

Kontestasi Epistemologis dalam Penafsiran Ru'yatullāh: Analisis Komparatif al-Zamakhsyari dan al-Ṭabari atas QS al-Qiyāmah [75]: 22–23

Nur Intan Rahmadani¹, Syafruddin², Radhiatul Hasnah³

^{1,2,3} Universitas Islam Negeri Imam Bonjol Padang, Indonesia

nurintanrahmadani58@gmail.com

Abstrak

Artikel ini menganalisis kontestasi epistemologis dalam penafsiran QS al-Qiyāmah [75]: 22–23 melalui studi komparatif atas al-Kasasyāf karya al-Zamakhsyari dan Jāmi' al-Bayān karya al-Ṭabari. Kajian mengenai perbedaan penafsiran ayat ru'yatullāh telah banyak dilakukan, namun sebagian besar masih berhenti pada identifikasi perbedaan hasil interpretasi tanpa menjelaskan mekanisme epistemologis yang membentuk konstruksi makna tersebut. Penelitian ini menggunakan pendekatan comparative hermeneutics dengan teori ikhtilāf al-mufasssīrīn sebagai perangkat analisis. Data primer berupa penafsiran kedua mufasssīr terhadap QS al-Qiyāmah [75]: 22–23 dianalisis melalui identifikasi struktur argumentasi, basis epistemik, dan proses legitimasi makna yang digunakan masing-masing mufasssīr. Hasil penelitian menunjukkan bahwa perbedaan makna kata nāzīrah tidak semata ditentukan oleh preferensi linguistik, melainkan dibentuk oleh horizon epistemologis mufasssīr. Al-Zamakhsyari merekonstruksi makna melalui rasionalitas linguistik yang selaras dengan prinsip teologi Mu'tazilah sehingga memaknai nāzīrah sebagai al-intizār, sedangkan al-Ṭabari membangun otoritas makna melalui seleksi riwayat dan mekanisme tarjīh sehingga menegaskan makna ru'yah secara literal. Temuan ini menunjukkan bahwa ikhtilāf tafsir merupakan manifestasi konstruksi epistemologis dalam tradisi tafsir klasik.

Kata Kunci: *Epistemologi Tafsir, Ru'yatullāh, Al-Zamakhsyari, Al-Ṭabari, Ikhtilāf Al-Mufasssīrīn*

Abstract

This article analyzes the epistemological contestation in the interpretation of QS al-Qiyāmah [75]: 22–23 through a comparative study of al-Kasasyāf by al-Zamakhsharī and Jāmi' al-Bayān by al-Ṭabarī. Studies on the differences in the interpretation of the verses on ru'yatullāh have been widely conducted; however, most of them remain limited to identifying interpretive differences without explaining the epistemological mechanisms that construct such meanings. This research employs a comparative hermeneutics approach with the theory of ikhtilāf al-mufasssīrīn as the analytical framework. The primary data consist of the interpretations of both exegetes on QS al-Qiyāmah [75]: 22–23, which are analyzed through the identification of argumentative structures, epistemic bases, and processes of meaning legitimization employed by each exegete. The findings show that the difference in the meaning of the word nāzīrah is not merely determined by linguistic preference, but is shaped by the epistemological horizon of each exegete. Al-Zamakhsharī reconstructs meaning through linguistic rationality aligned with Mu'tazilite theological principles, interpreting nāzīrah as al-intizār (waiting/expectation), whereas al-Ṭabarī constructs the authority of meaning through the selection of transmitted reports (riwāyah) and the mechanism of tarjīh, thereby affirming the literal meaning of ru'yah (vision). This study demonstrates that differences in Qur'anic exegesis (ikhtilāf al-tafsīr) represent manifestations of epistemological construction within the classical tafsir tradition.

Keywords: *Epistemology of Tafsir; Ru'yatullāh; Al-Zamakhsharī; Al-Ṭabarī; Ikhtilāf al-Mufasssīrīn.*

PENDAHULUAN

Perbedaan penafsiran merupakan fenomena inheren dalam tradisi tafsir al-Qur'an (Rippin 1988). Keragaman interpretasi tersebut lahir dari perbedaan perangkat metodologis, horizon intelektual, serta orientasi teologis yang digunakan mufassir dalam memahami teks wahyu (Muttaqin, Alba, dan Haq 2024). Dalam kajian ilmu tafsir, fenomena ini dikenal sebagai ikhtilāf al-mufasssīrīn, yaitu perbedaan interpretasi yang muncul akibat perbedaan epistemologi, pendekatan kebahasaan, basis riwayat, maupun kerangka teologis yang melatarbelakangi aktivitas penafsiran (al-Dhahabi 2005; Haryanto 2026).

Salah satu tema teologis yang paling banyak memunculkan perdebatan adalah persoalan ru'yatullāh, dalam sejarah dialektika tafsir kalam klasik yakni kemungkinan orang-orang beriman melihat Allah pada hari kiamat (Zamimah dan Seffana 2025). Dalam tradisi kalam Islam, isu ini menjadi titik perdebatan mendasar antara Ahl al-Sunnah dan Mu'tazilah. Ahl al-Sunnah menegaskan kemungkinan ru'yatullāh sebagai bentuk kenikmatan tertinggi di akhirat, sedangkan Mu'tazilah menolaknya atas dasar prinsip tanzīh yang meniscayakan ketakterjangkauan Allah oleh persepsi inderawi (al-Ash'ari 1990).

Perdebatan tersebut terefleksi secara eksplisit dalam penafsiran QS al-Qiyāmah [75]: 22–23: *Wujūhun yawma'idhin nāḍirah, ilā rabbihā nāḍirah*. Titik perdebatan utama terletak pada makna kata *nāḍirah*. Sebagian mufassir memaknainya sebagai “melihat”, sementara sebagian lain memaknainya sebagai “menunggu” atau “mengharap”. Perbedaan ini tidak semata-mata merupakan persoalan linguistik, tetapi merefleksikan cara kerja epistemologis yang berbeda dalam membangun otoritas makna. Sejumlah penelitian telah mengkaji tafsir al-Kasasyāf maupun Jāmi' al-Bayān dari berbagai perspektif. Kajian terhadap al-Kasasyāf umumnya menyoroti kecenderungan teologis Mu'tazilah dalam konstruksi penafsiran al-Zamakhshari (Mulyaden, Hilmi, dan Yunus 2022), analisis metodologis terhadap corak kebahasaan dan balāghahnya (Subhan 2019), serta pembacaan tematik terhadap ayat-ayat tertentu seperti ayat tauhid, asbāb al-nuzūl, dan konstruksi makna perbuatan manusia (Izzan 2020; Lubis dan Jihad 2022; Nur 2023). Sementara itu, penelitian mengenai Jāmi' al-Bayān umumnya menempatkan al-Ṭabari sebagai representasi tafsir berbasis riwayat dengan perhatian pada mekanisme transmisi hadis dan atsar dalam pembentukan makna tafsir.

