

MUḤKAM-MUTASYĀBIH

Tafsir Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī atas Surah Āli ‘Imrān/3: 7

Muḥkam-Mutasyābih: the Interpretation of M. ‘Ābid al-Jābirī on Surah Āli ‘Imrān/3: 7

المحكّم والمتشابه: تفسير محمد عابد الجابري في سورة آل عمران الآية السابعة

Mohamad Yahya

Sekolah Tinggi Agama Islam “Sunan Pandanaran”

Jalan Kaliurang Km. 12,5 Candi, Sardonoharjo, Ngaglik, Sleman, Yogyakarta
55581 Indonesia

yahya_jgpr@yahoo.com

Abstrak

Fokus artikel ini adalah penafsiran M. ‘Ābid al-Jābirī terhadap konsep *muḥkam-mutasyābih* dalam Surah Āli ‘Imrān/3: 7. Topik tersebut dianggap penting karena memiliki implikasi teoretis ke beragam persoalan. Alasan pemilihan al-Jābirī karena konsistensinya dalam penggunaan seperangkat metodologi, yakni kritik sejarah dan analisis struktural. Simpulan yang dicapai dari artikel ini adalah bahwa *āyat* bagi al-Jābirī bermakna tanda. *Āyat muḥkamah* adalah tanda, indikator, atau realitas *kauniyyah* yang menunjukkan bahwa Allah adalah Tuhan yang Maha Esa, sementara *āyat mutasyābihah* adalah tanda yang Allah kehendaki untuk menetapkan sesuatu di luar kebiasaan bagi para nabi dan rasul-Nya sebagai bukti kenabian-Nya. Adapun *ar-rāsikhūn* adalah intelektual yang mendalam secara keilmuan, dan mereka dapat mengetahui penakwilan ayat *mutasyābih*. Dengan demikian, tidak ada ayat *muḥkam* dan ayat *mutasyābih* dalam pengertian yang selama ini dipakai, yakni ayat yang jelas dan ambigu. Semua ayat Al-Qur’an sangat jelas dan dapat dipahami maksudnya oleh masyarakat sasaran dakwah saat itu.

Kata Kunci

Al-Jābirī, *āyat*, *muḥkam*, *mutasyābih*.

Abstract

This article examines the interpretation of M. 'Abid al-Jābirī toward the concept of muḥkam-mutasyābih in Surah Āli'Imrān/3: 7. The topic is considered important because it has theoretical implications to various problems. The reason for the selection of al-Jābirī is due to its consistency in the use of a set of methodologies, namely historical criticism and structural analysis. Āyat for al-Jābirī means sign. Āyat muḥkamah is a sign, an indicator, or reality of kauniyyah (universe reality) which shows that God is a God who is the Supreme One, while ayat mutasyābihah is a sign that God wants to set something out of the ordinary for His prophets and apostles as proof of their prophethood. Therefore, the term ar-rāsikhūn is a deep intellectual in science and knowledge, and they can know hermeneutical interpretation (at-ta'wīl wa at-tafsīr) of the mutasyābih verse (legally unclear verses), Thus there is no verse of muḥkam and verse mutasyābih in the sense that has been used, the verse which is legally clear and legally unclear. All verses of the Qur'an are very clear and can be understood by the community as the target of Islamic preaching at the time.

Keywords

Al-Jābirī, āyat, muḥkam, mutasyābih.

ملخص

يتناول هذا البحث تفسير محمد عابد الجابري في نظريته عن المحكم والمتشابه في سورة آل عمران الآية السابعة. يعد هذا الموضوع من أهم البحث، لأنه سترتب على وجود النظرية بصورة مخالفة في المسائل المتعددة. وتم اختيار الكاتب لرأي الجابري لاستقامته في استخدام المناهج، مثل نقد التاريخ والتحليل الهيكلي. فالآية عند المفكر الجابري هي بمعنى العلامة. والآية المحكمة بمعنى علامة وقرينة أو ظاهرة كونية، تدل من خلالها على أن الله تعالى هو الرب الواحد لا شريك له. بينما كانت الآية المتشابهة هي علامة أراد بها الله تعالى لتحقيق الأشياء التي ليست في مقدور الأنبياء والرسل لتكون دلالة على نبوتهم. لذا، معنى «الراسخون» في الآية هم العلماء المدققون الذين لهم العلم الواسع في تأويل الآية المتشابهة. وخلاصة القول، ليست هناك آيات محكمات وآيات متشابهات كما في المصطلح العلمي المتداول، وهما آيات بينات وآيات مبهمات. فأن كل آيات القرآن واضحة المعنى جليلة الهدف والاعتبار لقوم ينزل القرآن إياهم ليخاطبهم به.

كلمات مفتاحية

الجابري، الآية، المحكم، المتشابه.

Pendahuluan

Banyak penggiat studi Al-Qur'an berasumsi atau meyakini bahwa Al-Qur'an mengandung ayat-ayat yang *muḥkamāt* dan *mutasyābihāt*. Penyebabnya ada dua hal: (1) doktrinasi pembelajaran *'ulūm al-Qur'ān* yang mentradisi hingga kini; dan (2) keberadaan Surah Āli 'Imrān/3: 7, yang diasumsikan sebagai dasar legitimasi dari keberadaan konsep *muḥkam-mutasyābih*. Lebih memprihatinkan lagi, konsep tersebut dianggap mapan lagi matang hingga menjadi materi ajar wajib di pusat-pusat studi Al-Qur'an, utamanya perguruan tinggi keagamaan Islam.

Secara mendasar *muḥkam-mutasyābih* adalah salah satu konsep kontroversial dalam diskursus Al-Qur'an (baca: *'ulūm al-Qur'ān*). Kontroversi ini berimplikasi tidak hanya pada produk penafsiran, melainkan juga pada beragam persoalan lain, seperti wacana teologis dan hukum. Di satu sisi, kontroversi ini mengantarkan pada kemeriahan studi Al-Qur'an, namun di sisi lain berujung pada sikap-sikap yang dapat dikatakan membahayakan, seperti pengkafiran yang berujung pada tindakan anarkis sebagai akibat dari fanatisme yang berlebihan.

Pertanyaannya, mengapa konsep *muḥkam-mutasyābih* begitu meriah diperdebatkan? Apa yang menyebabkan perdebatan itu muncul? Bagaimana sesungguhnya Al-Qur'an berbicara tentang *muḥkam-mutasyābih*? Untuk menjawab tiga pertanyaan ini, penulis bermaksud untuk kembali melihat dasar legitimasinya. Apakah wacana Al-Qur'an mengarah pada bangunan konseptual yang disusun secara kontroversial oleh para ulama konvensional atau justru dasar legitimasi itu dipahami secara distorsif sehingga menumbuhkan konsep spekulatif.

