konsekuensi logisnya penafsiran seperti ini pun menjadi penguat bagi paham Syi'ah.

Contoh lain, dalam al-Qur'an terdapat firman Allah SWT yang menyatakan sebagai berikut:

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾

Artinya: *Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhannyalah mereka melihat (Q.S. Al-Qiyamah: 22-23)*

Menurut Zamakhsyari, penulis tafsir al-Kasysyaf yang bermadzhab Mu'tazilah, kata *nâzhirah* artinya bukan melihat Tuhan, tetapi *at-tawaqqu' wa ar-raja'* yang berarti *intazhara ilâ ni'matillâh* (menunggu nikmat tuhan).²¹ Penafsiran Zamakhsyari ini jelas dipengaruhi oleh ideologi madzhab Mu'tazilah, yang menyatakan bahwa di akhirat Tuhan tidak dapat dilihat dengan mata. Konsekuensi logisnya, penafsiran seperti ini pun menjadi penguat bagi paham atau ideologi Mu'tazilah. Sementara itu, dalam teologi Sunni, Tuhan dapat dilihat dengan mata di akhirat nanti. Ini sebagaimana dijelaskan dalam tafsir ats-Tsa'labi bahwa

²⁰ Muḥammad `Âbid Al-Jâbirî, *Bunyah al-'Aql al-'Arabî: Dirâsah Tahliyyah Naqdiyyah li Nuzhûm al-Ma`rifah fî al-Tsaqâfah al-'Arabiyyah*, Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabî, 1993, h. 306.

²¹ Muhammad Husein adz-Dzahabi, *At-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Jilid I, hal. 445-446. Lihat pula CD *al-Maktabah asy-Syamilah*, Tafsîr al-Kasysyâf karya al-Zamakhsyari.

وقوله تعالى: *إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ* حمل جميع أهل السنة هذه الآية على أنها متضمنة رؤية المؤمنين لله عز وجل بلا تكليف ولا تحديد كما هو معلوم موجود، لا يشبه الموجودات، كذلك هو سبحانه مرئي لا يشبه المرئيات في شيء؛ فإنه ليس كمثل شيء لا إله إلا هو،

Artinya: firman Allah “*ilâ rabbihâ nâzhirah*” diartikan oleh kaum *ahl Sunnah 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 makhluk yang dapat dilihat. Sebab, sesungguhnya tidak ada satu pun yang menyerupai-Nya, tidak ada Tuhan selain Dia.²²

Penafsiran tersebut menurut Abdul Mustaqim yang lebih tepat, karena didukung oleh hadits-hadits yang shahih, sementara tafsir model Mu’tazilah cenderung mengabaikan hadits dan hanya mengandalkan rasio. Padahal dalam hal-hal yang berkaitan dengan yang ghaib (*as-sam’iyyat*), harus didasarkan pada dalil-dalil *naqli* yang shahih.....²³

Kegiatan penafsiran yang berdasarkan pada nalar ideologis atau penafsiran-penafsiran yang didasarkan pada fanatisme madzhab dan kepentingan politik seperti ini memunculkan apa yang disebut Nashr Hâmid Abû Zayd sebagai *qir’ah al-mughridhah* atau tafsir *ideologis-tendensius*.²⁴ Orang membaca Al-Qur’an secara tendensius, diletakkan dalam kerangka ideologi yang telah dibangunnya terlebih dahulu, tanpa mempunyai pijakan *epistemologis* yang kuat terhadap gagasan pokok kitab suci. Hal ini karena menurut Michael Foucault, tidak ada perkembangan suatu ilmu pengetahuan yang tanpa relasi kekuasaan yang kemudian melahirkan semacam *epistemic sovereignty*, kedaulatan epistem

²² Abdurrahman Ats-Tsa’labi, *Tafsîr ats-Tsa’labi* atau *al-Jawâhir al-Hisân* dalam CD al-Marji’ al-Akbar.