Beberapa studi komparatif juga telah dilakukan dengan menyandingkan al-Kasasyāf dengan tafsir lain, seperti Mafāṭīḥ al-Ghayb, al-Qurṭubī, al-Munīr, dan Safwah al-Tafāsīr (Adnan dkk. 2023). Namun, sebagian besar penelitian tersebut berhenti pada identifikasi perbedaan hasil interpretasi atau deskripsi kecenderungan metodologis masing-masing mufassir. Kajian-kajian tersebut lebih banyak menekankan aspek komparatif deskriptif (Bahrudin dan others 2025) dan belum memadai menjelaskan bagaimana mekanisme epistemologis bekerja dalam mengonstruksi makna tafsir secara internal (Abdullah dan Hamzah 2026), khususnya dalam isu teologis yang melibatkan kontestasi otoritas antara rasionalitas linguistik dan legitimasi riwayat.

Secara khusus, kajian mengenai penafsiran QS al-Qiyāmah [75]: 22–23 umumnya hanya memosisikan perbedaan antara al-Zamakhshari dan al-Ṭabari sebagai konsekuensi dari perbedaan afiliasi teologis antara Mu'tazilah dan Ahl al-Sunnah. Pendekatan semacam ini cenderung reduksionistik karena belum menelaah bagaimana struktur argumentasi tafsir masing-masing mufassir bekerja secara internal dalam memproduksi makna atas lafaz *nāḍirah*, sebagaimana ditunjukkan oleh studi epistemologis terbaru terhadap transformasi paradigma tafsir klasik (Malik dkk. 2026).

Berangkat dari celah penelitian tersebut, artikel ini menawarkan analisis kontestasi epistemologis antara al-Zamakhshari dalam al-Kasasyāf dan al-Ṭabari dalam Jāmi' al-Bayān dalam menafsirkan QS al-Qiyāmah [75]: 22–23. Melalui pendekatan komparatif-hermeneutik, artikel ini berupaya menunjukkan bahwa perbedaan tafsir terhadap ayat ru'yatullāh tidak hanya disebabkan variasi semantik suatu lafaz, tetapi merupakan manifestasi dari konstruksi epistemologis yang dibentuk oleh relasi antara bahasa, riwayat, dan orientasi teologis dalam tradisi tafsir klasik.

METODE

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (library research) dengan pendekatan comparative hermeneutics yang berorientasi pada analisis epistemologis tafsir (Pratama, Yahya, dan Haddade 2026). Pendekatan ini digunakan untuk menelaah bagaimana struktur argumentasi, basis legitimasi penafsiran, dan horizon teologis mufassir membentuk konstruksi makna terhadap teks al-Qur'an.

Objek material penelitian ini adalah penafsiran QS al-Qiyāmah [75]: 22–23 dalam al-Kasasyāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl karya al-Zamakhshari dan Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān karya al-Ṭabari. Pemilihan kedua tafsir tersebut didasarkan pada representasi dua horizon epistemologis yang berbeda dalam tradisi tafsir klasik, yaitu rasionalitas linguistik-teologis Mu'tazilah pada al-Zamakhshari dan epistemologi riwayat-tafsiri pada al-Ṭabari.

Sumber data primer berupa teks penafsiran kedua mufassir terhadap QS al-Qiyāmah [75]: 22–23. Adapun sumber data sekunder meliputi literatur tentang epistemologi tafsir, teori ikhtilāf al-mufassirīn, kajian metodologi tafsir klasik, serta studi kontemporer yang relevan dengan isu ru'yatullāh. Analisis data dilakukan melalui tiga tahap. Pertama, identifikasi struktur argumentasi penafsiran masing-masing mufassir, meliputi perangkat kebahasaan, penggunaan riwayat, serta pola inferensi makna yang digunakan. Kedua, analisis basis epistemik yang melandasi konstruksi penafsiran, yaitu relasi antara otoritas bahasa, transmisi riwayat, dan orientasi teologis dalam proses legitimasi makna. Ketiga, komparasi hasil interpretasi menggunakan teori ikhtilāf al-mufassirīn untuk mengklasifikasikan bentuk perbedaan serta menelaah implikasi epistemologisnya terhadap konstruksi makna ru'yatullāh.

Melalui prosedur tersebut, penelitian ini tidak hanya mendeskripsikan perbedaan hasil penafsiran, tetapi juga menjelaskan mekanisme epistemologis yang melahirkan perbedaan interpretasi antara al-Zamakhshari dan al-Ṭabari.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Biografi Intelektual al-Zamakhshari dan Tafsir al-Kasasyāf

Beliau adalah al-Imam Abu al-Qasim: Jar Allah Mahmud bin Umar bin Muhammad bin Umar al-Khawarizm al-Zamakhshari. Digelari al-Khawarizm karena beliau lahir di al-Khawarizm, Khurasan. Disebut al-Zamakhshari karena negeri tempat kelahirannya adalah Zamakhsyar, di wilayah al-Khawarizm. Digelari Jar Allah karena ia tinggal di Makkah dan Baitullah selama beberapa tahun. Imam al-Zamakhshari lahir pada hari rabu tanggal 27 Rajab tahun 468 H, dan wafat pada malam hari Arafah tahun 538 H di Jirjaniyah, ibu kota Khawarizm (Shalah Abdul Fathah al-Khalidi 2020:455). Al-Zamakhshari dikenal sebagai salah satu ulama terkemuka dalam bidang tafsir, nahwu, balāghah, dan sastra Arab. Kedalaman penguasaannya terhadap disiplin kebahasaan menjadikannya memiliki posisi penting dalam tradisi intelektual Islam klasik, khususnya dalam kajian tafsir berbasis analisis linguistik.

Selain dikenal sebagai ahli bahasa, al-Zamakhshari juga merupakan tokoh yang memiliki keterkaitan kuat dengan tradisi teologi Mu'tazilah. Orientasi teologis ini memberikan pengaruh signifikan terhadap corak penafsirannya, terutama dalam isu-isu yang berkaitan dengan sifat-sifat Tuhan, kebebasan kehendak manusia, serta prinsip tanzīh yang menegaskan kesucian Allah dari segala bentuk penyerupaan dengan makhluk.

Pemikiran tafsir al-Zamakhshari terepresentasi secara komprehensif dalam karya monumentalnya al-Kasasyāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl. Kitab ini dikenal sebagai salah satu karya tafsir paling berpengaruh dalam tradisi tafsir klasik karena kekuatan analisis kebahasaan, ketelitian balāghah, serta kemampuannya mengungkap aspek stilistika al-Qur'an secara mendalam. Dalam banyak tempat, al-Zamakhshari menggunakan argumentasi linguistik sebagai landasan utama dalam menjustifikasi pilihan makna terhadap suatu lafaz al-Qur'an.

Karakteristik tersebut menunjukkan bahwa otoritas penafsiran dalam al-Kasysyāf dibangun melalui supremasi rasionalitas kebahasaan yang berpadu dengan horizon teologis Mu'tazilah. Dalam kerangka ini, bahasa tidak hanya berfungsi sebagai alat eksplanasi makna, tetapi juga sebagai perangkat legitimasi hermeneutik untuk mempertahankan prinsip-prinsip teologis yang diyakini al-Zamakhshari. Corak inilah yang kemudian memengaruhi konstruksi penafsirannya terhadap ayat-ayat teologis, termasuk QS al-Qiyāmah [75]: 22–23 tentang ru'yatullāh.