Melihat kontroversi dan spekulasi yang begitu masif tentang *muḥkam-mutasyābih*, M. 'Ābid al-Jābirī (al-Jabrī/kemudian disebut al-Jābirī) berusaha untuk melihat kembali *masār al-kaun wa at-takwīn* (proses mengada dan menjadi) dari dasar legitimasi konsep tersebut. Hasilnya, bagi al-Jābirī, kontroversi dan spekulasi tersebut ternyata jauh dari realitas teks itu sendiri. Para penafsir kebanyakan tidak mengindahkan dalam konteks apa ayat tersebut diturunkan. Kesimpulan demikian jelas memiliki implikasi yang jauh ke beragam persoalan, baik konsepsi-konsepsi teologis maupun tradisi penalaran dalam khazanah yurisprudensi.

Pertanyaannya kemudian, bagaimana analisis al-Jābirī hingga sampai pada kesimpulan tersebut? Bagaimana sikap al-Jābirī terhadap ayat-ayat yang selama ini dianggap oleh banyak umat Islam sebagai bagian dari *mutasyābihāt*? Apa saja implikasi yang ditimbulkan oleh hasil analisis al-Jābirī? Persoalan-persoalan inilah yang menjadi titik tolak artikel ini. Agar ranah artikel ini lebih sistematis, penulis mengawalinya dengan melihat

secara umum pemikiran al-Jābirī tentang Al-Qur'an. Pandangan-pandangan tokoh lain, baik konvensional maupun kontemporer, penulis sajikan sebagai bahan perbandingan sebelum mengeksplorasi pandangan al-Jābirī tentang *muḥkam-mutasyābih*.

***Muḥkam-Mutasyābih* dalam Lintasan Zaman dan Peradaban**

Sebagaimana telah disinggung pada pendahuluan bahwa istilah *muḥkam-mutasyābih* menjadi sangat populer karena terdapat legitimasi dari Surah Āli 'Imrān/3: 7. Pada saat bersamaan Al-Qur'an telah berjalan melalui lintasan zaman maupun peradaban, sehingga tafsir terhadap ayat¹ tersebut pun juga sangat dinamis. Oleh sebab itu, penulis berkepentingan untuk mengulasnya sebelum secara spesifik mengelaborasi tentang pandangan al-Jābirī terkait istilah tersebut.

Topik-topik yang menjadi perhatian para pegiat studi Al-Qur'an berkaitan dengan ayat tersebut umumnya berkuat pada *āyāt muḥkamāt*, *āyāt mutasyābihāt*, dan *wa ar-rāsikhūn*. Dalam artikel ini, penulis melihatnya secara lebih detail, yakni beberapa hal sebagai berikut; *āyāt*, *muḥkamāt*, *mutasyābihāt*, *allażīna fi qulūbihim zaig...*, *wa ar-rāsikhūn...*, dan *yaqūlūna āmannā bih....* Namun demikian, tiga kunci yang dapat mempengaruhi segala hal lainnya adalah istilah *āyāt*, *muḥkamāt*, dan *mutasyābihāt*.

Secara bahasa (Ibn Manẓūr 1119, I: 185) *āyāt* merupakan bentuk plural dari kata *āyat* yang mengikuti *wazn fa'alatun* dengan asal kata *awayatun*. Ada juga yang mengatakan bahwa asal dari kata *āyat* adalah *ayyat* dengan mengikuti *wazn fa'latun*. Bentuk plural lain dari *āyat* adalah *āyun* dan *āyā'un*. Makna dasarnya adalah *al-'alāmah* (tanda). Dalam konteks struktur Al-Qur'an, *āyat* dipahami sebagai potongan dari surah yang ada dalam Al-Qur'an. Pemahaman ini, menurut Abū Bakr sebagaimana dikutip Ibn Manẓūr (1119: 185), dibangun atas dasar bahwa *āyat* menjadi tanda atas dimulai dan diakhirinya suatu kalam dari kalam yang lain.² Pengertian inilah yang banyak digunakan oleh para ulama saat memahami kata *āyat* di dalam Al-Qur'an.

Muḥkamāt merupakan bentuk plural dari *muḥkam*. Secara mendasar ia merupakan derivasi dari kata *ḥakama* yang bermakna mencegah. Al-Aṣfahānī (t.th.: 169) mendefinisikan bahwa *muḥkam* adalah sesuatu yang

¹ Istilah ini akan ditulis menggunakan dua format. Saat ia ditulis dengan tegak, "ayat", berarti merujuk pada bagian dari surah yang ada dalam Al-Qur'an dan ini adalah bahasa Indonesia. Saat ia ditulis dengan miring, "*āyat*", "*āyāt*", atau yang lain, berarti merujuk pada istilah dalam bahasa Arab yang kemungkinan maknanya disesuaikan dengan konteks kalimatnya.

² Bandingkan dengan al-Asfahānī (t.t.: 41). Di dalam Al-Qur'an sendiri kata *āyat* memiliki empat makna, *sign*, *token*, *miracle*, dan *verse of the Qur'an* (Fatani, 2006: 85).

tidak memiliki (baca: memperlihatkan) ambiguitas, baik dari aspek lafal maupun makna. Berkaitan dengan ayat Al-Qur'an, maka *muḥkam* adalah lafal/ayat yang memiliki makna yang jelas, dalam arti tidak memiliki unsur ambiguitas. Pengertian ini tampaknya juga banyak dipakai oleh para pegiat studi Al-Qur'an.

Mutasyābihāt merupakan bentuk plural dari *mutasyābih*. Secara mendasar Ibn Manzūr (1119, IV: 2189) menyebutkan bahwa *mutasyābih* merupakan derivasi dari kata *syibh* yang bermakna *mišl* (perumpamaan/padanan). Ibn Manzūr (1119, IV: 2190) juga melansir banyak definisi tentang *mutasyābih*, salah satunya mengatakan bahwa ia adalah sesuatu yang tidak diketahui hakikatnya. Ketidaktahuan ini bisa dipahami bahwa ia memiliki banyak kemungkinan atau berpotensi dimaknai secara berbeda. Pengertian demikian acap kali dipakai oleh para ulama berkaitan dengan ayat *mutasyābihāt*.

Dalam karyanya, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'ān*, aṭ-Ṭabarī (w. 310 H/ 922 M) berpandangan bahwa kata *āyāt* di dalam Surah Āli 'Imrān/3: 7 adalah bagian atau potongan dari surah yang ada dalam Al-Qur'an, sehingga *muḥkamāt* baginya adalah ayat-ayat Al-Qur'an yang dikokohkan melalui penjelasan dan perincian, serta ditetapkan ragam *hujjah* dan maknanya secara pasti, seperti halal dan haram, janji dan ancaman, ganjaran dan siksa, perintah dan larangan, pemberitaan dan perumpamaan, nasihat dan pelajaran, dan hal-hal yang menyerupainya (aṭ-Ṭabarī 2001, V: 191-192; lihat Sahiron 1999: 65-66). Sedangkan *mutasyābihāt* bagi aṭ-Ṭabarī (2001, V: 192) adalah ragam bacaan dan perbedaan makna. Kalimat *allažina fi qulūbihim zaig...* ditafsirkan oleh aṭ-Ṭabarī (2001, V: 202) sebagai orang-orang yang hatinya berpaling dari/dan memutarbalikkan kebenaran. Adapun kalimat *wa ar-rāsikhūn...* dipahami aṭ-Ṭabarī (2001, V: 217) sebagai orang-orang yang diberi anugerah keilmuan tinggi; dan kalimat ini terpisah dari kalimat sebelumnya. Dengan kata lain, *wāwu* dalam *ar-rāsikhūn* merupakan *wāwu isti'nāf*. Sedangkan yang dimaksud *āmannā bih* bagi aṭ-Ṭabarī (2001, V: 217) adalah *ar-rāsikhūn* meyakini bahwa hanya Allah yang tahu tentang hakikat dari perihal *mutasyābihāt*. Pandangan aṭ-Ṭabarī ini tampaknya diramu dari para generasi sebelumnya, seperti Ibn 'Abbās (w. 68 H/ 687 M) (lihat 2001, V: 193; bandingkan dengan aṭ-Ṭabarsī t.th.: 195 dan aṭ-Ṭūsi t.th.: 395), Qatādah (w. 118 H/ 736 M) (lihat aṭ-Ṭabarī 2001, V: 194), ar-Rabi' (lihat aṭ-Ṭabarī 2001, V: 195),³ dan al-Ḍahḥāk (w. 102 H/ 720 M) (lihat aṭ-Ṭabarī 2001, V: 195).