²³ Abdul Mustaqim, *Op. cit.*, hal. 136

²⁴ Nashr Hâmid Abû Zayd, *Naqd al-Khithâb al-Dînî*, Kairo: Sina li al-Nashr, 1994, hal. 926.

yang bersifat *hegemonic*.²⁵ Atau meminjam istilah Arkoun telah terjadi “ortodoksi”.²⁶ Penafsiran-penafsiran yang diwarnai ideologis-tendensius ini, di dalam sejarah Islam, bukan hanya menampilkan Al-Qur’an dalam kerangka yang ambigu,²⁷ tetapi bahkan yang lebih telak, menjadikan al-Qur’an menyimpang dari watak aslinya sebagai petunjuk hidup bagi manusia; menjadikan Al-Qur’an kehilangan *elan vital*-nya di dalam mengurai dan mencari penyelesaian atas problem-problem kehidupan dan sosial umat manusia.

Berdasarkan uraian di atas penulis tertarik untuk meneliti lebih jauh tentang tafsir yang tidak akan terlepas dari pengaruh latar belakang keilmuan, sosio-historis bahkan kepentingan, dan ideologi mufasirnya. Di sini penulis akan mencoba menganalisis relasi tafsir dan ideologi dengan memfokuskan kajiannya pada penafsiran ayat-ayat al-Qur’an yang berbicara tentang ketuhanan (teologi) dalam tafsir al-Kasysyaf karya al-Zamakhshari. Penulis memilih penafsiran ayat-ayat al-Qur’an tentang ketuhanan (teologi) karena secara ontologis, dunia al-Qur’an menurut Toshihiko Izutsu, sangat teosentris.²⁸ Kajian atas ayat-ayat

²⁵ Lihat Gary Gutting, (de.), *The Cambridge Companion Foucault*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, hal. 103. Lihat pula Robert Wuthnow dkk., *Cultural Analysis: The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michael Foucault and Jurgen Habermas*, London-New York: Routledge, 1984, hal. 180. Dikutip dari Abdul Mustaqim, *Op. cit.*, hal. 71

²⁶ Ortodoksi didefinisikan sebagai *system of values which functions primarily to guarantee the protection and the security of the group*. Lihat Ursula Guther, “Muhammad Arkoun; Towards a Radical Thinking of Islamic Thought” dalam Suha Taji-Faruki (ed.), *Modern Muslim intellectual and The Qur’an*, United States: Oxford University Press, 2004, hal. 139. Abdul Mustaqim, *Op. cit.*, hal. 71.

²⁷ Syahrur menyatakan bahwa tafsir yang dilandasi oleh kepentingan-kepentingan yang tendensius akan menjerumuskan seseorang kepada *wahm* (dugaan-dugaan yang keliru) dan menyebabkan hilangnya "objektivitas" penafsiran. Syahrur, *Op.cit.* hal. 30

²⁸ Untuk lebih detilnya baca Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur’an*, cet. Ke2, terj. Agus Fahri Husein, Supriyanto Abdullah dan Amirudin, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2003, hal. 77. Fazlur Rahman menyebutkan bahwa kata *Allah*, nama Tuhan yang sesungguhnya, lebih dari 2500 kali disebutkan di dalam al-Qur’an. (tidak terhitung *ar-Rabb*, *Tuhan*, dan *ar-Rahman*, yang *pengasih*). Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur’an*, terj. Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, 1983, hal. 1

ketuhanan ini sangat fundamental dan akan sangat berkaitan serta berpengaruh pada sistem keyakinan atau pemikiran (ideologi). Kajian atas ayat-ayat ketuhanan ini telah menjadi pembahasan yang begitu menarik bagi para teolog Muslim sampai-sampai dalam sejarah perkembangan tafsir khususnya di era klasik, tafsir sangat didominasi dengan model tafsir teosentris²⁹ dan ideologis.³⁰ Sedangkan untuk kitab tafsirnya, penulis memilih *Tafsîr Al-Kasysyâf* karya al-Zamakhshari karena beliau berasal dari salah satu aliran yang ada dalam teologi Islam yaitu Mu'tazilah sehingga sangat mungkin ideologi pengarang tersebut menyelip dalam tafsirnya.