Biografi Intelektual al-Ṭabari dan Jāmi' al-Bayān

Nama lengkap al-Ṭabari adalah Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd al-Ṭabari. (Shalah Abdul Fathah al-Khalidi 2020:286–87). Ia lahir di Ṭabaristān pada tahun 224 H/839 M dan wafat di Baghdad pada tahun 310 H/923 M. (Ali Ahmad As-Salus dan Bisri Abdussomad 2001:429). Al-Ṭabari dikenal sebagai salah satu ulama besar dalam tradisi intelektual Islam klasik yang memiliki otoritas luas dalam bidang tafsir, hadis, fikih, sejarah, dan qirā'āt. Keluasan keilmuannya menempatkannya sebagai salah satu figur sentral dalam pembentukan fondasi metodologis tafsir klasik.

Formasi intelektual al-Ṭabari dibangun melalui tradisi transmisi keilmuan yang kuat. Sejak usia muda, ia melakukan perjalanan ilmiah ke berbagai pusat keilmuan Islam seperti Rayy, Baghdad, Basrah, Kufah, Syam, dan Mesir untuk mempelajari hadis, fikih, bahasa Arab, dan qirā'āt dari para ulama terkemuka pada masanya. Tradisi ini membentuk corak berpikir ilmiah yang menempatkan riwayat sebagai basis utama dalam konstruksi pengetahuan keagamaan.

Corak metodologis tersebut tampak secara jelas dalam karya monumentalnya *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, yang dikenal sebagai salah satu karya tafsir paling otoritatif dalam tradisi *tafsīr bi al-ma'thūr*. Dalam karya ini, al-Ṭabari menghimpun berbagai riwayat dari sahabat dan tābi'īn, kemudian melakukan evaluasi argumentatif melalui mekanisme tarjih untuk menentukan makna yang dipandang paling kuat. Hal ini menunjukkan bahwa otoritas tafsir dalam *Jāmi' al-Bayān* tidak dibangun melalui transmisi pasif semata, melainkan melalui proses seleksi kritis terhadap berbagai kemungkinan penafsiran.

Karakteristik tersebut memperlihatkan bahwa orientasi epistemologis al-Ṭabari bertumpu pada otoritas riwayat yang dipadukan dengan rasionalitas evaluatif dalam proses tarjih. Dalam kerangka ini, legitimasi makna diperoleh melalui kesesuaian dengan tradisi transmisi yang sahih sekaligus kekuatan argumentatif dalam menimbang berbagai pendapat. Corak epistemologis inilah yang kemudian membentuk konstruksi penafsirannya terhadap ayat-ayat teologis, termasuk QS al-Qiyāmah [75]: 22–23 tentang ru'yatullāh.

Kerangka Teoretis Ikhtilāf al-Mufasssīrīn

Ikhtilāf al-mufasssīrīn terambil dari dua kata yakni *Ikhtilāf* dan *al-mufasssīrīn*. kata *Ikhtilāf* secara bahasa merupakan mashdar dari kata *Ikhtilāfa* yang berasal dari *khalf* yang berarti berselisih atau tidak sepaham. Sedangkan *al-mufasssīrīn* yang berarti orang yang menafsirkan atau memberikan penafsiran. Maka dapat dipahami bahwa *ikhtilāf al-mufasssīrīn* berarti perselisihan di antara para *mufasssīr* dalam menafsirkan al-Qur'an atau ketidaksepakatan para *mufasssīr* (pengkaji al-Qur'an) dalam memahami dan mamaknai ayat-ayat al-Qur'an (al-Qaṭṭān 2000).

Ikhtilāf al-mufasssīrīn merupakan salah satu fenomena penting dalam tradisi tafsir al-Qur'an yang menunjukkan adanya keragaman dalam memahami dan menjelaskan makna ayat. Perbedaan tersebut lahir dari variasi perangkat metodologis, kecenderungan kebahasaan, penggunaan riwayat, serta horizon teologis yang melatarbelakangi aktivitas penafsiran. Dalam konteks ini, *ikhtilāf* tidak selalu menunjukkan pertentangan mutlak, tetapi dapat merepresentasikan keluasan makna yang terkandung dalam teks al-Qur'an.

Secara umum, para ulama membagi *ikhtilāf al-mufasssīrīn* ke dalam dua bentuk utama, yaitu *ikhtilāf al-tanawwu'* dan *ikhtilāf al-taqādd*. *Ikhtilāf al-tanawwu'* merupakan perbedaan penafsiran yang bersifat variatif dan saling melengkapi, di mana beberapa makna yang dikemukakan masih mungkin

dikompromikan dalam satu cakupan semantik yang sama. Bentuk ini lazim ditemukan pada penafsiran yang menghadirkan variasi ekspresi terhadap substansi makna yang sejalan. Adapun *ikhtilāf al-taḍādd* merupakan perbedaan penafsiran yang melahirkan konsekuensi makna yang saling menegasikan sehingga tidak memungkinkan kompromi interpretatif. Dalam bentuk ini, penerimaan terhadap satu makna secara otomatis menolak validitas makna yang lain karena keduanya menghasilkan implikasi konseptual yang bertentangan (Mahfud dan Kholid 2025).

Secara garis besar penyebab *ikhtilāf al-mufasssirin* menurut Ibn Taimiyyah yaitu *ikhtilāf* yang didasari *nash*, dan *ikhtilāf* yang didasari *ra'yu* (Ibn Taimiyyah, 1972). Menurut al-Fanisan, perbedaan dalam penafsiran disebabkan oleh *riwayah*, (dalam hal ini seperti riwayat ayat al-Qur'an, hadis, maupun *qira'at*), *nasikh mansukh*, kaidah bahasa arab, serta kecenderungan aqidah dan mazhab para mufasssirin (al-Fanisan 1997).

Klasifikasi ini menjadi perangkat analitis yang penting dalam penelitian tafsir, karena memungkinkan identifikasi terhadap karakter perbedaan penafsiran secara lebih sistematis. Melalui kerangka ini, analisis tidak berhenti pada deskripsi adanya perbedaan interpretasi, tetapi juga dapat menelaah relasi antara bentuk *ikhtilāf* dengan struktur epistemologis yang melatarbelakanginya. Dalam penelitian ini, teori *ikhtilāf al-mufasssirin* digunakan sebagai instrumen analisis untuk mengkaji karakter perbedaan penafsiran al-Zamakhshari dan al-Ṭabari terhadap QS al-Qiyāmah [75]: 22–23, sekaligus menelaah implikasi epistemologis yang membentuk konstruksi makna masing-masing mufasssirin.

Penafsiran al-Zamakhshari dalam Tafsir al-Kasysyaf

Imam al-Zamakhshari ketika menafsirkan al-Qur'an dalam sistematika penafsirannya, tidak menafsirkan ayat satu persatu, melainkan beliau mengelompokkan ayat-ayat tersebut terlebih dahulu baru kemudian diberikan penjelasan makna terhadap ayat tersebut. Hal ini juga terlihat pada penafsiran beliau terhadap QS. al-Qiyamah ayat 22-23, beliau mengelompokkan ayat ini ke dalam satu kelompok ayat, yakni dimulai dari QS. al-Qiyamah ayat 16 sampai ayat 25. Setelah itu beliau mulai menafsirkan lafzah-lafazh yang terdapat dalam ayat tersebut satu persatu, secara tertib.

Karena kajian ini hanya berfokus pada QS. al-Qiyamah ayat 22 dan 23 saja, maka yang akan penulis uraikan dalam tulisan ini, hanya penafsiran yang berkaitan dengan ayat itu saja. Berikut praktik penafsiran yang dilakukan al-Zamakhshari dalam tafsir *al-Kasysyaf* terhadap QS. al-Qiyamah ayat 22 dan 23.

