

Antara Relativisme dan Ikhtilaf dalam Tafsir Al-Qur'an: Sebuah Kajian Perbandingan Kritis

Between Relativism and Ikhtilaf in Qur'anic Interpretation: A Critical Comparative Study

Lalu Heri Aprizal^{1*}

¹ Pengasuh Pondok Pesantren Al-Ikhlash Al-Islamy, Kaliaji, Lombok Tengah, NTB-Indonesia.

Citation (CMS-fullnote):

Lalu Heri Aprizal. 2025. "Antara Relativisme Dan Ikhtilaf Dalam Tafsir Al-Qur'an: Sebuah Kajian Perbandingan Kritis". *Journal of Islamic and Occidental Studies* 3 (1):66-90.
<https://doi.org/10.21111/jios.v3i1.58>.

Submitted: 22 May 2025

Revised: 08 June 2025

Accepted: 09 June 2025

Published: 21 June 2025

Copyright: © 2025 by Journal of Islamic and Occidental Studies (JIOS).

Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).



Abstract: The liberal approach to Qur'anic interpretation affects the framework of Muslims toward their religion. This perspective requires that what was produced by previous scholars of tafsir is considered relative. It then deconstructs all established religious interpretations, and leads to the anti-authority movement, so that no one can know the meaning of the Qur'anic verses except the absolute God. This argument seems to be supported by the fact that scholars sometimes differ in their opinions in interpreting Qur'anic verses. The problem is, are the differences in scholars' interpretations a form of relativism? This article aimed to show the significant difference between relativism in tafsir, which denied the truth of religious interpretations, and ikhtilaf tafsir, which was a difference in the interpretations of scholars. This paper is qualitative in nature using the library research method. The data collected have been described and critically analyzed, especially those related to relativism in and ikhtilaf tafsir. From there, the author then conducted a comparative study to find the differences between the two. The author found that relativism in tafsir is not the same as ikhtilaf tafsir. Ikhtilaf tafsir can be discussed scientifically to reach the best interpretation, while relativism in tafsir tends to aim to reject and deconstruct the interpretations of the

* **Corresponding Author:** Lalu Heri Aprizal (heriafrizal1983@gmail.com), Pondok Pesantren Al Ikhlash Al Islamy, Kaliaji, Lombok Tengah-Indonesia.

scholars, then replace them with new interpretations that are considered more in line with the times.

Keywords: *Relativism, Ikhtilāf, Tafsir, Muḥkam, Mutasyābih.*

Abstrak: Pendekatan liberal dalam tafsir Al-Qur'an memengaruhi cara pandang umat Islam terhadap agamanya. Apa yang dihasilkan oleh ulama tafsir terdahulu, semuanya dianggap relatif. Pendekatan ini lantas mendekonstruksi seluruh tafsir-tafsir agama yang telah mapan, dan menggiring kepada gerakan antioritas, sehingga tidak ada yang dapat mengetahui maksud dari ayat-ayat Al-Qur'an kecuali Allah yang absolut. Argumentasi ini seakan ditopang oleh fakta bahwa para ulama terkadang berbeda pendapat dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Masalahnya, apakah perbedaan tafsir ulama itu adalah bentuk relativisme? Artikel ini bertujuan untuk menunjukkan perbedaan signifikan antara relativisme tafsir yang menafikan kebenaran tafsir-tafsir agama, dan ikhtilaf tafsir yang merupakan perbedaan tafsir para ulama. Tulisan ini bersifat kualitatif dengan menggunakan metode kajian pustaka. Data yang terkumpul dideskripsikan dan dianalisis secara kritis, utamanya yang terkait dengan relativisme dan ikhtilaf tafsir. Dari situ, kemudian penulis melakukan kajian komparatif untuk menemukan letak-letak perbedaan antara keduanya. Peneliti menemukan bahwa relativisme tafsir tidak sama dengan ikhtilaf tafsir. Ikhtilaf tafsir dapat didiskusikan secara ilmiah untuk mencapai penafsiran yang rajih, sementara relativisme tafsir cenderung bertujuan untuk menolak dan mendekonstruksi tafsir-tafsir para ulama, lalu menggantinya dengan tafsir-tafsir baru yang dianggap lebih sesuai dengan perkembangan zaman. Kandungan Al-Qur'an yang berisi ayat-ayat muḥkamāt dan mutasyābihāt, tidak menunjukkan bahwa semua maksud ayat Al-Qur'an hanya diketahui oleh Allah, melainkan bahwa Allah telah memberi petunjuk bahwa memang ada yang dapat diketahui oleh manusia.

Kata Kunci: *Relativisme, Ikhtilaf, Tafsir, Muḥkam, Mutasyābih.*

Pendahuluan

Liberalisasi pemikiran Islam dalam ranah Al-Qur'an dan tafsirnya telah memengaruhi sikap dan cara pandang umat Islam terhadap agamanya.¹ Beberapa ungkapan yang biasanya dilontarkan terkait hal itu, semisal: "Al-Qur'an adalah teks yang diyakini memiliki kebenaran mutlak, tetapi penafsiran

¹ Harda Armayanto, ed., *Framework Studi Islam: Kajian Multidisiplin Wacana Keislaman Kontemporer* (Ponorogo: Centre for Islamic and Occidental Studies (CIOS), 2021). Hamid Fahmy Zarkasyi dkk., "The Impact of Postmodernism on the Thought of Indonesian Muslim Intellectuals (IMIs)," *Journal of Islamic Thought and Civilization (JITC)* 13, no. 2 (2023): 30–47, <https://doi.org/10.32350/jitc.132.03>.

terhadapnya bersifat relatif dan tentatif”;² “Al-Qur’an merupakan teks yang sakral dari segi lafal, namun pemahaman manusia terhadapnya bersifat relatif dan dapat mengalami perubahan”;³ “Harus dibedakan antara agama dan pemikiran keagamaan. Agama itu mutlak kebenarannya, sementara pemikiran keagamaan itu adalah produk budaya yang tidak kebal kritik”.⁴ Ungkapan dengan pendekatan relativisme ini akhirnya menuju pada dekonstruksi seluruh tafsir-tafsir agama yang telah mapan, serta promosi bagi ide-ide sekularisme, liberalisme, dan pluralisme agama.⁵ Lebih-lebih, ungkapan-ungkapan di atas diperkuat oleh kenyataan bahwa para ulama terdahulu memiliki banyak perbedaan pendapat dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an. Walhasil, ada umat Islam yang menganggap semua tafsir para ulama itu relatif dan tidak perlu diyakini sebagai kebenaran.

Artikel ini hendak mengkaji sejauh mana “kebenaran” relativisme tafsir ini. Benarkah semua tafsir atau pemahaman terhadap wahyu itu bersifat relatif (nisbi)? Jika tafsir tidak relatif apakah semua tafsir itu absolut (pasti kebenarannya)? Dalam kajian tafsir, faktanya ditemukan keragaman dan perbedaan penafsiran para ulama, apakah hal ini menjadi bukti bahwa semua penafsiran itu memang relatif? Apa perbedaan mendasar antara relativisme tafsir dan ikhtilaf tafsir? Artikel ini akan mencoba menjawab beberapa pertanyaan krusial tersebut dengan menelusuri hakikat perbedaan antara relativisme tafsir dan ikhtilaf tafsir.

Adapun terkait penelusuran kajian terdahulu, penulis belum menemukan karya tulis ilmiah yang membahas perbedaan antara relativisme tafsir dan ikhtilaf tafsir secara khusus. Meskipun demikian, terdapat beberapa karya tulis ilmiah terkait kajian ini secara umum, seperti: “Ikhtilāf fī Tafsīr (Memahami Dinamika Perbedaan Penafsiran Al-Qur’an)” karya Deden Mula Saputra,

² Muhammad Bayu Dewantara, “Membedakan Kebenaran Al-Quran dan Penafsiran Al-Quran,” *Tanwir.id* (blog), 2021, <https://tanwir.id/membedakan-kebenaran-al-quran-dan-penafsiran-al-quran/>.

³ Nashr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khithāb al-Dīnī* (Cairo: Sīnā li al-Nasyr, 1994), 126.

⁴ Ulil Abshar Abdalla, “Prof. Dr. M. Amin Abdullah: Bedakan antara Agama dan Pemikiran Keagamaan!,” *Islamlib* (blog), 2004, <https://ahmad.web.id/sites/islamlib/bedakan-antara-agama-dan-pemikiran-keagamaan.htm>.

⁵ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam (Gerakan Bersama Missionaris, Orientalis dan Kolonialis)* (Ponorogo: CIOS-ISID, 2008), 91.

Lailatul Mu'jizah, dan Agung Kurniawan.⁶ Artikel ini fokus mengkaji hakikat perbedaan pendapat ulama dalam menafsirkan Al-Qur'an dan sebab-sebabnya, sehingga berbeda dengan kajian ini. Tulisan lainnya ialah, "Absolutisme Versus Relativisme Tafsir" karya Asyhari.⁷ Artikel ini berusaha melakukan komparasi dan kritik antara absolutisme tafsir dan relativisme tafsir, akan tetapi belum menampilkan secara eksplisit perbedaan mendasar antara relativisme tafsir dan *ikhtilāf* tafsir. Oleh karenanya, tulisan ini mendapatkan relevansinya untuk diketengahkan.