Adapun judul yang penulis ajukan dalam penelitian ini adalah: ***“Relasi Tafsir dan Ideologi (Studi Atas Penafsiran Ayat-Ayat Teologi dalam Tafsir Al-Kasysyaf Karya Al-Zamakhshari).***

B. Perumusan Masalah

²⁹ Model penalaran teosentris adalah model penafsiran kitab suci yang dominan memusatkan diri pada tema-tema ketuhanan. Tuhan harus disucikan, diagungkan dan tentu dibela. Dalam konteks nalar tafsir yang demikian, Tuhan telah diletakkan sebagai subyek yang tampak dirundung banyak masalah, sehingga harus dibela dan diperjuangkan dalam kehidupan umat manusia. Para mufasir dengan segala kemampuannya tampil untuk membela-Nya.

³⁰ Model penalaran tafsir ideologis yaitu model pembacaan atas kitab suci yang telah berorientasi pada problem-problem manusia, tetapi masih bersifat abstrak dan intelektualis, tidak substansial dan tidak mengacu secara langsung pada problem kemanusiaan yang dihadapi umat. Tafsir ideologis ini berkuat pada pengukuhan atas paham, aliran, dan madzhab tertentu, baik itu dalam konteks fikih, teologi maupun tasawuf. Tafsir ideologis ini tidak hanya bersifat teosentris, tetapi yang tampak dominan adalah membela aliran dan madzhab tertentu yang berkembang di dalam sejarah umat Islam. Nalar tafsir ini secara tendensius membela aliran dan keyakinan tertentu yang hidup di dalam masyarakat Islam. Maka, muncullah aliran tafsir Sunni, tafsir Syi`ah, tafsir Mu'tazilah, begitu juga dalam konteks hukum, muncul tafsir yang membela madzhab-madzhab fikih. lihat, Fahd ibn `Abdurrahmân ibn Sulaimân al-Rûm, *Ittijâhât al-Tafsîr fî Qarn al-Râbi` `Asyr* (Riyad: Maktabah Rusyd, 2002), jilid I. Buku ini mengkaji tafsir-tafsir yang lahir pada abad 14 hijriah. Dari studi ini terlihat bahwa nalar tafsir-tafsir tersebut masih terkungkung di dalam konteks aliran fikih dan teologi. Perdebatan yang kuat masih memperjuangkan kesucian, keadilan dan keagungan Tuhan.

Dari pemaparan latar belakang masalah di atas, dapat dikemukakan bahwa (1) penafsiran terhadap al-Qur'an itu harus dilandasi oleh tujuan bagaimana menjadikan al-Qur'an sebagai hidayah bagi manusia bukan untuk menguatkan posisi keilmuan atau mendukung madzhab, ideologi, dan kekuatan politik tertentu sehingga dapat tergali dan dipahami pesan-pesan otentik al-Qur'an—bukan gagasan ekstra Qur'ani. (2) Namun, karena tafsir sangat terkait dengan konteks sosio-kultural baik internal maupun eksternal penfasirannya, maka disadari atau tidak tafsir akan selalu dipengaruhi oleh latar keilmuan, situasi spesifik yang sarat dengan kondisi sosio-historis mufasirnya, bahkan sangat mungkin di dalamnya ada semacam *hidden ideology* dan kepentingan politis. (3) Dalam sejarah pemikiran islam telah terjadi penafsiran yang dipengaruhi oleh nalar ideologis sehingga memunculkan apa yang disebut Nashr Hâmid Abû Zayd sebagai *qirâ'ah al-mughridhah* atau tafsir ideologis-tendensius. (4) Penafsiran-penafsiran yang diwarnai ideologis-tendensius ini, di dalam sejarah islam, bukan hanya menampilkan Al-Qur'an dalam kerangka yang ambigu, tetapi bahkan yang lebih telak, menjadikan al-Qur'an menyimpang dari watak aslinya sebagai petunjuk hidup bagi manusia; menjadikan Al-Qur'an kehilangan *elan vital*-nya di dalam mengurai dan mencari penyelesaian atas problem-problem kehidupan dan sosial umat manusia.

