

MENGENAL CORAK TAFSIR 'AQĀ'ID (IDEOLOGIS)

Moch. Ziyadul Mubarak

STAI Badrus Sholeh Kediri

ziyadalmubarak94466@gmail.com

Abstrak

Satu dari berbagai bentuk penafsiran muncul dalam kesejarahan tafsir adalah penafsiran yang bernuansa teologis (*tafsir 'aqā'idī*). Suatu corak penafsiran yang tentunya memberikan warna dalam khazanah penafsiran umat islam. Oleh karena itu perlu dan relevan untuk menelisik kembali penafsiran yang mempunyai corak teologis agar dapat melihat secara jelas dan sadar dalam mengambil nilai positif dan langkah preventif terhadap aspek negatif yang ditimbulkan. Tulisan ini merupakan representasi dari berapa fokus pertanyaan yaitu: bagaimana latar belakang munculnya tafsir '*aqā'idī*', bagaimana bentuk penafsiran yang bernuansa '*aqā'idī*' dan bagaimana akseptabilitas tafsir '*aqā'idī*'. Tujuan dari pembahasan artikel ini adalah mendeskripsikan latar belakang munculnya tafsir '*aqā'idī*', bentuk penafsiran dan akseptabilitas tafsir '*aqā'idī*'.

Kata kunci: *Tafsir, mazhab, ideologis*

Suatu faka yang tidak dapat dipungkiri oleh umat islam adalah munculnya era afirmatif dengan nalar ideologis. Pada era afirmatif ini banyak bermunculan beberapa corak penafsiran yang berbasis pada ideologi mazhab, sekte keagamaan atau keilmuan tertentu.¹ Sehingga muncul karya tafsir yang mempunyai corak-corak tertentu seperti *fiqhī*, '*aqā'idī*', *ṣufī*, maupun corak '*ilmī*'. Satu dari berbagai bentuk penafsiran pada masa ini adalah penafsiran yang bernuansa teologis (*tafsir 'aqā'idī*). Suatu corak penafsiran yang tentunya memberikan warna dalam khazanah penafsiran umat islam. Oleh karena itu sangat perlu dan relevan untuk menelisik

kembali penafsiran yang mempunyai corak teologis agar dapat melihat secara jelas dan sadar dalam mengambil nilai positif dan langkah preventif terhadap aspek negatif yang ditimbulkan.

Tulisan ini merupakan representasi dari pertanyaan yaitu: bagaimana latar belakang munculnya tafsir '*aqā'idī*', bagaimana bentuk penafsiran yang bernuansa '*aqā'idī*' dan bagaimana akseptabilitas tafsir '*aqā'idī*'. Tujuan dari pembahasan artikel ini adalah mendeskripsikan latar belakang munculnya tafsir '*aqā'idī*', bentuk penafsiran dan akseptabilitas tafsir '*aqā'idī*'. Untuk mencapai tujuan di atas, penulis mencoba menelisik, memahami, menginterpretasikan teks, riwayat maupun literatur yang relevan dengan tema terkait.

Pengantar Tafsir 'Aqā'idī

Dalam upaya memahami pengertian suatu konsep, substansi persoalan menjadi

¹ Lihat dalam Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2008) Cet. I, h. 59. Lihat juga dalam Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LkiS, 2011) Cet. I, h.45

penting untuk dibahas dan dieksplorasi. Lazimnya, dalam membahas konsep apapun, diawali dengan memperkenalkan pengertian (definisi) secara teknis, guna menangkap substansi persoalan yang terkandung dalam konsep tersebut. Hal ini mempermudah dan memperjelas pembahasan, serta pemahaman konsep selanjutnya. Untuk itu perlu kiranya penulis cantumkan mengenai makna ungkapan *tafsīr 'aqā'idī*.

Ungkapan *tafsīr* yang disandingkan dengan *'aqā'idī* secara gramatikal masuk dalam klasifikasi tarkib *bayānī*², bentuk *tarkīb waṣfī*, terdiri atas *sifah ('aqā'idī)* dan *mausuf (tafsīr)*. Secara etimologi *tafsīr*, sebagaimana diungkapkan oleh al-Zarkasyī *tafsīr* sepadan dengan makna memperlihatkan dan membuka (*al-izhār wa al-kasyf*). Kata *tafsīr* menurut al-Zarkasyī berasal dari kata *al-tafsīrah* yang berarti air seni dalam jumlah sedikit yang digunakan oleh para dokter untuk menganalisa dan menyingkap penyakit yang di derita oleh seorang pasien. Hal ini sama seperti seorang *muafssir* yang menyingkap makna dari sebuah ayat baik dari aspek kisah, makna, ataupun sebab sebuah ayat diturunkan.³ Secara terminologi tafsir didefinisikan beragam oleh para pakar namun demikian ia dapat tipologikan menjadi dua bentuk sebagai proses maupun sebagai sebuah produk pemikiran.⁴

Sedangkan term *'aqā'id* merupakan bentuk plural dari ungkapan *'aqīdah* (baca: singular). *'Aqīdah* merupakan derivasi dari kata *al-'aqd* yang semakna dengan ikatan yang kuat. Ungkapan *'aqīdah* mengikuti

wazan *fa'ilah* yang sepadan dengan makna *maf'ūlah (syai' mu'taqad)* yang berarti sesuatu yang diyakini.⁵ Hans Wehr setidaknya menginventarisir beberapa makna *'aqīdah* yaitu *article of faith* (Pasaliman), *tenet* (prinsip), *doctrine* (doktrin), *dogma* (dogma), *creed* (keyakinan), *faith* (iman), *belief* (kepercayaan), *conviction* (keyakinan) *ideology* (ideologi).⁶

Dari penjelasan di atas secara sederhana *tafsīr 'aqā'idī* dapat dimaknai sebagai tafsir yang bernuansa/ ideologis. Ungkapan ideologis merupakan ungkapan yang mempunyai makna cukup luas. Namun demikian dalam konteks ini, ungkapan ideologis merujuk kepada makna yang lebih sempit yaitu tafsir corak teologis, suatu bentuk penafsiran al-Qur'an yang tidak hanya ditulis oleh simpatisan kelompok teologis tertentu ataupun tafsir yang dimanfaatkan untuk membela sudut pandang teologis tertentu.⁷

