

REKONSTRUKSI MULLA SHADRA ATAS KONSEP MUHKÂM DAN MUTASYÂBIHÂT AI-QUR'AN

Mulyani

STIFI Sadra Jakarta, Kandidat Doktor PTIQ Jakarta

Abstract

The basic principle that the Qur'an has two levels, the material and the spiritual level, is associated with other principles namely Muhkamât and Mutasyâbihât of al-Qur'an. Mulla Shadra divides two levels of Muhkamât and Mutasyâbihât of Al-Qur'an although both are in one unit. These two levels are Muhkamât and Mutasyâbihât at the level of tafsir and Muhkamât and Mutasyâbihât at the takwil level. Both are in harmony and unity. Takwil must depart from and remain leaning on tafsir, meanwhile tafsir must return to the nature of its existence at the level of takwil. The concept of Muhkamât and Mutasyâbihât at the level of tafsir will return to the analysis of language and literature of the Qur'an. At the tafsir level, the verses that have a definite and clear meaning are called the verse of Muhkamât, whereas the verses which have many possible meanings that likely come with similarity or equivocation (musytarak lafdzi) are called Mutasyâbihât verses. On this occasion, the author attempts to answer fundamental questions regarding some concepts of tafsir that have been discussed by some experts of tafsir through criticism from Mulla Shadra related to the concept of Muhkamât and Mutasyâbihât of Al-Qur'an from the treasury of traditional Ulumul al-Quran.

مستخلص

إن المبدأ الضروري من أن يكون للقرآن مستويان هما المستوى الظاهر والمستوى الباطن اللذان يتصل بالمبدأ الآخر وهو المحكمات والمتشابهات. وقد قسم ملا صدرا المحكمات والمتشابهات إلى مرتبتين مشتركين. وهاتان المرتبتان فالأولى مرتبة التفسير والثاني مرتبة التأويل. وكان الاشتراك بينهما أن التأويل لا بد من أن ينطلق ويقوم على التفسير وبالعكس أن التأويل ينبغي أن يرجع إلى شأن الحقيقة الواقعية في مرتبة التأويل. فالمحكمات والمتشابهات في مرتبة التفسير تحلل في الإطار اللغوي والأدبي لدي القرآن. وفي هذه المرتبة أن كل الآيات من القرآن ذات معنى واضح قطعي تسمى الآيات المتشابهة. وأما الآيات التي لها اشتراك لفظي تسمى الآيات المتشابهات. وفي هذه المناسبة تحاول الباحثة إجابة الأسئلة الأساسية حول النظريات التفسيرية التي أسسها المفسرون القدامى، وذلك من خلال نقد ملا صدرا مفهوم المحكمات والمتشابهات في القرآن في ضوء علوم القرآن القديم.

A. Pendahuluan

Muhkamât dan *Mutasyâbihât* adalah dua istilah yang kemudian menjadi salah satu topik utama dalam kajian Ulumul Qur'an. Banyak anggapan yang menyatakan bahwa topik-topik Ulumul Qur'an termasuk di dalamnya persoalan *Muhkamât* dan *Mutasyâbihât*, merupakan persoalan statis yang tidak banyak mengalami perkembangan. Anggapan ini juga muncul dari sebagian dosen PTIQ. Melalui tulisan ini, penulis ingin menjelaskan bahwa topik *Muhkamât* dan *Mutasyâbihât* Al-Qur'an masih perlu mendapat kajian kritis lagi mendalam, terutama terkait dengan pertanyaan-pertanyaan mendasar seputar persoalan tersebut yang tentu saja akan menyentuh fondasi ijtihad para sarjana yang mengangkat pembahasan ini. Seperti misalnya; mengapa ayat-ayat *Mutasyâbihât* yang sering dikategorikan oleh para sarjana Ulumul Qur'an tradisional seperti Suyuthi, berupa ayat-ayat terkait dengan sifat-sifat Allah dan *harfu al-muqatha'ah* pada setiap awal surat? Jika dasar dari kategori ayat-ayat *Mutasyâbihât* adalah karena kesamaran atau ketidak-terjangkauan maknanya, apakah itu tidak berkorekuensi bahwa ada ayat Al-Qur'an yang tidak bisa diketahui maknanya sehingga bertentangan dengan fungsi Al-Qur'an sebagai petunjuk (*hudan*) dan penjelas bagi segala sesuatu (*tibyân li kulli syai'i*)? Apakah pembahasan *Mutasyâbihât* Al-Qur'an hanya pada tataran lafaz tekstual, tidakkah *Mutasyâbihât* Al-Qur'an merujuk pada tataran realitas ontologis yang bersifat

eksternal, dengan asumsi dasar bahwa Al-Qur'an pada tataran teks hanya berfungsi sebagai *ayat* (simbol) yang kemudian merujuk kepada hakikat Al-Qur'an yang tegak pada realitas eksternal? dan banyak lagi pertanyaan lainnya yang mendorong kita untuk meninjau seluruh asumsi-asumsi dasar dari khazanah Ulumul Qur'an tradisional. Pada kesempatan ini, penulis berupaya menjawab pertanyaan-pertanyaan mendasar di atas melalui bentuk kritik dari Mulla Shadra terhadap konsep *Muhkamât* dan *Mutasyâbihât* Al-Qur'an dari khazanah Ulumul Qur'an tradisional.

Sebelum masuk pada pembahasan tentang *Mutasyâbihât* Al-Qur'an dalam pandangan Mulla Shadra harus terlebih dahulu memahami fondasi pemikiran Mulla Shadra terkait dengan Al-Qur'an secara umum. Tanpa pembahasan ini sulit untuk dapat memahami pandangan Mulla Shadra tentang *Mutasyâbihât* Al-Qur'an.

B. Fondasi Tafsir Dan Takwil Al-Qur'an Mulla Shadra

Tafsir dan takwil Mulla Shadra didasarkan pada beberapa fondasi berikut diantaranya: *Pertama*, Al-Qur'an dalam bentuk Bahasa Arab merupakan *âyah* (pluralnya; *âyât*) yaitu tanda (Indonesia) atau *sign* (Inggris) yang merujuk hakikat realitas pada realitas eksternal; *Kedua*, Al-Qur'an memiliki dimensi zahir dan batin; *Ketiga*, hakikat realitas Al-Qur'an diraih melalui proses tafsir dan takwil; *Keempat*, Adanya ketunggalan realitas Al-Qur'an, realitas alam semesta (*'alam al-kabîr*) dan

realitas Manusia (*Insân Kâmil* atau '*alam al-shaghî*'). Keempat prinsip ini akan dikaji lebih jauh berikut ini.

Pertama, Al-Qur'an yang turun dalam bentuk Bahasa Arab berfungsi sebagai *âyah* yaitu tanda atau *sign* sehingga perlu merujuk hakikat realitas atau eksistensinya terikat pada hakikat realitas pada realitas eksternal. Al-Qur'an menggunakan kata ayat bagi kalimat-kalimat yang difirmankannya. Kata *âyah* (pluralnya; *âyât*) memiliki makna dasar yaitu tanda. Karena sifat dari tanda adalah untuk menandakan sesuatu maka tanda merujuk kepada realitas yang ditunjuk oleh tanda. Jadi, ketika menyebut kata Al-Qur'an maka ada dua hal yang muncul darinya, *pertama* adalah teks (*mushhaf*) Al-Qur'an itu sendiri yang berfungsi sebagai ayat atau tanda, dan *kedua* yaitu realitas yang ditunjukkan oleh ayat tersebut yang eksistensinya tegak pada realitas eksternal. Dengan demikian Al-Qur'an mengarahkan para pembacanya untuk bergerak dari tanda yang ada teks atau *mushhaf* Al-Qur'an menuju pada realitas ontologis Al-Qur'an yang tegak pada realitas eksternal. Maksud dari realitas eksternal disini adalah bahwa realitas ontologis Al-Qur'an berada pada seluruh tingkatan eksistensi baik pada tingkatan zahir maupun pada tingkatan batin, atau baik pada alam materi dan alam imajinal maupun pada alam akal. Dari sini jelas bahwa ada ayat Al-Qur'an yaitu *mushhaf* Al-Qur'an berbahasa arab yang berfungsi sebagai tanda atau petunjuk untuk merujuk kepada realitas atau hakikat Al-Qur'an yang tegak pada setiap tingkatan

wujud.¹

Al-Qur'an menegaskan Dalam surah *al-Zukhruf* ayat 2-4, Allah SWT berfirman yang artinya "*Demi kitab (Al-Qur'an) yang menerangkan. Sesungguhnya Kami menjadikan Al-Qur'an dalam Bahasa Arab supaya kamu memahami (nya). Dan sesungguhnya Al-Qur'an itu dalam induk al-Kitab (Ummu al-Kitab) di sisi Kami adalah benar-benar tinggi (nilainya) dan amat banyak mengandung hikmah*". Ayat ini menjelaskan bahwa hakikat Al-Qur'an sebagai *Ummu al-Kitab* ada di sisi Allah. *Ummual-kitab* adalah hakikat Al-Qur'an yang tinggi hanya dijamah (diraih) oleh orang-orang khusus yang mendalam ilmu dan kaya akan pengalaman spiritual (*al-râsikkûn fi al-'Ilmi*). Al-Qur'an yang bisa diraih oleh semua manusia adalah Al-Qur'an yang *tanazzul* yang berbahasa Arab. Al-Qur'an dalam bentuk bahasa arab adalah Al-Qur'an yang muncul dari *ummu al-kitab* sehingga tidak ada perbedaan antara keduanya karena Al-Qur'an yang berbahasa Arab adalah Al-Qur'an yang datang dari batinnya. Kata *ummu al-kitab* menjelaskan puncak makna batin, inti, dan akar dari Al-Qur'an. Dalam surah *al-Wâqiah* ayat 79-80 Allah swt berfirman, "*Tidak dapat menyentuhnya (meraihnya) kecuali hamba-hamba yang disucikan. Diturunkan dari Tuhan semesta alam*". Ayat ini jelas mengindikasikan bahwa hakikat ketinggian Al-Qur'an tidak dapat dipahami oleh semua orang kecuali orang-

1 Muhammad Nur, Takwil Dalam Pandangan Mulla Sadra; dimuat di Jurnal Kanz Philosophia, V. 2, Number 2, Desember 2012 (Jakarta, Shadra Press) h. 300

orang tertentu.