Berkenaan dengan hal itu, masalah utama yang dikaji dalam penelitian ini adalah tentang relasi tafsir dan ideologi. Adapun rumusan masalahnya adalah

1. Bagaimana konsepsi tafsir dan ideologi dalam penafsiran al-Qur'an?
2. Bagaimana relasi tafsir dan ideologi dalam penafsiran al-Qur'an?

3. Bagaimana relasi tafsir dan ideologi dalam penafsiran ayat-ayat teologi dalam tafsir al-Kasysyaf karya al-Zamakhsyari?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Sesuai dengan perumusan masalah yang telah dikemukakan di atas, maka tujuan utama dari penelitian ini adalah

1. Untuk mengetahui konsepsi tafsir dan ideologi dalam penafsiran al-Qur'an
2. Untuk mengetahui relasi tafsir dan ideologi
3. Untuk mengetahui relasi tafsir dan ideologi dalam penafsiran ayat-ayat teologi dalam tafsir al-Kasysyaf karya al-Zamakhsyari.

Selain itu, penelitian ini juga ditujukan untuk menunjukkan sekaligus meneguhkan bahwa karya tafsir tidaklah muncul dari dan dalam ruang hampa yang bebas dari pelbagai beban kepentingan (sosial, ekonomi, bahkan politik). Penelitian ini juga diharapkan dapat memberikan 'kontribusi kecil' bagi pengayaan khazanah intelektual dan dapat memotivasi diri kita untuk meningkatkan sikap toleran sekaligus kritis terhadap produk-produk tafsir sehingga bisa lebih selektif dalam menggunakan/merujuk pada hasil penafsiran seorang mufasir di dalam kitab tafsirnya.

D. Tinjauan Pustaka

Sebenarnya, studi tentang relasi tafsir dan ideologi dalam tafsir *al-Kasysyaf* ini sudah dikaji oleh beberapa peneliti sebelumnya. Muhammad Husein al-Dzahaby, misalnya, dalam bukunya berjudul "*Al-Tafsir wa Al-Mufasssirun*" telah membahas contoh-contoh penafsiran yang bersifat ideologis termasuk di

dalam tafsir *al-Kasysyaf* karya al-Zamakhshari. Dalam bukunya yang lain “*Al-Ittijahat al-Munharifah fi Tafisir al-Qur’an al-Karim*”, al-Dzahaby mengkaji tentang penyimpangan-penyimpangan dalam penafsiran al-Qur’an. Menurut beliau, penafsiran al-Qur’an dikatakan menyimpang apabila bertentangan dengan dalil-dalil *naqli*.

Kajian serupa telah dilakukan oleh Musthafa al-Shafi al-Juwaini dalam bukunya “*Manhaj al-Zamakhshari fi Tafsir al-Qur’an wa Bayan I’jazih*”. Penelitian al-Juwaini ini mengkaji tentang metode al-Zamakhshari dalam menafsirkan dan menjelaskan kemukjizatan al-Qur’an. Di dalamnya dibahas tentang contoh-contoh penafsiran yang bersifat ideologis.

Namun, kajian-kajian di atas tidak menyertakan penjelasan teoritis tentang relasi tafsir dan ideologi. Di samping itu, penjelasan-penjelasan terhadap contoh-contohnya pun cukup singkat. Penelitian yang penulis lakukan ini menyertakan penjelasan teoritis tentang relasi tafsir dan ideologi. Adapun contoh-contoh penafsiran ideologis dalam tafsir *al-Kasysyaf* yang penulis kemukakan dalam penelitian ini, memang kebanyakan penulis ambil dari buku-buku tersebut. Namun, penulis berusaha mengelaborasinya sehingga menjadi lebih luas. Hal ini penulis lakukan untuk memperkuat teori tentang adanya relasi tafsir dan ideologi.