Ranah nuansa teologis ini adalah mengungkap pandangan al-Qur'an secara komprehensif tentang keyakinan dan sistem teologi. Namun, proses yang dilakukan bukan dalam rangka pemihakan terhadap kelompok tertentu, yang sudah terbangun mapan dalam sejarah, tetapi lebih pada upaya menggali secara serius bagaimana al-Qur'an berbicara dalam soal-soal teologis itu dengan melacak terma-terma pokok, serta konteks-konteks di mana terma itu dipakai al-Qur'an.⁸

Latar Belakang Tafsir 'Aqā'idī

Latar belakang munculnya tafsir *aqā'idī* tidak bisa dilepaskan dari al-Qur'an itu sendiri yang mempunyai berbagai macam dimensi ajaran seperti akidah, hukum, moral maupun muatan-muatan yang lain. Dalam sebuah ungkapan dinyatakan bahwa *Haza al-Qur'ān innama*

²*Tarkīb Bayānī* atau *al-murakkab al-bayānī* merupakan sebuah susunan yang terdiri atas dua kata, dan kata kedua merupakan penjelas dari kata yang pertama. *Al-Murakkab al-bayānī* terdiri dari tiga bentuk yaitu *murakkab waṣfī*, *taukīdī* serta *badalī*. (lihat misalnya Mustafa al-Galāyīnī, *Jāmi' al-Durūs al-'Arabiyyah* (Beirut: Dār Kutub al-'Arabiyyah, 2006) Cet. VII, Juz I, h.12)

³Badr al-Dīn Muhammad bin 'Abdullah al-Zarkasyī, *al-Burhān Fī Ulūm al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Ma'rīfah, 1957) Cet. I Juz II h.147

⁴Lihat lebih jauh dalam Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir.....*h.5-23

⁵Muhammad bin Ṣālih, *Syarḥ al-'Aqidah al-Safārīniyyah* (Riyad: Dār al-Want, 1426) Cet. I, h. 74

⁶Hans Wehr, *Adictionary of modern written Arabic* (New York: Spoken Language Services, 1976) h.. 628

⁷Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an* (Yogyakarta: Adab Press, 2014), h. 121

⁸*Ibid.*

*huwa khattun mastūrun baina al-dafatain la yantiq innama yatakallamu bihi al-rijāl.*⁹Ungkapan tersebut menggambarkan bahwa al-Qur'an seolah-olah memberi ruang pada setiap pembaca untuk menyuarakan al-Qur'an sesuai dengan pemahaman, kepentingan ataupun ideologi oleh seorang pembaca. Keadaan teks al-Qur'an yang mempunyai banyak potensi penafsiran makin diperparah dengan adanya sikap primordialisme dan fanatisme yang seolah mendarah daging dalam diri orang Arab. Oleh karenanya sifat al-Qur'an yang otoritatif acap kali digunakan untuk mendukung atau mempropaganda suatu keyakinan atau ideologi suatu kelompok untuk kepentingan tertentu sehingga muncul penafsiran yang cenderung untuk membela suatu kelompok ataupun kepentingan ideologi tertentu.

Penafsiran yang bernuansa akan kepentingan, ideologis sesungguhnya sudah berlangsung sejak generasi awal Islam, hal ini terlihat dari sebuah riwayat yang diungkapkan oleh Abu 'Ubaid dari Ibrāhīm al-Taimī ia mengungkapkan bahwa suatu hari Umar bin Khattāb merenung-renung seorang diri di suatu tempat. Ia kemudian berujar pada dirinya sendiri "Mengapa masyarakat muslim sering konflik, bertengkar? padahal Nabinya satu dan kiblatnya satu dan kitabnya pun satu."¹⁰ Kemudian ia mengirim utusan untuk memanggil Ibnu 'Abbas. Umar kemudian menanyakan kepada Ibnu 'Abbas kegelisahan yang dialaminya kemudian Ibnu 'Abbas menjawab: "Wahai Amirul Mukminin. Sesungguhnya al-Qur'an telah diturunkan kepada kita dan kitapun telah membacanya. Kita mengetahui dalam hal apa, bagaimana, dan dalam situasi yang bagaimana ia diturunkan?. Kelak di kemudian hari orang-orang (generasi-

generasi) sesudah kita juga akan membaca al-Qur'an, tetapi mereka tidak mengetahui, tidak mengerti dan tidak memahami dalam keadaan apa dan bagaimana ia diturunkan. Masing-masing orang itu lalu berpendapat menurut pikirannya sendiri-sendiri. Mereka kemudian tidak jarang saling menyalahkan satu atas yang lain, dan sesudah itu mereka bisa jadi akan saling bermusuhan bahkan akan saling membunuh".

Mendengarkan jawaban yang disampaikan oleh Ibnu 'Abbas, Umar pun gusar seraya memarahi Ibnu 'Abbas. Kemudian Ibnu 'Abbas pun pergi meninggalkan Umar. Namun demikian kata-kata Ibnu Abbas tadi masih terngiang-ngiang sekaligus mengganggu pikiran dan hatinya. Ia merenungkannya dalam-dalam dan dengan pikiran yang tenang. Ia penasaran pada ucapan Ibnu Abbas tadi. Ia memintanya kembali menemui dirinya dan mengulangi kata-katanya. Ibnu Abbas memenuhi permintaannya. Umar pun akhirnya mengerti dan menyampaikan pujian serta kekaguman kepada Ibnu 'Abbas.¹¹

Sepenggal kisah di atas setidaknya memberikan sebuah gambaran sebuah kondisi yang terjadi pada masa sahabat. Pada masa ini pun sudah terjadi berbagai macam penafsiran terhadap al-Qur'an yang menyebabkan adanya perbedaan bahkan perselisihan antara umat Islam generasi awal. Dari ungkapan tersebut seolah-olah Ibnu 'Abbas ingin mengungkapkan bahwa perbedaan penafsiran yang terjadi dikalangan para sahabat juga terjadi karena tingkat intelektualitas serta kepentingan, ideologis para sahabat yang berbeda-beda sehingga muncul perbedaan penafsiran.