Berkaitan dengan kata *āyāt*, al-Jaṣṣās (w. 370 H/ 980 M) dalam kar-

³ Hanya saja, ar-Rabi' memahami kalimat *allažina fi qulūbihim zaig* sebagai utusan kaum Nasrani Najrān. (lihat al-Bagawī 1409, II: 9).

yanya, *Aḥkām al-Qurʾān*, sepaham dengan aṭ-Ṭabarī. Berbeda pada saat menghadapi istilah *muḥkamāt*, al-Jaṣṣāṣ (1992, II: 280), sebagai pihak oposisi dalam konteks teologis, mendefinisikannya sebagai lafal yang tidak mengandung makna ganda dan hanya memiliki makna tunggal bagi pendengarnya, sementara *mutasyābih* kebalikannya, dan untuk menentukan maknanya harus dikembalikan kepada ayat-ayat *muḥkamāt* (1992, II: 282). Kalimat *allażīna fi qulūbihim zaig...* ditafsirkan dengan orang-orang yang tidak mengembalikan makna *mutasyābih* pada yang *muḥkam* dan memunculkan fitnah dan keraguan, yakni berpaling dari kebenaran (1992, II: 282). Adapun kalimat *wa ar-rāsikhūn...* dipahami al-Jaṣṣāṣ (1992, II: 284) sebagai orang-orang yang mengetahui takwil dari ayat-ayat *mutasyābih*.

Mendekati pandangan al-Jaṣṣāṣ adalah hasil penafsiran intelektual Muʿtazili generasi berikutnya, yakni az-Zamakhsharī (w. 538 H/ 1143). Dalam karyanya, *Al-Kasasyāf*, ia mendefinisikan bahwa ayat merupakan bagian/potongan dari Al-Qurʾān. *Muḥkamāt* baginya adalah ayat-ayat yang kokoh ungkapannya hingga tercegah dari ambiguitas dan kekaburan, sedangkan *mutasyābihāt* adalah ayat-ayat yang ungkapannya mengandung kekaburan dan ambiguitas makna. Kalimat *allażīna fi qulūbihim zaig...* ditafsirkan dengan *ahl bidʿah*, sedangkan *wa ar-rāsikhūn* ditafsirkan dengan orang-orang yang menafsirkan perihal *mutasyābih* dengan ilmu yang dianugerahkan oleh Allah dan mengetahui hikmah ayatnya. Oleh sebab itu, kalimat *āmannā bih* dipahami percaya dengan hal-hal yang *mutasyābih* (1998, I: 527-529). Dalam pengamatan Sahiron (1999: 67), pandangan az-Zamakhsharī ini mirip (baca: terinspirasi) oleh para pendahulunya, seperti Muḥammad ibn Jaʿfar ibn Zubair, Abū ʿAlī al-Jubbāʿī (w. 303 H/ 915 M) dan al-Jaṣṣāṣ.

Dalam tradisi Syīʿī Surah Āli ʿImrān/3: 7 juga ditafsirkan secara beragama. Muqāṭil bin Sulaimān (w. 150 H/ 767 M) dalam karya tafsirnya (2002, I: 263-264) mengatakan bahwa *muḥkamāt* adalah ayat-ayat yang ada dalam Surah al-Anʿām/6: 151-153, sementara *mutasyābihāt* ditafsirkan dengan *al-aḥruf al-muqaṭṭaʿah*. *Faʿammallażīna fi qulūbihim zaig...* ditafsirkan dengan keraguan yang berpaling dari hidayah, yang dalam hal ini kaum Yahudi. Adapun *wa ar-rāsikhūn* ditafsirkan dengan para penggiat studi kitab Taurat, seperti ʿAbdullāh bin Salām dan rekan-rekannya. Jalur periwayatan yang berhenti pada Abū ʿAbdullāh secara umum melaporkan bahwa ia menafsirkan *muḥkamāt* sebagai *amīr al-muʾminīn* dan para imam, sementara *mutasyābihāt* adalah *fulān* dan *fulān*. *Faʿammallażīna fi qulūbihim zaig...* ditafsirkan dengan rekan-rekan *fulān-fulān* dan para penguasa wilayahnya. Adapun *wa ar-rāsikhūn...* ditafsirkan dengan *amīr al-muʾminīn* dan para imam. Berbeda dengan jalur periwayatan yang berhenti pada Abū Jaʿfar, secara umum bentuk tafsirannya senada dengan intelektual Sunnī

(lihat al-'Iyāsyī t.th., I: 162-164 dan al-Baḥranī t.th., II: 7-11). Demikian itu tercermin dalam karyanya aṭ-Ṭūsī (w. 450 H/ 1058 M), *at-Tibyān fi Tafṣīr al-Qur'ān*. Menurutnyanya (t.th., II: 394-395), *muḥkamāt* adalah ayat Al-Qur'an yang maksudnya dapat diketahui secara lahiriah (mudah) meski tanpa indikator dan tidak berpotensi untuk dimaknai secara berbeda sebab kejelasan maknanya, sementara *mutasyābihāt* sebaliknya.⁴