Sebetulnya penjelasan teoritis tentang relasi tafsir dan ideologi sudah dilakukan oleh Islah Gusmian dalam bukunya *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Namun, penjelasannya masih singkat.

E. Kerangka Pemikiran

Tafsir adalah memahami kitab Allah (al-Qur'an) yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw., menjelaskan makna-maknanya, serta menggali hukum-hukum dan hikmah-hikmah yang terkandung di dalamnya.³¹ Menurut al-Dzahaby, tafsir merupakan kajian terhadap *ahwal* al-Qur'an untuk dapat memahami maksud dan kehendak Allah sesuai dengan kapasitas kemampuan manusia.³²

“Memahami gagasan (maksud dan kehendak) *ilahiah*” yang termuat dalam teks al-Qur'an adalah suatu hal yang mustahil, tanpa melibatkan “kapasitas kemampuan manusia”. Nabi Muhammad sendiri, karena bukan Allah, hanya memahami al-Qur'an sesuai dengan penjelasan Allah sendiri³³ (sesuai dengan kebutuhan kenabian dan kerasulannya). Konsekuensinya adalah bahwa dalam upaya memahami al-Qur'an manusia menggunakan berbagai informasi yang membentuk “*frame of reference*” (kerangka rujukan [informasi])nya, serta pengalaman dan kebutuhan praksis hidup diri dan masyarakatnya (*self and social need and experience*).³⁴

Hal di atas berarti bahwa setiap tafsir akan selalu dipengaruhi oleh latar keilmuan, pengalaman-pengalaman (*experiences*), penemuan-penemuan ilmiah (*scientific inventions*), asumsi-asumsi, kondisi sosio-kultural, politik, ideologi, kepentingan serta tujuan penafsiran dari seorang mufasir. Bahkan tidak menutup kemungkinan, ideologi dan kepentingan penafsir akan menjadi landasan dalam memahami atau menafsirkan al-Qur'an.

³¹ al-Zarkasyi, *Loc. cit.*

³² Gagasan Abu Salamah yang ditegaskan al-Dzahaby dalam *At-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, *Op. cit.*, Jilid II, hal. 15

³³ Q.S. 75: 19

³⁴ Aan Radiana (Skripsi), *Kontribusi Analisis Semantik Bagi Metode Tafsir Tematik*, hal.

Ideologi umumnya berusaha menguji dimana ‘makna’ atau ‘ide’ mempengaruhi konsepsi dan aktivitas individu maupun kelompok yang membentuk dunia sosial.³⁵ Istilah ideologi dalam banyak literatur digunakan dalam dua cara yang sangat berbeda, yaitu: (1) Ideologi digunakan sebagai istilah yang murni deskriptif: sebagai ‘sistem berfikir’, ‘sistem kepercayaan’, ‘praktik-praktik simbolik’ yang berhubungan dengan tindakan sosial dan politik.³⁶ Penggunaan istilah ini memunculkan apa yang disebut dengan konsepsi netral (*neutral conception*) tentang ideologi. (2) Ideologi secara mendasar berhubungan dengan proses pembenaran hubungan kekuasaan yang tidak simetris, berhubungan dengan proses pembenaran dominasi.³⁷ Penggunaan istilah ini menunjukkan apa yang disebut konsepsi kritis ideologi (*critical conception of ideology*).

³⁵ Jhon B. Thomson, *Analisis Ideologi: Kritik Wacana Ideologi-Ideologi Dunia*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2003, hal. 125.