Prediksi yang diungkapkan oleh Ibnu 'Abbas agaknya tidak berlangsung lama karena munculnya perpecahan politik menjadi babak baru dalam konteks tafsir 'aqā'idī. Dengan kata lain latar belakang munculnya tafsir bernuansa Ideologis-

⁹ Lihat misalnya 'Izzu al-Din Ibnu al-Asīr, *Al-Kāmil fī al-Tarikh* (Beirut: Dar al-Kitāb al-'Arabī, 1417) Cet. I, Juz II, h.680

¹⁰ Ada beberapa redaksi yang berbeda dalam Tafsir min Sunan Sa'īd bin Mansūr terdapat redaksi kitabnya wahid, lebih jauh lihat dalam Abū Uṣmān Sa'īd bin Mansūr, *Tafsīr min Sunan Sa'īd bin Mansūr* (Riyāḍ: Dār al-Ṣamī'ī, 1417 H) Cet. I, Juz I, h.176

¹¹ Lihat dalam Ibrahīm bin Musa al-Syātībī, *Al-Muwāfaqat* (Kairo: Dār Ibn 'Affān, 1417) Cet. I, Juz IV, h.148

teologis tidak bisa dilepaskan dari munculnya mazhab politik dalam islam. Munculnya mazhab politik-teologis memberi arti signifikansi terhadap kemunculan tafsir yang bernuansa ideologis-teologis bahkan dalam pemalsuan hadis karena setiap kelompok akan mendasarkan ideologinya terhadap al-Qur'an ataupun hadis karena ia merupakan sumber otoritatif dalam islam.

Kemunculan kubu Khawarij bisa dianggap sebagai tonggak awal kemunculan penafsiran yang bernuansa ideologis-politis. Khawarij adalah kelompok pendukung 'Alī yang menyempal dari kepemimpinan 'Alī bin AbīṬālib. Mereka awalnya memaksa 'Alī untuk melaksanakan *tahkīm* dan menunjuk orang yang menjadi hakim atas pilihan mereka. Namun kemudian kelompok yang semula memaksa 'Alī untuk menerima tahkim kemudian menganggap *tahkīm* sebagai kejahatan besar. 'Alī yang menyetujui *tahkīm* telah menjadi kafir dan telah dianggap telah berbuat dosa besar, sebagaimana mereka telah menjadi kafir, namun kemudian bertaubat.¹²

Mengenai semboyan orang-orang Khawarij yaitu *lā ḥukma illa lillāh* 'Alī bin Abī Ṭālib pernah berkomentar "*inna ḥāzihī kalimatun haqqun wa uridu bihā bāṭilun fal khawārij yu'awwilunahā 'alā ghairi mā yurādu bihā*" Sesungguhnya kalimat ini adalah kalimat yang benar, namun digunakan dalam kebatilan, kelompok Khawarij mentawilkan, menafsirkan ayat ini tidak sebagaimana maksud ayat yang sesungguhnya. Begitulah kira-kira bunyi komentar 'Alī terhadap penafsiran yang dilakukan oleh Khawarij, mereka menafsirkan al-Qur'an hanya untuk kepentingan, ideologi tertentu, mendukung ideologi-teologis "pengkafiran" terhadap sahabat Nabi yang menyetujui adanya *tahkīm*.

Isu pertama yang diangkat Khawarij ialah persoalan kufur, yaitu diberikan kepada orang yang tidak menghukum sesuai dengan hukum Allah, sebagai penjabaran dari Q.S. 5/Al-Maidah: 44. Maksud ayat ini ditujukan kepada orang-orang yang terlibat dengan *tahkīm*, Pengkafiran mereka didasarkan pada penerimaan mereka kepada tahkim yang bukan merupakan keputusan yang sesuai dengan hukum Allah. Khawarij sampai pada tesis bahwa pelaku dosa besar (*Capital sinners*) adalah kafir. Kebalikan kafir ialah iman. Menurut Khawarij, iman memiliki tiga unsur sekaligus, yaitu "Keyakinan, Pengakuan dan Perbuatan". Penafian salah satunya menyebabkan kerusakan iman, sehingga termasuk kafir. Karena itulah, pelaku dosa besar dianggap kafir karena kehilangan satu unsur iman, yaitu amalan. Dengan demikian, menurut Khawarij, pelaku dosa besar seperti berzina atau orang yang meninggalkan perintah Tuhan seperti shalat dan melaksanakan keputusan selain ketentuan Allah adalah kafir. Muatan dan substansi kafir kemudian mengalami perkembangan sesuai dengan semangat dari sekte-sektenya.¹³

Dari sinilah kemudian adanya transformasi dari ideologis-politis menjadi ideologis-teologis. Pada masa-masa setelahnya muncul berbagai corak penafsiran yang dibumbui kuat dengan adanya kepentingan baik kepentingan yang bersifat teologis, politis yang lain maupun kepentingan-kepentingan yang lain.

Bentuk Tafsir 'Aqā'idī

Penafsiran yang bernuansa 'aqā'idī memang tidak bisa dilepaskan dari mazhab 'aqīdah yang muncul dalam sejarah pemikiran islam yang ada gilirannya memunculkan pula mazhab tafsir yang berkecenderungan ilmu kalam/ 'aqā'id dalam menafsirkan al-Qur'an. Semangat dan gelora penafsiran yang bersifat ideologis-teologis ini tentunya tidak bisa dilepaskan dari penggunaan metodologi

¹² Muhammad Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, terj. Abd. Rahman Dahlan dan Ahmad Qarib, (Jakarta: Logos Publishing House, 1996), h. 63

¹³ Tim Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta : Ichtiar Baru Van Hove 2003) Jilid III, h. 48-49

penafsiran melalui dalil-dalil akal (*tafsīr bi al-ra'yī*), yang didominasi oleh penakwilan terhadap ayat-ayat al-Qur'an, terutama ayat-ayat yang berkenaan dengan persoalan teologis. Bahkan, munculnya berbagai aliran dalam Ilmu Kalam mempunyai pengaruh besar terhadap kemunculan aliran *tafsīr bi al-ra'yī* setelah aliran tafsir yang menggunakan riwayat (hadis) sebagai pendekatan-pendekatan penafsiran (*tafsir bi al-ma'sūr*). Karena itu, suatu aliran dipastikan akan menggunakan logika alirannya untuk menafsirkan (menakwilkan) al-Qur'an. Teologi yang dianutnya sangat berperan dalam penakwilan, dan dalil-dalil yang diperoleh pun cenderung diarahkan pada logika teologinya.¹⁴