Pembahasan

Relativisme Tafsir dalam Wacana Pemikiran Kontemporer

Relativisme pada dasarnya merupakan sebuah paham dengan doktrin bahwa di sana tidak ada sebuah nilai yang memiliki kelebihan atas nilai-nilai yang lain, termasuk agama. Agama tidak berhak mengklaim memiliki kebenaran absolut. Ia hanya dipahami sama seperti persepsi manusia sendiri yang sifatnya relatif.⁸ Paham ini jika dikaitkan dengan tafsir keagamaan, maka ia adalah pandangan yang menolak adanya kebenaran mutlak dalam penafsiran kitab suci. Semua tafsir bersifat relatif terhadap konteks dan pemikiran individu yang menafsirkannya, sehingga tidak ada sebuah tafsir yang bisa dianggap paling benar atau lebih tinggi di atas tafsir-tafsir yang lain.

Salah satu tokoh populer yang mengusung paham ini di dunia Islam ialah Nashr Hamid Abu Zaid. Menurutnya, wahyu adalah teks manusiawi yang relatif. Pandangan ini banyak tertuang dalam buku-bukunya seperti: *Maḥmūd al-Nash* dan *Naqd al-Khithāb al-Dīniyy*. Menurutnya, Al-Qur'an adalah teks agama yang konstan secara lafalnya, namun karena telah disentuh oleh akal manusia, maka pemahaman teks itu telah kehilangan sifat konstannya dan berubah menjadi teks yang terhumanisasi.⁹ Sehingga, yang konstan, menurutnya, hanya

⁶ Deden Mula Saputra, Lailatul Mu'jizah, dan Agung Kurniawan, "Ikhtilāf fī Tafsīr (Memahami Dinamika Perbedaan Penafsiran Al-Quran)," *Mauriduna: Journal of Islamic Studies* 5, no. 4 (2024): 1526–40, <https://doi.org/10.37274/mauriduna.v6i1.1331>.

⁷ Asyhari Asyhari, "Absolutisme Versus Relativisme Tafsir," *Tribakti: Jurnal Pemikiran Islam* 25, no. 4 (2014): 139–62, <https://doi.org/10.33367/tribakti.v25i1.164>.

⁸ Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam (Gerakan Bersama Missionaris, Orientalis dan Kolonialis)*, 92.

⁹ Abu Zaid, *Naqd al-Khithāb al-Dīnī*, 126.

lafal Al-Qur'an saja, sementara maknanya bersifat relatif menurut masing-masing penafsir.

Ia juga mengatakan, ketika wahyu menjadi teks yang terhumanisasi, maka, dia telah kehilangan sakralitasnya dan menjadi relatif terhadap pemahaman manusia. Konstan adalah sifat yang mutlak dan sakral, sementara manusia adalah makhluk relatif dan profan. Al-Qur'an adalah teks suci dari sisi lafalnya, tetapi ia menjadi 'sesuatu yang dipahami' oleh manusia yang relatif, sehingga ia berubah menjadi teks manusiawi.¹⁰ Teks-teks agama sejatinya telah terhumanisasi sejak menyatu dalam bahasa manusia dan sejarah. Dengan demikian, ungkapan lahir dan petunjuk teks tersebut diserahkan kepada manusia yang berada dalam realitas historis tertentu. Teks-teks agama itu dikendalikan oleh dialektika antara yang permanen dan yang terus berubah. Yang permanen adalah teks lahirnya dan yang bergerak dan berubah adalah pemahamannya.¹¹

Ide humanisasi dan historisitas teks wahyu ini dalam pandangan Abu Zaid menghendaki bahwa wahyu Tuhan telah berubah menjadi milik manusia, karena ungkapan lahir teks Al-Qur'an diserahkan kepada manusia untuk diisi dengan makna-makna baru yang ia kehendaki sesuai dengan realitas kehidupannya. Ia mengatakan bahwa, jika teks dalam konsep dasarnya sebagai wahyu yang berangkat dari batasan realitas, maka tidak diragukan lagi bahwa dalam perkembangannya, teks mau tidak mau harus memperhatikan realitas. Selagi ia diarahkan kepada realitas, maka teks harus memperhatikan syarat-syarat realitas manusia.¹² Pendapatnya ini menunjukkan bahwa, wahyu dianggap sebagai teks kosong tanpa makna selain pemaknaan-pemaknaan baru yang sangat jauh dari prinsip-prinsip Ilmu Tafsir dan *Fiqh al-Lughah al-'Arabiyyah*.¹³ Lebih jauh lagi, Abu Zaid mengklaim bahwa manusia tidak akan mampu memahami wahyu Tuhan yang absolut, sekalipun itu adalah pemahaman seorang nabi.¹⁴

Dengan perspektif relativisme semacam ini, Abu Zaid menolak tafsir-tafsir keagamaan yang telah mapan dengan alasan konsep-konsep makna Al-

¹⁰ Abu Zaid, 64.

¹¹ Abu Zaid, 118–19.

¹² Nashr Hamid Abu Zaid, *Maḥmūm al-Nash* (Cairo: Al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'Āmmah li al-kitāb, 1990), 120.

¹³ Muhammad Salim Abu Ashi, *Maqālatāni fi al-Ta'wīl* (Dimasyq: Dār al-Fārābī, 2010), 100.

¹⁴ Abu Zaid, *Naqd al-Khithāb al-Dīnī*, 126.

Qur'an selalu berubah seiring perkembangan zaman. Ia bahkan berusaha mendekonstruksi tafsir-tafsir ulama yang termasuk perkara-perkara aksiomatis dalam agama (*ma'lūm min al-dīn bi al-dharūrah*). Kemudian memberikan tafsiran-tafsiran baru berideologi liberal yang bertentangan dengan ajaran Islam, dan mengklaim hal itu sebagai pembaruan atau penyegaran yang sejalan dengan nafas zaman.

Mengomentari tafsir-tafsir ala Abu Zaid ini, Muhammad Salim Abu Ashi mengatakan bahwa dengan konsep “historisitas teks”, Abu Zaid sebenarnya ingin membuang syariat Islam seluruhnya. Menurutnya, pembacaan teks-teks hukum melalui analisis mendalam terhadap struktur teks—struktur yang mengandung *maskūt `anhu* (makna tersirat)—dan sosio-kultural yang memproduksi hukum dan undang-undang, maka bisa saja pembacaan tersebut menggiring untuk menganulir sekian banyak hukum-hukum yang merupakan produk sejarah, yang lebih tepat dikatakan mendeskripsikan sejarah daripada menciptakan syariat.¹⁵

Intinya bahwa relativisme tafsir memandang wahyu sebagai teks yang sangat relatif karena tidak memiliki makna yang tetap dan pasti, tetapi terus-menerus berubah seiring perjalanan waktu dan perkembangan zaman. Wahyu dianggap sebagai teks manusiawi nihil makna dan layak diisi oleh kehendak siapa pun penafsirnya. Faktanya, perspektif semacam ini digunakan oleh para penganutnya sebagai pelicin jalan menuju pembuangan hukum-hukum Al-Qur'an dengan jargon “pembaruan” Islam. Di saat yang sama, mereka cukup “konsisten” melahirkan tafsir-tafsir sepihak yang mendekonstruksi konsep-konsep dan ajaran agama yang telah mapan. Padahal, seruan mereka akan relativisme semua tafsir akan berbalik seperti bumerang, menghancurkan pendapat mereka sendiri (*self-defeating*).¹⁶

Perbedaan Tafsir (*Ikhtilāf al-Tafsīr*)

Perbedaan pendapat dalam tafsir tentu saja merupakan perkara yang lumrah, karena setiap orang memandang dari sudut yang berbeda dan menilai sesuai dengan perspektif dan ijtihadnya. Perbedaan ini sudah terjadi, bahkan, semenjak era Sahabat Nabi saw., meskipun perbedaan tafsir di kalangan mereka

¹⁵ Abu Ashi, *Maqālatāni fi al-Ta'wīl*, 93.

¹⁶ Syamsuddin Arif, *Orientalisme dan Diabolisme Pemikiran* (Depok: Gema Insani Press, 2008), 152.

sangat minim sekali. Perbedaan tersebut di era tabiin, meskipun lebih banyak daripada di era Sahabat, tetapi dibanding zaman-zaman setelahnya, perbedaan tersebut jauh lebih sedikit.¹⁷ Perbedaan pendapat mereka dalam persoalan fikih justru lebih banyak daripada persoalan tafsir. Sebagian besar perbedaan dalam tafsir cenderung merupakan perbedaan variatif (*ikhtilāf tanawwu`*) yang saling melengkapi, bukan perbedaan kontradiktif (*ikhtilāf tadhādh*) yang secara makna tidak dapat dikompromikan.¹⁸

Perbedaan tafsir ini terjadi karena karakter bahasa Al-Qur'an yang sebagiannya *muḥkam* dan sebagian lain *mutasyābih*, sehingga membuka peluang untuk perbedaan itu. Para ulama pun berupaya menggali hikmah adanya ayat-ayat *mutasyābihāt* tersebut. Di antaranya, bahwa ia adalah rahmat Allah bagi manusia yang diciptakan dengan beragam latar belakang mazhab, pemikiran, tradisi, dan kebiasaan, sehingga ayat-ayat *mutasyābihāt* tersebut dapat mengakomodasi beragam perbedaan itu dan masing-masing penganut mazhab mendapatkan argumentasi yang menguatkan pendapat mereka. Selain itu, ayat-ayat *mutasyābihāt* yang multitafsir akan meminimalisasi lafal-lafal ayat, sehingga memudahkannya untuk dihafal. Jika setiap makna yang sedemikian luas dan dalam harus diterangkan dengan lafal-lafal lugas dan eksplisit, niscaya menjadikan Al-Qur'an berjilid-jilid, sehingga sulit untuk dihafal. Ayat-ayat *mutasyābihāt* juga akan mendorong upaya pengkajian yang lebih serius, memaksimalkan potensi akal dan hati dalam menggali dan mendalami kandungan Al-Qur'an, sehingga terjadilah dialektika ilmu yang akan menambah khazanah pengetahuan dan pahala bagi para pengkajinya.¹⁹

Akan tetapi, perbedaan pendapat ulama dalam tafsir tidak bisa disamakan dengan relativisme tafsir. Sebab, relativisme menghendaki teks wahyu tidak memiliki makna atau mustahil diketahui maknanya, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. Adapun ikhtilaf tafsir, justru menunjukkan bahwa teks wahyu yang diperselisihkan itu dapat dipahami maknanya. Seandainya

¹⁷ Ibnu Taimiyah, *Muqaddimah fi Ushūl al-Tafsīr*, Syarh Ibnu 'Utsaimin (Cairo: Maktabah Al-Sunnah, 2003), 18.