³⁶ Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* disebutkan ideologi adalah (1) kumpulan konsep bersistem yang dijadikan asas pendapat yang memberikan arah dan tujuan untuk keberlangsungan hidup, (2) cara berpikir seseorang atau suatu golongan, (3) paham, teori, dan tujuan yang merupakan satu kesatuan program sosial politik (*Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 1995, hal. 366); ideologi ialah “any system of ideas underlying and informing social and political action” (*Collins Dictionary Of Sociology*, Jary, 1991, h. 295); ideologi adalah “a complex belief system that explains social arrangements and relationship” (Steven Vago, *Social Change*, New-Jersey: Prentice Hall, 1989, h. 90); Menurut Seliger ideologi adalah orientasi tindakan (*action-oriented*) yang berisi kepercayaan yang diorganisir dalam satu sistem yang koheren. (Jhon B. Thomson, *Analisis Ideologi: Kritik Wacana Ideologi-Ideologi Dunia*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2003 hal. 131); Menurut Riberu ideologi adalah sistem paham atau seperangkat pemikiran yang menyeluruh, yang bercita-cita menjelaskan dunia dan sekaligus mengubahnya (J. Riberu, Dkk, *Menguak Mitos-Mitos Peembangunan: Telaah Etis dan Kritis*, Jakarta: Gramedia, 1986, h. 4). Menurut Haedar Nashir, Ideologi adalah sistem paham mengenai dunia yang mengandung teori perjuangan dan dianut kuat oleh para pemikutnya menuju cita-cita sosial tertentu dalam kehidupan. (Haedar Nashir, *Ideologi Gerakan Muhammadiyah*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2001, h. 30)

³⁷ Jhon B. Thomson, *Op. cit.*, hal. 125. Menurut Kalr Mark, ideologi adalah “false consciousness”, yakni suatu kesadaran palsu dan mewakili kepentingan kelas yang berkuasa (*the rulling class*) dalam struktur kehidupan masyarakat, (George Ritzer, *Sociological Theory*, New-York: McGraw-Hill, 1992, hal. 71.); Abu Zayd di satu kesempatan mendefinisikan ideologi sebagai kesadaran kelompok untuk melindungi kepentingan mereka berhadapan dengan kelompok lain dalam suatu masyarakat. Tapi kadang juga dalam pengertian manipulasi politis terhadap makna teks. Lihat wawancara Nur Ichwan dengan Abu Zayd, pada tanggal 2 juni 1999 dalam M. Nur Ichwan, “*Hermeneutik Qur’an Nashr Hamid Abû Zayd: Menuju Kesarjanaan Qur’an Kritis*”, Tesis di Universitas Leiden, 2000, edisi Indonesia.

Penggunaan ini mengandung konotasi negatif dan akan selalu mengikat analisa ideologi pada pertanyaan kritis.

Dalam penelitian ini, kedua istilah ideologi ini dikombinasikan sehingga yang dimaksud dengan ideologi di sini adalah suatu sistem ide, pemikiran, kepercayaan, dll. yang mempengaruhi aktivitas seseorang yang wujudnya berbentuk relasi dominasi.

Abu Zayd meletakkan istilah ideologi dalam penafsiran sebagai masalah epistemologis yang terkait dengan level kebenaran yang meyakinkan (*al-haqâ'iq al-yaqîniyyah*) pada suatu masa di dalam kebudayaan tertentu. Kebenaran ini, menurutnya, secara *absolute* bersifat *relative* dan bisa berubah disebabkan oleh perubahan yang terjadi di dalam kesadaran manusia. Epistemologi dalam pengertian kultural, merujuk pada kesadaran sosial bersama, meskipun terdapat keragaman manusia.³⁸

Ideologi (dalam penafsiran) yang dimaksud Abu Zayd, secara umum, merujuk pada adanya bias, kepentingan, orientasi, dan tujuan-tujuan politis pragmatis serta keagamaan (dalam sebuah karya tafsir). Oleh karenanya, dia tidak sepakat dengan model penafsiran yang secara epistemologis berpijak pada ideologi atau tidak mempunyai dasar pijak pada teks Al-Qur'an itu sendiri dan dia mengingatkan sekaligus mengkritik keras bentuk-bentuk tafsir ideologis.