Namun demikian dalam sejarahnya, tidak semua sekte dalam islam mempunyai karya tafsir hal ini sebagaimana diungkapkan oleh al-Ḍahabī sebagaimana dikutip oleh Nāṣir Muhammad bin Ṣāliḥ, al-Ḍahabī mengungkapkan bahwa mazhab Khawarij tidak mempunyai karya tafsir sebagaimana karya yang dihasilkan oleh mazhab mu'tazilah, syi'ah maupun mazhab-mazhab yang lain yang meninggalkan banyak karya tafsir. Penafsiran khawarij yang sampai pada umat muslim saat ini tidak lebih hanya penafsiran potongan-potongan ayat yang digunakan dalam perdebatan paham mereka.¹⁵ Oleh karenanya dalam tulisan yang ringkas ini penulis belum dapat menampilkan semua karya-karya tafsir yang dihasilkan oleh setiap mazhab *'aqīdah* yang muncul dalam kesejarahan umat islam. Di antara mazhab-mazhab *'aqīdah* yang mempunyai karya-karya tafsir adalah sebagai berikut :

a. Mazhab Khawarij

Sebagaimana diungkapkan di atas khawarij memang sangat sedikit sekali mempunyai karya tafsir. Namun demikian salah satu sekte dari khawarij yaitu Ibadiyyah mempunyai beberapa karya tafsir. Ibadiyyah merupakan sekte khawarij yang paling moderat dan luwes serta paling dekat dengan paham Sunni. Doktrin mereka yang terpenting antara lain bahwa orang Islam yang berdosa besar tidak dapat dikatakan mukmin, melainkan *muwaḥḥid* (orang yang dimaksud adalah kafir nikmat, yaitu tidak membuat pelakunya keluar dari agama Islam).¹⁶

Di antara tafsir yang ditulis oleh simpatisan mazhab khawarij-Ibadiyyah adalah:

1. Tafsir 'Abd al-Rahmān bin Rasatam al-Fārisī yang merupakan tokoh mazhab yang hidup pada abad ketiga Hijriyyah. Namun kitab tersebut tidak ada wujud secara teks pada saat ini.
2. Tafsir Hūd bin Muhakkam al-Huwwarī yang juga merupakan tokoh pada 'Abad ketiga Hijriyyah. Kitab ini tersebar di kalangan mazhab Ibadiyyah di wilayah magrib (maroko)
3. Tafsir Abī Ya'qūb, Yūsuf bin Ibrāhīm yang merupakan tokoh mazhab pada abad keenam Hijriyyah. Tafsir Abī Ya'qūb juga tidak ada dalam bentuk fisik namun para *muḥaqqiq* (editor) dari penganut mazhab Ibadiyyah tafsir ini merupakan salah satu tafsir terbaik dari aspek pembahasan, analisis, maupun l'rāb.
4. *Dā'iu al-'Amal li Yaum al-Amal* yang ditulis oleh Muhammad bin Yusuf Atfayyasy yang merupakan tokoh ibadiyyah yang hidup pada abad empat belas hijriyyah. Tafsir ini pada saat wawanca belum selesai disusun oleh penulisnya karena penulis kitab ini ingin menjadikan kitab tafsirnya menjadi tigapuluh dua jilid. Namun kemudian ia mengurungkan

¹⁴Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an*, (Bandung: Pustaka Setia, 2004), h.133

¹⁵Nāṣir Muhammad bin Ṣāliḥ, *Ibadiyyah wa Manhajuhum fī Tafsīr al-Qur'ān*, dalam Jurnal Ulum al-Syari'ah, Universitas Qasim, Arab Saudi, edisi keenam, 2012, h.353 lihat juga dalam Muhammad Husain al-Ḍahabī, *Tafsir wa al-Mufasssirun* (Kairo: Maktabah Wahbah tt,) h. 232-233

¹⁶ Tim Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Jilid III, h. 49 lebih jauh mengenai ajaran sekte Ibadiyyah dapat dirujuk dalam Fahd al-Rūmī, *Ittijah al-Tafsir fī al-Qarn al-Rabi' 'Asyar* (Beirut: Mu'assasah al-Risālāh, 1418) Cet. II, h.283

keinginannya tersebut dan kemudian menulis tafsir Hamyan al-Zad ila Dār al-Ma'ād.

5. *Hamyan al-Zād ilā Dār al-Ma'ād* adapun kitab tafsir ini telah dicetak menjadi tiga jilid besar, diantaranya adalah naskah yang diterbitkan di Dar al-Kutub al-Msriyyah.
6. *Taisir al-Tafsīr*, tafsir ini dicetak dalam tujuh jilid ukuran sedang, naskah kitab ini juga dicetak oleh Dār al-Kutub al-Misriyyah.¹⁷

Dari penjelasan di atas setidaknya dapat di pahami bahwa tafsir yang bernuansa mazhab sesungguhnya masih eksis hingga abad keempat belas. Kelangkaan karya tafsir yang bernuansa mazhab Khawarij mungkin dipengaruhi adanya beberapa faktor diantaranya mungkin karena mereka selalu dikejar-kejar dan ditindas oleh setiap kekuasaan Islam yang mapan, yang membuat mereka mengalami disintegrasi dan menyebar ke seluruh penjuru dunia Islam.¹⁸ Selain faktor tersebut mazhab Khawarij dikenal sebagai mazhab yang suka berperang dari awal kemunculannya sehingga mungkin mereka kuarang memiliki waktu untuk menulis karya tafsir. Sehingga penafsiran-penafsirannya lebih sering dilakukan dengan tradisi oral.

b. Mazhab Mu'tazilah

Kaum Mu'tazilah adalah golongan yang membawa persoalan-persoalan teologi yang lebih mendalam dan bersifat filosofis daripada persoalan-persoalan yang dibawa oleh kaum Khawarij dan Murji'ah, dalam pembahasannya mereka banyak memakai akal, sehingga mereka mendapat nama "kaum rasionalis islam."¹⁹ Teori mu'tazilah yang terpenting dan merupakan pokok ajaran adalah yang tersimpul dalam *al-uṣūl al-khamsah* (lima landasan pokok)

yaitu al-tauḥīd, al-'adl, al-wa'du wa al-wai'īd, al-manzilah baina manzilatain, dan al-amr bi al-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar. Oleh karenanya penafsiran mu'tazilah tidak bisa dilepaskan dari doktrin usul al-khamsah.