¹⁸ Taimiyah, 20.

¹⁹ Badruddin Muhammad bin Abdullah Al-Zarkasyi, *Al-Burhān fi 'Ulum al-Qur'ān* (Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957), vol. 2, 75–77; Jalaluddin Abdurrahman bin Abi Bakr Al-Suyuti, *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Cairo: Al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'Āmmah li al-kitāb, 1974), vol. 3, 35–37.

tidak dapat dipahami sama sekali, tentu tidak ada yang dapat diperselisihkan dan tidak ada maknanya memperselisihkan ungkapan yang tidak bisa dipahami.

Muḥkam dan Mutasyābih

Al-Qur'an menegaskan bahwa dirinya adalah kitab yang *muḥkam* sepenuhnya (*kitābun uḥkimat ayātuhū*) [QS. Hud: 1], sekaligus kitab *mutasyābih* sepenuhnya (*kitāban mutasyābihan*) [QS. Al-Zumar: 23]. Sementara itu, di ayat lain menegaskan bahwa sebagian ayatnya *muḥkamāt* dan sebagian lagi *mutasyābihāt* [QS. Ali Imran: 7]. Jika ditelusuri lebih seksama, ayat-ayat ini hakikatnya tidak kontradiktif, tetapi masing-masing menggambarkan Al-Qur'an dari sudut yang berbeda.

Surah Hud ayat pertama di atas, berbicara tentang ayat-ayat Al-Qur'an dari sudut "kekokohan" lafal-lafal dan jalinan ayat-ayatnya, jauh dari sifat lemah yang membuatnya mudah tercampur oleh ungkapan-ungkapan lain. Hal ini sesuai dengan makna *muḥkam* yang secara etimologis berarti kokoh (*itqān*) dan terlindungi (*man`u*).²⁰ Sementara ayat 23 surah al-Zumar memandang Al-Qur'an dari sudut "keseperbandingan" ayat-ayatnya, bahwa seluruh ayat Al-Qur'an serupa dalam hal kefasihan dan keindahan bahasanya, keluhuran sastranya, kesempurnaan mutu hukum dan hikmahnya, kebenaran informasi dan ajarannya, sehingga menyebabkan seluruh sastrawan Arab kala itu bertekuk lutut dan tidak sanggup menyainginya. Hal ini senada dengan makna etimologis dari kata *mutasyābih*, yaitu mirip atau serupa satu sama lain, sehingga sukar dibedakan.²¹

Adapun ayat ke-7 surah Ali Imran memandang Al-Qur'an dari sudut "karakter makna" ayat-ayatnya, bahwa sebagiannya bersifat *muḥkamāt* (terang dan jelas) dan sebagian lainnya bersifat *mutasyābihāt* (mengandung kesamaran). Berikut ini adalah penjelasannya:

Pertama: Karakter Muḥkamāt. Secara terminologi ayat *muḥkamāt* berarti ayat yang jelas maknanya, karena hanya memiliki satu penafsiran, tidak multiinterpretasi, atau ayat yang dapat dipahami secara mandiri tanpa perlu penjelasan, sebagaimana riwayat Imam al-Syafi'i dan Imam Ahmad.²² Ia dapat

²⁰ Murtadha Al-Zabidy, *Tāj al-`Arūs* (Kuwait: Dār al-Hidāyah, 1965), vol. 31, 514.

²¹ Al-Zabidy, vol. 36, 411; Al-Suyuti, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 3, 3.

²² Ibnu Taimiyah, *Majmū' al-Fatāwa* (Saudi Arabia: Majma' Malik al-Fahd, 1995), vol. 17, 417.

diartikan sebagai ayat-ayat yang maknanya terang benderang dan tidak mengandung ambiguitas (*isytibāh*).²³ Juga ayat-ayat yang jelas dan tegas dalam menerangkan dan merinci: halal dan haram, janji dan ancaman, pahala dan hukuman, perintah dan larangan, berita dan peribahasa, petuah dan pelajaran, dan sebagainya.²⁴ Dalam hal ini, ayat *muḥkamāt* adalah lawan dari ayat *mutasyābihāt* yang merupakan ayat-ayat yang memiliki kemiripan, baik dalam bacaan (*qirā`āt*) ataupun kesamaran makna dan penafsiran,²⁵ sehingga menjadi kurang jelas maksudnya bagi sebagian orang.²⁶

Ayat ke-7 surah Ali Imran tersebut juga menjelaskan bahwa ayat-ayat *muḥkamāt* adalah *umm al-kitāb*. Ulama tafsir menjelaskan bahwa *umm al-kitāb* berarti *ashl al-kitāb*, yakni ayat-ayat yang merupakan “pokok utama” yang di dalamnya terdapat keterangan tentang fondasi-fondasi agama, dasar-dasar kewajiban, prinsip-prinsip hukum, dan segala hal yang dibutuhkan oleh manusia dalam urusan agamanya.²⁷ *Umm al-kitāb* juga berarti *mu`zham al-kitāb* atau sebagian besar isinya, karena orang Arab menyebut bagian besar dari sesuatu sebagai *umm* (induk).<sup>28</sup> Dengan demikian, ayat ke-7 surah Ali Imran ini menjelaskan bahwa sebagian besar isi Al-Qur`an adalah ayat-ayat *muḥkamāt* yang terang benderang secara makna dan menjadi induk atau pokok utama bagi segenap ajaran Islam, hukum-hukum, dasar-dasar perintah dan larangan, kabar berita, dan sebagainya. Sebaliknya, ayat-ayat *mutasyābihāt* tidaklah dominan di dalam Al-Qur`an, tetapi sebagian kecil saja.

Kedua, Karakter Mutasyābihāt. Karakter kedua yang tidak dominan di dalam Al-Qur`an adalah ayat-ayat *mutasyābihāt*. Secara etimologi, *mutasyābihāt* berasal dari kata *tasyābuh* yang berarti kemiripan sesuatu dengan yang lain sehingga sukar dibedakan antara keduanya. Sementara secara terminologi, Ibnu

²³ Ibnu Katsir, *Tafsīr al-Qur`ān al-`Azhīm* (Riyādh: Dār Thaibah li al-Nasyr wa al-Tauzī`, 1999), vol. 2, 6. Lihat juga, *Tafsīr Al-Alūsī*, *Tafsīr Al-Baghwī*, *Tafsīr Al-Baidhāwī*, *Tafsīr Al-Zamakhsharī*, *Tafsīr Al-Su`ūd*, dan lainnya yang menjelaskan tentang makna *muḥkamāt* ini.

²⁴ Ibnu Jarir Al-Thabari, *Jāmi` al-Bayān `an Ta`wīli Āy al-Qur`ān* (Riyādh: Mu`assasah Al-Risālah, 2000), vol. 6, 170.

²⁵ Al-Thabari, vol. 6, 170.

²⁶ Katsir, *Tafsīr Al-Qur`ān al-`Azhīm*, vol. 2, 6; Abu Muhammad Al-Husain bin Mas`ud Al-Baghwi, *Ma`ālim Al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur`ān* (Riyādh: Dār Thaibah li al-Nasyr wa al-Tauzī`, 1997), vol. 2, 8. Lihat juga *Tafsīr Al-Baidhāwī*, *Tafsīr Al-Alūsī*, *Tafsīr Al-Zamakhsharī* dalam ayat yang sama.

²⁷ Al-Thabari, *Jāmi` al-Bayān `an Ta`wīli Āy al-Qur`ān*, vol. 6, 170. Lihat juga *Tafsīr Ibnu Katsir*, *Tafsīr Al-Alūsī*, *Tafsīr Al-Baghwī*, *Tafsīr Al-Baidhāwī*, *Tafsīr Al-Zamakhsharī*, *Tafsīr Abu Al-Su`ūd*, dan lainnya yang menjelaskan tentang makna *umm* ini.

²⁸ Al-Thabari, vol. 6, 170.