Pemahaman sederhana dari dasar teoritis di atas menunjukkan relasi yang kuat antara tafsir dan ideologi. Kecenderungan ini telah terjadi dalam penafsiran al-Qur'an dimana seorang mufasir membingkai dirinya dengan kepentingan dan

³⁸ Abû Zayd, *Al-Nashash Al-Sulthah al-haqîqah*, Beirut: Al-Markaz Al-Tsaqafi Al-'Arabî, 1995, h. 99.

ideologinya sebelum menafsirkan al-Qur'an sehingga al-Qur'an menjadi legitimasi dan justifikasi bagi kepentingan dan ideologinya. Tidak menutup kemungkinan, penafsiran seperti di atas sedang dan akan terjadi lagi. Oleh karenanya, relasi tafsir dan kepentingan ideologi merupakan suatu keniscayaan.

Dalam rangka membuktikan relasi tafsir dan ideologi di atas, penulis akan mengkaji penafsiran tentang ayat-ayat teologi dalam tafsir al-Kasysyaf karya al-Zamakhsyari. Teologi yang dimaksud di sini adalah teologi yang dibubuhi dengan kualifikasi Islam (Teologi Islam) atau yang disebut dengan '*ilm al-kalam*. Sedangkan yang dimaksud dengan ayat-ayat teologi di sini adalah ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan atau membicarakan tentang persoalan ilmu kalam. Menurut A. Hidayat, persoalan ilmu kalam yang terkandung di dalam al-Qur'an meliputi masalah Tuhan dan sifat-sifat-Nya, neraka, surga, malaikat, masalah alam gaib pada umumnya, masalah kenabian, dan lain sebagainya.³⁹

Melihat begitu luasnya persoalan kalam yang terkandung di dalam al-Qur'an, maka di sini penulis membatasi kajiannya hanya pada persoalan Tuhan dan sifat-sifat-Nya, eskatologi (kehidupan setelah kematian). Di sini penulis hanya akan mengkaji beberapa saja dari persoalan Tuhan dan sifat-sifat-Nya tersebut, begitu juga dengan persoalan-persoalan eskatologis sebagai sampel untuk menunjukkan dan menentukan relasi tafsir dan ideologi (dalam penafsiran ayat-ayat teologi).

³⁹ A. Hidayat, *Teologi Qur'ani*, (Gunung Djati Press: Bandung, 1998), hal. i

F. Metodologi Langkah-langkah Penelitian

E.1. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan studi literatur karena seluruh sumber datanya didasarkan pada buku-buku atau dokumen-dokumen tertulis yang berhubungan langsung atau tidak langsung dengan materi kajian.

E.2. Data Penelitian

Data yang diperlukan dalam penelitian ini adalah penafsiran-penafsiran al-Zamakhshari mengenai ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan ketuhanan (teologi) dalam kitab tafsir *Al-Kasysyaf*—sebagai sampel untuk dianalisis dalam rangka menunjukkan dan menentukan relasi tafsir dan ideologi.

Data lain yang diperlukan adalah hasil kajian-kajian tentang penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan ketuhanan (teologi) dalam kitab *al-Kasysyaf* yang dilakukan oleh para peneliti lain dan penjelasan-penjelasan lain yang berhubungan langsung atau tidak langsung dengan objek penelitian.

4. Metode Penelitian

Dalam penelitian ini, metode yang digunakan adalah deskripsi analitis, yaitu menggambarkan data-data yang telah diperoleh sesuai dengan objek penelitian kemudian menganalisisnya. Dalam hal ini, menggambarkan penafsiran-penafsiran al-Zamakhshari yang berkait dengan ayat-ayat teologi yang terdapat dalam *Tafsîr Al-Kasysyâf*, kemudian menganalisisnya dengan menggunakan analisis wacana kritis. Metode analisis wacana kritis ini digunakan untuk

menyingkap kepentingan dan ideologi yang terselip di balik bahasa yang digunakan dalam penulisan literatur (tafsir). Analisis wacana kritis, pada dasarnya, menggunakan bahasa dalam teks untuk dianalisis, namun bahasa yang dianalisis itu berbeda dengan studi bahasa dalam linguistik bahasa tradisional. Bahasa dianalisis bukan dengan menggambarkan semata dari aspek kebahasaan, tetapi juga menghubungkan dengan konteks. Konteks di sini berarti bahasa dipakai untuk tujuan dan praktik tertentu.