Adapun karya-karya yang tafsir yang ditulis oleh simpatisan mu'tazilah di antaranya adalah sebagai berikut:

1. *Mutasyābih al-Qur'ān* yang ditulis oleh al-Qādī 'Abd al-Jabbār al-Hamdānī,
2. *Tanzīh al-Qur'ān 'an al-Maṭā'in*, ditulis oleh al-Qādī Abd Al-Jabbar, yang dikenal pula dengan nama Abu al-Hasan Al-Bagdādī.
3. *Amālī al-Syarīf al-Murtaḍā " Gurar al-Fawā'id wa Durar al-Qalā'id"* yang ditulis oleh Abu al-Qāsim, 'Alī bin Ṭāhir Abī Aḥmad al-Ḥusain. Ia merupakan seorang pemimpin syi'ah di Irak namun ia juga seorang simpatisan fanatis mu'tazilah.²⁰
4. *Al-Kasasyāf 'an Ḥaqqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fi Wujūh al-Ta'wīl* yang ditulis oleh Mahmūd bin 'Umar bin Muhammad bin 'Umar al-Khawarizmī al-Zamakhsyarī.
5. *Mawsu'ah Tafāsīr al-Mu'tazilah* kitab tafsir yang terdiri atas empat jilid. Jilid pertama berisi tentang tafsir Abu Bakr al-Aṣam, jilid kedua berisi penafsiran Abu Muslim al-Asfahānī, jilid ketiga berisi penafsiran 'Alī al-Jubbā'ī, jilid keempat berisi penafsiran Abu al-Qasim al-Ka'bī. Tafsir tersebut merupakan penelitian yang dilakukan oleh Haḍr Muhammad kitab tersebut diterbitkan di Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah pada tahun 1428 H.

Selain karya tafsir yang disebutkan penulis di atas masih ada kitab tafsir mu'tazilah yang mungkin tidak sampai pada tangan umat muslim saat ini. Adapun contoh penafsiran yang dilakukan oleh simpatisan mu'tazilah adalah Surah Yunus [10] ayat 26 :

لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

¹⁷ Lihat Naṣir Muhammad bin Ṣālih, h. 355

¹⁸ Budi Munawwar Rahman, *Ensiklopedi Nurkhalis Madjid*, Edisi Digital dalam Democracy Project, h.1592

¹⁹ Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 40

²⁰ Muhammad Husain al-Zahabī, *Tafsir wa al-Mufasssirin*, Juz I, 286

Bagi orang-orang yang berbuat baik, ada pahala yang terbaik (surga) dan tambahannya dan muka mereka tidak ditutupi debu hitam dan tidak (pula) kehinaan mereka Itulah penghuni surga, mereka kekal di dalamnya. (Surah Yunus [10] ayat 26).

Menurut al-Zamakhsyarī lafaz *al-Husnā* dalam ayat tersebut mempunyai makna pahala yang baik sedangkan lafaz *ziyādah* pada ayat tersebut bermakna tambahan terhadap pahala yaitu *al-tafaddul* hal ini sebagaimana firman Allah surah al-Nur ayat 38. Al-Zamakhsyarī juga mengutip beberapa penafsiran sahabat dan tabi'in yaitu 'Ali, Ibnu 'Abbas, Hasan, dan Mujahid. Menurut 'Ali sebagaimana diungkapkan oleh al-Zamakhsyarī makna *ziyādah* dalam ayat tersebut adalah kamar yang terbuat dari mutiara. Menurut Ibnu 'Abbas makna al-hasanah dalam ayat tersebut adalah kebaikan sedangkan *ziyādah*; adalah sepuluh kali lipat dari kebaikan tersebut. Menurut Hasan R.A *ziyādah* adalah sepuluh kali lipat hingga tujuh ratus kelipatan. Menurut mujahid *ziyādah* adalah magfirah kerida'an dari Allah. Menurut Yazīd bin Syajarah *ziyādah* adalah awan yang berjalan mengiringi ahli surga yang kemudian bertanya apakah engkau ingin aku beri hujan? Mereka pun tidak menginginkan sesuatu apapun kecuali agar mereka diberi hujan. Kemudian al-Zamakhsyarī mengungkapkan bahwa menurut kaum mujbirah dan musyabihah makna ziyadah dalam ayat ini adalah al-nazru ila wajhillah (melihat Allah) dan mereka bersandar dengan hadis Marqu'²¹

Penafsiran al-Zamakhsyarī terhadap ayat di atas terlihat adanya keberpihakan terhadap suatu doktrin, paham mu'tazilah yang menyatakan bahwa Tuhan bersifat immateri, ia tidak dapat dilihat dengan mata kepala, karena Tuhan tidak mengambil tempat. Al-Zamakhsyarī juga mengutip beberapa pendapat dari kalangan

²¹Mahmūd bin 'Umar bin Muhammad bin 'Umar al-Khawarizmī al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyāf 'an Ḥaqqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fi Wujūh al-Ta'wīl* (Riyad: Maktabah al-'Ubaikān, 1418) Cet.I, h. 130-131

sahabat dan tabi'in yang menunjukkan bahwa makna *ziyādah* dalam ayat tersebut bukanlah *nazr* atau *ru'yah*, selain itu ia juga menganggap bahwa hadis yang digunakan oleh para *mujbirah* dan *musyabihah* adalah hadis *marqu'* yang merupakan antonim dengan hadis *marfu'*, hadis *mawdu'*.