Taimiyah (w. 728 H) menukil beberapa definisi ulama tentang maknanya.²⁹ Di antaranya adalah pendapat mayoritas ulama, seperti Imam Ahmad bin Hanbal yang menyatakan bahwa *muḥkam* adalah ayat-ayat yang dapat dipahami secara mandiri tanpa perlu penjelasan, sementara *mutasyābih* adalah yang memerlukan penjelasan. Senada dengan ini, pendapat Imam al-Syafi'i bahwa *muḥkam* ialah ayat yang tidak memiliki selain satu penafsiran saja, sementara *mutasyābih* adalah yang mengandung beberapa penafsiran.³⁰

Menurut Jabir bin Abddullah, *muḥkam* adalah ayat yang diketahui takwilnya oleh para ulama dan *mutasyābih* adalah ayat yang mustahil diketahui takwilnya oleh mereka, seperti waktu terjadinya Hari Kiamat. Sementara menurut Ibnu 'Abbas, *mutasyābih* adalah huruf *muqaththa'ah* yang terdapat pada awal-awal surah. Menurut Mujahid, salah satu tokoh senior tabiin, *mutasyābih* adalah ayat-ayat yang maknanya mengandung *isytibāh* (kesamaran makna), dan ini hakikatnya sama dengan pendapat mayoritas ulama di atas.³¹

Menurut Abdurrahman bin Zaid bin Aslam, *muḥkam* adalah ayat-ayat yang menjelaskan kisah-kisah para nabi secara rinci, sementara *mutasyābih* adalah pengulangan kisah-kisah tersebut dengan redaksi yang variatif.³² Pendapat ini menganggap *mutasyābih* sebagai penggunaan lafal-lafal yang berbeda dengan makna yang sama. Sebagian ulama berpendapat *mutasyābih* adalah ayat yang wajib diimani tetapi sudah tidak diamalkan lagi, yaitu ayat-ayat yang hukumnya telah mansukh oleh ayat-ayat yang turun belakangan, kebalikannya adalah ayat-ayat nasikh yang wajib diimani dan diamalkan. Di samping itu, ada pula kalangan ulama belakangan (*muta'akhkhirūn*) yang menganggap *mutasyābih* adalah ayat-ayat sifat.³³

Berdasarkan definisi-definisi di atas, dapat ditarik benang merah bahwa *muḥkam* dan *mutasyābih*, menurut mayoritas ulama adalah sebagai berikut. *Muḥkam* ialah ayat-ayat yang maknanya terang benderang dan tak memerlukan penjelasan lagi karena hanya mengandung satu penafsiran. *Mutasyābih* adalah ayat-ayat yang maknanya masih samar karena mengandung multitafsir sehingga memerlukan kajian dan penjelasan lebih lanjut. Adapun pendapat yang

²⁹ Taimiyah, *Majmū' al-Fatāwa*, vol. 17, 417–23.

³⁰ Taimiyah, vol. 17, 417–23.

³¹ Taimiyah, vol. 17, 417–23.

³² Taimiyah, vol. 17, 417–23.

³³ Taimiyah, vol. 17, 417–23.

diriwayatkan dari Jabir bin Abdullah bahwa *mutasyābih* adalah yang tidak mungkin diketahui oleh para ulama, dan juga riwayat dari Ibnu `Abbas bahwa *mutasyābih* adalah huruf *muqaththa`ah* yang ada di awal-awal surah, hal ini akan dijelaskan berikutnya.

Ayat-Ayat *Mutasyābihāt* Dapat Dipahami

Berdasarkan pendapat mayoritas ulama di atas diketahui bahwa ayat-ayat *mutasyābihāt* dapat dipahami maknanya. Para ulama Islam seperti Imam al-Syafi'i, Imam Ahmad, dan para imam sebelum mereka telah berbicara tentang tafsir ayat-ayat *mutasyābihāt* dan mereka berupaya melakukan tarjih terhadap tafsiran yang satu atas yang lain berdasarkan dalil-dalil. Mayoritas ulama, baik salaf maupun khalaf, juga telah berbicara tentang tafsir ayat-ayat *mutasyābihāt* dengan definisi *mutasyābih* di atas.³⁴

Oleh karena itu, Imam Mujahid berpendapat meskipun *mutasyābih* adalah ayat yang mengandung kesamaran makna, namun hal ini juga menunjukkan bahwa *mutasyābih* dapat diketahui maknanya, sehingga para ulama dari dulu hingga sekarang telah membicarakan tafsirnya. Jika *mutasyābih* dimaknai dengan definisi yang diriwayatkan dari Abdurrahman bin Zaid bin Aslam di atas, maka tak diragukan lagi bahwa definisi tersebut tidak menafikan pengetahuan terhadap makna ayat-ayat *mutasyābihāt* itu.

Demikian halnya jika *mutasyābih* dimaknai sebagai ayat-ayat yang telah *mansūkh* hukumnya, karena baik ayat *nāsikh* maupun ayat *mansūkh*, semuanya dapat diketahui maknanya. Pendapat bahwa *mutasyābih* adalah ayat-ayat yang *mansūkh* diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud, Ibnu `Abbas, Qatadah, Al-Suddi, dan lain-lain, dan dari mereka pula diriwayatkan bahwa ulama *al-rāsikhūn fī al-`ilm* tidak mengetahui takwilnya, padahal telah maklum dan menjadi kesepakatan ulama bahwa para ulama *al-rāsikhūn fī al-`ilm* mengetahui makna ayat-ayat yang *mansūkh* itu. Tentunya, nukilan ini bertentangan dengan nukilan sebelumnya, dan menunjukkan bahwa nukilan ini keliru jika nukilan yang sebelumnya benar. Jika tidak, maka kedua nukilan ini kontradiksi satu sama lain, karena diriwayatkan pula dari mereka bahwa para ulama *al-rāsikhūn fī al-`ilm* mengetahui makna ayat-ayat *mutasyābih*.³⁵

³⁴ Taimiyah, vol. 17, 417–18.

³⁵ Taimiyah, vol. 17, 418.

Di antara ulama yang menegaskan bahwa ayat-ayat *mutasyābihāt* itu dapat dipahami adalah Imam Ibnu Qutaibah (w. 276 H). Menurutnya, ayat-ayat *mutasyābihāt* di dalam Al-Qur'an dapat diketahui maknanya oleh para ulama yang mendalam ilmunya (*al-rāsikhūn fi al-'ilm*). Sebab tujuan Allah menurunkan firman-Nya adalah untuk dipahami oleh hamba-Nya. Kalaulah ayat-ayat *mutasyābihāt* itu mustahil diketahui maknanya, niscaya akan menjadi celah besar bagi para penghujat Al-Qur'an, dan tidak mungkin pula dikatakan bahwa Rasulullah saw. tidak memahami ayat-ayat *mutasyābihāt*. Sebaliknya, jika dikatakan Rasulullah saw. bisa memahaminya, tentu saja para Sahabat juga demikian. Untuk itu, tidak pernah ada ulama tafsir yang enggan menafsirkan suatu ayat di dalam Al-Qur'an dengan alasan bahwa ini adalah ayat *mutasyābih* yang tidak diketahui maknanya kecuali oleh Allah. Justru mereka menafsirkan seluruhnya, bahkan menafsirkan huruf-huruf *muqaththa'ah* yang ada di awal-awal surah.³⁶

Pendapat ini pula yang dikuatkan oleh Imam al-Nawawi (w. 676 H), berkata: "Yang paling sahih adalah pendapat pertama, bahwa para ulama *al-rāsikhūn fi al-'ilm* mengetahui maknanya, karena mustahil Allah menyeru hamba-Nya dengan kalam yang tiada jalan bagi mereka untuk mengetahuinya. Para ulama mazhab al-Syafi'i dan selainnya dari kalangan ulama *muḥaqqiqūn* pun meyakini bahwa mustahil bagi Allah berfirman dengan sesuatu yang tidak memberi makna."³⁷

Adapun firman Allah dalam surah Ali Imran ayat ke-7 bahwa tiada yang mengetahui takwil ayat-ayat *mutasyābihāt* selain Allah, maka perlu diperjelas maksud dari kata takwil tersebut. Secara etimologi, takwil (*ta'wīl*) berasal dari kata "*aul*" yang berarti kembali,³⁸ sehingga takwil berarti *mā ya'ūlu ilaihi al-kalām* atau sesuatu yang kepadanya kembali sebuah ungkapan. Dengan kata lain, ia adalah representasi atau realitas eksternal yang ditunjukkan oleh sebuah ungkapan.³⁹ Penggunaan kata takwil dan derivasinya di dalam Al-Qur'an

³⁶ Ibnu Qutaibah Al-Dainuri, *Ta'wīl Musykil al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 66.

³⁷ Abu Zakariya Yahya bin Syaraf Al-Nawawi, *Al-Minhāj Syarḥ Shaḥīḥ Muslim bin Ḥajjāj* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, 1392), vol. 16, 218.

³⁸ Al-Raghib Al-Ashfahani, *Al-Mufradāt fi Gharīb al-Qur'ān* (Dimasyq: Dār al-Qalam, 1412), 99.

³⁹ Ibnu Taimiyah, *Al-Iklīl fi al-Mutasyābih wa al-Ta'wīl* (Cairo: Dār al-Īmān, t.t.), 32.

seluruhnya merujuk kepada makna etimologis ini,⁴⁰ meskipun dalam ungkapan ulama salaf, istilah takwil dimaknai dengan dua makna: *pertama*, seperti makna etimologis di atas, yaitu realitas eksternal yang ditunjukkan oleh sebuah ungkapan, dan *kedua*, tafsir atau penjelasan makna dari sebuah ungkapan.⁴¹ Karenanya, ayat ke-7 surah Ali Imran tersebut harus dimaknai dengan *ma`hūd* (konsep makna) yang selalu dipakai di dalam Al-Qur'an, yaitu makna pertama. Dengan demikian, maksud bahwa takwil ayat-ayat *mutasyābihāt* tidak diketahui kecuali oleh Allah ialah "wujud nyata" atau "realitas eksternal" yang ditunjukkan oleh ayat-ayat tersebut. Seperti kata "*yaum al-qiyāmah*", istilah ini dipahami maknanya, tetapi realitasnya seperti apa, kapan waktunya terjadi, seperti apa kedahsyatan peristiwanya, semua itu tidak diketahui kecuali oleh Allah Swt.