Pada generasi berikutnya para intelektual terkemuka memperbincangkan *muḥkam* dan *mutasyābih* lebih mengarah pada persoalan *dalālah*. *Muḥkamāt* adalah ayat-ayat yang maknanya tegas, pasti, tidak mengandung ambiguitas dan bahasa-bahasa lain yang serupa. Sementara *mutasyābihāt* dipahami sebagai oposisi biner dari *muḥkamāt*. Demikian ini dapat dilihat dalam sejumlah karya tafsir populer; seperti *Mafātiḥ al-Gaib* karya Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī (w. 604 H/ 1207 M), *al-Jamī' li Ahkām al-Qur'ān* karya Abī Bakr al-Qurṭubī (w. 671 H/ 1272 M), *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl* karya al-Baidāwī (w. 691 H/ 1292 M), *al-Baḥr al-Muḥīṭ* karya Abī Ḥayyān al-Andalusī (w. 745 H/ 1344 M), dan *Tafṣīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya Ibn Kaṣīr (w. 774 H/ 1372 M) (lihat ar-Rāzī 1981, VII: 179-182, al-Qurṭubī 2006, V: 7-29, al-Baidāwī t.th., II: 6, Abū Ḥayyān 1993, II: 396-402, Ibn Kaṣīr 2000, III: 7-11, dan Leah Kinberg, 1988: 145-164). Ragam pandangan tersebut didokumentasikan dengan baik oleh as-Suyūṭī (w. 911 H/ 1505 M) dalam karya monumentalnya *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān* (2012a, II: 3-23 dan 2003b, III: 452-466). Secara lebih sistematis, ragam pandangan para ulama dan rincian teknis pengembangannya dalam kajian teologi maupun yurisprudensi dapat dilihat dalam karya-karya *'ulūmul Qur'ān* generasi belakangan seperti az-Zarqānī (1995, II: 213-238) dan bahkan Ṣubḥī aṣ-Ṣāliḥ (1981: 281-286) maupun Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān (1990: 214-220). Pandangan-pandangan ini juga tampaknya dipatenkan dan dianggap matang oleh penggiat studi Al-Qur'an di Indonesia, utamanya dalam kegiatan belajar-mengajar di jenjang sarjana. Hal ini dapat dilihat dari literatur-literatur yang digunakan, baik dalam bentuk buku ajar maupun literatur umum (lihat Jalal 2000: 239-266, Yunahar 2013: 189-203, dan Quraish 2013: 209-217).

Surah Āli 'Imrān/3: 7 dalam Pandangan al-Jābirī

Diskursus al-Jābirī tentang Al-Qur'an⁵

Karya utama tentang studi Al-Qur'an al-Jābirī berjudul *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm: Al-Juz' al-Awwal fi at-Ta'rīf bi al-Qur'ān*⁶ dan *Fahm al-*

⁴ Hal senada juga disampaikan oleh aṭ-Ṭabarsī/ aṭ-Ṭibirsi (lihat t.th., II: 193-197).

⁵ Lebih detail biografi al-Jābirī dapat dibaca dalam Yahya (2010: 19-55).

⁶ Artikel ulasan penulis tentang karya ini dapat dibaca dalam Yahya (2010a: 167-173).

*Qur'an al-Hakim: At-Tafsir al-Wadih hasba Tartib an-Nuzul.*⁷ Karya pertama terbit pada tahun 2006 sebanyak satu jilid, sementara kedua terbit pada tahun 2008 untuk jilid I dan II, dan tahun 2009 untuk jilid terakhir. Bagi penulis, karya pertama merupakan pengantar, sementara kedua adalah karya tafsirnya.

Secara metodologis al-Jābirī tidak pernah beranjak dari jargonnya yang khas saat digunakan untuk membongkar *turās; ja'l al-maqrū' mu'āşiran li-nafsih wa mu'āşiran lanā* (aktualisasi bacaan baik di eranya maupun saat ini). Prinsip-prinsipnya pun tidak berubah, yakni *al-faṣl* (keberjarakan) dan *al-waṣl* (peleburan) (lihat 1993: 11-26). Dalam konteks studi Al-Qur'an, ia tetap konsisten menggunakannya, yakni *ja'l al-Qur'an mu'āşiran li-nafsih wa mu'āşiran lanā* dengan prinsip *al-faṣl* dan *al-waṣl*.⁸ Berkaitan dengan hal ini al-Jābirī (2009: 37) mengatakan bahwa:

"...معاصرا لنفسه بمحاولة فهمه في إطار زمانه ومعهود المخاطبين به، الشيء الذي يعني بالنسبة إلى "فهم القرن" ضرورة إستحضار المرويات التي تساعد عليه وتحمل الحد الأدنى من المصدقية، مع تحري المسافة بين مسار التنزيل ومسيرة الدعوة...معاصرا لنا بمحاولة تطبيق ذاك الفهم، في مجال العقيدة والشريعة، بالتمييز فيه بين "العام المطلق" و "العام المقيد"، والتزام الأول كخطاب معاصر لنا لتطبيقه، والتزام الثاني كخطاب أخلاقي لأخذ العبرة واستلهاهم الحلول."

(...aktualisasi Al-Qur'an bagi dirinya sendiri [dapat dilakukan] dengan berusaha keras untuk memahaminya dalam bingkai zaman dan pengetahuan [rasionalitas] para *mukhāṭab*-nya. Sesuatu yang disebut dengan "memahami Al-Qur'an", secara pasti, [dilakukan dengan] menghadirkan riwayat-riwayat yang dapat membantu untuk memahaminya dan juga yang memiliki kredibilitas dalam batasan minimal, di samping menyelidiki sinergitas antara proses penurunan dan perjalanan dakwah.... aktualisasi Al-Qur'an bagi kita [dapat dilakukan] dengan cara berusaha untuk mengimplementasikan pemahaman sebagaimana di atas, pada konteks akidah dan syariah, dengan membedakan antara [*khiṭāb*] 'ām yang *muṭlaq* dan 'ām yang *muqayyad*, sembari menetapkan yang pertama, seperti seruan yang kontemporer [aktual/bermanfaat] bagi kita, untuk menerapkannya, dan menetapkan kedua, seperti seruan yang bersifat moralitas, untuk mengambil 'ibrah dan mencari inspirasi yang bersifat inovatif.)

Al-Jābirī mengaplikasikan langkah pertama terhadap Al-Qur'an dengan menghadirkan tafsir yang disusun sesuai dengan *tartib nuzulī*. Jilid pertama dan kedua dari karya tafsirnya mengulas surat-surat *makkiyyah*

⁷ Artikel ulasan penulis tentang karya ini dapat dibaca dalam Yahya (2010b: 1-24).

⁸ Penyamaan perangkat metodologis ini bukan berarti al-Jābirī menyamakan antara *turās* dengan Al-Qur'an (lihat 2006: 26).

(prahijrah Nabi), sementara jilid ketiga dikhususkan untuk mengulas surat-surat *madaniyyah* (pascahijrah Nabi). Ia selalu memulai kajian atas surat dengan mengulas terlebih dahulu konteks tahapan dakwah Nabi.⁹ Selanjutnya, ia menganalisa struktur ayat dengan membuat pola ideografi. Antar-satu ayat dengan ayat lainnya bagi al-Jābirī tidak dapat dipisahkan. Ini sealaras dengan pegangan dia, dan banyak kalangan, yang mengatakan bahwa antarbagian Al-Qur'an saling menjelaskan satu sama lain. Al-Jābirī (2008: 15) mengutip gagasan asy-Syāṭibi (2004: 712) yang mengatakan bahwa:

“Surah-surah *madaniyyah* seyogianya diturunkan dalam rangka untuk memahami surah-surah *makkīyah*. Dalam kelompok surah-surah *makkīyah*, antarbagiannya diturunkan dalam rangka untuk memahami bagian yang lain, begitupun surah-surah *madaniyyah*. Pemahaman tersebut mengikuti pola kronologi penurunannya. Jika tidak demikian, maka pemahaman atas Al-Qur'an pun tidak sah.”