c. Mazhab Asy'ariyyah

Beberapa kalangan menyebut mazhab al-Asy'arī sebagai mazhab "Ahlusunah wa al-jama'ah" yang berarti golongan mayoritas yang sangat teguh berpegang pada sunah Nabi SAW. Namun demikian ada juga yang menyatakan bahwa mazhab tersebut bukan termasuk mazhab Ahl al-Sunnah. Terlepas dari prokontra tersebut nama mazhab Asy'ariyyah dinisbatkan kepada pendirinya, Abū Hasan al-Asy'arī (260 H/873 M-324 H/935 M). Mazhab Asy'ariyyah muncul ketika mazhab Muktaẓilah berada dalam tahap kemunduran.²² Mazhab ini muncul sebagai reaksi terhadap paham Mu'tazilah yang dianggap 'menyeleweng dan menyesatkan' umat Islam. Mu'tazilah pada masa al-Ma'mun melakukan *miḥnah* yang mendapat tanggapan negatif dari berbagai golongan, sehingga pengaruhnya sedikit memudar di mata masyarakat. Pemikiran Teologis Asy'ariyyah merupakan sintesa dari pertentangan antara kaum rasional Mu'tazilah dan kaum konservatif tradisional. Pemikiran ini banyak diterima di kalangan masyarakat muslim.

Adapun karya-karya yang tafsir yang ditulis oleh simpatisan mazhab asy'ariyyah diantaranya adalah:

- 1) *Mafātīḥ al-Gaib* yang ditulis Fakr al-Dīn Muhammad bin 'Umar al-Rāzī. Secara sepintas tafsir ini, berisikan paparan dengan berbagai keterangan untuk membela teologi Asy'ariyyah. Bahkan, penulis tafsir ini menunjukkan pembelaan atas Suni secara berlebihan. Metodologi yang ditempuhnya menggunakan pendekatan falsafi, seperti ketika mengemukakan penjelasan mengenai soal ketuhanan, digunakan

²² Tim Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Jilid I, h. 187

sistem yang ditempuh oleh para filosof, meskipun kemudian disesuaikan dan diarahkan pada pendirian Asy'ariah.²³ Tafsir ini juga selalu memperhatikan hal-hal yang telah disimpulkan oleh aliran Mu'tazilah dan setiap waktu menolaknya dengan metodenya sendiri dengan sempurna.²⁴

- 2) *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* yang ditulis oleh Nāṣir al-Din Abū Sa'īd Abdullah bin 'Umar bin Muhammad al-Syairāzī al-Baidāwī. Meskipun tafsir ini merupakan tafsir yang merupakan ringkasan dari tafsir al-kasasyāf menurut muḥhaqīq, Muhammad 'Abad al-Rahman al-Baidāwī telah meninggalkan penafsiran yang bernuansa mu'tazilah sebagaimana pengambilan yang dilakukan oleh al-Rāzī.²⁵
- 3) *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqqā'iq al-Ta'wīl* yang ditulis oleh 'Abdullah bin Aḥmad bin Mahmūd bin Muhammad al-Nasafi.
- 4) *Irsyād al-'Aql al-Salīm Ilā Mazāj al-Qur'ān al-Karīm*, ditulis Abu al-Su'ūd Muhammad bin Muhammad bin Mustafa al-Taḥāwī.
- 5) *Bayān al-Ma'ānī* yang ditulis oleh 'Abd al-Qādir al-'Ānī.

Dari berbagai tafsir yang yang disebutkan di atas, tentunya masih ada kitab tafsir yang bernuansa yang tidak penulis cantumkan dalam ulasan tersebut namun demikian setidaknya tafsir-tafsir yang disebutkan di atas dapat dijadikan sebuah acuan ataupun melihat nuansa asy'arī yang terdapat dalam tafsir tersebut. Guna melihat nuansa asy'ariyah dalam sebuah tafsir kiranya perlu melihat penafsiran lafaz ziyādah yang dilakukan oleh 'Abd al-Qādir al-'Ānī dalam Surah Yunus [10] ayat 26. Makna *ḥusnā* dalam

Surah Yunus [10] ayat 26 adalah *al-jannah*, diistilahkan jannah dengan *ḥusnā* karena tidak ada yang lebih baik sama sekali dari surga. Pemaknaan surga dinilai lebih tepat menurut 'Abd al-Qādir bila melihat pada ayat sebelumnya (*wa allāhu yad'u ilā dār al-salām*). Sedangkan lafaz ziyādah menurut 'Abd al-Qādir adalah tambahan atas *ḥusnā* yaitu *ru'yatullah* yang tidak bisa dibandingkan dengan memandang hal lain. *Ru'yatullah* bagi Ahl jannah merupakan sesuatu yang paling indah. Lebih lanjut 'Abd al-Qādir menjelaskan bahwa tidak ada anugrah (tambahan) atas ni'mat jannah kecuali *ru'atullah* hal ini didaasarkan pada hadis yang diriwayatkan oleh Ṣuḥaib :

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا دخل أهل الجنة الجنة، يقول الله تبارك وتعالى أتريدون شيئاً أزيدكم؟ فيقولون ألم تبيض وجوهنا، ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار، قال فيكشف الحجاب فما يعطون شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربحهم تبارك وتعالى، ثم تلا هذه الآية

Sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda: "Bila penduduk surga telah masuk ke surga, maka Allah berfirman: 'Apakah kalian ingin sesuatu yang perlu Aku tambahkan kepada kalian?' Mereka menjawab, 'Bukankah Engkau telah membuat wajah-wajah kami putih? Bukankah Engkau telah memasukkan kami ke dalam surga dan menyelamatkan kami dari neraka?' Beliau bersabda: "Lalu Allah membukakan hijab pembatas, lalu tidak ada satu pun yang dianugerahkan kepada mereka yang lebih dicintai daripada anugrah (dapat) memandang Rabb mereka." Kemudian beliau membaca ayat ini.

Pendapat tersebut juga dianut oleh 'Ikrimah, al-Dahak, Muqātil al-Sadī berdasarkan riwayat dari Abu Bakr, Khuzaiifah, Abu Musa al-Asy'arī, 'Ubadah Bin Ṣāmit dan sahabat-sahabat lain. 'Abd al-Qādir kemudian mengutip sebuah sya'ir dari Bad'i al-Amālī sebagai berikut:²⁶

فينسون النعيم إذا رأوه... فيا خسران أهل الاعترال

Mereka (para penghuni surga) akan meupakan kenikmatan surge ketika mereka

²³Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an*, ... h. 134.