Adapun memaknai kata takwil dalam ayat tersebut dengan makna kedua, yaitu "tafsir makna", bahwa di dalam Al-Qur'an terdapat ayat yang tidak dipahami maknanya oleh seluruh makhluk, maka hal ini tidak dapat diterima, karena mustahil Allah melakukan perbuatan sia-sia (*`abats*), yaitu berkomunikasi kepada makhluk dengan kalam yang mustahil mereka pahami, sebab kalam itu dimaksudkan untuk memahamkan lawan bicara. Jika sebuah kalam tidak dimaksudkan untuk itu, maka kalam itu adalah kesia-siaan. Bagaimana mungkin Allah menurunkan firman kepada makhluk-Nya, tetapi tidak menghendaki agar mereka memahaminya?⁴²

Lain lagi jika bacaan ayat ke-7 surah Ali Imran tersebut di-*waqaf*-kan pada kata "*wa al-rāsikhūna fī al-`ilm*" dalam ayat: "...*wamā ya`lamu ta`wīlahū illallāhu wa al-rāsikhūn fī al-`ilm*" (dan tiada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah dan para ulama yang mendalam ilmunya), maka takwil di sini diartikan sebagai tafsir makna, karena itulah yang dapat diketahui oleh manusia. Hal itu pula yang dimaksud oleh Ibnu Abbas dalam salah satu riwayat: "*Aku termasuk orang yang mengetahui takwilnya*", yakni mengetahui tafsir ayat-ayat *mutasyābihāt*, bukan mengetahui realitas eksternal yang ditunjukkannya, karena tidak ada yang

⁴⁰ Di dalam surah Yusuf terdapat kata *ta`wīl* ini dan derivasinya disebutkan sebanyak delapan kali (ayat: 6, 21, 36, 37, 44, 45, 100 dan 101), di surah Al-Kahfi sebanyak dua kali pada ayat: 78 dan 82, di surah Al-A'raf ayat: 53, di surah Yūnus: 39, di surah Al-Nisa' ayat: 59 dan surah Al-Isra' ayat: 35, dan kesemuanya bermakna realitas yang ditunjukkan oleh sebuah ungkapan. Lihat, Musa'id bin Sulaiman Al-Thayyar, *Mafhūm al-Tafsīr wa al-Ta'wīl wa al-Istinbāth wa al-Tadabbur* (Riyādh: Dār Ibn al-Jauzī, 1427), 98.

⁴¹ Taimiyah, *Al-Iklīl fī al-Mutasyābih wa al-Ta'wīl*, 28.

⁴² Taimiyah, *Majmū' al-Fatāwa*, vol. 17, 397.

mengetahui hal itu selain Allah.⁴³ Oleh karena itu, diriwayatkan pula dari Ibnu `Abbas, bahwa tidak ada yang mengetahui takwil ayat-ayat *mutasyābihāt* itu selain Allah.⁴⁴ Kedua riwayat tersebut tidak bertentangan, karena yang pertama berbicara tentang takwil yang bermakna tafsir dan yang kedua berbicara tentang takwil dengan makna realitas. Ini pula yang dimaksud oleh Jabir bin Abdullah, ketika mengatakan *mutasyābih* adalah ayat yang tidak mungkin diketahui takwilnya oleh para ulama, karena dengan jelas ia memberi contoh berupa waktu terjadinya Hari Kiamat, yakni tiada yang mengetahui realitas waktu dan kedahsyatannya selain Allah.⁴⁵ Adapun makna Hari Kiamat itu sendiri semua umat Islam mengetahuinya, yaitu hari berakhirnya alam dunia ketika Allah menghancurkan langit dan bumi beserta isinya.

Dari situ, perlu dibedakan antara takwil yang berarti realitas atau wujud riil yang ditunjukkan oleh kalam, dan takwil yang berarti tafsir atau penyingkapan makna kalam. Ayat-ayat *mutasyābihāt* dapat diketahui tafsirnya, meskipun tidak diketahui takwilnya. Ibnu Taimiyah menjelaskan bahwa Allah tidak pernah berfirman bahwa ayat-ayat *mutasyābihāt* tidak dapat dipahami tafsirnya, yang difirmankan ialah: “Tiada yang mengetahui takwil-Nya kecuali Allah”. Di sini Allah tidak menafikan pengetahuan mereka tentang makna dan tafsirnya, bahkan justru berfirman, “Kitab (Al-Qur'an) ini kami turunkan kepadamu agar mereka menadaburi ayat-ayat-Nya” [QS. Shad: 29]. Perintah ini mencakup ayat-ayat *muḥkamāt* dan *mutasyābihāt*, karena Allah berfirman: “Tidakkah mereka menadaburi Al-Qur'an” [QS. Al-Nisa': 42] dan tidak mengecualikan sesuatu pun darinya yang tidak boleh ditadaburi.⁴⁶

Adapun pendapat bahwa *mutasyābih* adalah huruf *muqaththa`ah* di awal-awal surah, sudah jelas bahwa huruf-huruf *muqaththa`ah* itu dalam bahasa Arab bukan merupakan kalam atau kalimat sempurna. Ia hanyalah sebagian dari *hurūf mu`jam* (huruf-huruf Hijaiah), namun bukan berarti bahwa penyebutan huruf-huruf ini tidak ada gunanya. Sebab, huruf-huruf tersebut adalah nama-nama huruf (*asmā' al-ḥurūf*) seperti: *alif*, *lām*, dan *mīm*; dan tentunya setiap nama huruf (*ism al-ḥarf*) menunjuk kepada *musammā*-nya (pemilik *ism* tersebut). *Musammā* setiap huruf adalah bunyi pelafalannya yang tersusun bersama huruf-huruf lain

⁴³ Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-`Azhim*, vol. 2, 11-12.

⁴⁴ Katsir, vol. 2, 11

⁴⁵ Taimiyah, *Majmū' al-Fatāwa*, vol. 17, 417-23.

⁴⁶ Taimiyah, *Al-Iklil fi al-Mutasyābih wa al-Ta'wil*, 12.

saat digunakan dalam sebuah kata. Misalnya, bunyi “a”, pada kata “أَكَلَ”, bunyi “ku” dan “lu” pada kata “بُكُلٌ”; bunyi “a” adalah *musammā* dari huruf alif, bunyi “ku” dan “lu” adalah *musammā* dari huruf “kāf” dan “lām”, demikian seterusnya.⁴⁷ Berarti, setiap huruf *muqaththa`ah* meskipun tidak butuh penafsiran, tetapi ia menunjuk pada takwilnya, yakni bunyi pelafalannya pada saat menjadi huruf penyusun kata.

Penyebutan huruf-huruf *muqaththa`ah* pada awal surah bertujuan menegaskan bahwa huruf-huruf tersebut adalah bagian asli dari huruf-huruf bahasa Arab dalam struktur lafal Al-Qur’an. Oleh karena itu, banyak ulama berpendapat bahwa huruf-huruf *muqaththa`ah* tersebut mengisyaratkan kepada kemukjizatan Al-Qur’an (*al-taḥaddī wa al-i`jāz*).⁴⁸ Huruf-huruf tersebut seakan menantang bangsa Arab kala itu yang tersohor dengan kafasihan bahasa dan keluhuran sastranya.⁴⁹

Dengan demikian, huruf-huruf *muqaththa`ah* tersebut memiliki tujuan dan maksudnya, meskipun tidak menunjukkan makna tertentu. Untuk itu, para tokoh senior Sahabat, seperti Abu Bakar dan Ali, menyatakan bahwa huruf-huruf ini adalah rahasia Allah.⁵⁰ Maksud mereka dengan “rahasia” tersebut tentu saja bukan tafsirnya, sebab huruf *muqaththa`ah* hanyalah huruf-huruf Hijaiah yang belum tersusun dalam sebuah kalam. Karena itu, “rahasia” yang dimaksud adalah takwilnya. Jika takwil huruf-huruf tersebut adalah *musammā*-nya sebagaimana dijelaskan di atas, hal ini tentu saja mereka ketahui dan tidak dipermasalahkan. Para Sahabat dan seluruh umat mengetahui bahwa huruf-huruf tersebut adalah huruf Hijaiah. Ali bin Abi Thalib berkata: “Setiap kitab suci memiliki *shafwah* (inti sari) dan *shafwah* kitab ini adalah huruf-huruf *tahajjī* (Hijaiah).”⁵¹ Semua orang mengetahui huruf-huruf tersebut adalah huruf

⁴⁷ Muhammad bin Yazid Al-Mubarrid, *Al-Muqṭadhab* (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, t.t.), vol. 1, 32; Abul Wafa’ Nashr bin Nashr Al-Hurini, *Al-Mathālī’ al-Nashriyyah li al-Mathābi’ al-Mishriyyah fī al-Ushūl al-Khaththiyyah* (Cairo: Maktabah al-Sunnah, 2005), 98.

⁴⁸ Ibnu Katsir berkomentar: “Pendapat ini diriwayatkan oleh Al-Razi dalam tafsirnya, dari Al-Mubarrid dan banyak kalangan ulama *muḥaqqiqūn*. Al-Qurṭhubi juga meriwayatkannya dari Al-Farra’ dan Quthrub. Al-Zamakhshari menguatkan pendapat ini dan membelanya dengan keras. Pendapat ini pula yang dipilih oleh Al-Syaikh al-Imam al-‘Allamah Abu al-‘Abbas bin Taimiyah, dan Al-Hafiz al-Mujtahid Abu al-Hajjaj al-Mizzī.” Lihat, Katsir, *Tafsīr Al-Qur’ān al-‘Azhīm*, vol. 1, 71.