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ (٢٣)

“Wajah-wajah (orang Mukmin) pada hari itu berseri-seri. (Karena) memandang tuhanNya” Q.S al-Qiyamah: 22-23

a. Menafsirkan al-Qur'an menggunakan aspek bahasa

Ketika menafsirkan QS. al-Qiyamah ayat 22-23 ini, Al-Zamakhshari memulai penafsirannya dengan pendekatan linguistic (Salim dan Imran 2021). Ia menafsirkan frasa *إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ* dengan menyatakan:

تَنْظُرُ إِلَىٰ رَبِّهَا خَاصَّةً لَا تَنْظُرُ إِلَىٰ غَيْرِهِ، وَهَذَا مَعْنَى تَقْدِيمِ الْمَفْعُولِ

Pernyataan ini menunjukkan perhatian al-Zamakhshari terhadap aspek sintaksis, khususnya *taqdīm al-maf'ūl* (pendahuluan objek), yang menurutnya berfungsi memberi makna pengkhususan. Untuk memperkuat argumentasi tersebut, ia menghadirkan sejumlah ayat dengan pola serupa, seperti QS al-Qiyāmah ayat 12 dan 30, QS Āli ‘Imrān ayat 28, serta QS Hūd ayat 88 (al-Zamakhshari 1995:649).

Secara semantik, akar kata *نَظَرَ* dalam al-Qur'an memiliki medan makna yang luas. Lafaz ini dapat menunjuk pada makna melihat secara inderawi sebagaimana dalam firman Allah dalam QS al-A‘rāf [7]: 143: *قَالَ رَبِّ ارْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ*. Selain itu, ia juga dapat bermakna menunggu atau mengharap, sebagaimana firman-Nya: *هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ* (QS al-Baqarah [2]: 210). Keberagaman ini menunjukkan bahwa secara linguistik lafaz *نَاطِرَةٌ* memang membuka lebih dari satu kemungkinan interpretasi. Namun demikian,

pilihan makna tidak semata ditentukan oleh kemungkinan leksikal, melainkan sangat bergantung pada konteks sintaktis dan struktur relasional antarlafaz dalam ayat. Kehadiran frasa *ilā rabbihā* oleh sebagian mufassir dipahami lebih dekat kepada makna ru'yah visual daripada sekadar *al-intizār*, sehingga titik inilah yang menjadi ruang perdebatan hermeneutik antara al-Zamakhshari dan mufassir lainnya.

b. *Tidak menampilkan riwayat-riwayat dalam penafsiran*

Salah satu karakteristik utama metode al-Zamakhshari ialah minimnya penggunaan riwayat *bi al-ma'thūr*, baik berupa hadis maupun atsar sahabat serta *tābi'īn* (Shalah Abdul Fathah al-Khalidi 2020:462). Hal ini tampak jelas dalam penafsirannya terhadap QS al-Qiyāmah ayat 22–23, di mana ia tidak mencantumkan satu pun riwayat sebagai dasar argumentasi. (al-Zamakhshari 1995:649–50). Fokus penjelasannya diarahkan sepenuhnya pada argumentasi rasional-kebahasaan. Corak ini selaras dengan karakter umum *al-Kasysyāf* yang menempatkan analisis bahasa sebagai otoritas utama dalam konstruksi makna. Secara epistemologis, pendekatan ini memperlihatkan bahwa validitas penafsiran menurut al-Zamakhshari lebih bertumpu pada kekuatan analisis linguistik daripada legitimasi transmisi riwayat.

c. *Menakwilkan makna berdasarkan orientasi teologi Mu'tazilah*

Disebutkan dalam kitab *Ta'rif al-Darissin* bahwasanya Imam al-Zamakhshari menggunakan segala daya dan kekuatan akalinya untuk mentakwil dan mengalihkan/ mengubah makna dengan menggunakan bakat dalam sisi retorika, sastra nahwu dan bahasa. Ketika menafsirkan QS al-Qiyamah ayat 22-23 ini, al-Zamakhshari memalingkan makna kata *نَظَرَةٌ* yang bermakna “melihat” (Ar-Raghib al-Ashfahani 2017:646) menjadi “berharap /menunggu”. Dalam tafsirnya al-Zamakhshari memaparkan:

الاختصاص، والذي يصح معه أن يكون من قول فاختصاصه بنظرهم إليه لو كان منظوراً إليه : محال، فوجب حمله على معنى يصح معه الناس : أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي تريد معنى التوقع والرجاء

Memahami ayat ini menjadi melihat adalah suatu yang mustahil, maka ayat ini diarahkan ke makna yang lebih tepat untuknya. Makna yang tepat adalah seperti ungkapan seseorang “Saya nazhir (menunggu) apa yang dilakukan seseorang terhadapku” maknanya (nazhir) menunggu dan mengharap. (al-Zamakhshari 1995:650)

Berdasarkan penafsiran tersebut, tampak bahwa al-Zamakhshari mengalihkan makna kata *نَظَرَةٌ* dari “melihat” menjadi “berharap/menunggu”. *Muktazilah* berkeyakinan bahwa Allah tidak dapat dilihat sekalipun nanti di akhirat, maka seorang mukmin tidak akan dapat melihat Allah di Surga, dan ini jugalah yang diyakini oleh al-Zamakhshari. Sehingga ketika menafsirkan QS. al-Qiyamah ayat 22-23 ini beliau menafikan seorang mukmin untuk dapat melihat Allah di Akhirat, kemudian mengalihkannya menjadi makna berharap. Al-Zamakhshari memahami ayat ini sebagai penglihatan langsung terhadap Allah merupakan sesuatu yang mustahil. Oleh sebab itu, lafaz tersebut harus dialihkan kepada makna lain yang lebih tepat secara teologis.

Namun demikian, mereduksi penafsiran al-Zamakhshari semata-mata sebagai konsekuensi afiliasi Mu'tazilah tidak sepenuhnya memadai. Argumentasi yang ia bangun memperlihatkan struktur metodologis yang kompleks melalui analisis *balāghah*, *uslūb*, dan kemungkinan semantik bahasa Arab. Dengan demikian, orientasi Mu'tazilah dalam *al-Kasysyāf* bekerja melalui perangkat kebahasaan yang sistematis, bukan sekadar afirmasi doktrin secara langsung.

d. *Mengkonfirmasi makna melalui syair-syair Arab*

Ketika menafsirkan ayat ini, untuk memperkuat penafsirannya, Imam al-Zamakhshari mengkonfirmasi makna lafaz *نَظَرَةٌ* dengan menampilkan syair-syair Arab, Imam al-Zamakhshari menulis:

ومنه قول القائل : وَإِذَا نَظَرْتُ إِلَيْكَ مِنْ مَلِكٍ وَالْبَحْرُ دُونَكَ زَنْتَنِي نَعْمًا

Dan hal ini dipertegas oleh syair : Jika saya berharap (nazhartu) padamu terhadap seseorang, Adapun lautan di bawahmu selalu memberiku kenikmatan.