Kedua, Al-Qur'an memiliki dimensi zahir dan batin dan kedua dimensi itu tersusun kedalam banyak tingkatan. Mulla Shadra menyandarkan pandangannya pada hadits Rasulullah SAW berikut:

ان للقران ظهرا و بطنا و لبطنه بطنا الى سبعة
أبطان

Artinya : Sesungguhnya Al-Qur'an itu memiliki zahir dan batin dan batinnya memiliki batin (nya lagi) hingga mencapai tujuh (tingkat) batin.

Zahir dan batin Al-Qur'an merefleksikan dua tingkatan realitas Al-Qur'an yang mana tingkatan zahir kembali kepada sumbernya yang bersifat batin. Upaya mengembalikan zahir Al-Qur'an menuju pada batin Al-Qur'an inilah disebut dengan takwil. Kedua tingkatan, zahir dan batin Al-Qur'an tersebut berada pada ketunggalan realitas Al-Qur'an sehingga zahir dan batinnya tidak bisa dipisahkan. Berangkat dari hadits diatas, Mulla Shadra memberi komentar:

Ketahuilah bahwa Al-Qur'an sebagaimana halnya insan terbagi kedalam dimensi tampak ('aln) dan dimensi rahasia (sirr), masing-masing dari dimensi itu memiliki dimensi zahir dan dimensi batinnya lagi dan dimensi batinnya memiliki batinnya lagi (yang bertingkat) hingga (sampai pada batas hanya) Allah yang mengetahuinya.²

2 Sadr al-Din al-Shirazi (Mulla Shadra), *al-Hikmat al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Arba'ah* (Beirut, Dar Ihya' al-Turts al-'Arabiy, 2002), vol. 7, h.37

Di dalam kitabnya *al-Ashfâr*, Mulla Shadra menjelaskan tingkatan-tingkatan batin Al-Qur'an yang berada pada satu hakikat ketunggalan dengan tingkatan tingkatan batin manusia. Itu artinya, tingkatan-tingkatan realitas Al-Qur'an adalah tingkatan-tingkatan realitas batin manusia yang tidak lain adalah tingkatan-tingkatan wujud. Disamping pembagian secara garis besar Al-Qur'an kedalam zahir dan batin, Mulla Shadra juga membagi realitas Al-Qur'an kedalam tiga tingkatan alam yaitu alam materi, alam imajinal dan alam akal. Melalui ayat Al-Qur'an (8:5) berikut, Mulla Shadra menafsirkan adanya tiga tingkatan alam dari realitas al-Qur'an.³

﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ
وَرَائِي حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا
يَشَاءُ ۗ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ٥١﴾

Artinya: Dan Allah tidak berbicara kepada manusia kecuali melalui wahyu atau dibelakang hijab atau dengan mengutus seorang rasul sehingga diwahyukan dengan seizin-Nya apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Maha Tinggi lagi Maha Bijaksana. (QS: al-Syura': 51)

Zahir dan bathin Al-Qur'an tersusun kedalam tiga tingkatan alam yaitu alam materi (alam fenomenal), alam imajinal (alam *barzakh*) dan alam akal (alam ketunggalan aktualitas murni). Ketiga alam ini menjadi tempat tegaknya

3 Sadr al-Din al-Shirazi (Mulla Shadra), *al-Hikmat al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Arba'ah* (Beirut, Dar Ihya' al-Turts al-'Arabiy, 2002), vol. 7, h.11

realitas (*misdâq*) al-Qur'an. Orang-orang yang mendalam ilmunya (*râsikhîn*) tetap menjaga lafaz zahir teks (*al-fazh*) atas makna-makna leksikalnya tanpa adanya perlakuan modifikasi (*tasharruf*) atasnya. Maksudnya langkah yang harus dilakukan penafsir adalah dengan meneliti makna-makna dan menjauhkan hal-hal yang ditambahkan teks disamping itu juga tidak mengabaikan ruh makna yaitu makna tunggal yang hadir pada setiap tingkatan eksistensi. Contoh kata *mîzân* digunakan secara umum yang bermakna timbangan karenanya, makna *mîzân* bersifat mutlak yang melingkupi timbangan pada alam materi, alam imajinasi, dan alam akal. Kata timbangan bisa digunakan pada setiap jenis timbangan yang bermakna sebagai tolak ukur namun yang membedakan pada setiap jenis timbangan adalah karakteristiknya. Misalnya, timbangan pemikiran adalah logika, timbangan perkataan adalah gramatika bahasa atau timbangan berat adalah alat timbang berat dan lainnya. Tanpa memperhatikan karakteristik *misdâq* yang berbeda pada setiap tingkatan eksistensi, *mîzân* tetap memiliki ketunggalan makna yaitu timbangan. Inilah yang dimaksud ruh makna. Disinilah konteks Sadra meyakini bahwa Al-Qur'an memiliki ruh makna yang menjaga ketunggalan makna yang bisa berlaku pada setiap tingkatan. Melalui ruh makna tersebut maka makna zahir bisa diaplikasikan pada makna batin tanpa adanya modifikasi.⁴

4 Muhammad Nur, Takwil Dalam Pandangan Mulla Sadra; dimuat di Jurnal Kanz Philosophia, V. 2, Number 2, Desember 2012 (Jakarta, Shadra Press)h. 301-302

Ketiga, untuk meraih realitas Al-Qur'an yang tersusun dalam tiga tingkatan alam diatas dapat diraih melalui proses *tafsir* dan *takwil* terhadap ayat Al-Qur'an (Al-Qur'an dalam Bahasa Arab). Tafsir adalah proses meraih makna konseptual melalui pengaplikasian seluruh perangkat-perangkat ilmu kebahasaan al-Qur'an. Dalam hal ini, *tafsir* masih berada pada level makna yang bersifat konseptual. Sedangkan *takwil* merupakan gerak eksistensial substansi jiwa dalam suatu proses "menjadi" yang menuju atau "menjadi" hakikat realitas berdasarkan keselarasan dengan makna-makna yang didapat dari proses *tafsir*. *Takwil* sebagai gerak penyingkapan merupakan gerak vertikal yang mana manusia bergerak dari penyingkapan makna dan realitas Al-Qur'an pada alam materi yang paling rendah menuju hakikat sejatinya pada alam akal. Sadra menjelaskan sebagaimana dikutip oleh Muhammad Nur dari mafâtiḥ al-Ghaib berikut:

Adapun seorang arif kamil telah memindahkan maksudnya dari zahir dan bentuknya kepada ruh makna dan telah berjalan dari dunia lafaz hingga akhirnya sampai pada hakikat batinnya dan ia tidak akan terbatas pada zahir dan permulaannya. Namun (jika) seseorang masih terikat pada bentuk dan materi, itu dikarenakan kejumudan tabiatnya, kepicikan pikirannya, kecendrungan hatinya hanya pada tahap awal aspek kemanusiaannya serta dirinya puas pada posisi akalnya berada di bumi hewaniyah dan mencukupkan dirinya

pada pemahaman tahap pertama, dirinya tenang pada batasan pemahaman pertama akalnya, dan ia tidak lagi melanjutkan perjalanannya dari pikirannya dan ruang jismaninya serta tempat tumbuh jismanisnya (dunia).⁵

Takwil sebagai gerak vertikal melazimkan adanya derajat yang berbeda dalam *takwil*. Di dalam risalah-risalah sufi banyak ditemukan kisah perjalanan spiritual Musa bersama Khidir.⁶ Para sufi menempatkan Musa berada pada level spiritual (*Makamat*) yang berbeda dengan Khidir. Khidir telah dikaruniai *'ilm laduni* sedangkan Musa belum mencapainya. Di dalam perjalanan ini Musa mengalami banyak kesulitan dan tidak mampu memahami tindakan-tindakan Khidir yang terlihat baginya keliru lagi menyelisihi perintah Allah. Pada kenyataannya, keterbatasan pengetahuan Musalah yang

menyebabkan ketidak-mampuannya dalam memahami Khidir. Khidir tampak oleh Musa menyelisihi hukum Tuhan sehingga menyimpan kontradiksi namun jika ilmu Khidir diraih oleh Musa kontradiksi tersebut tidak lagi tampak. Begitulah tradisi sufi menafsirkan kisah perjalanan Khidir dan Musa.