⁴⁹ Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad Al-Qurṭhubi, *Al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān* (Cairo: Dār al-Kutub al-Mishriyyah, 1964), vol. 1, 155; Katsir, *Tafsīr Al-Qur’ān al-‘Azhīm*, vol. 1, 71.

⁵⁰ Katsir, *Tafsīr Al-Qur’ān al-‘Azhīm*, vol. 1, 156

⁵¹ Al-Baghwi, *Ma`ālim Al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur’ān*, vol. 1, 59.

Hijaiah, tidak diketahui adalah takwil lain yang ditunjukkan oleh huruf-huruf itu.

Jika dikatakan bahwa takwil huruf-huruf tersebut adalah *musammā*-nya, karena setiap nama huruf merujuk kepada *musammā*-nya, berarti takwilnya diketahui, sehingga huruf-huruf tersebut dalam hal ini tergolong *muḥkamāt*. Jika dikatakan bahwa takwilnya adalah *i'jāz* (yakni bertujuan sebagai mukjizat) sebagaimana pendapat banyak ulama, maka dalam hal ini huruf-huruf tersebut juga tergolong *muḥkamāt*. Akan tetapi, jika dikatakan bahwa takwil yang ditunjukkan olehnya adalah realitas lain selain *musammā*-nya atau selain tujuan *i'jāz*, maka di sinilah huruf-huruf tersebut tergolong *mutasyābih*. Faktanya, huruf-huruf ini telah dibahas takwilnya oleh banyak ulama, jika memang takwilnya dapat dipastikan, berarti menunjukkan bahwa huruf-huruf tersebut tergolong *muḥkamāt*, dan jika tidak dapat dipastikan, maka ia tergolong *mutasyābihāt*.

Adapun pendapat ulama *muta'akhkhirūn* bahwa *mutasyābih* adalah ayat-ayat sifat, hal ini perlu diklarifikasi. Jika maksud mereka lafal sifat-sifat Allah itu tidak dipahami maknanya, maka ini tidak dapat diterima. Sebab, tujuan Allah menyebutkan sifat-sifat itu adalah untuk dipahami dan ditadaburi, bukan untuk dianggap seperti lafal asing yang tidak dimengerti maknanya sama sekali. Klaim semacam ini dapat dianggap sebagai cela bagi Al-Qur'an dan Rasulullah saw. Sebab Allah menurunkan Al-Qur'an untuk menjadi hidayah bagi manusia dan memerintahkan Rasulullah saw. untuk menjelaskan maknanya kepada mereka (*litubayyina li al-nās mā nuzzila ilayhim*) [QS. Al-Nahl: 44] dengan penjelasan yang nyata (*al-balāgh al-mubīn*) [QS. Al-Nah: 82], lalu memerintahkan manusia agar memahami dan menadaburi maknanya [QS. Shad: 29]. Jika perkara paling agung di dalamnya, yaitu informasi tentang sifat-sifat Allah yang sedemikian banyak, tidak seorang pun dapat mengetahui maknanya, tidak dapat dipahami dan ditadaburi, maka berkonsekuensi ayat-ayat tersebut turun dengan sia-sia dan Rasulullah saw. tidak menjalankan tugasnya memberikan penjelasan yang nyata.⁵²

Lain itu, apabila yang dimaksud dengan istilah *mutasyābih ma'nā* yang tidak dapat dipahami itu adalah takwil atau realitas yang ditunjukkan oleh lafal-lafal sifat tersebut, maka hal ini sudah jelas, tidak seorang pun yang mengetahui

⁵² Ibnu Taimiyah, *Dar' al-Ta'ārudh al-'Aql wa al-Naql* (Saudi Arabia: Jāmi'at al-Imam Muḥammad bin Su'ūd, 1991), vol. 1, 214.

hakikat atau realitas sifat-sifat Allah selain diri-Nya, sama halnya dengan realitas Hari Kiamat di atas. Oleh sebab itu, pada dasarnya 'takwil dengan makna' ini tidak ada hubungannya dengan tafsir, karena tafsir berarti upaya menyingkap makna lafal, bukan menggambarkan realitas atau wujud faktual yang ditunjukkan oleh lafal. Makna lafal-lafal sifat itu dapat dipahami secara bahasa, hanya saja ketika dinisbahkan kepada Allah, tidak diketahui seperti apa realitasnya. Sebagaimana perkataan Imam Malik ketika ditanya tentang hakikat sifat *istiwā`* Allah di atas 'Arsy: "Realitasnya (al-kaif) tidak mampu dipahami akal (*ghairu ma`qūl*), tetapi *istiwā`* bukan tidak diketahui (*ghairu majhūl*)—yakni: diketahui maknanya—dan iman terhadapnya adalah wajib serta bertanya tentangnya adalah perkara bidah."⁵³

Berdasarkan perspektif ini, makna sifat-sifat Allah dapat dipahami oleh manusia. Sehingga informasi Al-Qur'an tentang hal itu wajib untuk diimani dan dibenarkan, sebab tidak mungkin manusia diperintah untuk mengimani sesuatu yang tidak dapat dimengerti sama sekali. Adapun yang tidak diketahui adalah takwil atau realitas dari sifat-sifat itu, sehingga yang dilarang dan dianggap sebagai bidah oleh Imam Malik ialah mempertanyakan realitas sifat-sifat itu (*al-kaif*), karena mustahil bagi manusia mengetahui realitas sifat-sifat Tuhan seperti kemustahilan mengetahui realitas zat-Nya. Dalam perkara gaib seperti ini, manusia hanya dituntut mengimani dan membenarkan maknanya secara umum tanpa perlu menelusuri hakikat atau realitas yang ditunjukkan oleh makna tersebut.

Metode Memahami Ayat-ayat *Mutasyābihāt*

Dalam kitab *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*, Al-Raghib Al-Ashfahani (w. 502 H) merincikan varian-varian ayat *mutasyābihāt* yang memerlukan penafsiran lebih lanjut oleh para ulama kredibel yang telah memenuhi kriteria sebagai mufasir. Varian-varian tersebut adalah: *lafzh gharīb*, *lafzh musytarak*, *lafzh `ām*, *muthlāq*, *mujmal*, *mubham*, *mansūkh*, ayat-ayat yang memiliki *sabab nuzūl khāsh*, dan *mutasyābih ma`nā*.⁵⁴ Secara umum, metode menafsirkan ayat-ayat *mutasyābihāt* tersebut ialah dengan mengembalikan ayat-ayat *mutasyābihāt* kepada ayat-ayat *muḥkamāt* yang merupakan induknya (*radd al-mutasyābihāt ilā*

⁵³ Utsman bin Sa'īd Al-Darimi, *Al-Radd `ala al-Jahmiyyah* (Kuwait: Dār Ibnu al-Atsīr, 1995), 66.

⁵⁴ Al-Ashfahāni, *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*, 443–45.

al-muḥkamāt).⁵⁵ Kajian tentang mekanisme “pengembalian” ini adalah bahasan masyhur di kalangan para ulama yang dapat dirujuk dalam kitab-kitab ‘ulūm al-Qur’ān dan usul fikih.

Lafal *gharīb* adalah kosakata langka. Kelangkaan ini tentunya akan hilang setelah para ulama menggali dan menjelaskan maknanya melalui kamus-kamus bahasa dan berusaha menemukan penggunaannya dalam himpunan syair dan prosa Arab klasik.⁵⁶ Lafal *musytarak* (kata homonim) ialah kata-kata multimakna.⁵⁷ Untuk menafsirkan kata ini, para ulama tafsir berijtihad menentukan maknanya dengan mengkaji konteks dan relasinya dengan kata-kata yang lain. Lafal ‘ām ialah kata umum yang mencakup segenap individu yang ditunjukkannya, dan dengan adanya dalil *takhshīsh* (pengkhususan) dari ayat lain atau hadis Nabi saw.⁵⁸ atau ijmak, maka kata tersebut akan dapat dipahami secara khusus. Lafal *muthlāq* ialah kata yang lepas dalam arti tidak terikat oleh kriteria atau ketentuan apa pun, dan dengan adanya dalil *taqyīd* (dalil pengikat), maka pemahamannya menjadi lebih spesifik.⁵⁹ Lafal *mujmal* ialah kata general yang memerlukan penjelasan dan perincian makna lebih lanjut dari ayat yang lain, hadis atau ijmak, seperti kata salat, puasa, haji, zakat,⁶⁰ dan sebagainya.

Lafal *mubham* ialah kata yang menunjukkan person, waktu, atau tempat yang disebut secara tidak spesifik, namun diberikan spesifikasi (*ta’yīn*) oleh ayat yang lain, hadis, atau ijmak.⁶¹ Ayat yang *mansūkh* ialah ayat-ayat yang kandungan hukumnya telah diganti oleh kandungan ayat yang lain yang turun belakangan.⁶² Terkadang sebagian ayat agak sulit dipahami, tetapi mengetahui sebab nuzulnya, maka menjadi jelas dan mudah dipahami. *Asbāb al-nuzūl* sangat membantu dalam merekonstruksi pemahaman terhadap ayat, karena ia adalah peristiwa-peristiwa yang menjadi konteks turunnya ayat.⁶³ Adapun masalah

⁵⁵ Katsir, *Tafsīr Al-Qur’ān al-‘Azhīm*, vol. 2, 6.