Syair ini digunakan untuk menunjukkan bahwa kata *نَظَرَ* dalam tradisi bahasa Arab tidak selalu bermakna melihat secara visual, melainkan juga dapat bermakna menunggu atau mengharap. Penggunaan syair menunjukkan konsistensi metodologis al-Zamakhshari dalam menjadikan tradisi kebahasaan Arab sebagai perangkat legitimasi makna. Meskipun demikian, argumentasi ini masih dapat dipersoalkan, sebab keberadaan kemungkinan semantik dalam syair tidak secara otomatis menjadikan makna tersebut sebagai pilihan paling kuat dalam konteks QS al-Qiyāmah ayat 23. Secara sintaktis, konstruksi *إِلَى رَبِّهَا نَظْرَةً* oleh banyak mufassir justru lebih dekat kepada makna *الرؤية البصرية* daripada *الانتظار*.

e. Memberikan kesimpulan makna terhadap ayat

Ketika selesai dengan memberikan penafsiran terhadap suatu lafazh, al-Zamakhshari kemudian memberikan kesimpulan makna terhadap ayat tersebut. Dalam ayat ini al-Zamakhshari menyebutkan:

والمعنى : أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربهم، كما كانوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجون إلا إياه

Dan maknanya adalah bahwa mereka tidak bisa memprediksi nikmat dan kemuliaan apa pun, kecuali apa yang ditetapkan tuhan mereka, sebagaimana mereka di dunia dahulu, mereka hanya takut dan berharap kepada Allah.”(al-Zamakhshari 1995:650).

Menurutnya, makna ayat ini ialah bahwa orang-orang mukmin pada hari kiamat hanya menanti limpahan nikmat dan kemuliaan dari Allah, sebagaimana ketika di dunia mereka hanya berharap dan takut kepada-Nya. Kesimpulan ini menegaskan bahwa keseluruhan konstruksi penafsiran al-Zamakhshari diarahkan untuk menafikan kemungkinan *رؤية الله* secara inderawi dan menggantinya dengan makna pengharapan terhadap rahmat Allah. Di sinilah tampak bahwa pilihan semantik yang diambilnya tidak dapat dilepaskan dari komitmen teologis Mu‘tazilah terhadap prinsip *التنزيه*.

Penafsiran al-Thabari dalam Tafsir Jami’ al-Bayan

Sama halnya dengan Imam al-Zamakhshari, Imam al-Thabari juga mengelompokkan beberapa ayat terlebih dahulu sebelum ditafsirkan. Dalam hal ini Imam al-Thabari mengelompokkan ayat ini dalam QS. al-Qiyamah ayat 20-25.

a. Mengawali penafsiran dengan penghimpunan riwayat.

Dalam manhaj tafsirnya, al-Ṭabari dikenal menempatkan al-Qur’an sebagai sumber penjelasan utama bagi al-Qur’an. Apabila suatu lafaz atau kandungan ayat dapat dijelaskan melalui ayat lain, maka ia akan mendahulukan pendekatan tersebut. Namun apabila tidak ditemukan penjelasan yang eksplisit, ia beralih kepada hadis Nabi, atsar sahabat, serta penafsiran tābi‘īn sebagai perangkat utama untuk menentukan makna.

Dalam penafsirannya terhadap QS al-Qiyāmah ayat 22–23, al-Ṭabari tidak secara eksplisit menghadirkan ayat lain untuk menjelaskan makna lafaz *نَظْرَةً* dan *نَاضِرَةً*. Sebaliknya, ia langsung menghimpun sejumlah riwayat dari sahabat dan tābi‘īn yang menjelaskan makna ayat tersebut sebagai dalil tentang kemungkinan *رؤية الله* bagi orang-orang mukmin pada hari kiamat.

Pilihan metodologis ini menunjukkan bahwa dalam konteks ayat tersebut, al-Ṭabari menilai otoritas riwayat lebih representatif untuk menjelaskan makna daripada sekadar eksplorasi relasi intertekstual antar ayat. Dengan demikian, legitimasi makna dibangun melalui kesinambungan transmisi penafsiran generasi awal Islam.

b. Menampilkan sanad sebagai legitimasi epistemik

Ketika menafsirkan ayat 22 dari QS. al-Qiyamah, Imam al-Thabari menjelaskan makna ayatnya, beliau menulis:

وجوه يومئذ، يعني يوم القيامة ناضرة: يقول حسنة ذلك: نصر وجه فلان: إذا حسن من النعمة ونصر الله وجهه: إذا حسنه كذلك. جميلة من النعيم

Wajah-wajah pada hari itu, yakni hari kiamat, berseri-seri: artinya, wajah-wajah yang cantik karena kenikmatan. Dikatakan bahwa nadhara wajhu fulaan bermakna wajahnya menjadi cantik /bagus karena nikmat. Dan dikatakan nadhara Allahu wajhahu bermakna Allah menjadikan wajahnya bagus. (Ibn Jarir al-Thabari 1999:342)

Untuk mengungkap makna ayat ini, Imam al-Thabari memaparkan beberapa riwayat dari sahabat dan *tabi'in*. Salah satu karakter utama *Jāmi' al-Bayān* ialah penyebutan sanad secara sistematis. Dalam menafsirkan QS al-Qiyāmah ayat 22–23, al-Ṭabari menghadirkan jalur periwayatan yang bersambung kepada para sahabat dan *tabi'in* sebagai dasar penetapan makna. Bahwa terdapat dua makna dari نَاضِرَةٌ yakni bermakna bagus/cantik, dan kedua bermakna gembira. Salah satu riwayat yang dipaparkan Imam al-Thabari ketika memaknai kata نَاضِرَةٌ sebagai bagus/cantik adalah riwayat al-Hasan berikut:

حدثني محمد بن إسماعيل البخاري، قال: ثنا آدم، قال: ثنا المبارك، عن الحسن وجوه يومئذ ناضرة قال: حسنة

Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Ismail al-Bukhari, telah menceritakan kepada kami Adam, dia berkata: telah menceritakan kepada kami al-Mubarak dari al-Hasan, tentang firman Allah نَاضِرَةٌ ia berkata: wajah yang bagus (Ibn Jarir al-Thabari 1999:342)

Berikutnya Imam al-Thabari mencantumkan riwayat lain yang memaknai kata نَاضِرَةٌ sebagai gembira. Salah satu riwayatnya ialah riwayat Mujahid

حدثني محمد بن عمرو قال: ثنا أبو عاصم قال: ثنا عيسى؛ وحدثني الحارث، قال: ثنا الحسن قال: ثنا ورقاء جميعاً، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد في قوله وجوه يومئذ ناضرة (قال: مسرورة

Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Amr, dia berkata; Ashim menceritakan kepada kami, dia berkata: Isa menceritakan kepada kami, al-Harits menceritakan kepadaku, dia berkata, al-Hasan menceritakan kepada kami, dia berkata: Waraqa menceritakan kepada kami, semuanya dari Ibnu Abu Najih dari Mujahid, tentang firman Allah وجوه يومئذ ناضرة ia berkata: wajah yang gembira

Kemudian untuk lafazh نَاضِرَةٌ Imam al-Thabari juga mengemukakan riwayat-riwayat dari sahabat dan *tabi'in*, bahwa lafazh ini ada perbedaan penakwilan, pertama bermakna melihat/memandang, kedua bermakna menunggu. diantara riwayat-riwayat yang menguraikan makna tersebut ialah riwayat Ikrimah dan Mujahid.