Terkait dengan realitas turunnya Al-Qur'an, Al-Qur'an menggunakan istilah *tanzil* bagi proses turunnya wahyu. Kata *tanzil* bermakna adanya proses turun menuju tingkat yang ada dibawahnya namun tidak meninggalkan hakikat dirinya diatas. Al-Qu'an pada tingkat yang paling tinggi yaitu di *lauh mahfuz*, turun dalam bentuk manifestasi yang beragam sesuai dengan tingkatan alamnya masing-masing. Al-Qur'an turun dari *lauh mahfuz* menuju alam imagenal dan juga alam materi tanpa meninggalkan hakikat dirinya (*Ummu al-Kitab*) di *lauh mahfuz*. Dengan demikian, realitas Al-Qur'an tegak pada setiap tingkatan alam yaitu alam materi, alam imajinal dan alam akal (*lauh mahfuz*), dan Al-Qur'an pada tingkatan alam materi dan alam imajinal adalah manifestasi dari *Ummu al-Kitab* yang ada di *lauh mahfuz*.⁷ Dari proses *tanzil* diatas dapat difahami bahwa proses *tanzil* adalah gerak wujud karena *tanzil* merupakan persoalan realitas atau hakikat wujud. Dengan kata lain, *tanzil* merupakan gerak manifestasi wujud dari tingkatan wujud yang paling tinggi yaitu wujud pada alam akal bermanifestasi

5 Muhammad Nur, *Takwil Dalam Pandangan Mulla Sadra*; dimuat di *Jurnal Kanz Philosophia*, V. 2, Number 2, Desember 2012 (Jakarta, Shadra Press)h. 302-303

6 Perjalanan Musa bersama Khidir digambarkan oleh salah seorang sufi, Fariz bin Isa al-Dinawari al-Baghdadi (w.951) sebagai mana dikutip Kristin Zahra Sands berikut: "... Musa said , "God willing" about himself in "You will find me patient, God willing," but al-Khidir did not do the same when he said, "You will not be able to be patient with me," because the knowledge of Musa at that time was the knowledge of what religious law has prescribed and deduction (*istidlal*), but the knowledge of al-Khidir was God-given knowledge (*'ilm laduni*) from one unseen to another. Musa was in the station (*maqam*) of learning proper behavior (*ta'dib*) while al-Khidir was in station (*maqam*) of unveiling (*kashaf*) and witnessing (*mushahada*). Lihat: Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam* (London and New York, Routledge, 2006) Edisi Pertama, h. 88

7 Muhammad Nur, *Takwil dalam Pandangan Mulla Sadra*, Dimuat di *Jurnal Kanz Philosophia*, V. 2 (Jakarta, Shadra Press) h.299

menuju wujud pada alam imajinal hingga wujud pada alam materi. Proses *takwil* juga demikian, karena hakikat Al-Qur'an tegak pada realitas sehingga proses *takwil* adalah upaya menghantarkan jiwa untuk meraih atau lebih tepatnya menjadi hakikat Al-Qur'an yang tegak pada setiap tingkatan dari realitas. Proses *tanzil* adalah proses manifestasi yang bersifat turun sedangkan proses *takwil* adalah proses gerak naik substansi jiwa melalui hakikat Al-Qur'an pada setiap tingkatan wujud. Oleh karena *tanzil* dan *takwil* merupakan realitas ontologis maka relasi proses *tanzil* dengan proses *takwil* dijelaskan dalam kerangka gerak eksistensi dari penciptaan (*mabda'*) dan kembali ke asal eksistensi (*ma'ad*).

Mulla Shadra melihat bahwa realitas itu tunggal sekaligus bergradasi. Prinsip gradasi menyatakan bahwa ketunggalan mengalir dalam perbedaan dan perbedaan kembali kepada ketunggalan. Itu artinya, Baik ketunggalan maupun perbedaan tetap terjaga dalam gradasi dan keduanya merupakan aspek dari wujud. Mulla Shadra juga mampu melihat bahwa wujud yang tunggal sekaligus bergradasi itu merupakan realitas dari Al-Qur'an, insan dan realitas eksternal. Karena *takwil* merupakan persoalan gerak eksistensi jiwa maka dalam proses *takwil* makna lahiriyah mesti terjaga dan memiliki harmoni dengan makna batinnya. Perbedaannya hanya pada tingkatan kesempurnaan dimana makna batin lebih sempurna dari makna lahiriyahnya. Jadi dalam *takwil* ketunggalan makna tersebut mesti terjaga, sebagaimana perbedaan pada tiap tingkatan pun mesti

terjaga. Pada pembahasan sebelumnya Sadra telah menjelaskan bahwa *takwil* berfungsi sebagai penyempurna dan pelengkap makna lahiriyahnya. Dengan demikian, Al-Qur'an memiliki tiga tingkatan alam sebagaimana realitas secara ontologis memiliki tiga tingkatan yaitu alam materi, alam imajinal dan alam akal.⁸

Keempat, adanya ketunggalan realitas al-Qur'an, realitas alam semesta dan realitas manusia. *Takwil* sebagai gerak eksistensial bermuara pada "kemenjadian" atau peleburan substansi jiwa dalam ketunggalan wujud hakikat realitas. Hal ini didasari pada adanya ketunggalan dari realitas al-Qur'an, realitas alam semesta (*'alam al-kabîr*) dan realitas manusia (*Insân Kâmil* atau *'alam al-shaghî*).

Setelah kajian tentang fondasi dari *tafsir* dan *takwil* Mulla Shadra di atas barulah memungkinkan untuk membahas tentang *Mutasyâbihât* Al-Qur'an dalam pandangan Mulla Shadra. Keempat prinsip *tafsir* dan *takwil* Mulla Shadra di atas akan banyak membantu dalam memahami dan memposisikan pembahasan *Mutasyâbihât* Al-Qur'an Mulla Shadra. Pembahasan akan dimulai dengan kajian etimologi dan terminologi sebagai pengantar menuju definisi *Muhkamât* dan *Mutasyâbihât* Al-Qur'an.

8 Muhammad Nur, *Takwil dalam Pandangan Mulla Sadra*, Dimuat di Jurnal *Kanz Philosophia*, V. 2 (Jakarta, Shadra Press) h.300-301

C. Makna Etimologi *Muhkamât* dan *Mutasyâbihât*

Muhkamât merupakan bentuk plural dari *muhkam* yang keduanya berasal dari kata kerja *ahkama*. Jika dikatakan *Hakamtu dabbah wa ahkamtu* maka artinya saya menahan binatang itu. *Hakamtu al-safih wa ahkamtuhu* artinya saya memegang kedua tangannya. *Hakamtu dabbah wa ahkamtuha* bermakna saya membuat ‘hikmah’ pada binatang itu sedangkan maksud dari kata ‘hikmah’ disini adalah kendali yang dipasang pada leher hewan itu yang berfungsi untuk mengendalikannya agar tidak liar. Dari sinilah lahir kata hikmah yang berarti seseorang yang mampu mencegah dirinya dari hal-hal yang tidak pantas.⁹ Ibn Manzur di dalam *lisan al-arab*, menulis bahwa *ahkamat al-syaia* berarti *fa istahkama* (menjadi kuat), menjadi *Muhkam* (menjadi kuat), *ihkama al-amri* dan *istahkama* berarti kuat (*watsuqa*). Al-Zuhri sebagaimana dikutip oleh Ibn Manzur menyatakan bahwa *hakamat* dimaknai dengan *ahkamat*.¹⁰ Kata *Ihkam* berarti kokoh atau sesuatu yang dikokohkan dan pencegahan. Jika dikatakan *wa ihkam al-syai* berarti menguatkan atau mengokohkan sesuatu itu dan jika dikatakan *ihkam al-kalam* berarti mengokohkan perkataan dengan memisahkan berita yang benar dari yang salah. Sehingga *kalam Muhkam* bermakna

perkataan yang dapat memisahkan yang *haq* dari yang *bathil*. Sedangkan kata *al-hukm* berarti memutuskan antara dua hal atau perkara sehingga *hakim* adalah orang yang mencegah kezaliman dan memisahkan antara dua pihak yang bersengketa serta memisahkan antara yang *haq* dan yang *batil* atau antara kejujuran dan kebohongan. Kata *Ahkama al-amr* berarti menyempurnakan suatu hal dan mencegahnya dari kerusakan.¹¹ *Shahib al-Qaamuus* yang dikutip oleh Muhammad Baghir Hakim menjelaskan bahwa *ahkamahu* berarti menjadi lebih sempurna sehingga maknanya adalah menjadi lebih kuat dan mencegahnya dari kerusakan seperti misalnya menguatkan sesuatu dengan suatu penguatan, misalnya *ahkama ‘an al-amar* berarti mengembalikan sesuatu tersebut, sehingga *hakama* berarti mencegahnya dari sesuatu yang diinginkan dengan cara menguatkannya. Muhammad Baqir Hakim menyimpulkan bahwa *hakama* yang menjadi akar kata dari kata *Muhkamât* memiliki dua sisi makna yaitu makna afirmatif dan makna negasi. Makna afirmatif (*wujûdiy îjâbiy*) *hakama* yaitu *watsuqa* yang berarti kuat, pasti, yakin dan *atqana* yang berarti menjadi sempurna. Sedangkan makna negasi (*‘adamiy salbiy*) *hakama* yaitu *al-mani’a min tasarrab al-fasâd* yang berarti menghindari terjadinya kerusakan.¹²

9 Manna al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur’an* diterjemahkan oleh Ainur Rafiq el-Mizani (Jakarta, Pustaka Kautsar, 2005) h. 264-265

10 Muhammad Baqir Hakim. *‘Ulum Al-Qur’an* (Qum, Qum al-Muqaddasah, 2009) h. 165-167

11 Manna al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur’an* diterjemahkan oleh Ainur Rafiq el-Mizani (Jakarta, Pustaka Kautsar, 2005) h. 264-265

12 Muhammad Baqir Hakim. *‘Ulum Al-Qur’an* (Qum, Qum al-Muqaddasah, 2009) h. 165-167

Mutasyâbihât berasal dari akar kata *tasyabbaha* berarti bila satu dari dua hal serupa dengan yang lainnya. dan kata *syubhah* berarti keadaan dimana salah satu dari dua hal itu tidak dapat dibedakan dari yang lain karena adanya kemiripan diantara keduanya secara konkrit maupun abstrak. *Mutasyabih* adalah ungkapan yang maksud makna lahirnya samar (*ma khafiya bi nafs al-lafazh*).¹³ Dengan demikian kata *Mutasyâbihât* (saling menyerupai) maksudnya adanya kesamaran atau ketidakjelasan dalam makna yang diindikasikan oleh ayat sehingga menyebabkan sulit untuk menentukan pilihan.¹⁴

D. Aplikasi Terma *Muhkamât* dan *Mutasyâbihât* dalam Al-Qur'an

Kata *Muhkamât* dan *Mutasyâbihât* merupakan terma teknis yang digunakan di dalam Al-Qur'an. Al-Suyuti di dalam *al-Itqân* menyimpulkan bahwa ada tiga pandangan terkait *Muhkamât* dan *Mutasyâbihât*, berdasarkan penggunaan kedua terma tersebut didalam al-Qur'an. *Pertama*, pandangan yang menyatakan bahwa ayat Al-Qur'an seluruhnya bersifat *Muhkamât*. Pandangan ini didasarkan atas Al-Qur'an surah Hud ayat satu, yang memberi sifat *uhkimat* bagi ayat-ayat dari al-Kitab (al-Qur'an). berikut redaksi ayatnya:

13 Manna al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an* diterjemahkan oleh Ainur Rafiq el-Mizani (Jakarta, Pustaka Kautsar, 2005) h. 264-265

14 Jalaluddin Rahmat, *Tafsir Sufi Al-Fatihah Mukadimah* (Bandung, PT Remaja Rosdakarya, 2000) Cet. II, h. 13

الرَّكْتَبِ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ ۝ ١

Artinya: Alif laam raa, (inilah) suatu kitab yang jelas ayat-ayatnya kemudian dijelaskan secara terperinci, yang diturunkan dari sisi (Allah) Yang Maha Bijaksana lagi Maha Tahu. (al-Q S: Hud: 1)

Kedua, pandangan yang menyatakan bahwa semua ayat Al-Qur'an bersifat *Mutasyâbihât*. Pendapat ini didasarkan pada Al-Qur'an surah al-Zumar ayat dua puluh tiga yang hanya menyebutkan kata *Mutasyâbih* sebagai sifat dari kitab dari perkataan Allah. Berikut redaksi ayatnya:

اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا يَتَقَشَّرُ مِنْهُ جُلُودٌ أَلْدَيْنَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ ۝ ٢٣

Artinya: Allah telah menurunkan perkataan yang paling baik sebagai kitab yang Mutasyâbihât (ayat-ayatnya saling menyerupai) lagi berulang-ulang, gemetar karenanya kulit orang-orang yang takut kepada Tuhannya, kemudian menjadi tenang kulit dan hati mereka di waktu mengingat Allah. Itulah petunjuk Allah, dengan kitab itu Dia menunjuki siapa yang dikehendaki-Nya. Dan barangsiapa yang disesatkan Allah, niscaya tak ada baginya seorang pemimpinpun. (QS: al-Zumar : 23)

Ketiga, pendapat yang menyatakan bahwa Al-Qur'an terdiri dari ayat-ayat

Muhkamât dan *Mutasyâbihât*. Pandangan ini didukung oleh ayat *Al-Qur'an* surat Ali Imran ayat tujuh yang menggunakan kata *Muhkamât* dan *Mutasyâbihât* secara berbarengan. Al-Suyuti lebih sepakat dengan pandangan ketiga ini.¹⁵ berikut redaksi ayatnya:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرَى مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ۝۷

Artinya: Dialah yang telah menurunkan Al-Qur'an kepadamu, diantaranya ada ayat-ayat Muhkamâtat yang merupakan ummu al-Kitab dan lainnya Mutasyâbihât. Adapun orang-orang yang dalam hatinya kecenderungan menyimpang, maka mereka mengikuti ayat-ayat yang Mutasyâbihât untuk menimbulkan fitnah dan mencari-cari ta'wilnya. Padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah dan orang yang mendalam ilmunya. Mereka berkata, "Kami beriman kepada ayat-ayat yang Mutasyâbihât, semuanya itu dari sisi Tuhan kami" dan tidaklah dapat mengingat kecuali orang-orang yang berfikir. (QS: Ali Imran : 7)

Tidak perlu nalar yang terlalu

rumit untuk bersepakat dengan pendapat ketiga yang menyatakan bahwa *Al-Qur'an* terdiri dari *Muhkamât* sekaligus *Mutasyâbihât* karena baik *Muhkamât* maupun *Mutasyâbihât* telah dirangkum (*jama'*) dengan keberadaan *Al-Qur'an* Surah Ali Imran ayat tujuh diatas, namun perlu pembuktian dan argumentasi yang kuat untuk memilih pendapat pertama dan kedua melalui negasi atau *men-takhsis* Ali Imran ayat tujuh di atas. Agar dapat memahami dengan baik konsep *Muhkamât* dan *Mutasyâbihât*, langkah awal yang paling tepat adalah dengan menganalisis Surah Ali Imran ayat tujuh diatas.

Penggalan pertama surah Ali Imran ayat tujuh diatas menjelaskan bahwa Allah telah menurunkan kepada insan Muhammad berupa al-Kitab yang didalamnya terdapat sebagian ayat-ayat *Muhkamât* yang merupakan induk, pangkal, dasar atau fondasi dari al-Kitab (*Ummu al-Kitab*) sedangkan sebagian ayat-ayat lainnya merupakan ayat-ayat *Mutasyâbihât*. Sampai disini jelas bahwa disamping menjelaskan dua kategori dari al-Kitab yaitu ayat-ayat yang terkategori *Muhkamât* dan ayat-ayat yang terkategori *Mutasyâbihât*, juga menjelaskan relasi diantara keduanya yang mana ayat-ayat *Muhkamât* menjadi fondasi bagi ayat-ayat *Mutasyâbihât*. Penggalan kedua Ayat tersebut kemudian menyinggung tentang orang-orang yang didalam hatinya memiliki potensi penyimpangan yang muncul dari keraguan dan kesesatan yang mana mereka cenderung untuk mengikuti ayat-ayat *Mutasyâbihât* dari

15 Muhammad Ibn 'Alawi al-Maliki, *Samudra Ilmu-Ilmu Al-Qur'an; Ringkasan Kitab Al-Itqan Fi Ulum Al-Qur'an Karya Al-Imam Jalal Al-Din Al-Suyuthi*, diterjemahkan oleh; tarman Abdul Qasim (Bandung, Arsy Mizan, 2003) h. 139-140

al-Kitab. Mereka mengikuti ayat-ayat *Mutasyâbihât* karena dengan motif untuk menimbulkan fitnah sehingga mereka mencari *takwil* ayat-ayat *Mutasyâbihât*. Dari sini jelas bahwa kecendrungan untuk mentakwilkan ayat-ayat *Mutasyâbihât* dilakukan untuk melahirkan fitnah sehingga upaya penakwilan ayat-ayat *Mutasyâbihât* ini dilakukan tanpa melalui prosedur semestinya yaitu dengan menyandarkannya kepada ayat-ayat *Muhkamât* yang merupakan fondasi dari al-Kitab. Realitas hati mereka yang telah diselimuti oleh penyimpangan dan hawa nafsulah yang menyebabkan *takwil* mereka menyimpang bukan bermaksud melarang secara langsung dan bersifat umum untuk mentakwilkan ayat *Mutasyâbihât*.¹⁶

Bukhari Muslim dan yang lainnya mengeluarkan sebuah riwayat dari Aisyah yang mengatakan bahwa Rasulullah Saw. pernah bersabda ketika mengomentari surat Ali Imrandi'as yang artinya: "*jika engkau menyaksikan orang-orang yang mengikuti ayat-ayat mutasyabih untuk menimbulkan fitnah dan untuk mencari-cari takwilnya, orang itulah yang dicela Allah, maka berhati-hatilah menghadapi mereka*". Sedangkan penggalan ketiga ayat ini menyatakan bahwa tidak ada yang mengetahui takwil dari ayat *Mutasyâbihât* kecuali Allah dan kalangan yang mendalam ilmunya. Kalangan yang mendalam ilmunya itu mengatakan bahwa mereka beriman pada ayat-ayat *Mutasyâbihât*.

16 Sayyid Kamâl al-Haidariy, *Ta'wîl al-Qur'ân; al-Nazhriyyah wa al-Mu'thayât* (Iran, Dâr Farâqad, 2005 M/1476 H) h. 226

Mereka menyatakan semua itu dari Allah dan tidak ada yang dapat memahaminya kecuali orang-orang yang memiliki kedalaman berfikir. Pada penggalan ketiga ini ada perdebatan seru diantara para sarjana tafsir dalam memosisikan huruf *waw* pada ayat diatas. Apakah diposisikan sebagai kata sambung (*waw 'athaf*) atau sebagai hurup permulaan kalimat baru (*waw ibtida'*). Keduanya tentu berkonsekuensi pada makna yang berbeda yaitu pada kemungkinan untuk meraih *takwil* ayat-ayat *Mutasyâbihât*. Bagian ini akan dielaborasi lebih jauh namun sebelum itu akan ditampilkan upaya untuk mendefinisikan *Muhkamât* dan *Mutasyâbihât* Al-Qur'an dari kajian etimologis maupun konteks penggunaan *Muhkamât* dan *Mutasyâbihât* dari tiga ayat diatas.

E. Definisi *Muhkamât* dan *Mutasyâbihât*

Realitas bahwa Al-Qur'an terdiri dari *Muhkamât* dan *Mutasyâbihât* tidak dapat ditolak berdasarkan pembahasan terhadap tiga ayat diatas namun konsep yang mengisi kedua terma tersebut berbeda dikalangan para sarjana. Perbedaan konsep *Muhkamât* dan *Mutasyâbihât* ini berkonsekuensi pada perbedaan dalam menentukan ayat-ayat atau tema-tema dari Al-Qur'an yang terkategori kedalam *Muhkamât* dan *Mutasyâbihât*. Mayoritas para sarjana Ulumul Qur'an ketika membahas *Mutasyâbihât* Al-Qur'an akan merujuk pada ayat-ayat terkait dengan sifat-sifat Allah, *harfu al-muqatha'ah* pada

setiap awal surat, atau ayat-ayat terkait dengan turunnya Dajjal dan Hari Kiamat (eskatologi). Diantara ayat-ayat yang berbicara tentang sifat-sifat Allah sebagai berikut:

الرَّحْمٰنُ عَلٰى الْعَرْشِاسْتَوٰى ٥

Artinya: (Yaitu) Tuhan Yang Maha Pemurah. Yang bersemayam di atas 'Arsy(Q.S. Thaha [20]:5)

وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ٨٨

Artinya: Janganlah kamu menyeru tuhan lain bersama Allah. Tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia. Tiap-tiap sesuatu pasti binasa, kecuali wajahNya (Allah). Bagi-Nya-lah segala penentuan, dan hanya kepada-Nya-lah kalian dikembalikan(Q.S. Al-Qashhash [28]:88)