Analisis wacana kritis menekankan pada konstelasi kekuatan yang terjadi pada proses produksi dan reproduksi makna. Individu tidak dipandang sebagai subjek yang netral yang bisa menafsirkan secara bebas, sesuai dengan pikirannya, sebab berkaitan dan dipengaruhi oleh kekuatan sosial yang ada dalam masyarakat. Bahasa dalam konteks ini, dipahami sebagai representasi yang berperan dalam membentuk subjek tertentu, maupun strategi di dalamnya.⁴⁰

Dalam praktiknya, metode analisis wacana kritis ini menggunakan berbagai pendekatan di antaranya: analisis bahasa kritis, analisis kognisi sosial, analisis perubahan sosial, dan analisis wacana sejarah.⁴¹

⁴⁰ Eriyanto, *Analisis Wacana, Pengantar Analisis Teks Media*, Yogyakarta: LKiS, 2001, h. 7.

⁴¹ Analisis bahasa kritis adalah analisis wacana yang memusatkan pada bahasa dan menghubungkannya dengan ideologi. Inti dari analisis bahasa kritis ini adalah lebih melihat bagaimana gramatika bahasa membawa posisi dan makna ideologi tertentu. Analisis kognisi sosial adalah analisis yang didasarkan pada asumsi bahwa faktor kognisi merupakan elemen penting dalam produksi wacana. Karena itu, pendekatan ini lebih melihat wacana bukan hanya sebagai struktur wacana, melainkan juga menyertakan bagaimana wacana itu diproduksi. Proses produksi wacana inilah yang melibatkan suatu proses, yang disebut sebagai kognisi sosial. Analisis perubahan sosial merupakan bagian dari analisis wacana yang lebih memfokuskan pada bagaimana wacana dan perubahan sosial. Asumsinya bahwa wacana dipandang sebagai praktik sosial, dan karenanya terdapat hubungan dialektis antara praktik diskursif dengan identitas dan relasi sosial. Dengan demikian melalui pendekatan ini dapat dijelaskan bagaimana sebuah wacana dapat memproduksi dan mereproduksi *status quo* dan mentransformasikannya. Sedangkan analisis wacana sejarah lebih melihat bagaimana sebuah wacana diproduksi dalam proses sejarah panjang yang mengasumsikan berbagai prasangka, bias, misinterpretasi dan sebagainya. Melalui pendekatan

E.4. Langkah-langkah Penelitian

Adapun langkah-langkah metodis yang ditempuh dalam penelitian ini adalah sebagai berikut: *Pertama*, menghimpun teks-teks al-Kasysyaf karya al-Zamakhshari yang berkenaan dengan ayat-ayat teologi dalam al-Qur'an; *kedua*, menelaah penafsiran-penafsiran al-Zamakhshari dalam tafsir al-Kasysyaf tentang ayat-ayat teologi dalam al-Qur'an; dan sekaligus *ketiga*, mengidentifikasi penafsiran-penafsiran al-Zamakhshari dalam tafsir al-Kasysyaf tentang ayat-ayat teologi dalam al-Qur'an yang diduga bersifat ideologis; *keempat*, mendeskripsikan dan menganalisis relasi tafsir dan ideologi dalam tafsir al-Kasysyaf karya al-Zamakhshari tentang ayat-ayat teologi melalui penafsiran-penafsiran al-Zamakhshari dalam tafsir al-Kasysyaf tentang ayat-ayat teologi dalam al-Qur'an yang bersifat ideologis dengan menggunakan analisis wacana kritis; *kelima*, menunjukan dan menentukan ideologi tertentu dalam tafsir al-Kasysyaf karya al-Zamakhshari tentang ayat-ayat teologi.


UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN GUNUNG DJATI
BANDUNG

wacana sejarah ini, berbagai prasangka, bias, misinterpretasi dan sejumlah postulat serta keyakinan-keyakinan lainnya, dapat dibongkar sehingga suatu wacana dapat dipahami secara proporsional. Eryanto, *Analisis Wacana*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), hal. 14-18.