Dalam pada itu, *muḥkam-mutasyābih* secara khusus diulas oleh al-Jābirī pada “catatan akhirnya” Surah Āli ‘Imrān sepanjang sembilan halaman. Dalam “catatan akhir” (*istiṭrād*) tersebut, al-Jābirī membuat semabilan sub pembahasan. Berkaitan dengan topik ini, al-Jābirī menekankan kepada pembaca agar selalu konsisten untuk melihat secara jeli struktur ayat dan kondisi historis pada saat ayat tentang *muḥkam-mutasyābih* diturunkan.

Analisis Struktural dan Kritik Sejarah

Menurut al-Jābirī, memahami Surah Āli ‘Imrān/3: 7 tidak dapat dilepaskan dari ayat-ayat sebelum dan sesudahnya. Menurutnya, dari ayat kesatu hingga kedelapan memiliki hubungan erat yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Delapan ayat awal Surah Āli ‘Imrān ia bagi dalam tujuh gagasan. Berikut rinciannya (lihat 2009: 169) :

No.	Gagasan	Redaksional Teks
1	Pengesaan Allah	الْقُرْآنُ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ①
2	Kebenaran Al-Qur'an dan membenaran atas kitab-kitab sebelumnya	نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنجِيلَ ② مِنْ قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ ③ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ ④
3	Allah yang membentuk setiap manusia yang terlahir	إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ⑤ هُوَ الَّذِي بَصُرَ فِي الْآرْحَامِ كَيْفَ يَنْشَأُ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ⑥

⁹ Pola penafsiran ini ia sebut sebagai *qirā'ah al-Qur'an bi as-sīrah wa qirā'ah as-sīrah bi al-Qur'an* (Al-Jābirī 2008,I: 15).

4	Di dalam Al-Qur'an terdapat beberapa "ayat" <i>muhkamat-mutasyabihat</i>	هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ
5	Orang-orang yang hatinya condong pada kesesatan	فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ
6	Subjek penakwil	وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٥٠﴾
7	Doa	رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴿٥١﴾

Dari tujuh gagasan tersebut, diperas lagi dalam empat ide pokok, yaitu (1) keesaan Allah, (2) Taurat dan Injil, (3), pembentukan di dalam rahim, dan (4) hati yang condong pada kesesatan. Empat ide pokok tersebut, secara sekilas, baginya, berbicara dalam konteks teologis, bukan syariah, dan ini merupakan *khīṭāb jadāl* (wacana yang bersifat polemis), yang kemudian diistilahkan oleh para teolog dengan "*ar-radd 'alā al-mukhālifin*" (bantahan terhadap para peningkar).

Untuk memperkuat kemungkinan yang diasumsikannya, al-Jābirī kembali pada konteks penurunan ayat tersebut. Rujukan yang ia pakai dalam mengungkap hal tersebut adalah laporan yang didokumentasikan oleh Ibn Ishāq, yang kurang lebih artinya sebagai berikut (lihat 2009: 170, Ibn Hisyām 2007, I: 143-151, al-Wahīdī 1988: 80-81, dan Sirry 2013: 245-324) :

"Sesungguhnya utusan dari pemuka Nasrani Najrān (Yaman) datang ke Madinah untuk berdiskusi bersama Nabi Muhammad tentang kelahiran Isa al-Masih a.s., ketika mereka berpandangan bahwa Isa adalah Tuhan, sedangkan Al-Qur'an, sebagaimana diketahui, sejak awal menegaskan bahwa Isa bin Maryam adalah manusia (*basyar*) biasa, bukan Tuhan dan bukan pula anak (*ibn*) Tuhan. Sebuah riwayat melaporkan bahwa mereka berargumen atas keyakinannya tentang ketuhanan Isa dengan: 'Isa tidak memiliki bapak, dan ia telah berbicara saat masih di buaian, demikian ini tidak pernah terjadi pada anak Adam sebelumnya'. Mereka berargumen tentang trinitas dengan logika yang dibangun bahwa 'Allah kerap menggunakan kata ganti orang pertama plural, *fa'alna*, misalnya, baik dalam Al-Qur'an, Taurat, maupun Injil, jika memang Allah itu esa tentu ia menggunakan kata ganti orang pertama tunggal, *fa'altu*, misalnya. Sebab itu, maka pihak yang termasuk dalam kata ganti plural itu sudah barang tentu Allah, Isa, dan Maryam'. Nabi kemudian menjawab, 'Sesungguhnya Isa adalah manusia biasa (*basyar*), bagaimana mungkin dia anak Tuhan?' Para utusan pun kemudian merespon, 'Lantas siapa bapaknya kalau begitu, wahai Muhammad? Bukankah kamu mengira bahwa Isa adalah *Rūḥullāh wa Kalimātuh*? Suatu riwayat melaporkan bahwa kemudian Nabi terdiam dan tidak menjawab. Lalu turunlah permulaan Surah Āli 'Imrān hingga

ga ayat kedelapan.”

Bagi al-Jābirī, kalimat terakhir dalam laporan Ibn Ishāq telah jelas memperlihatkan bahwa secara struktural istilah *muḥkamāt-mutasyābihāt*, yang tersurat dalam delapan ayat pertama Āli ‘Imrān, dan bahkan secara tersirat menjadi pembahasan mayoritas Āli ‘Imrān, konteks pembicaraan utamanya adalah perdebatan dengan *ahl al-kitab* secara umum, dan dengan Nasrani secara khusus. Al-Qur’an menjawab gugatan utusan Nasrani Najrān kemudian mendoakan mereka di akhir pertemuan ke arah pelaknatan (2009: 171). Ia menegaskan bahwa *āyāt mutasyābihāt* dalam konteks ayat tersebut menunjukkan pada pandangan Nasrani bahwa Isa ibn Maryam merupakan buah dari peniupan Roh Allah ke dalam rahim Maryam yang kemudian menetapkan hubungan (kandung) anak-bapak antara Isa dan Allah, sebagaimana umum terjadi pada manusia yang lain. Baginya, ini adalah analogi yang keliru sebab menyamakan aktivitas Tuhan dan manusia. Keduanya bukan satu karakter. Logika yang benar adalah menganalogikan kasus Isa dengan kasus Adam. Keduanya merupakan satu karakter; Allah meniupkan roh ke dalam rahim Maryam kemudian jadilah Isa, sebagaimana Allah meniupkan roh ke saripati tanah maka jadilah Adam. Hal demikian telah Allah jelaskan dalam Surah Āli ‘Imrān/3: 59. Argumentasi ini mengindikasikan bahwa makna dari *āyāt muḥkamāt* merujuk pada aktivitas ketuhanan yang berupa, misalnya keberadaan Allah, keesaan-Nya, kekuasaan-Nya, dan lain sebagainya.

Berangkat dari dua analisis di atas, al-Jābirī (2009: 171) menyimpulkan bahwa:

"الآيات المحكمات هي العلامات والدلائل والظواهر الكونية التي تدل على أن الله إله واحد فهن أم الكتاب... أما المتشابهات فهي العلامات التي أراد الله بها إثبات فعل خارق للعادة لأنبيائه ورسله ليكون لهم عند أقوامهم كعلامات على صدق نبوتهم. مثل كون عيسى ولد من دون أب...."