إِنَّا لَنَدِينُ بِبِأَيْعُونَكَ إِنَّمَا يُبِأَيْعُونَ اللَّهَ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ تَكَثَّرَتْ فَأِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَلَيْهِ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ١٠

Artinya: Bahwasanya orang-orang yang berjanji setia kepada kamu sesungguhnya mereka berjanji setia kepada Allah. Tangan Allah di atas tangan mereka, maka barangsiapa yang melanggar janjinya niscaya akibat ia melanggar janji itu akan menimpa dirinya sendiri dan barangsiapa menepati janjinya kepada Allah maka Allah akan memberinya pahala yang besar (Q.S. Al-Fath [48]:27)

Para sarjana Ulumul Qur'an

tradisional mengkategorikan ayat-ayat tersebut sebagai ayat-ayat *Mutasyâbihât* disebabkan oleh kesamaran makna yang dikandungnya. Lihatlah sebagaimana yang direkam oleh al-Suyuthi dan al-Zarqani terkait dengan ketidak mampuan mereka dalam meraih *Mutasyâbihât* Al-Qur'an berikut: Al-Suyuthi mencantumkan ada tujuh definisi sedangkan al-Zarqani mengemukakan sebelas definisi yang sebagiannya juga merujuk pada al-Suyuthi. Diantara definisi yang dikemukakan al-Zarqani adalah sebagai berikut:

Pertama, Muhkamât adalah ayat yang jelas maksudnya lagi nyata yang tidak mengandung kemungkinan *nasakh*. Sedangkan *Mutasyabih* ialah ayat yang samar maknanya baik secara *aqli* maupun *naqli*, dan inilah ayat-ayat yang hanya Allah mengetahuinya, seperti datangnya hari kiamat dan huruf-huruf *muqatta'* pada awal surah. Pendapat ini disandarkan oleh al-Alusy kepada mazhab Hanafi.

Kedua, Muhkamât ialah ayat yang diketahui maksudnya, baik secara nyata maupun melalui *takwil*. Sedangkan *Mutasyabih* ialah ayat yang hanya Allah yang mengetahui maksudnya, seperti datangnya hari kiamat, keluarnya Dajjal dan huruf-huruf *muqatta'* diawal surah.

Ketiga, Muhkamât ialah ayat yang hanya dapat ditakwil dengan satu kemungkinan makna *takwil*. Sedangkan *Mutasyabih* ialah ayat yang mengandung banyak makna *takwil*. Pendapat ini disandarkan pada Ibnu Abbas dan kebanyakan ahli ushul fiqih.

Keempat, Muhkamât ialah ayat

yang berdiri sendiri dan tidak memerlukan keterangan. Sedangkan *Mutasyabih* ialah ayat yang tidak berdiri sendiri, tapi memerlukan keterangan karena adanya perbedaan *takwil* yang beragam. Pendapat ini disandarkan pada Ahmad bin Hanbal.

Kelima, Muhkamât ialah ayat yang memiliki susunan dan urutan yang baik sehingga membawa kepada makna yang tepat tanpa pertentangan. Sedangkan *Mutasyabih* ialah ayat yang tidak terjangkau ilmu bahasa manusia kecuali bila ada bersamanya indikasi atau tanda-tanda yang menjelaskannya. Pendapat ini disandarkan pada Imam al-Haramain.

Keenam, Muhkamât ialah ayat yang jelas maknanya hingga tidak mengakibatkan kesulitan arti. Sedangkan *Mutasyabih* ialah ayat yang tidak dapat dipahami maknanya sehingga mengakibatkan kemusykilan atau kesukaran. Pendapat ini disandarkan pada al-Thibiy.

Ketujuh, Muhkamât ialah ayat yang penunjukkan maknanya kuat baik secara lafal *nash* atau lafal *zhahir*. *Mutasyabih* ialah ayat yang penunjukkan maknanya tidak kuat (lemah). Pendapat ini disandarkan pada al-Razidan.

Kedelapan, Muhkamât ialah lafal yang isi maknanya dapat diamalkan, karena sudah jelas dan tegas. Sedangkan *Mutasyabih* ialah lafal yang isi maknanya tidak perlu diamalkan melainkan cukup diyakini. Pendapat ini disandarkan pada Ikrimah dan Qatadah.

Kesembilan, Muhkamât ialah ayat yang maknanya rasional artinya dengan akal manusia saja pengertian ayat itu sudah

dapat ditangkap. Sedangkan *Mutasyabih* mengandung pengertian yang tidak dapat dirasionalkan (*ghair al-ma'qul*).

Kesepuluh, Muhkamât ialah yang tidak berulang-ulang lafal-lafalnya sedangkan *mutasyabih* ialah yang berulang-ulang lafalnya.

Kesebelas, Muhkamât ialah lafal yang tidak *dinasakh* atau tidak dihapuskan isi hukumnya sedangkan *mutasyabih* ialah lafal yang sudah *dinasakh* hukumnya sehingga tidak berlaku lagi.¹⁷

Al-Qur'an sendiri menggunakan kata *tasyabbaha* untuk menggambarkan kebingungan Bani Israil terhadap perintah Allah yang datang melalui Nabi Musa As. Kata *tasyabbaha* untuk menggambarkan kebingungan bani Israil atas kurban sapi yang diperintahkan kepada mereka. mereka masih samar akan kriteria sapi yang seperti apa yang mesti dikurbankan.¹⁸

قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقْرَ تَشْبَهُ
عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ ۗ۰

Artinya: Mereka berkata mohonkanlah kepada tuhanmu untuk kami agar dia menerangkan kepada kami bagaimana hakikat sapi betina itu karena sesungguhnya sapi itu (masih) samar bagi kami dan sesungguhnya kami insya Allah akan mendapat petunjuk. (QS: al-Baqarah: 70)

17 Muhammad 'Abdul 'Azhim al-Zarqani. *Manahil al-Irfan fi 'Ulum Al-Qur'an*. Beirut. Dar al-Fikr. 1988. Juz II. h. 270.

18 Jalaluddin Rahmat, Tafsir Sufi Al-Fatihah Mukadimah (Bandung, PT Remaja Rosdakarya, 2000) Cet. II, h. 14

Benar bahwa ayat ini terkait dengan *ngeyel* dan keras kepalanya Bani Israil terhadap perintah Allah yang datang melalui Nabi Musa As. Namun perlu difahami mengapa bani Israil berlaku demikian. Kenyataan bahwa Bani Israil masih samar dalam memahami jenis sapi yang seperti apa yang dapat dijadikan sebagai kurban, jelas terekam dalam ayat diatas dan ketidak-jelasan itu tidak dapat dipersoalkan. Mereka bertanya tentang kriteria sapi yang akan dikurbankan kepada nabi Musa As juga merupakan sesuatu yang sangat wajar. Kesalahan mereka bukan pada kedua hal diatas akan tetapi kesalahan mereka terletak pada sikap banyak bertanya yang didorong oleh sikap pragmatisme, materialistik dan positifisme dalam bangunan pandangan hidup mereka (Bani Israil).

Pandangan dunia Bani Israil yang tenggelam dalam paradigma positivistik yang segala sesuatunya diukur dengan para meter alam materi menyebabkan mereka sibuk dengan kriteria ke-*mahiyah*-an sapi dengan banyak bertanya akan hal itu seharusnya mereka menata dan memperbaiki keikhlasan dan ketundukan jiwa mereka secara penuh terhadap perintah Allah Swt. Jika mereka fokus pada keikhlasan dan ketundukan jiwa mereka kepada Allah maka ke-*mahiyah*-an (esensi/kriteria) sapi menjadi tidak penting. Karena hakikat kurban adalah menenggelamkan ego diri menuju ketundukan yang sempurna kepada Allah. Proses penenggelaman ini merupakan gerak tran-subtansi jiwa dalam proses “menjadi” menuju atau melebur

dengan hakikat realitas yaitu Allah Swt. Ada kemiripan antara sifat samar bani Israil dalam memahami perintah Allah melalui Nabi Musa As dengan sifat samar para sarjana Ulumul Qur’an tradisional dalam memahami ayat-ayat *Mutasyâbihât* Al-Qur’an yaitu dari sisi epistemologi atau jarak pengetahuan. Keduanya sama-sama hanya terpaku pada pemahaman *zahir nash (tafsir)* sedangkan yang dituntut oleh pesan wahyu Allah adalah meraih hakikat batinnya melalui *tafsir* dan dilanjutkan dengan gerak eksistensial proses *takwil* yang benar, sebagaimana ditempuh oleh para manusia agung yang memiliki kedalaman pengenalan dan pengetahuan (*al-Rasikhuna fi al-‘Ilmi*).