حدثنا محمد بن منصور الطوسي، وإبراهيم بن سعيد الجوهري قالوا: ثنا علي بن الحسن بن شقيق، قال: ثنا الحسين بن واقد، عن يزيد النحوي، عن عكرمة وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة قال: تنتظر إلى ربها نظراً

Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Manshur Ath-Thusi dan Ibrahim bin Sa'id al-Jauhari, keduanya berkata: Ali bin al-Hasan bin Syaqiq menceritakan kepada kami, dia berkata: al-Husain bin Waqid menceritakan kepada kami dari Yazid An-Nahwi, dari Ikrimah, tentang firman Allah SWT إلى ربها ناظرة ia berkata; Wajah-wajah itu memandang/melihat kepada tuhannya dalam sekali pandang (Ibn Jarir al-Thabari 1999:343)

Riwayat lain dinukil dari Mujahid bahwa إلى ربها ناظرة berarti menunggu.

حدثنا أبو كريب قال: ثنا عمر بن عبيد عن منصور، عن مجاهد وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة قال: تنتظر منه الثواب

Telah menceritakan kepada kami Abu Kuraib, dia berkata : Umar bin Ubaid menceritakan kepada kami dari Manshur, dari Mujahid tentang firman Allah SWT $\text{وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة}$ ia berkata : Menunggu pahala dari tuhanNya. (Ibn Jarir al-Thabari 1999:343)

Berdasarkan riwayat-riwayat tersebut tampak bahwa al-Ṭabari menempatkan pendapat sahabat dan tābi‘īn sebagai fondasi utama dalam konstruksi makna tafsir. Penyajian riwayat-riwayat tersebut tidak dilakukan secara ringkas, melainkan melalui pemaparan sanad dan matan secara lengkap. Hal ini menunjukkan bahwa dalam epistemologi tafsir al-Ṭabari, validitas makna dibangun melalui kesinambungan transmisi otoritatif yang dapat diverifikasi secara ilmiah.

Menariknya, al-Ṭabari tidak hanya menghadirkan riwayat-riwayat yang mendukung satu makna tertentu, tetapi juga menampilkan riwayat-riwayat yang menunjukkan adanya kemungkinan makna yang berbeda, baik yang memahami lafaz نَاطِرَةٌ sebagai الرؤية (melihat secara langsung) maupun sebagai الانتظار (menunggu atau mengharap). Penyajian spektrum riwayat ini memperlihatkan bahwa al-Ṭabari tidak bekerja secara dogmatis, melainkan membuka ruang evaluasi terhadap berbagai kemungkinan interpretasi sebelum menetapkan makna yang dianggap paling kuat.

Dengan demikian, fungsi riwayat dalam *Jāmi‘ al-Bayān* tidak berhenti sebagai dokumentasi historis semata, melainkan berperan sebagai perangkat epistemik yang memungkinkan terjadinya proses seleksi argumentatif (*tarjih*). Di sinilah tampak bahwa tradisi *tafsīr bi al-ma‘thūr* pada al-Ṭabari tetap mengandung rasionalitas evaluatif dalam menentukan legitimasi makna.

c. Menggali kesimpulan dan isi kandungan ayat

Langkah terakhir yang dilakukan Imam al-Thabari dalam menafsirkan ayat ialah menggali kesimpulan dan kandungan ayat. Pada QS. al-Qiyamah ayat 22-23 ini Imam al-Thabari memaparkan kesimpulan ayat dengan *mentarjih* pendapat yang paling kuat dari riwayat-riwayat yang telah dikemukakan tadi. Berdasarkan dari riwayat-riwayat yang telah dipaparkan sebelumnya, Imam al-Thabari menyimpulkan bahwa makna yang paling kuat dari kata ناظرة ialah melihat, yakni mereka melihat penciptanya,

وأولى القولين في ذلك عندنا بالصواب القول الذي ذكرناه عن الحسن وعكرمة، من أن معنى ذلك تنظر إلى خالقها،

Dan pendapat yang lebih tepat di antara kedua pendapat tersebut, yang benar menurut kami adalah yang diriwayatkan oleh al-Hasan dan Ikrimah, bahwa maknanya yaitu mereka melihat pencipta mereka (Ibn Jarir al-Thabari 1999:344)

Pernyataan ini menunjukkan bahwa al-Ṭabari tidak berhenti pada penghimpunan riwayat secara deskriptif, tetapi melakukan evaluasi argumentatif untuk menentukan makna yang dipandang paling sah. Proses ini memperlihatkan adanya mekanisme rasional dalam tradisi *tafsīr bi al-ma‘thūr*, yakni bahwa riwayat-riwayat yang beragam tetap harus melalui seleksi kritis sebelum dijadikan landasan penetapan makna.

Untuk memperkuat argument ini, Imam al-Thabari memaparkan salah satu hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Umar:

حدثني علي بن الحسين بن أبجر ، قال : ثنا مصعب بن المقدم ، قال : ثنا إسرائيل بن يونس، عن ثوير، عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ : «إن أدنى أهل الجنة منزلة، لمن ينظر في ملكه ألفي سنة، قال: وإن أفضلهم منزلة لمن ينظر في وجه الله كلَّ يوم مرتين، قال : ثم تلا $\text{وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة}$ قال : بالبياض والصفاء ، قال : إلى ربها ناظرة قال : تنتظر كل يوم في وجه الله عز وجل

Telah menceritakan kepada kami Ali bin al-Husain bin al-Abjar, dia berkata: Mus'ab bin alMuqaddam menceritakan kepada kami, dia berkata: Israil bin Yunus menceritakan kepada kami dari Tsuair, dari Ibnu Umar, dia berkata : Rasulullah SAW bersabda : Penduduk surga yang paling rendah tempatnya adalah mereka melihat malaikat-Nya selama dua ribu tahun, dan yang paling afdhal tempatnya adalah

mereka yang dapat melihat wajah Allah dua kali dalam sehari, beliau kemudian membaca *وجوه يومئذ* *تأصرة إلى ربها ناظرة* (Ibn Jarir al-Thabari, 1999, hlm. 344).

Hadis ini digunakan al-Ṭabari sebagai penguat bahwa makna *ناظرة* dalam ayat tersebut menunjuk pada *رؤية الله* secara hakiki, bukan sekadar menunggu pahala atau mengharapakan rahmat. Penggunaan hadis sebagai penguat *tarjīh* memperlihatkan konsistensi epistemologis al-Ṭabari dalam menempatkan otoritas transmisi sebagai landasan utama konstruksi makna. Namun berbeda dari sekadar transmisi pasif, hadis tersebut hadir sebagai legitimasi setelah melalui proses seleksi terhadap riwayat-riwayat sebelumnya. Dengan demikian, kesimpulan tafsir al-Ṭabari dibangun melalui integrasi antara penghimpunan riwayat, evaluasi argumentatif, dan penguatan melalui hadis Nabi.

Kontestasi Epistemologis dalam Konstruksi Makna Ru'yatullāh

Berdasarkan analisis terhadap praktik penafsiran yang dilakukan oleh Imam al-Zamakhshari dan Imam al-Ṭabari terhadap QS al-Qiyāmah ayat 22–23, Perbedaan penafsiran antara al-Zamakhshari dan al-Ṭabari terhadap QS al-Qiyāmah ayat 22–23 tidak dapat dipahami semata-mata sebagai variasi teknis dalam penggunaan metode tafsir. Perbedaan tersebut merepresentasikan kontestasi epistemologis yang lebih mendasar mengenai bagaimana makna al-Qur'an dikonstruksi, sumber otoritas penafsiran ditentukan, dan relasi antara teks, akal, serta transmisi keilmuan diposisikan dalam proses interpretasi (Abu Zayd 2000).