²⁴Ignaz Goldziher, *Mazahib Tafsir Dari Klasik Hingga Modern*, terj. M. 'Alaika Salamullah dkk (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010) Cet. V, h. 154

²⁵Lihat dalam Muhammad 'Abd al-Rahman, *Muqaddimah Tafsir Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṣ al-'Arabī, 1418) Cet. I, juz I, h. 5

²⁶Lihat dalam 'Abd al-Qādir al-'Ānī, *Bayān al-Ma'ānī* (Damaskus: Maktabah al-Taqaqī, 1382) Cet. I, juz III, h.30-31

melihat Tuhan betapa ruginya para penganut paham mu'tazilah.

Dari contoh penafsiran yang disebutkan di atas setidaknya terdapat gambaran mengenai tafsir yang bernuansa mazhab asy'ari, penafsiran tersebut bukan hanya bertujuan untuk mendukung mazhab yang dianut oleh seorang mufassir namun juga kadang penuh dengan upaya-upaya sindiran atau mendiskreditkan mazhab yang menjadi oposisinya. Sebagaimana yang diungkapkan sya'ir di atas yang tujuannya lebih kepada sindiran terhadap kaum mu'tazilah yang berkeyakinan tidak dapat melihat Tuhan dan bagi asy'ari merupakan sebuah kerugian.

Akseptabilitas Tafsir 'Aqā'idī

Tafsir dengan corak 'aqā'idī sering dikaitkan metode penafsiran secara rasional atau tafsir *bi al-ra'yī*, hal ini dikarenakan tafsir dengan corak 'aqā'idī merupakan "anak" yang terlahir dari rahim penafsiran dengan sumber ra'yi, bahkan seolah-olah antara tafsir 'aqā'idī dan tafsir *bi al-ra'yī* merupakan entitas yang sama. Hal tersebut bukanlah hal yang keliru, karena ra'yu memang secara bahasa menurut Khalid 'Abd al-Rahmān sepadan dengan makna *i'tiqād*, *'aql* dan *tadbīr*.²⁷ Selain itu ia juga disepadankan dengan ungkapan ijtihad.²⁸

Para ulama' mempunyai sikap yang berbeda dalam menanggapi tafsir *bi al-ra'yī* secara umum pendapat ulama' dapat ditipologikan menjadi tiga ekstrim kanan, ekstrim kiri, moderat. Ulama' yang masuk dalam tipe ekstrim kanan ialah ulama' yang menolak penafsiran *bi al-ra'yī* mereka mendasrkan penolakannya dengan beberapa argumen. Pertama: Mereka menganggap bahwa penafsiran *bi al-ra'yī* merupakan kebohongan dengan mengatasnamakan

Tuhan tanpa di dasari dengan ilmu, kebohongan mengatasnamakan Tuhan merupakan hal yang dilarang. oleh karenanya, tafsir *bi al-ra'yī* merupakan hal yang dilarang, seseorang yang menafsirkan al-Qur'an dengan ra'yi tidak bisa sampai kepada keyakinan bahwa yang ia tafsirkan merupakan maksud yang dikehendaki oleh Tuhan, dan tidak mungkin ia memastikan kebenaran dengan apa yang ia tafsirkan. Pada akhirnya ia hanya mendasarkan penafsirannya hanya kepada persangkaan saja. Mendasarkan penafsiran kepada persangkaan kebohongan dengan mengatasnamakan Tuhan. Mereka mendasrkan pendapat mereka pada surah al-A'raf [7] ayat 33. Kedua: Para pendukung ekstrim kanan juga mendasarkan pendapatnya pada surah al-Nahl [16] ayat 44. Menurut mereka ayat tersebut mengandung pengertian bahwa Allah telah menyandarkan penejelasan al-Qur'an kepada Nabi oleh karenanya secara aksomatis yang mempunyai otoritas untuk menjelaskan makna al-Qur'an hanya Nabi saja. Ketiga: mereka mendasrkan kepada hadis Nabi yang menjelaskan tentang keharaman untuk menafsirkan al-Qur'an dengan ra'yi. Hal ini sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh al-Nasa'i (من قال في القرآن (بغير علم فليتبوأ مقعده من النار) dalam riwayat lain dalam referensi yang sama juga diungkapkan (من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ) kedua hadis tersebut jelas bahwa menafsirkan al-Qur'an dengan ra'yi mesikupn benar sesungguhnya penafsir tersebut telah melakukan kesalahan.²⁹

Golongan ekstrim kiri merupakan antitesis dari golongan ekstrim kanan. Golongan ekstrim kiri adalah ulama' membolehkan tafsir *bi al-ra'yī*. Penerimaan mereka terhadap tafsir *bi al-ra'yī* bukan berarti tanpa alasan, namun mereka juga mendasrkan pendapatnya pada beberapa argumen. *Pertama:* menurut mereka banyak nass al-Qur'an yang mendorong kepada setiap pembacanya untuk merenungi dan mempelajari al-Qur'an.

²⁷ Khalid 'Abd al-Rahmān al-'Akk, *Usul al-Tafsīr Wa Qawā'iduhu* (Beirut: Dār al-Nafā'is, 1406) Cet. II, h. 167

²⁸ Menurut para pakar ulum al-Qur'an ijtihad, ra'u, istinbat, dan 'aql menunjukkan pada hal yang sama oleh karenanya tafsir *bi al-'aql* sering disebut juga dengan ungkapan-ungkapan tersebut. Lihat Musā'id bin Sulaiman al-Tayyār, *Fusul fi Usul al-Tafsīr* (Damām: Dār Ibnu Jauzī, 1420) Cet. III, h.47