Berdasarkan pembahasan diatas dapatlah ditarik kesimpulan struktur pembahasan *Mutasyâbihât* Al-Qur’an dari Para sarjana Ulumul Qur’an tradisionalsebagai berikut: *Pertama*, mereka menemukan adanya terma *Muhkam* dan *Mutasyâbih* pada Al-Qur’an Surah Ali Imran ayat tujuh dan kemudian mencari terma yang sama pada ayat yang lain. *Kedua*, mereka kemudian mencari penjelasan dari riwayat baik melalui hadits Rasulullah Saw atau penafsiran dari generasi sahabat terkait dengan pembahasan tersebut. *Ketiga*, mereka kemudian menganalisis terma *Muhkam* dan *Mutasyâbih* dan seluruh derivasi keduanya melalui analisis semantik berdasarkan dimensi bahasa dan sastra Arab Al-Qur’an (*adabiyât*). *Keempat*, dari ketika langkah diatas mereka menemukan bahwa berdasarkan Surah Ali Imran ayat tujuh

bahwa Al-Qur'an terdiri dari *Muhkam* dan *Mutasyâbih* yang keberadaannya didukung oleh riwayat dari para sahabat. Akan tetapi dari riwayat mereka tidak banyak ditemukan penjelasan tentang definisi dan karakteristik pembahasan ini. Mereka kemudian berijtihad melalui analisis semantik terhadap dua terma tersebut yang bermuara pada kesimpulan bahwa *Muhkamât* adalah ayat-ayat yang jelas maknanya dan *Mutasyâbihât* adalah ayat-ayat yang memiliki kesamaran makna. Sifat kejelasan makna pada ayat-ayat *Muhkamât* dan sifat kesamaran makna pada ayat-ayat *Mutasyâbihât* mendorong mereka untuk mengidentifikasi dari Al-Qur'an ayat-ayat yang bisa mereka fahami dan ayat-ayat yang tidak mampu mereka fahami. Adanya kenyataan ayat-ayat yang mereka mampu fahami dan tidak mampu fahami merupakan persoalan yang telah disadari sejak awal. Pengelompokan ayat-ayat *Mutasyâbihât* Al-Qur'an sebagaimana disebutkan diatas kedalam ayat-ayat yang terkait dengan sifat-sifat Allah, *harfu al-muqatha'ah* pada setiap awal surat, atau ayat-ayat terkait dengan turunnya Dajjal dan hari kiamat (eskatologi) karena dilatari oleh ketidakmampuan mereka dalam memahami makna ayat-ayat tertentu dari al-Qur'an. Berdasarkan penelusuran genealogi konsep *Muhkamât* dan *Mutasyâbihât* dari para sarjana Ulumul Qur'an tradisional inilah Mulla Shadra melakukan semacam rekonstruksi terhadap dasar epistemologi pembahasan *Muhkamât* dan *Mutasyâbihât* al-Qur'an.

F. Makna dan Realitas *Mutasyâbihât* Al-Qur'an

Para sarjana berbeda pendapat tentang apakah makna ayat *Mutasyâbihât* dapat diketahui oleh manusia atau hanya Allah saja yang mengetahuinya. Perbedaan pendapat ini terletak pada perbedaan dalam memosisikan huruf *waw* pada surah Ali Imran, ayat. 7 berikut;

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ۙ

Artinya: Dialah yang telah menurunkan Al-Qur'an kepadamu, diantaranya ada ayat-ayat Muhkamât yang merupakan ummu al-Kitab dan lainnya Mutasyâbihât. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti ayat-ayat yang Mutasyâbihât untuk menimbulkan fitnah dan mencari-cari ta'wilnya. Padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah dan orang yang mendalam ilmunya. Mereka berkata, "Kami beriman kepada ayat-ayat yang Mutasyâbihât semuanya itu dari sisi Tuhan kami" dan tidaklah dapat mengingat kecuali orang-orang yang berfikir

Kalangan *pertama* melihat adanya kemungkinan mengetahui makna ayat *Mutasyâbihât*. Kalangan ini melihat huruf *waw* pada *wa al-rasikhuna fi al-'ilm* sebagai

huruf *‘athaf* yang di-*‘athaf*-kan pada lafazh Allah, sementara lafazh *yaquluna* sebagai *hal* yang melahirkan arti bahwa ayat-ayat *mutasyabih* dapat diketahui oleh orang-orang yang mendalam ilmunya. Sedangkan kalangan *kedua* memposisikan huruf *waw* sebagai *mubtada* sehingga kalimat *wa al-rasikhuna fi al-‘ilm* sebagai kalimat baru dan lafazh *yaquluna* sebagai khabar yang melahirkan arti bahwa ayat-ayat *Mutasyâbihât* itu hanya diketahui oleh Allah sedangkan orang-orang yang mendalam ilmunya hanya mengimaninya. Kalangan *pertama* diantaranya adalah Mujahid yang mengikuti Ibn ‘Abbas. Ibn Al-Mundzir mengeluarkan sebuah riwayat dari Mujahid dari Ibn ‘Abbas, mengenai *tafsir* surat *Ali ‘Imran* diatas. Ibn ‘Abbas berkata, “aku di antara orang yang mengetahui *takwilnya*”. Nabi juga bersabda kepada Ibn ‘Abbas yang artinya: “*Ya Allah, berilah pemahaman kepadanya dalam bidang agama dan ajarkanlah takwil kepadanya*”. Di dalam *Syarah Muslim*, Imam Nawawi berkata, “*Pendapat inilah yang paling sahih karena tidak mungkin Allah mengkhitabi hamba-hambanya dengan uraian yang tidak ada jalan untuk mengetahuinya.*” Pandangan *kedua* diyakini oleh Sebagian besar sahabat, *tabi’in* dan generasi sesudahnya, terutama kalangan *Ahlusunnah*. Al-Sayuti mengatakan bahwa validitas pendapat kelompok kedua diperkuat riwayat-riwayat berikut ini: Ibn Abu Dawud dalam *al-Mashahif*, mengeluarkan sebuah riwayat dari al-A’masy: yang artinya: “*sesungguhnya penakwilan ayat-ayat mutasyabih hanya milik Allah semata*”,

sedangkan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata, “*Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyabih*”. Mulla Shadra menegaskan bahwa ayat *Mutasyâbihât* Al-Qur’an sebagaimana telah disinggung sepintas diatas, diketahui dan dikenal hakikatnya dengan baik oleh manusia-manusia agung yang memiliki kedalaman pengenalan dan pengetahuan akan hakikat realitas (*al-Rasikhuna fi al-‘Ilmi*).

Mulla Shadra membagi kedalam empat aliran dalam memahami ayat *Mutasyâbihât* al-Qur’an. Pembagian ini berdasarkan instrumen epistemologi dan fondasi hermeneutik yang digunakan dalam memahami teks al-Qur’an. Keempat aliran tersebut diantaranya; *Pertama*, kalangan yang memahami Al-Qur’an dengan berhenti pada lafaz atas *madlulnya* yang pertama atau *mafhum* zahirnya. Kalangan ini mencukupkan diri pada petunjuk lafaz yang bersifat zahir karena mereka menolak penggunaan hukum-hukum akal dalam memahami ayat *Mutasyâbihât* al-Qur’an. Pendekatan ini digunakan oleh para ahli bahasa meliputi sebagian besar ahli Fiqh, ahli Hadits, Hanabilah dan Karamiyah. Ketika mereka membahas ayat Al-Qur’an yang merujuk pada subjek pembahasan diluar alam materi (*sifat al-Mujarrad*), mereka akan menyifatinya dengan penyifatan kontradiktif. Mereka memahami persoalan diluar alam materi itu dengan sifat-sifat berikut; tidak berada di dalam alam tidak juga berada diluarnya, tidak terhubung tidak juga terpisah, tidak dekat tidak juga jauh, tidak berada diatas tidak juga dibawah, tidak terbatas tidak

juga tidak terbatas.¹⁹Penyifatan sifat yang saling berkontradiksi ini dilakukan pada dasarnya dilatari setidaknya oleh dua alasan: *Pertama*, karena bermaksud untuk melakukan penyucian (*tanzih*) terhadap sifat-sifat Allah yang dilihat oleh kalangan ini banyak ditemui pada ayat-ayat *Mutasyâbihât*. *Kedua*, karena kategori Ayat-ayat *Mutasyâbihât* yang difahami oleh para ahlu zahir banyak terkait dengan subjek pembahasan diluar alam materi (*sifat al-Mujarrad*) sementara mereka tidak mampu menjangkau realitasnya maka penyifatan sifat-sifat yang saling berkontradiksi ini merupakan bentuk pengakuan tidak langsung akan ketiadaan intrumen epistemologis dalam menjangkau realitas *Mutasyâbihât*.

Pada dasarnya memadukan dua sifat kontraditif ini berdasarkan prinsip logis merupakan sifat atau hukum (properti) ketiadaan (*sifat al-ma'dûmât*). Itu artinya kalangan zahiri ini menyifati subjek pembahasan diluar alam materi di dalam Al-Qur'an dengan sifat-sifat ketiadaan dan penyifatannya hanya berada pada alam mental semata (*al-umûr al-dzihniyah al-shirfah*).²⁰ Karena sifat-sifat yang saling berkontradiksi merupakan hukum (*properti*) ketiadaan maka sifat-sifat ini dapat disifatkan kepada setiap *Maujûd Mumkin* untuk menggambarkan sifat-sifat kekurangan dan kerendahan eksistensinya namun kalangan zahiri ini justru mensifatkannya pada *Wujûd*

Mutlaq, Allah Swt. Mulla Shadra melihat bahwa kalangan zahiri ini tidak menyadari bahwa penyifatan sifat-sifat yang saling berkontradiksi tersebut, sesungguhnya tengah melakukan penyifatan sifat kekurangan kepada Zat Allah Swt. Hal ini tentu bukan sebagaimana yang mereka harapkan yaitu melakukan penyucian (*tanzih*) dan bukan pula penyifatan kesempurnaan bagi Zat Ahadiyah Allah Swt. Sifat-sifat hakiki kesempurnaan yang meliputi kemuliaan dan ketinggian Zat Ahadiyah Allah Swt, bukanlah melalui peniadaan (*al-Sulûb*) yang saling berkontradiktif dan tidak adanya afirmasi semacam ini melainkan melalui suatu peniadaan kekurangan (*salbi nâqish*) yang berkonsekuensi kesempurnaan (*al-kâmil*). Bentuk peniadaan yang berkonsekuensi kesempurnaan menurut Mulla Shadra seperti misalnya; peniadaan sifat mineral (*jamâdiyah*) pada manusia melalui perantara bahwa manusia adalah substansi yang tumbuh. Peniadaan sifat mineral pada manusia dikarenakan mineral tidak memiliki sifat tumbuh sedangkan manusia memilikinya. Contoh lainnya seperti, peniadaan sifat tumbuh-tumbuhan pada manusia melalui perantara bahwa manusia memiliki gerak intensional (*harakah iradiyah*) yang merupakan sifat esensial hewan. Peniadaan sifat tumbuh-tumbuhan pada manusia karena tumbuh-tumbuhan memiliki gerak tumbuh namun bukan gerak intensional sedangkan manusia memiliki gerak intensional. Begitu juga ketika kita meniadakan sifat kehewanian pada manusia melalui perantara bahwa manusia itu