⁵⁶ Al-Suyuti, *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol. 2, 4.

⁵⁷ Jamaluddin ‘Abdurrahim Al-Isnawī, *Nihāyat al-Sūl Syarh Minhāj al-Wushūl min ‘Ilm al-Ushūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999). 107

⁵⁸ Al-Isnawī, 180

⁵⁹ Al-Suyuti, *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol. 3, 101.

⁶⁰ Muhammad bin Ali bin Muhammad Al-Syaukani, *Irsyād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Haq min ‘Ilm al-Ushūl* (Dimasyq, Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1999), vol. 2, 13.

⁶¹ Al-Suyuti, *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol. 4, 93.

⁶² Al-Isnawī, *Nihāyat al-Sūl*, 236.

⁶³ Al-Suyuti, *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol. 1, 107.

mutasyābih ma'nā, sebagaimana disebutkan Al-Raghib dan mencontohkannya dengan ayat-ayat sifat, telah dijelaskan sebelumnya, bahwa yang tidak dapat diketahui itu adalah realitas eksternalnya, akan tetapi makna kosakatanya tetap dapat diketahui.

Intinya bahwa ayat-ayat *mutasyābihāt* dengan semua varian di atas, para ulama dapat mengkaji dan memahaminya serta mengatasi kesulitan-kesulitan dalam memahaminya, bahkan memungkinkan untuk meraih kata sepakat dalam menafsirkannya atau minimal mendapatkan penafsiran yang rajih. Para ulama Islam sepanjang sejarah telah membahas tafsir ayat-ayat yang mengandung banyak penafsiran, dan mereka melakukan tarjih terhadap satu penafsiran atas penafsiran yang lain, baik dalam urusan *ushūl* maupun *furū'*. Tidak pernah ada seorang ulama Muslim yang membantah penafsiran ulama lain dengan mengatakan bahwa ayat ini tidak diketahui maknanya oleh siapa pun, sehingga tidak dapat dijadikan sebagai dalil. Berbeda jika dikatakan, sebagian ayat ada yang terang maknanya, sementara sebagian yang lain mengandung kesamaran, tetapi masih dapat ditelusuri maknanya oleh para ulama yang mendalam ilmunya (*al-rāsikhūn fi al-'ilm*), maka ini adalah pandangan yang semestinya.⁶⁴

Antara Ikhtilaf Tafsir dan Relativisme Tafsir

Berdasarkan penjelasan di atas dapat diketahui bahwa “relativisme tafsir” tidak dapat disamakan dengan “ikhtilaf tafsir”. Hal ini dapat dijelaskan dalam beberapa poin berikut. *Pertama*, paham relativisme tafsir menghendaki sikap ragu secara total, bahkan penafian terhadap seluruh makna, di mana manusia tidak mungkin dapat memahami maksud Tuhan dari firman-Nya. Bagi paham ini, tidak ada perbedaan antara pendapat rajih dan pendapat *marjūh*, juga tidak ada suatu tafsiran yang lebih tinggi sehingga berhak menyalahkan tafsiran lain. Adapun ikhtilaf tafsir, meski sebuah lafal atau teks memiliki beragam makna, tetapi makna-makna tersebut sudah jelas dan dapat dipahami, karena menggunakan bahasa Arab dan tidak akan keluar dari *ma'hūd* (konsep makna) yang dipahami orang-orang Arab. Ibnu Taimiyah berkata: “Perbedaan pendapat pada ayat-ayat *mutasyābih* menunjukkan bahwa ayat-ayat tersebut diketahui maknanya.”⁶⁵ Jika sebuah kata memiliki tiga makna, misalnya, maka pemahaman tidak akan keluar dari ketiga makna tersebut. Oleh karena itu, tarjih

⁶⁴ Taimiyah, *Majmū' al-Fatāwa*, vol. 17, 418.

⁶⁵ Taimiyah, vol. 17, 418.

dapat dilakukan antara ketiga makna tersebut, bukan tidak diketahui maknanya sama sekali.

Kedua, adanya perbedaan tafsir justru menunjukkan bahwa makna-makna kosakata bahasa itu bersifat baku dan konstan, tidak berubah-ubah menurut kehendak penafsir. Oleh karena itu, Al-Qur'an dapat menjadi petunjuk dan barometer kebenaran. Imam Ibnu Katsir menjelaskan bahwa kandungan Al-Qur'an dan hadis tidak terlepas dari dua hal: *akhabār*, yaitu informasi-informasi kebenaran, dan *ahkām*, yaitu hukum-hukum yang mengandung keadilan. Jika berita-berita di dalamnya selalu berubah makna, niscaya akan mengakibatkan berita-berita tersebut tidak dapat dipercaya dan menimbulkan disinformasi, padahal firman Allah adalah kebenaran (*qauluhu al-ḥaqq*) [QS. Al-An'am: 73]. Sebaliknya, jika saja hukum-hukumnya tidak tetap alias berubah-ubah, tentu tidak akan menjadi keadilan, karena siapa saja bisa mengubah ketentuannya dengan hawa nafsu masing-masing, padahal firman Allah itu *shidqan wa 'adlān* (benar informasinya dan adil hukumnya) [QS. Al-An'am: 115].⁶⁶

Ketiga, bagi relativisme tafsir, siapa saja dapat menafsirkan Al-Qur'an dengan penafsiran seperti apa pun yang dikehendaki. Hal ini tentu tidak sesuai dengan aksioma bahwa dalam bidang keilmuan apa pun yang berhak berkomentar adalah para pakar di bidangnya. Untuk itu, yang paling layak menafsirkan Al-Qur'an adalah para ulama yang telah memenuhi syarat sebagai mufasir dan harus menggunakan metodologi tafsir ilmiah yang muktabar di kalangan ulama, seperti yang dijelaskan oleh Imam al-Suyuthi dalam kitabnya, *Al-Itqān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, yaitu: menafsirkan suatu ayat dengan ayat yang lain, atau dengan sunah Rasulullah saw., atau dengan keterangan para ulama tafsir dari kalangan para Sahabat, tabi'in, dan ulama salaf.⁶⁷

Keempat, menurut relativisme tafsir, semua tafsir itu sama atau setara. Sehingga, seseorang tidak boleh mengklaim hanya tafsirnya saja yang benar dan menyalahkan tafsir orang lain. Jika dicermati, ungkapan-ungkapan semacam ini hanya menunjukkan kerancuan berpikir yang tidak disadari (*paralogism*) atau kekeliruan yang disengaja untuk mengecoh dan meyesatkan orang lain (*sopishm*).⁶⁸ Menganggap semua tafsir sama, atau setara dan tidak boleh disalahkan sangat bertentangan dengan prinsip-prinsip logika mendasar. Tafsir

⁶⁶ Katsir, *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Azhīm*, vol. 3, 322.

⁶⁷ Al-Suyuti, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 4, 200.

⁶⁸ Arif, *Orientalisme dan Diabolisme Pemikiran*, 151.

yang mengatakan bahwa Tuhan itu Esa tidak mungkin disamakan dengan tafsir yang mengatakan Tuhan itu dua, tiga, atau banyak, apalagi mengatakan Tuhan itu tidak ada. Tafsir yang mengatakan riba, zina, minum khamar itu haram tentu tidak bisa disamakan dengan tafsir yang mengatakan semua itu halal. Tafsir yang mengatakan surga dan neraka itu nyata, tentu tidak sama dengan yang mengatakan bahwa surga dan neraka itu hanya ungkapan metafora.

Tafsir Menyimpang Dapat Diketahui

Dalam perspektif *ikhtilāf* tafsir, penafsiran itu ada yang diterima dan ada yang tidak bisa diterima. Para ulama telah menjelaskan kriteria-kriteria tafsir *madzmūm* (tercela) yang tidak dapat diterima, di antaranya sebagai berikut. *Pertama*, menafsirkan Al-Qur'an dengan terlebih dahulu memiliki prakonsepsi berupa teori, pemikiran, ideologi, atau kepentingan tertentu, lalu menafsirkan Al-Qur'an menurut apa yang ada di kepalanya itu, seperti tafsir sekte Muktaẓilah, Jahmiyyah, Murji'ah, Syi'ah, Khawarij, dan lain-lain. *Kedua*, menafsirkan Al-Qur'an dengan pendekatan linguistik semata, tanpa menghiraukan konteks, makna *ma'hūd* (dikenal) di era kenabian, keterangan hadis, kaidah-kaidah syariat, sebab nuzul ayat, serta kondisi dan tradisi bangsa Arab saat Al-Qur'an turun.⁶⁹ Hal itu karena tafsir semacam ini seringkali membawa kepada kemungkinan-kemungkinan makna (*iḥtimālāt*) yang terlalu jauh.

Ketiga, menafsirkan Al-Qur'an dengan tafsiran *bāthiniyyah* yang tidak memiliki kolerasi literal dengan teks dan konteks ayat yang ditafsirkan, meskipun kandungan yang disampaikan bisa saja sah.⁷⁰ Seperti menafsirkan kata 'sungai' dengan 'nikmat dunia', dalam firman Allah Swt., "Sesungguhnya Allah akan menguji kalian dengan sungai, siapa yang minum darinya, maka ia bukanlah golongan-Ku, siapa yang tidak minum darinya, maka ia adalah golongan-Ku, kecuali dia yang mengambil seceduk saja dengan tangannya" [QS. Al-Baqarah: 243]. Menurut penafsirnya, sungai dalam ayat ini adalah perumpamaan nikmat dunia, yang minum sepuas-puasnya darinya adalah mereka yang berlebihan menikmati dunia, yang tidak minum adalah orang yang zuhud, dan yang minum seceduk tangan adalah yang mengambil dunia seperlunya saja. Mengomentari tafsiran ini, Imam al-Qurthubi berkata:

⁶⁹ Taimiyah, *Muqaddimah fi Ushūl al-Tafsīr*, Syarh Ibnu 'Utsaimin, 59.