²⁹ Khalid 'Abd al-Rahman al-'Akk, *Usul al-Tafsīr Wa Qawā'iduhu...h.168-169*

Diantara ayat yang menunjukkan hal tersebut di antaranya adalah al-Nisa' [4] ayat 82, 83 Şad 29. Surah al-Nisa' [4] ayat 82 dan Şad [38] ayat 29 menunjukkan bahwa Allah mendorong untuk mentadaburi, mengambil l'tibar dan mengambil pelajaran dari al-Qur'an. Kedua; mereka menadasserkkan kepada argumen akal, jika tafsir *bi al-ra'yī* dilarang lalu kenapa ijtihad diperbolehkan. Jika ia juga dilarang tentunya akan banyak ayat yang di biarkan sia-sia. Hal tersebut jelas merupakan hal yang salah oleh karenanya ijtihad merupakan hal yang diperintahkan untuk menggali hukum syari'ah, seorang mujtahid akan menadapatkan pahala meskipun ijtihadnya keliru. Ketiga: mereka menyandarkan pendapat mereka dengan asar sahabat, para sahabat telah membaca al-Qur'an dan mereka juga beragam dalam menafsirkan al-Qur'an, hal ini karena tidak semua ayat dijelaskan oleh Nabi, Nabi hanya menjelaskan beberapa ayat saja. Para sahabat memahami ayat-ayat yang lain dengan berdasarkan akal, ijtihadnya. Jika penafsiran *bi al-ra'yī* merupakan hal yang membahayakan para sahabat telah melanggar dan telah terjerumus terhadap apa yang telah diharamkan oleh Allah.³⁰

Akseptabilitas tafsir dengan corak '*aqā'idī*' menurut penulis tidak jauh berbeda dengan *tafsīr bi al-ra'yī*, hal ini karena tafsir dengan corak ini terlahir dari rahim *bi al-ra'yī*. Namun demikian akseptabilitas tafsir dengan corak '*aqā'idī*' tidak hanya ditimbang dari syarat-syarat keabsahan *tafsīr bi al-ra'yī al-mahmūd* karena tafsir aqid merupakan *talwīn*, coloring, pembacaan ideologis-subjektif-tendensius.³¹ Oleh karenanya akseptabilitas corak tafsri '*aqā'idī*' dalam sebuah tafsir cenderung linier dengan akseptabilitas mazhab yang dianut oleh mufassir karena tafsir dengan corak '*aqā'idī*'. Seperti tafsir *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* yang ditulis oleh Nāṣir al-Din Abū Sa'īd Abdullah

bin 'Umar bin Muhammad al-Syairāzī al-Baidāwī. Meskipun tafsir ini merupakan tafsir yang merupakan ringkasan dari tafsir al-Kasasyāf tafsir ini tetap diterima karena selain al-Baidāwī adalah seorang pengaut mazhab asy'ariyah ia juga menganulir penafsiran-penafsiran yang bernuansa mu'tazilah. Dalam pandangan subjektifitas penulis akseptabilitas karya tafsir tidak semata-mata dipandang dan berhenti pada aspek akidah saja namun perlu melihat aspek lain, karena hikmah bukanlah monopoli golongan atau mazhab tertentu, namun ia adalah harta orang mu'min yang hilang. Oleh karenanya dimanapun seorang mu'min menemukan hikmah tersebut alangkah baiknya jika ia mengambilnya.

Simpulan

Dari pemaparan penulis yang uraikan di atas dapat diambil beberapa kesimpulan sebagai berikut:

- Latar belakang Munculnya tafsir '*aqā'idī*' tidak bisa lepas dari al-Qur'an yang seolah-olah merestui adanya pluralitas penafsiran. faktor fanatisme serta perpecahan politik juga mengambil peranan yang cukup signifikan dalam munculnya tafsir ideologis.
- Bentuk penafsiran '*aqā'idī*' cenderung tendensius membela, mendukung, mempropaganda suatu mazhab teologis tertentu. sangat kental dengan nuansa pembahasan teologis. tafsir ini juga mempunyai kecenderungan menyerang mazhab yang dianggap sebagai oposisi mufassir.
- Akseptabilitas corak tafsri '*aqā'idī*' linier dengan penerimaan *tafsīr bi al-ra'yī* jika sebuah tafsir memenuhi syarat-syarat tertetu maka ia dapat ditipologikan dalam *tafsīr bi al-ra'yī al-mahmūd*. Namun demikian penilaian, penerimaan tafsir '*aqā'idī*' juga linier dengan akseptabilitas mazhab yang dianut oleh mufassir.

³⁰*Ibid*, 169-170

³¹Lihat lebih jauh dalam Nasr hamid Abu Zaid, *Kritik Wacana Agama* terj. Khoiran Nahdiyyin (Yogyakarta:LkiS, 2003) Cet. I, h. 119

Bibliography

- Al- 'Ānī, 'Abd al-Qādir. *Bayān al-Ma'ānī*. Damaskus: Maktabah al-Taqaqī, 1382, Cet. I
- Asīr, 'Izzu al-Din Ibnu. *Al-Kāmil fī al-Tarikh*. Beirut: Dar al-Kitāb al- 'Arabī, 1417, Cet. I
- Goldziher, Ignaz. *Mazahib Tafsir Dari Klasik Hingga Modern*, terj. M. 'Alaika Salamullah dkk. Yogyakarta: Elsaq Press, 2010, Cet. V
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003, Cet. I
- Khaeruman, Badri, *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia, 2004
- Mansūr, Abū Uṣmān Sa 'īd bin *Tafsīr min Sunan Sa'īd bin Mansūr* . Riyad: Dār al-Ṣamī'ī, 1417 H, Cet. I
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*. Yogyakarta: Adab Press, 2014
- Nasution, Harun, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1986
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muhammad bin 'Umar. *Mafātiḥ al-Gaib*. Beirut: Dār al-Fikr, 1981, Cet. I
- Ṣalih, Muhammad bin *Syarḥ al-'Aqidah al-Safārīniyyah*. Riyad: Dār al-Want, 1426, Cet. I
- Al-Syātībī, Ibrahi bin Musa. *Al-Muwāfaqat*. Kairo: Dār Ibn 'Affān, 1417, Cet. I
- Al- Ṣahabī, Muhammad Husain. *Tafsir wa al-Mufasssirun*. Kairo: Maktabah Wahbah tt.
- Zahrah, Muhammad Abu. *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, terj. Abdurrahman Dahlan dan Ahmad Qarib, Jakarta: Logos Publising House, 1996