19 Mulla Shadra, *Mafâtiḥ al-Ghaib* (Bairut, Muassasah al-Târiḫ al-‘Arabiy, 1999) h.152

20 Mulla Shadra, *Mafâtiḥ al-Ghaib* (Bairut, Muassasah al-Târiḫ al-‘Arabiy, 1999) h.152

memiliki daya berfikir rasional intelektual (*nâtiq*). Sifat kehewanitan ditiadakan pada esensi manusia karena hewan tidak memiliki daya berfikir rasional intelektual sedangkan manusia memilikinya. Oleh karena itu, al-Wajib Allah Swt memang sudah seharusnya kita melakukan peniadaan atau penafian terhadap seluruh sifat-sifat kekurangan agar ketunggalan zatnya terhindar dari komposisi (*tarkîb*) namun bentuk peniadaan yang berkonsekuensi pada kesempurnaan adalah peniadaan yang diikuti dengan bentuk afirmatif seperti contoh diatas sedangkan bentuk peniadaan dari kalangan zahiri adalah peniadaan yang saling berkontradiksi minus afirmasi. Bentuk peniadaan kalangan zahiri ini adalah peniadaan yang tidak sampai pada tercapainya derajat esensi yang diketahui. Karenanya peniadaan model ini dikarangan para filosof merupakan *properti* ketiadaan.²¹

Kedua, metode para filosof muslim yang diberi istilah oleh Mulla Shadra dengan *arbâb al-nazhar wa tadqîq wa ashhab al-fikr wa al-ta'ammîq*. Mereka adalah kalangan yang mentakwilkan lafaz-lafaz dan menggantikan *mafhum* awal lafaz-lafaznya menjadi makna-makna yang sesuai dengan kaidah-kaidah pemikiran filsafat dan fondasi-fondasi berfikir *akliyah* yang membangun kaidah-kaidah pemikiran filsafat. Melalui akal demonstrasi (*al-burhan al-'aqliy*), mereka menjaga prinsip *tanzih* sehingga senantiasa mensucikan Tuhan dari seluruh sifat kekurangan, kelemahan,

kebaruan dan kecacatan yang merupakan sifat-sifat dari *wujud mumkin* (makhluk).²²

Ketiga, metode sintesa antara pandangan pertama dan kedua yaitu metode yang digunakan oleh sebagian besar teolog *Mu'tazilah* seperti al-Zamakhsyariy dan al-Qaffal. Mereka melakukan *tasybih* dan *tanzih* sekaligus namun mereka tidak melakukannya secara bersamaan. Mereka melakukan *tasybih* pada pembahasan eskatologi (*ma'âd*) dan melakukan *tanzih* dalam pembahasan penciptaan (*mabda'*). Mulla Shadra mengkritik penggunaan *tasybih* dan *tanzih* kalangan ini melalui pernyataan Al-Qur'an dengan menyatakan bahwa mereka "*seperti orang yang beriman terhadap sebagian dan kufur terhadap sebagian lainnya*."²³

Keempat, metode *al-râsikhîn fî al-'ilm* yaitu metode yang digunakan oleh para *'arif* yang mana mereka, dilihat oleh Mulla Shadra, menyingkap realitas Al-Qur'an melalui pandangan yang berasal dari pancaran nur Allah. Pandangan mereka bukanlah pandangan spekulasi penuh keraguan melainkan berasal dari pengetahuan yang meyakinkan. Pengetahuan meyakinkan didapat melalui penyaksian terhadap seluruh hakikat eksistensi. Pengetahuan meyakinkan ini didapat karena Allah membersihkan dan membukakan hati mereka kepada hakikat Islam. Allah juga menerangi hati mereka dengan cahaya Iman. Setelah terbuka dan terangnya hati akan hakikat Islam

21 Mulla Shadra, *Mafâtiḥ al-Ghaib* (Bairut, Muassasah al-Târikh al-'Arabiy, 1999) h.152-153

22 Mulla Shadra, *Mafâtiḥ al-Ghaib* (Bairut, Muassasah al-Târikh al-'Arabiy, 1999) h.153

23 Mulla Shadra, *Mafâtiḥ al-Ghaib* (Bairut, Muassasah al-Târikh al-'Arabiy, 1999) h.153

dan cahaya Iman, barulah mereka dapat melihat apa yang tidak dilihat dan tidak didengar oleh selain mereka. Kesadaran pengetahuan eksistensial mereka telah keluar dari pertentangan-pertentangan yang banyak ditemukan pada alam materi dan alam imajinasi. Mereka keluar dari alam eksistensi yang saling bertentangan, bukan melalui upaya mensintesakan pertentangan itu.²⁴

G. Relasi *Takwil* dan *Mutasyâbihât* Al-Qur'an Mulla Shadra

Prinsip dasar bahwa Al-Qur'an memiliki dua level yaitu level zahir dan level batin terkait erat dengan prinsip lain yaitu *Muhkamât* dan *Mutasyâbihât* al-Qur'an. Mulla Shadra membagi dua tingkatan *Muhkamât* dan *Mutasyâbihât* Al-Qur'an meskipun keduanya berada dalam satu kesatuan. Dua tingkatan itu yaitu *Muhkamât* dan *Mutasyâbihât* pada level *tafsir* dan *muhkan* dan *Mutasyâbihât* pada level *takwil*. Keselarasan dan kesatuan keduanya sebagaimana telah dijelaskan diatas bahwa *takwil* harus berangkat dan tetap bersandar pada *tafsir* dan *tafsir* harus kembali pada hakikat eksistensinya pada level *takwil*. Konsep *Muhkamât* dan *Mutasyâbihât* pada level *tafsir* akan kembali pada analisis kebahasaan dan kesastraan al-Qur'an. Pada level *tafsir*, sebagaimana telah dijelaskan diatas bahwa ayat-ayat yang memiliki satu makna yang pasti dan jelas disebut dengan ayat *Muhkamât* sedangkan ayat-ayat yang memiliki

kemungkinan makna banyak sehingga menimbulkan keserupaan atau equivokasi (*musytarak lafdzi*) disebut dengan ayat *Mutasyâbihât*. Dengan demikian, karena *Mutasyâbihât* melahirkan equivokasi makna maka berimplikasi pada sifat ambigu dan kesamaran dalam penggunaan suatu kata. Sifat ambigu dan samar lahir karena struktur dasar kata tersebut pada dimensi semantiknya memang memiliki banyak makna. Seperti misalnya kata 'ayn' tanpa merujuk pada konteksnya melahirkan banyak makna seperti bisa berarti mata, sumber mata air, esensi tertentu, pemimpin terkemuka dan lainnya. Bentuk equivokasi atau polisemi semacam ini disebut oleh Tosihiko Izutsu dengan Polisemi Horizontal karena maknanya menempati satu dimensi atau dimensi yang sama.²⁵ Pada level *tafsir* Mulla Shadra menggunakan Polisemi Horizontal sebagaimana juga digunakan oleh para mufassir tradisional seperti al-Zamakhshariy, al-Baidhawiy dan yang lainnya.

Disamping menggunakan Polisemi Horizontal pada level *tafsir*, Mulla Shadra menggunakan Polisemi Vertikal pada level *takwil*. *Takwil* merupakan pengembalian atau perujukan kembali kepada hakikat realitas eksistensialnya yang bersifat ekstra mental atau dengan kata lain yaitu proses gerak eksistensial jiwa dari makna-makna konseptual setelah korespondensinya dengan teks (wilayah *tafsir*) menuju

24 Mulla Shadra, *Mafâtiḥ al-Ghaib* (Bairut, Muassasah al-Târiḥ al-'Arabiy, 1999) h.153

25 Latimah Parvin Peerwani, *Mulla Sadra Shirazi on the Hermeneutic of the Qur'an: His Philosophical Meditation* (London ICAS-Press, 2004) Cetakan Pertama, Bagian Pengantar, h. 16-17

hakikat realitas eksistensialnya. Karena *takwil* merupakan gerak eksistensial maka Polisemi Vertikal adalah satu kata dalam Al-Qur'an merujuk pada beragam tingkatan hakikat realitas eksistensi yang tegak pada realitas eksternal. Realitas eksternal (*al-Wujûd al-Khârijiy*) yang dimaksud disini bukanlah realitas eksternal ekstra mental namun mencakup mental dan ekstramental atau di dalam diskursus filsafat Islam dikenal dengan *al-Wujûd Fi Nafs Amar*. Meskipun polisemi vertikal adalah suatu konsep namun konsep ini merujuk atau gambaran hakikat realitas eksistensialnya yang tegak pada realitas eksternal.

Dalam pandangan Mulla Shadra, alam materi merupakan bayangan dari alam yang lebih tinggi darinya yaitu alam imajinasi dan alam imajinasi *barzakh* juga merupakan bayangan dari alam akal aktual. Keseluruhan dari tingkatan alam tersebut merupakan bayangan dari Hakikat Realitas yaitu Zat Allah Swt. Sebagai contoh aplikasi makna pada setiap tingkatan diatas adalah ketika Mulla Shadra menafsirkan kata 'Arsy pada ayat berikut:

الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ
 أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمٰنُ فَسَلِّ بِهٖ خَيْرًا
 ٥٩

Artinya: Dialah Yang telah menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya dalam enam masa, kemudian dia bersemayam di atas 'Arsy, (Dialah) Yang Maha Pemurah, maka tanyakanlah tentang Dia kepada yang lebih mengetahui (Muhammad).