⁷⁰ Taimiyah, 77.

“Sungguh bagus tafsiran ini seandainya tidak menyimpang dan melangkahi zahir ayat, tetapi maknanya sahih dari sisi lain.”⁷¹

Keempat, tafsir-tafsir yang bertentangan dengan ajaran-ajaran aksiomatis dalam agama Islam (*ma`lūm min al-dīn bi al-dharūrah*).⁷² Jika terdapat sebuah tafsir menabrak ayat-ayat *muḥkamāt*, atau hadis-hadis sahih, atau ajaran-ajaran aksiomatis dalam agama, maka tafsir tersebut adalah tafsir sesat. Bila seseorang menafsirkan bahwa salat lima waktu tidak wajib, ibadah haji tidak harus ke Makkah, zina dan minum khamar adalah perbuatan halal, ada nabi setelah Nabi Muhammad, orang kafir akan masuk surga, atau hari kiamat, surga, dan neraka hanyalah ungkapan metaforis semata dan bukan sesuatu yang nyata, serta berbagai penafsiran serupa, maka jelas tafsir-tafsir tersebut merupakan kebatilan karena menyimpang dari ajaran-ajaran aksiomatis dalam agama Islam.

Penutup

Ikhtilaf tafsir tidak bisa disamakan dengan relativisme tafsir. Ikhtilaf tafsir dapat didiskusikan secara ilmiah untuk mencapai penafsiran yang rajih, sementara relativisme tafsir cenderung bertujuan untuk menolak dan mendekonstruksi tafsir-tafsir para ulama, lalu menggantinya dengan tafsir-tafsir baru yang dianggap lebih sesuai dengan perkembangan zaman. Karena itu, pemahaman terhadap wahyu bersifat absolut dalam arti dapat diketahui maknanya secara meyakinkan, bukan relatif dalam arti tidak dapat diketahui maknanya sama sekali. Justru sebagian besar isi Al-Qur'an itu adalah ayat-ayat yang mengandung keterangan-keterangan yang jelas (*muḥkamāt*). Meskipun sebagiannya *mutasyābihāt*, tetapi hal ini hanya sebagian kecil dan masih dapat dipahami maknanya dengan pengkajian yang lebih mendalam, minimal diketahui makna yang rajih, bukan tidak diketahui maknanya sama sekali.

Perbedaan pendapat tafsir para ulama justru menunjukkan bahwa kosakata Al-Qur'an itu bersifat baku dan konstan. Makna lafal-lafalnya tidak berubah, sehingga bisa menjadi petunjuk dan barometer kebenaran. Jika suatu ungkapan tidak dipahami maknanya, niscaya tidak akan dapat diperselisihkan. Dalam perspektif ikhtilaf tafsir, manusia dapat mengetahui tafsir yang benar

⁷¹ Al-Qurṭhubī, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, vol. 3, 251.

⁷² Abu Abdullah Muhammad bin Idris Al-Syaf'i, *Al-Risālah* (Cairo: Mushthafā Bābī al-Halabī, 1938), 357–59.

berdasarkan metodologi yang kredibel, dan dapat mendeteksi tafsir-tafsir menyimpang. Hal ini berbeda dengan relativisme tafsir yang menganggap semua tafsir bersifat relatif, karena manusia tidak mungkin dapat memahami kehendak Tuhan yang absolut, pada saat yang sama, menyalahkan tafsir-tafsir para ulama. Mestinya, mereka itu selalu bersikap permisif, menerima setiap tafsiran, tanpa menyalahkan tafsir siapa pun.[]

Daftar Pustaka

- Abdalla, Ulil Abshar. "Prof. Dr. M. Amin Abdullah: Bedakan antara Agama dan Pemikiran Keagamaan!" *Islamlib* (blog), 2004. <https://ahmad.web.id/sites/islamlib/bedakan-antara-agama-dan-pemikiran-keagamaan.htm>.
- Abu Ashi, Muhammad Salim. *Maqālatāni fi al-Ta'wīl*. Dimasyq: Dār al-Fārābī, 2010.
- Abu Zaid, Nashr Hamid. *Mafhūm al-Nash*. Cairo: Al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'Āmmah li al-kitāb, 1990.
- — —. *Naqd al-Khithāb al-Dīnī*. Cairo: Sīnā li al-Nasyr, 1994.
- Al-Ashfahani, Al-Raghib. *Al-Mufradāt fi Gharīb al-Qur'ān*. Dimasyq: Dār al-Qalam, 1412.
- Al-Baghwi, Abu Muhammad Al-Husain bin Mas'ud. *Ma'ālim Al-Tanzīl fi Tafsīr al-Qur'ān*. Riyādh: Dār Thaibah li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1997.
- Al-Dainuri, Ibnu Qutaibah. *Ta'wīl Musykil al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Al-Darimi, Utsman bin Sa'id. *Al-Radd `ala al-Jahmiyyah*. Kuwait: Dār Ibnu al-Atsīr, 1995.
- Al-Hurini, Abul Wafa' Nashr bin Nashr. *Al-Mathāli' al-Nashriyyah li al-Mathābi' al-Mishriyyah fi al-Ushūl al-Khaththiyyah*. Cairo: Maktabah al-Sunnah, 2005.
- Al-Mubarrid, Muhammad bin Yazid. *Al-Muqṭadhab*. Beirut: 'Ālam al-Kutub, t.t.
- Al-Nawawi, Abu Zakariya Yahya bin Syaraf. *Al-Minhāj Syarḥ Shaḥīḥ Muslim bin Ḥajjāj*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, 1392.
- Al-Qurthubi, Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad. *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Cairo: Dār al-Kutub al-Mishriyyah, 1964.
- Al-Suyuti, Jalaluddin Abdurrahman bin Abi Bakr. *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Cairo: Al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'Āmmah li al-kitāb, 1974.

- Al-Syaf'i, Abu Abdullah Muhammad bin Idris. *Al-Risālah*. Cairo: Mushthafā Bābī al-Halabī, 1938.
- Al-Thabari, Ibnu Jarir. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīli Āy al-Qur'ān*. Riyādh: Mu'assasah Al-Risālah, 2000.
- Al-Thayyar, Musa'id bin Sulaiman. *Maḥūm al-Tafsīr wa al-Ta'wīl wa al-Istinbāth wa al-Tadabbur*. Riyādh: Dār Ibn al-Jauzī, 1427.
- Al-Zabidy, Murtadha. *Tāj al-'Arūs*. Kuwait: Dār al-Hidāyah, 1965.
- Al-Zarkasyi, Badruddin Muhammad bin Abdullah. *Al-Burhān fī 'Ulum al-Qur'ān*. Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957.
- Arif, Syamsuddin. *Orientalisme dan Diabolisme Pemikiran*. Depok: Gema Insani Press, 2008.
- Armayanto, Harda, ed. *Framework Studi Islam: Kajian Multidisiplin Wacana Keislaman Kontemporer*. Ponorogo: Centre for Islamic and Occidental Studies (CIOS), 2021.
- Asyhari, Asyhari. "Absolutisme Versus Relativisme Tafsir." *Tribakti: Jurnal Pemikiran Islam* 25, no. 4 (2014): 139–62. <https://doi.org/10.33367/tribakti.v25i1.164>.
- Dewantara, Muhammad Bayu. "Membedakan Kebenaran Al-Quran dan Penafsiran Al-Quran." *Tanwir.id* (blog), 2021. <https://tanwir.id/membedakan-kebenaran-al-quran-dan-penafsiran-al-quran/>.
- Katsir, Ibnu. *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Azhīm*. Riyādh: Dār Thaibah li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1999.
- Saputra, Deden Mula, Lailatul Mu'jizah, dan Agung Kurniawan. "Ikhtilāf fī Tafsīr (Memahami Dinamika Perbedaan Penafsiran Al-Quran)." *Mauriduna: Journal of Islamic Studies* 5, no. 4 (2024): 1526–40. <https://doi.org/10.37274/mauriduna.v6i1.1331>.
- Taimiyyah, Ibnu. *Al-Iklīl fī al-Mutasyābih wa al-Ta'wīl*. Cairo: Dār al-Īmān, t.t.
- — —. *Dar' al-Ta'ārudh al-'Aql wa al-Naql*. Saudi Arabia: Jāmi'at al-Imam Muḥammad bin Su'ūd, 1991.
- — —. *Majmū' al-Fatāwa*. Saudi Arabia: Majma' Malik al-Fahd, 1995.
- — —. *Muqaddimah fī Ushūl al-Tafsīr, Syarh Ibnu 'Utsaimin*. Cairo: Maktabah Al-Sunnah, 2003.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. *Liberalisasi Pemikiran Islam (Gerakan Bersama Missionaris, Orientalis dan Kolonialis)*. Ponorogo: CIOS-ISID, 2008.

Zarkasyi, Hamid Fahmy, Henri Shalahuddin, Harda Armayanto, dan Mohd Fauzi Hamat. "The Impact of Postmodernism on the Thought of Indonesian Muslim Intellectuals (IMIs)." *Journal of Islamic Thought and Civilization (JITC)* 13, no. 2 (2023): 30–47. <https://doi.org/10.32350/jitc.132.03>.