(Ayat-ayat *muḥkamāt* adalah beragam tanda, indikator, dan realitas *kauniyah* yang menunjukkan bahwa Allah adalah Tuhan yang Maha Esa, dan hal ini merupakan *umm al-kitāb*... Ayat-ayat *mutasyābihāt* adalah beragam tanda yang Allah kehendaki untuk menetapkan sesuatu di luar kebiasaan bagi para nabi dan rasul-Nya sebagai bukti akan kebenaran statusnya di hadapan umatnya; misalnya Isa yang lahir tanpa ayah.)

Bagi al-Jābirī, ayat dalam surah tersebut tidak dapat dipahami sebagai potongan atau bagian dari Al-Qur’an. Pada saat mengupas problem *naskh*, al-Jābirī menyimpulkan bahwa kata ayat beserta ragam derivasinya (*āyat*, *āyāt*, *āyatay*, dan *āyatīnā*) di dalam Al-Qur’an menetapi pada makna *al-*

‘alāmah (atau *al-mu‘jizah* yang menetapkan keberadaan Allah dan kekuasaan-Nya). Ia menganalisa hubungan sintagmatik-paradigmatik penggunaan kata *āyat* di dalam Al-Qur’an melalui lima surah (2009: 100):¹⁰

1. Surah al-Qamar/54: 2 dan 15. Dalam ayat ke-2, kata *āyat* menunjukkan makna *insyiqāq al-qamar* (terbelahnya rembulan), sementara ayat ke-15 menunjukkan makna *safīnah Nūh* (perahunya Nabi Nūh as.).
2. Surah al-A‘rāf/7: 106. Dalam ayat ini, kata *āyat* menunjukkan makna *al-‘asā* (tongkat).
3. Surah Yūnus/10: 20. Dalam ayat ini, kata *āyat* menunjukkan makna mukjizatnya Nabi Muhammad Saw.
4. Redaksi “*āyāt al-kitāb*”, yang disebut berulang kali di dalam Al-Qur’an maknanya menunjukkan pada bentuk argumentasi tentang ketauhidan, kenabian, pengutusan rasul, dan lain sebagainya. Sebagaimana tersurat dalam Surah Yūnus/10: 1, Luqmān/31: 2, dan lain sebagainya.
5. Kata “*natlū*” atau “*tutlā*” yang bersanding dengan kata *āyat*, sebagaimana tersurat dalam Surah al-Jāsiyah/45: 6 dan 8, memiliki maksud membaca beragam berita akan perbuatan Allah dan kekuasaan-Nya, bukan dalam pengertian membaca (mengucapkan) lafal-lafal Al-Qur’an.

Lain halnya dengan kata “*sūrah*”; di dalam Al-Qur’an sendiri memang menunjukkan makna bagian dari Al-Qur’an, sebagaimana tertera dalam Surah Yūnus/10: 38, Hūd/11: 13, dan al-Baqarah/2: 23. Ringkasnya, bagi al-Jābirī (2009: 100) tidak ada satu kata *āyat* pun di dalam Al-Qur’an yang menunjukkan makna “*ibārah min al-Qur’ān*”, entah dalam bentuk tunggal maupun pluralnya.

Berkaitan dengan istilah takwil, al-Jābirī mengawali pembahasannya dari makna kamus beserta istilah tafsir. Baginya (2009: 176), secara istilah tafsir cenderung berada pada dataran syariah, lebih spesifik fikih, sementara takwil cenderung berada pada dataran telogis, lebih spesifik *kalām*. Ia tidak serta-merta menerima definisi yang diungkap oleh para pendahulunya. Baginya (2009: 177), untuk mengungkap dua istilah tersebut harus kembali pada konteks struktur di dalam Al-Qur’an dan konteks sejarah itu sendiri.

Dalam mengungkap persoalan tafsir, al-Jābirī memulai dengan ulasan tentang kata tafsir dalam Surah al-Furqān/25: 32-33. Dengan melihat pada struktur dan konteks sejarah penurunannya, ia (2009: 177) menyimpulkan bahwa istilah tafsir dalam ayat tersebut bukan hanya merujuk pada penjelasan makna kalimat atau membongkar penghalang dari lafal yang

¹⁰ Lihat ulasan penulis mengenai hal ini dalam Yahya (2013: 1-24).

musykil, tetapi lebih luas dari itu bahwa tafsir adalah membuka makna struktur Al-Qur'an, makna yang disajikan oleh konteks struktur dan ayat-ayat lain dalam bingkai relasi sintagmantik-paradigmatik.

Demikian halnya pada saat mengungkap makna takwil dalam Al-Qur'an, al-Jābirī mengawalinya dari ulasan tentang Surah al-Isrā'/17: 35. Selain surah tersebut, ia juga mengulas Surah Yūnus/10: 38-39, an-Nisā'/4: 59, dan Yūsuf/12: 6. Menurut al-Jābirī (2009: 178), semua ayat Al-Qur'an yang menyebutkan kata takwil tidak terlepas dari persoalan harta (*al-māl*) dan tempat kembali (*al-maṣīr*). Oleh sebab itu, al-Jābirī (2009: 178-179) menyimpulkan bahwa takwil dalam Al-Qur'an merujuk pada:

“Menyingkap tabir yang meliputi akal-pikiran saat berhadapan dengan ayat-ayat yang berbicara tentang persoalan-persoalan yang terjadi di luar nalar, misalnya ayat-ayat yang membicarakan tentang waktu hari kiamat, akhir dari dunia, dan yang serupa, dimana hal itu hanya bisa dipahami sebagai perintah untuk mengimani Allah dan hari akhir. Keimanan inilah yang merupakan pesan utama yang dikandung, termasuk dalam hal ini adalah makna dari huruf-huruf *muqatta'ah*.”

Setelah memastikan istilah takwil dalam ayat tersebut, al-Jābirī beralih pada subjek yang hatinya condong pada kesesatan (*allaḏīna fī qulūbihim zaig...*). Pertanyaannya, siapakah mereka dan apa yang dimaksud kesesatan dalam ayat tersebut? Menurutny, jawaban dari dua pertanyaan tersebut sangat jelas saat dihubungkan dengan konteks struktur dan sejarah penurunannya. Dengan demikian, yang dimaksud dengan *allaḏīna fī qulūbihim zaig...* adalah utusan kaum Nasrani Najrān yang menyimpang dari pemahaman yang benar tentang Isa dan ibunya, Maryam. Kedatangan mereka kepada Nabi saat berdiskusi hanya bertujuan untuk menimbulkan fitnah (2009: 179). Sedangkan yang dimaksud dengan *ibtigā'a ta'wīlīh (al-mutasyābih)* menurutny adalah menakwilkan peristiwa yang terjadi pada Maryam berkaitan dengan peniupan Roh Allah ke rahimny yang kemudian menghasilkan Isa, dan hal itu dipahami sebagaimana kehamilan pada umumnya manusia. Baginy (2009: 179-180), analogi yang digunakan tidak tepat; seharusnya dibangun atas dua hal yang memiliki karakter yang sama, sehingga wajar jika kemudian redaksi selanjutny adalah *wa mā ya'lamu ta'wīlahu illa Allāh wa ar-rāsikhūn fī al-'ilm yaqūlūna āmannā min 'indi Rabbīnā*.