Kata 'Arsy pada ayat ini yang secara *zahir* bermakna kursi. Kata dijelaskan secara lebih konkrit di dalam hadits Rasulullah Saw bahwa hati Mukmin adalah 'Arsy nya Allah. Berangkat dari sini kemudian Mulla Shadra melihat bahwa secara *zahir* jelas bahwa makna 'Arsy adalah qalbu Mukmin namun makna batinnya merujuk pada ruh yang di dalamnya menjadi tempat limpahan rahasia spiritual. Disamping dua tingkatan makna tersebut, 'Arsy juga memiliki makna yang lebih tinggi sebagai makna batin di dalam batin yaitu substansi cahaya yang tinggi tanpa limitasi. Dengan demikian, dari satu kata 'Arsy memiliki banyak tingkatan makna yang keseluruhannya memiliki validitas kebenaran sesuai dengan perbedaan tingkat eksistensi jiwa manusia sebagai lokus atau subjek dari gerak "menjadi" dari proses *takwil*. Hakikat eksistensi jiwa manusia yang terus mengalami gerak tran-substansial sebagai kenyataan dari posibilitas wujudnya (*maujûd mumkin*), dapat saja meraih tingkatan-tingkatan makna tersebut dalam proses *takwil*. Sayangnya, dilihat oleh Mulla Shadra, manusia umumnya tidak mengaktualkan potensi jiwanya, hanya sebagian kecil saja yang kemudian berhasil mengaktualkan seluruh potensinya sehingga meraih derajat *al-insân al-kâmil*. Kebanyakan manusia hanya berada pada level persepsi inderawi alam materi, sebagian mampu naik mengalami dan aktual pada alam imaginal *barzakh* dan hanya sebagian kecil yang mampu melebur pada tingkat akal aktif hingga menyatu dalam ketunggalan

Hakikat Realitas.²⁶

Dalam menangkap makna dari ayat *Mutasyâbihât* diperlukan takwil karena jika tetap berpegang pada makna zahir *lafadz* maka akan membawa pada *tasybih* dan *tajsim*. *Tasybih* dan *tajsim* akan berakhir pada kesimpulan yang keliru dalam memahami persoalan-persoalan ilahiyah. Sayyid Haidar Amuli yang memiliki kesamaan pandangan dengan Mulla Shadra sebagaimana dikutip Jalaluddin Rahmat, mengatakan:

Semua ayat ini (ayat *Mutasyâbihât*) pasti memerlukan takwil. Jika tidak kita akan terjerumus pada kerusakan yang banyak seperti *tajsim*,... dan membawa kita pada kekafiran, ateisme dan penolakan terhadap agama, serta hal-hal lainnya yang sesat dan menyesatkan. Pengikut mazhab Hanbali mengalami apa yang mereka alami karena menolak takwil, hanya melihat al-Qur'an dari segi lahirnya tanpa mengambil yang batinnya.²⁷

Takwil sebagai suatu langkah metodik juga berfungsi untuk mengharmonikan ayat-ayat yang tampak bertentangan (*al-mutanaaqidhaat*) pada level *zahir* lafaznya. Proses harmoni dari ayat-ayat *tanaqudh* perlu dilakukan melalui *takwil* agar menghindarkan kalangan awam dari kebingungan. Pertentangan antara Jabariyah dan Qadariyah menurut Sayyed

Haidar Amuli, sebagaimana dikutip oleh kang Jalal adalah karena kelemahan mereka dalam mengaplikasikan metode *takwil*.²⁸ Pertentangan antara mazhab-mazhab kalam khususnya antara Jabariyah dan Mu'tazilah dalam banyak kasus terjadi karena tidak sempurnanya pemahaman mereka dalam memahami *Al-Qur'an*. Salah satu penyebab penting adalah *takwil*, baik karena tidak digunakannya metode *takwil* atau tidak sempurnanya proses *takwil* disebabkan keterbatasan perangkat epistemologi yang mereka miliki. *Takwil* sebagai suatu metode dalam meraih makna tentu bergantung pada horizon dari mufassir. Umumnya pemikiran kalam dibangun diatas metode logika dialektik dan itu artinya sumber pengetahuan mereka hanya terbatas pada konsep mental, belum meraih realitas hakiki wujud. Untuk meraih realitas hakiki wujud memerlukan pengaktualisasian seluruh intrumen-intrumen pengetahuan yaitu indra yang sehat, akal *burhani* yang pasti dan intuisi *irfani* jiwa yang terbimbing oleh syariat nabi SAW. Mazhab Kalam yang tidak menyempurnakan alat atau sumber pengetahuan ini akan mengalami kekeliruan meski mereka menggunakan takwil, karena takwil bergantung pada derajat dari lokus kemanusiaan mufassir. Pada tingkat ini *takwil* setara dengan problem hermeneutika dalam tradisi filsafat Barat.

Ketika mengomentari hadis

26 Latimah Parvin Peerwani, *Mulla Sadra Shirazi on the Hermeneutic of the Qur'an: His Philosophical Meditation* (London ICAS-Press, 2004) Cetakan Pertama, Bagian Pengantar, h. 16-17

27 Jalaluddin Rahmat, *Tafsir Sufi Al-Fatihah Mukadimah* (Bandung, PT Remaja Rosdakarya, 2000) Cet. II, h. 15-16

28 Jalaluddin Rahmat, *Tafsir Sufi Al-Fatihah Mukadimah* (Bandung, PT Remaja Rosdakarya, 2000) Cet. II, h. 16

Rasulullah Saw, “*barang siapa yang menafsirkan Al-Qur’an berdasarkan takwil maka ia telah mempersiapkan baginya suatu tempat di neraka*”. Bahwa yang dimaksud dengan menakwilkan Al-Qur’an disini adalah penafsiran Al-Qur’an dengan hawa nafsu. Penafsiran dengan hawa nafsu dalam pandangan Mulla Shadra adalah para mufassir yang tidak memiliki pengetahuan Bahasa Arab Al-Qur’an yang cukup. Mereka juga tidak memiliki pengetahuan Ulumul Qur’an yang memadai, dan *point* lainnya adalah mereka tidak memiliki pengetahuan penyingkapan (*kassyaf*) realitas hakikat Al-Qur’an yang mapan. Itulah yang dimaksud dengan pernyataan Imam Ali, “*Jika makna Al-Qur’an dibatasi hanya pada zahir lafaz semata maka tentu saja tidak akan terjadi perbedaan pendapat (dikalangan para sarjana terkait pembahasan makna yang dikandung oleh Al-Qur’an). Perbedaan ini hanya dapat sirna jika seseorang dilimpahi pemahaman yang mendalam akan makna dari Al-Qur’an*”, tegas Mulla Shadra.²⁹

H. Penutup

Persoalan *Mutasyâbihât* Al-Qur’an bagi Mulla Shadra bukan hanya berhenti pada kesamaran makna pada wilayah tafsir akan tetapi jauh melampaui itu. Kesamaran *Mutasyâbihât* Al-Qur’an harus bergerak menuju realitas *muhkamnya*

29 Latimah Parvin Peerwani, *Mulla Sadra Shirazi on the Hermeneutic of the Qur’an: His Philosophical Meditation* (London ICAS-Press, 2004) Cetakan Pertama, Bagian Pengantar, h. 18

(kepastian derajat *yaqin*) melalui gerak eksistensi tran-subtansial penyucian jiwa dari proses *takwil*. *Muhkam* sebagai *ummu al-kitâb* yang merupakan dasar realitas adalah tujuan akhir dari proses penyingkapan dan pengenalan segala kesamaran *Mutasyâbihât*. Jadi, hakikat *Mutasyâbihât* adalah hakikat dari hijab kejahilan yang merupakan *tabi’at* dari *mawjûd mumkin*. Tujuan hidup manusia tertinggi insan adalah gerak penyucian diri dari kesamaran (*Mutasyâbihât*) pengenalan dan pengetahuannya menuju peleburan eksistensi proses “menjadi” (*fana’* dan menyempurnakannya dengan *baqa’*) sehingga seluruhnya menjadi *muhkam* pada eksistensi *insân kâmil*.

Daftar Pustaka

al-Haidarî, Sayyid Kamâl, *Ta’wil al-Qur’ân; al-Nazhrîyyah wa al-Mu’tayât* (Iran, Dâr Farâqad, 2005 M/1476 H).

al-Maliki, Muhammad Ibn ‘Alawi, *Samudra Ilmu-Ilmu Al-Qur’an; Ringkasan Kitab Al-Itqan Fi Ulum Al-Qur’an Karya Al-Imam Jalal Al-Din Al-Suyuthi*, diterjemahkan oleh; Tarman Abdul Qasim (Bandung, Arsy Mizan, 2003).

al-Shirazi (Mulla Shadra), Sadr al-Din, *al-Hikmat al-Muta’aliyah fi al-Asfar al-Arba’ah* vol. 7 (Beirut, Dar Ihya’ al-Turts al-‘Arabiyy, 2002).

_____, *Mutasyâbihât al-Qur’ân*. Risalah ini yang ditahqiq oleh Sayyid Jalaluddin Ashtiyani dan diterbitkan dengan dua risalah Mulla shadra lainnya dalam *Three Philosophical Treatises* (Qom Iran,

- Bustan-e Kitab Publishers, 2009).
- _____, *Mafâtîh al-Ghaib* (Bairut, Muassasah al-Târikh al-‘Arabiy, 1999).
- Ibn Fâris, Abu al-Husain Ahmad, *Mu’jam Muqâyîs al-Lughah* ditahqiq oleh Abdussalam Muhammad Harun jilid 1 (1404 hijrah).
- Ibn Manzhûr, Imam al-‘Allamâh, *Lisân al-‘Arab* Jilid 1 (Bairut, Dâr Ihyâ’ al-Turâts al-‘Arabiy, 1408 hijrah).
- Nur, Muhammad, *Takwil dalam Pandangan Mulla Sadra*; dimuat di Jurnal Kanz Philosophia, V. 2 (Jakarta, Shadra Press).
- Peerwani, Latimah Parvin, *Mulla Sadra Shirazi on the Hermeneutic of the Qur’an: His Philosophical Meditation*, cetakan pertama (london ICAS-Press, 2004).
- Sands, Kristin Zahra, *Sufi Commentaries on the Qur’an in Classical Islam* (London and New York, Routledge, 2006)