Pada al-Ṭabari, konstruksi makna dibangun melalui epistemologi transmisi (*epistemology of transmission*), yakni pengetahuan tafsir memperoleh legitimasi melalui kesinambungan sanad kepada generasi sahabat dan *ṭābi'īn*. Dalam kerangka ini, otoritas makna tidak pertama-tama lahir dari eksplorasi rasional terhadap kemungkinan semantik teks, melainkan dari keterhubungannya dengan otoritas generasi awal yang dianggap paling dekat dengan konteks pewahyuan. Karena itu, ketika menghadapi ragam kemungkinan makna lafaz *ناظرة*, al-Ṭabari terlebih dahulu menghimpun seluruh riwayat yang tersedia, kemudian melakukan *tarjīh* untuk menetapkan makna yang dipandang paling otoritatif.

Mekanisme ini menunjukkan bahwa otoritas tafsir dalam *Jāmi' al-Bayān* dikonstruksi melalui kombinasi antara transmisi riwayat dan evaluasi argumentatif. Dengan demikian, epistemologi al-Ṭabari bukan sekadar reproduksi pasif terhadap warisan tafsir generasi awal, melainkan proses seleksi kritis yang tetap memberi ruang bagi rasionalitas evaluatif. Dalam konteks QS al-Qiyāmah ayat 23, konstruksi epistemik tersebut mengantarkan al-Ṭabari pada afirmasi makna *الرؤية البصرية*, sebab makna tersebut didukung oleh riwayat yang menurutnya lebih kuat secara sanad maupun substansi.

Berbeda dengan itu, al-Zamakhshari membangun makna melalui epistemologi rasional-linguistik (*epistemology of rational-linguistic interpretation*). Dalam kerangka ini, bahasa tidak hanya dipahami sebagai medium penyampai makna, tetapi sebagai perangkat hermeneutik utama untuk menyeleksi kemungkinan interpretasi. Analisis struktur sintaksis, medan semantik, *uṣlūb*, dan syair Arab dijadikan instrumen legitimasi untuk menentukan makna yang paling koheren secara rasional.

Namun demikian, konstruksi makna dalam *al-Kasasyāf* tidak berhenti pada analisis linguistik yang netral. Rasionalitas kebahasaan tersebut bekerja dalam horizon ideologis Mu'tazilah, khususnya prinsip *التنزيه* yang menolak kemungkinan penyerupaan Allah dengan makhluk. Dalam konteks ini, bahasa berfungsi sebagai arena hermeneutik tempat komitmen teologis dinegosiasikan melalui argumentasi semantik. Oleh karena itu, pemalingan makna *ناظرة* dari *الرؤية* kepada *الانتظار* bukan sekadar pilihan leksikal, melainkan manifestasi dari konstruksi epistemologis yang menempatkan konsistensi rasional-teologis sebagai parameter validitas makna.

Dengan demikian, perbedaan hasil penafsiran antara al-Ṭabari dan al-Zamakhshari sesungguhnya lahir dari perbedaan paradigma dalam membangun otoritas tafsir. Pada al-Ṭabari, otoritas bertumpu pada transmisi yang diverifikasi melalui *tarjīh*, sedangkan pada al-Zamakhshari otoritas dibangun melalui rasionalitas linguistik yang bergerak dalam horizon teologis tertentu. Perbedaan epistemologis inilah yang kemudian menghasilkan konstruksi makna yang saling bertentangan terhadap konsep *رؤية الله*.

Jika ditinjau melalui teori *ikhtilāf al-mufasssīrīn*, perbedaan ini lebih tepat dikategorikan sebagai *ikhtilāf al-taḍādd*. Klasifikasi ini dapat dibuktikan secara konseptual karena kedua penafsiran menghasilkan implikasi teologis yang tidak mungkin dikompromikan dalam satu cakupan makna yang sama. Pemaknaan al-Ṭabari meniscayakan kemungkinan *الرؤية الله* secara hakiki, sedangkan penafsiran al-Zamakhsyari secara eksplisit menafikan kemungkinan tersebut melalui pengalihan makna kepada *انتظار الثواب*.

Meskipun secara semantik akar kata *نظَر* memang membuka kemungkinan makna yang beragam, perbedaan dalam konteks ayat ini melampaui sekadar variasi linguistik. Ia telah bergerak ke ranah pertentangan konseptual mengenai hakikat relasi antara manusia dan Tuhan di akhirat. Oleh sebab itu, perbedaan ini tidak dapat dikategorikan sebagai *ikhtilāf al-tanawwu'*, melainkan merupakan bentuk nyata *ikhtilāf al-taḍādd* yang berakar pada benturan epistemologis antara otoritas transmisi dan rasionalitas teologis dalam tradisi tafsir klasik.

Analisis ini menunjukkan bahwa perbedaan tafsir dalam khazanah klasik tidak cukup dipahami sebagai variasi metode semata, melainkan harus dibaca sebagai manifestasi dari konstruksi epistemologi yang membentuk cara mufasssīr memahami teks wahyu. Dalam konteks ini, QS al-Qiyāmah ayat 22–23 menjadi ruang kontestasi hermeneutik yang memperlihatkan bagaimana teks al-Qur'an dapat melahirkan makna berbeda ketika dibaca melalui horizon epistemologis yang berbeda pula.

KESIMPULAN

Penelitian ini menunjukkan bahwa perbedaan penafsiran al-Zamakhsyari dan al-Ṭabari terhadap QS al-Qiyāmah ayat 22–23 tidak dapat direduksi semata-mata sebagai perbedaan pilihan metode tafsir ataupun kecenderungan teologis individual. Temuan penelitian ini menegaskan bahwa perbedaan tersebut berakar pada perbedaan model konstruksi otoritas penafsiran dalam tradisi tafsir klasik.

Al-Ṭabari membangun otoritas makna melalui epistemologi transmisi, yakni legitimasi tafsir yang bertumpu pada kesinambungan riwayat generasi awal Islam dan diverifikasi melalui mekanisme *tarjih*. Dalam kerangka ini, makna dianggap sah sejauh memperoleh penguatan dari otoritas transmisi yang dapat dipertanggungjawabkan. Sebaliknya, al-Zamakhsyari membangun otoritas makna melalui epistemologi rasional-linguistik, yaitu legitimasi tafsir yang lahir dari koherensi analisis kebahasaan yang bergerak dalam horizon rasional-teologis tertentu.

Temuan ini memperlihatkan bahwa perbedaan makna atas lafaz *نَظَرَةٌ* bukanlah titik awal perbedaan, melainkan konsekuensi dari perbedaan cara masing-masing mufasssīr mendefinisikan sumber validitas makna. Dengan kata lain, makna tafsir dalam khazanah klasik tidak lahir secara langsung dari teks, tetapi dikonstruksi melalui paradigma epistemologis yang menentukan bagaimana teks harus dibaca, siapa yang berhak mengotorisasi makna, dan perangkat argumentatif apa yang dianggap sah dalam proses interpretasi.