Menanggapi penggalan redaksi terakhir dari Surah Āli 'Imrān/3: 7 tersebut para ulama berdebat tentang posisi *wāwu* dalam frasa *wa ar-rāsikhūn fī al-'ilm*, dan siapakah *ar-rāsikhūn* tersebut. Bagi al-Jābirī (2009: 180), *wāwu* tersebut adalah kata sambung (*'ataf*) dengan konsekuensi bahwa mereka juga mengetahui. Alasan yang dibangun oleh dirinya, jika *ar-rāsikhūn* ti-

dak turut mengetahui maka mereka tidak memiliki signifikansi untuk disebut dalam ayat tersebut. Penyebutan ini, baginya, bukan dipahami sebagai bentuk penyekutuan dalam pengetahuan Tuhan, melainkan maksud dari peristiwa yang terjadi pada Maryam juga dipahami dengan baik oleh mereka. Adapun maksud dari *yaqūlūna āmannā min ‘indi Rabbinā*, menurutnya, mereka mengimani apa yang telah menjadi ketetapan Allah pada diri Isa dan Maryam. Dengan kata lain, mereka memahami bahwa kata “*al-nafkh*” dalam kasus Maryam merupakan salah satu bentuk kekuasaan Tuhan. Sementara itu, pandangan yang mengatakan bahwa *wāwu* tersebut adalah *isti’nāf* yang memiliki konsekuensi bahwa *ar-rāsikhūn* tidak mengetahui takwilnya terjebak pada perdebatan teologis antara kelompok Mu’tazili dan Sunnī. Mu’tazili menganggap bahwa *ar-rāsikhūn* mengetahui takwilnya, dan subjek yang termasuk dalam *ar-rāsikhūn* di sini adalah person-person yang termasuk dalam kelompok mazhabnya. Oleh sebab itu, kelompok Sunnī, Asy’āriyah, menolaknya dan memilih pandangan yang berseberangan (lihat 2009: 180-181).

Secara mendasar, gagasan al-Jābirī tentang *muḥkam-matasyābih* bukan sama sekali baru. Titik tolak yang menjadikan ia berbeda dengan para penafsir atau penggiat studi Al-Qur’an lain adalah pemaknaannya terhadap kata *āyat*. Secara umum, para mufasir Al-Qur’an, sebagaimana tampak pada sub pembahasan sebelumnya, memahaminya sebagai potongan dari surah Al-Qur’an. Oleh sebab itu, permasalahan yang dihadapi oleh para mufasir bukan hanya bagaimana memahami ayat *mutasyābih*, tetapi juga mana yang *mutasyābih* dan mana yang *muḥkamah*; belum lagi jika didapatkan pada persoalan-persoalan teologis. Akibatnya, intervensi yang berlebihan terhadap teks Al-Qur’an itu sendiri tidak dapat dihindarkan.

Pertanyaannya, bagaimana bisa para mufasir Al-Qur’an bersepakat bahwa kata ayat dipahami sebagai potongan dari surah Al-Qur’an? Al-Jābirī hanya memperkirakan bahwa hal itu “mungkin” terkontaminasi dari bentuk pemaknaan terhadap sabda Nabi tentang membaca Al-Qur’an. Ummu Salāmah meriwayatkan:

” عن أم سلمة قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقطع قراءته يقول الحمد لله رب العالمين ثم يقف الرحمن الرحيم ثم يقف وكان يقرؤها ملك يوم الدين.”¹¹

Sebagaimana struktur redaksinya, maksud kata ayat dari Al-Qur’an dalam konteks hadis tersebut adalah suatu lafal atau beberapa lafal yang jatuh di antara *waqaf* dan *waqaf* di dalam (cara) pembacaannya Nabi saw., entah itu berupa *jumlah mufidah* (kalimat) atau frasa, atau (bahkan mung-

¹¹ Hadis ini di-*takhrīj* oleh Imām al-Tirmizī dengan nomor 2927 (lihat at-Tirmizī t.t.,V: 185).

kin bisa) lebih (2009: 110).

Apa yang disampaikan oleh al-Jābirī dalam hemat penulis sebenarnya ingin mengembalikan kondisi objektif dari Surah Āli ‘Imrān/3: 7. Penulis menilai bahwa al-Jābirī telah mampu meletakkan Surah Āli ‘Imrān/3: 7 dalam dimensi kesejarahannya. Namun demikian, jargon al-Jābirī tidak hanya *mu‘āṣiran linafsih*, tetapi juga *mu‘āṣiran lanā*. Lalu bagaimana Surah Āli ‘Imrān/3: 7 diletakkan dalam dimensi kesejarahan kita saat ini? Inilah tugas generasi (muslim, termasuk penulis) saat ini.

Penutup

Kesimpulan yang dapat diambil dari ulasan singkat di atas adalah bahwa kata *āyāt* dalam Surah Āli ‘Imrān/3: 7 bukanlah dipahami oleh al-Jābirī sebagai bagian atau potongan dari surah Al-Qur’an. Hasil analisis sintagmatik-paradigmatiknya menunjukkan bahwa ia adalah *al-‘alamāh* (tanda/kemukjizatan) yang menunjukkan kemahaesaan Allah. Dengan demikian, ayat *muḥkamah* adalah tanda, indikator, atau realitas *kauniyyah* yang menunjukkan bahwa Allah adalah Tuhan yang Maha Esa, sementara ayat *mutasyābihah* adalah tanda yang Allah kehendaki untuk menetapkan sesuatu di luar kebiasaan bagi para nabi dan rasul-Nya sebagai bukti kenabian-Nya. Berbasis pada hasil penelusuran sejarah, maka *allażina fi qulūbihim zaig* adalah utusan Nasrani Najrān. Adapun posisi *ar-rāsikhūn* adalah intelektual yang mendalam secara keilmuan, dan mereka dapat mengetahui penakwilan ayat *mutasyābih*. Dengan demikian, tidak ada ayat *muḥkam* dan ayat *mutasyābih*. Semua ayat Al-Qur’an dapat dipahami maksudnya oleh masyarakat sasaran dakwah saat itu. Seandainya ada ayat Al-Qur’an yang tidak dapat dipahami, pasti masyarakat bertanya kepada Nabi Muhammad Saw.

Artikel singkat ini tidak dapat menampilkan secara keseluruhan dari gagasan al-Jābirī tentang *muḥkam-mutasyābih*. Hal yang paling sederhana adalah implikasi-implikasi yang ditimbulkan dari pandangan al-Jābirī, baik dalam konteks teologis maupun yurisprudensi. Oleh sebab itu, kekurangan-kekurangan tersebut menjadi kesempatan bagi pengkaji berikutnya untuk melengkapi artikel ini. *Wa Allāh a‘lam bi aṣ-ṣawāb*.

Ucapan Terima Kasih

Terima kasih kepada Prof. Dr. H. Said Aqil Munawwar, M.A., Dr. Phil. Al Makin, M.A., dan teman-teman mahasiswa Studi al-Qur’an dan Hadis (SQH) angkatan 2014, Program Doktor Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga yang telah melakukan evaluasi dan memberikan masukan dalam penyusunan artikel ini. Penulis juga menyampaikan terima kasih kepada penelaah tertutup *Suhuf* atas kritik dan saran untuk publikasi artikel ini. Tanggung jawab artikel pada penulis.

Daftar Pustaka

- Al-Andalusī, Ibn Ḥayyān. 1993. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Asfihānī, Abī al-Qāsim al-Ḥusain bin Muḥammad. t.th. *Al-Mufradāt fī Garīb al-Qur’an*. T.t.t.: Maktabah Nazār Muṣṭafā al-Baz.
- Al-Bagawī, Abū Muḥammad al-Ḥusain. 1409 H. *Ma‘ālim at-Tanzīl*. Riyāḍ: Dār at-Ṭayyibah.
- Al-Baḥranī, Ḥasyim. t.th. *Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur’an*. Beirut: Mu‘asasah al-‘Alamī li al-Maṭbū‘ah.
- Al-Baiḍawī, Nāṣir al-Dīn al-Syairazī. t.th. *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta’wīl*. Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turās al-‘Arabī dan Mu‘asasah at-Tārikh al-‘Arabī.
- Fatani, Afnan H. 2006. Aya. Dalam Oliver Leaman, ed., *The Qur’an: An Encyclopedia*, 85-103. London: Routledge.
- Ibn Hisyām, Abū Muḥammad ‘Abd al-Mālik. 2007. *As-Sīrah an-Nabawīyyah*. Kairo: Dār al-Gad al-Jadīd.
- Ibn Kaṣīr. 2000. *Tafsīr al-Qur’an al-‘Aẓīm*. Kairo: Mu‘asasah Qurṭūbah.
- Ibn Manẓūr. 119 H. *Lisān al-‘Arab*. Kairo: Dār al-Ma‘ārif.
- Ilyas, Yunahar. 2013. *Kuliah Ulumul Qur’an*. Yogyakarta: Itqan Publishing.
- Al-‘Iyāsī, Muḥammad ibn Mas‘ūd. *Kitāb al-Tafsīr*: t.th. Teheran: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah al-Islāmiyyah.
- Al-Jābirī, M. ‘Ābid. 1993. *Naḥnu wa at-Turās: Qirā’ah Mu‘āṣirah fī Turāsīnā al-Falsafī*. Beirut: al-Markaz as-Ṣāqafī al-‘Arabī.
- . 2006. *Madkhal ilā al-Qur’an al-Karīm: Al-Juz’ al-Awwal fī Ta’rīf bi al-Qur’an*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-‘Arabīyyah.
- . 2008a. *Fahm al-Qur’an al-Ḥakīm: At-Tafsīr al-Wāḍiḥ ḥasba Tartīb al-Nuzūl*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-‘Arabīyyah.
- . 2008b. *Fahm al-Qur’an al-Ḥakīm: At-Tafsīr al-Wāḍiḥ ḥasba Tartīb al-Nuzūl*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-‘Arabīyyah.
- . 2009. *Fahm al-Qur’an al-Ḥakīm: At-Tafsīr al-Wāḍiḥ ḥasba Tartīb al-Nuzūl*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-‘Arabīyyah.
- Al-Jaṣṣāṣ, Abū Bakr Aḥmad bin ‘Alī. 1992. *Aḥkām al-Qur’an*. Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turās al-‘Arabī.
- Jalal H.A., Abdul. 2000. *Ulumul Qur’an*, Surabaya: Dunia Ilmu.
- Kinberg, Leah. 1988. Muḥkamāt and Mutashābihāt (Koran 3/7) : Implication of Koranic Pair of Terms in Medieval Exegesis, *Arabica*, 35,2: 143-172.
- Al-Qaṭṭān, Mannā’ Khalīl. 1990. *Mabāḥiṣ fī ‘Ulūm al-Qur’an*. T.t.t.: al-‘Aṣr al-Ḥadiṣ.
- Al-Qurṭūbī, Abī Bakr. 2006. *Al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’an*. Beirut: Mu‘asasah al-Risālah.
- Ar-Rāzī, Fakhr al-Dīn. 1981. *Mafātiḥ al-Gaib*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Shihab, M. Quraish. 2013. *Kaidah Tafsīr: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur’an*. Tangerang: Lentera Hati.
- Sirry, Mun’im. 2013. *Polemik Kitab Suci: Tafsīr Reformis atas Kritik al-Qur’an terhadap Agama Lain*. Jakarta: Kompas Gramedia.
- Sulaimān, Muqāṭil bin. 2002. *Tafsīr Muqāṭil bin Sulaimān*. Beirut: Mu‘asasah at-Tārikh al-‘Arabī.

- Syamsuddin, Sahiron. 1999. Muḥkam-Mutasyabih: An Analytical Study of al-Ṭabari and al-Zamakhshari's Interpretations of Q.3: 7. *Journal of Qur'anic Studies*.1: 63-79.
- Aṣ-Ṣāliḥ, Ṣubḥī. 1981. *Mabāḥiṣ fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malayīn.
- As-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. 2012. *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- . 2003. *Ad-Durr al-Manṣūr fi Tafṣīr bi al-Ma'sūr*. Kairo: Markaz li al-Buḥūs wa ad-Dirāsāt al-'Arabiyyah.
- Asy-Syāṭibī, Ibu Ishāq. 2004. *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl asy-Syarī'ah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- At-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr. 2001. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wil al-Qur'ān*. Kairo: Markaz al-Buḥūs wa ad-Dirāsāt al-'Arabiyyah wa al-Islāmiyyah.
- At-Ṭabarsī, Abī 'Alī al-Faḍl. t.th. *Majma' al-Bayān fi Tafṣīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-'Ulūm.
- At-Tirmizī, Muḥammad bin 'Īsā Abū 'Īsā. t.th. *Al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥiḥ: Sunan at-Tirmizī*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turās al-'Arabī.
- Aṭ-Ṭūsī, Abī Ja'far bin Muḥammad. t.th. *At-Tibyān fi Tafṣīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā' at-Turās al-'Arabī.
- Al-Wāḥidī, Abū al-Ḥasan 'Alī bin Aḥmad. 1988. *Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Dār Ibn Kaṣīr.
- Yahya, Mohamad. 2010a. Membaca al-Qur'an dengan *Sīrah* dan Membaca *Sīrah* Melalui al-Qur'an. *Esensia: Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddīn*. 11: 167-173.
- . 2010b. Fahm al-Qur'an al-Ḥakīm: at-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl Karya al-Jābirī. *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*. 11: 1-24.
- . 2013. Kritik M. 'Ābed al-Jābirī terhadap Teori *Naskh*. *Mukaddimah*. 19: 1-24.
- Az-Zamakhsharī, Abū al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar. 1998. *Al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq Gawāmiḍ at-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwil fi Wujūh at-Ta'wil*. Riyāḍ: Maktabah al-Ubaikan.
- Az-Zarqanī, Muḥammad 'Abd al-'Azīm. 1995. *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.