Atas dasar itu, penelitian ini menawarkan pembacaan baru terhadap teori *ikhtilāf al-mufasssīrīn*. Selama ini *ikhtilāf al-taḍādd* umumnya dipahami sebagai klasifikasi terhadap hasil penafsiran yang saling bertentangan. Penelitian ini menunjukkan bahwa *ikhtilāf al-taḍādd* juga perlu dipahami sebagai benturan epistemologis dalam konstruksi otoritas tafsir. Dalam konteks QS al-Qiyāmah ayat 22–23, kontradiksi antara makna *الرؤية* dan *انتظار* bukan sekadar pertentangan semantik, tetapi manifestasi dari dua paradigma hermeneutik yang berbeda dalam memosisikan relasi antara teks, akal, dan transmisi.

Lebih jauh, temuan ini juga memberikan kontribusi metodologis bagi studi *ikhtilāf al-mufasssīrīn* dengan menawarkan kerangka analisis yang tidak hanya mengidentifikasi bentuk perbedaan makna, tetapi juga menelusuri akar epistemik yang melahirkannya. Kerangka ini memungkinkan klasifikasi *ikhtilāf al-taḍādd* dibaca secara lebih substantif sebagai benturan paradigma konstruksi otoritas tafsir.

SARAN

Penelitian ini masih terbatas pada analisis komparatif terhadap dua mufassir klasik dalam menafsirkan QS al-Qiyāmah ayat 22–23. Penelitian selanjutnya dapat diarahkan pada pengujian model analisis epistemologis ini terhadap ayat-ayat teologis lain yang juga memunculkan *ikhtilāf al-taḍādd*, seperti ayat-ayat tentang *الوجه, اليد, الاستواء*, dan persoalan sifat-sifat Tuhan lainnya dalam literatur tafsir klasik. Kajian semacam ini penting untuk menguji konsistensi pola konstruksi otoritas tafsir yang ditemukan dalam penelitian ini.

Selain itu, penelitian lanjutan juga dapat memperluas korpus kajian dengan melibatkan mufassir dari spektrum epistemologis yang lebih beragam, seperti Fakhr al-Din al-Razi, Abu Mansur al-Maturidi, atau al-Qadi Abd al-Jabbar, sehingga peta kontestasi epistemologis dalam tradisi tafsir dapat dipahami secara lebih komprehensif lintas mazhab teologi. Di samping itu, diperlukan penelitian yang secara khusus mengintegrasikan teori epistemologi Islam dengan pendekatan hermeneutika kontemporer untuk membangun perangkat analisis yang lebih sistematis dalam membaca relasi antara ideologi, otoritas, dan konstruksi makna dalam tafsir. Pendekatan ini berpotensi memperkaya pengembangan metodologi studi tafsir kontemporer dan memperluas relevansi kajian *ikhtilāf al-mufassirīn* dalam diskursus akademik yang lebih luas.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Aden Azis, dan Fahmi Hamzah. 2026. “Characteristics and Deviations of Legal Interpretation: An Epistemological Study of Legal Characteristics in the Interpretation of the Qur’an.” *Mashadiruna* 5(1).
- Abu Zayd, Naṣr Ḥāmid. 2000. *Maḥmūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- Adnan, Ikmal, Khairulnazrin Nasir, Rahim Kamarul Zaman, dan Ahmad Asraff Ismail. 2023. “Analisis Perbandingan Antara Tafsir Al-Qurtubi Dan Al-Zamakhshari Terhadap Pentafsiran Ayat Ke-59 Surah Al-Ahzāb: Comparison Between Tafsir Al-Zamakhshari And Al-Qurtubi Regarding The Interpretation Of Verse 59 Of Surah Al-Ahzāb.” *RABBANICA-Journal of Revealed Knowledge* 4(2):159–77.
- Ali Ahmad As-Salus dan Bisri Abdussomad. 2001. *Ensiklopedi Sunnah-Syiah: Studi Perbandingan Aqidah dan Tafsir*. Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar.
- al-Ash‘ari, Abu al-Hasan. 1990. *al-Ibanah ‘an Usul al-Diyanah*. Beirut: Dar al-Ansar.
- Bahrudin, Moh. 2025. “The Development of Contemporary Indonesian Interpretation: Research Epistemological Trends 2020–2025.” *West Science Islamic Studies*.
- al-Dhahabi, Muḥammad Ḥusain. 2005. *al-Taḥṣīn wa al-Mufassirūn*. Kairo: Dār al-Ḥadīth.
- Haryanto. 2026. “Filsafat Ilmu Tafsir: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi dalam Studi Islam Kontemporer.” *Anwarul* 6(1):102–20.
- Ibn Jarīr al-Ṭabarī. 1999. *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ibn Taymiyyah, Taqī al-Dīn Aḥmad. 1972. *Muqaddimah fī Uṣūl al-Taḥṣīn*. Damaskus: Jāmi‘ah Dimashq.
- Mahfud, Ahmad, dan Abd Kholid. 2025. “Mazahib al-Tafsir: An Axiological and Ontological Epistemological Investigation.” *Jurnal Ushuluddin* 33(1).
- Malik, Nida Husna Abdul, Rosihon Anwar, Solehudin, dan Izzah Faizah. 2026. “A Conceptual Paradigm of al-Nafs in the Tafsirs of al-Ṭabarī and al-Rāzī: Tracing Epistemological Shifts in the Classical Exegetical Tradition.” *Jurnal Iman dan Spiritualitas* 6(1).
- Mulyaden, Asep, Muhammad Zainul Hilmi, dan Badruzzaman M. Yunus. 2022. “Manhaj Tafsir Al-Kasyaf Karya Al-Zamakhshari.” *Jurnal Iman Dan Spiritualitas* 2(1):85–90.

- Muttaqin, Sufyan, Cecep Alba, dan Sansan Ziaul Haq. 2024. "Model Penafsiran Kontemporer: Kajian Epistemologis terhadap al-Tafsir al-Wasit li-al-Qur'an al-Karim." *Jurnal Studi Al-Qur'an* 20(2):137–64.
- Pratama, Reski, Muhammad Yahya, dan Hasyim Haddade. 2026. "Epistemologi Tafsir Al-Qur'an: Relasi Wahyu, Akal, dan Konteks Sosial." *Jurnal Studi Islam Indonesia* 3(2):373–94.
- al-Qatṭān, Mannā' Khalīl. 2000. *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- al-Rāghib al-Aṣṣḥānī. 2017. *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*. Jawa Barat: Pustaka Khazanah Fawa'id.
- Rippin, Andrew. 1988. *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*. Oxford: Clarendon Press.
- Salim, Malik Muhammad, dan Ruhmay Imran. 2021. "Linguistic Interpretation Methodology in Tafsir al-Kashshāf by al-Zamakhsharī." *Al-Qamar* 4(1):117–26.
- Saud bin Abdillah al-Fanisan. 1997. *Ikhtilaf al-Mufasssirin: Asbabuhu wa Atsaruhu*. Riyadh: Dar Asybiliya.
- Shalah Abdul Fathah al-Khalidi. 2020. *Ta'rif al-Darisin bi Manahij al-Mufasssirin*. Jakarta: Kencana.
- Subhan, M. 2019. "Metode Tafsir al-Zamakhshari dalam al-Kashshaf." *Jurnal Studi al-Qur'an* 15(2):145–60.
- al-Zamakhsharī. 1995. *Al-Kashshāf 'an Haqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Zamimah, Iffaty, dan Hilyah Seffana. 2025. "Theological Hermeneutic Dialectics in the Interpretation of the Verses on the Nature of Allah." *Jurnal Ushuluddin* 33(2).