

***Muḥkam dan Mutasyābih dalam Perspektif
Teologi Mu‘tazilah dan Asy‘ariyah: Studi atas
Tafsir al-Kasysyāf dan Tafsir Mafātīḥ al-Ghayb***



Oleh:

**Ahmad Baehaki
NIM: 23205032030**

TESIS

Diajukan Kepada Program Studi Magister (S2)

Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam

UIN Sunan Kalijaga

untuk Memenuhi Salah Satu Syarat guna

Memproleh Gelar Magister Agama

Yogyakarta

2026

PERNYATAAN KEASLIAN

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertandatangan di bawah ini:

Nama : Ahmad Baehaki
NIM : 23205032030
Jenjang : Magister (S2)
Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

menyatakan bahwa naskah **tesis** ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya. Jika di kemudian hari terbukti bahwa naskah **tesis** ini bukan karya saya sendiri, maka saya siap ditindak sesuai dengan hukum yang berlaku.

Yogyakarta, 8 Januari 2026
Saya yang menyatakan,



The image shows an official stamp of the State Islamic University Sunan Kalijaga Yogyakarta. The stamp is rectangular and contains the university's name in Indonesian and English, along with a logo. To the right of the stamp is a handwritten signature in black ink.

(Ahmad Baehaki)
NIM.23205032030

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Yang bertanda-tangan di bawah ini:

Nama : Ahmad Baehaki
NIM : 23205032030
Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Jenjang : Magister (S2)
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

menyatakan bahwa naskah **tesis** ini secara keseluruhan benar-benar bebas dari plagiasi. Jika di kemudian hari terbukti bahwa terdapat plagiasi di dalam naskah **tesis** ini, maka saya siap ditindak sesuai dengan hukum yang berlaku.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Yogyakarta, 8 Januari 2026

Saya yang menyatakan,



(Ahmad Baehaki)
NIM.23205032030

HALAMAN PENGESAHAN



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM
Jl. Marsda Adisucipto Telp. (0274) 512156 Fax. (0274) 512156 Yogyakarta 55281

PENGESAHAN TUGAS AKHIR

Nomor : B-181/Un.02/DU/PP.00.9/01/2026

Tugas Akhir dengan judul : Muhkam dan Mutasyābih dalam Perspektif Teologi Mu'tazilah dan Asy'ariyah: Studi atas Tafsir al-Kasysyāf dan Tafsir Mafāṭih al-Ghayb

yang dipersiapkan dan disusun oleh:

Nama : AHMAD BAEHAKI, S.Ag
Nomor Induk Mahasiswa : 23205032030
Telah diujikan pada : Kamis, 22 Januari 2026
Nilai ujian Tugas Akhir : A

dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

TIM UJIAN TUGAS AKHIR



Ketua Sidang
Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, S.Ag., M.Ag.
SIGNED

Valid ID: 69784d67d551



Penguji I
Dr. phil. Fadhli Lukman, M.Hum.
SIGNED

Valid ID: 69785d1e571b



Penguji II
Dr. Subi Nur Isnaini
SIGNED

Valid ID: 69786971740be



Yogyakarta, 22 Januari 2026
UIN Sunan Kalijaga
Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Prof. Dr. H. Robby Habiba Abror, S.Ag., M.Hum.
SIGNED

Valid ID: 69796b0c4ce

NOTA DINAS PEMBIMBING

NOTA DINAS PEMBIMBING

Kepada Yth.,
Ketua Program Studi Magister (S2)
Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksiterhadap penulisan tesis yang berjudul:

Muḥkam dan Mutasyābih dalam Perspektif Teologi Mu'tazilah dan Asy'ariyah: Studi atas Tafsir al-Kasysyāf dan Tafsir Mafātīḥ al-Ghayb

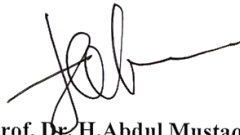
Yang ditulis oleh:

Nama	: Ahmad Baehaki
NIM	: 23205032030
Fakultas	: Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Jenjang	: Magister (S2)
Program Studi	: Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi	: Studi Al-Qur'an

Saya berpendapat bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Studi Magister (S2) Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam rangka memperoleh gelar Magister Agama.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 8 Januari 2026
Pembimbing



(Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, S. Ag., M. Ag.)

NIP. 197212041997031003

MOTTO

خير الناس انفعهم للناس

“Sebaik-baik manusia adalah yang bermanfaat bagi orang lain.”

~ Nabi Muhammad SAW



ABSTRAK

Muḥkam–mutasyābih sejak lama menjadi salah satu tema penting dalam kajian ‘*ulūm al-Qur’ān* yang terus diperdebatkan. Perdebatan tersebut mencakup persoalan definisi, penentuan kategori ayat *muḥkam* dan *mutasyābih*, serta sikap terhadap ayat-ayat *mutasyābih*. Ketidadaan konsensus menyebabkan suatu ayat yang dipandang *muḥkam* oleh satu kelompok justru dianggap *mutasyābih* oleh kelompok lain. Perbedaan ini tidak hanya melahirkan ragam mazhab teologi, tetapi dalam konteks tertentu juga berkontribusi pada munculnya ketegangan dan konflik di tengah umat. Meskipun kajian tentang *muḥkam–mutasyābih* telah banyak dilakukan, penelitian yang secara sistematis menelusuri dimensi sosio-historis penafsiran masih relatif terbatas. Celah inilah yang hendak diisi oleh penelitian ini.

Penelitian ini mengkaji penafsiran ayat-ayat terkait konsep *muḥkam–mutasyābih* dalam tafsir *al-Kasysyāf* karya al-Zamakhsharī sebagai representasi tafsir Mu‘tazilah dan *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī sebagai representasi tafsir Asy‘ariyah, dengan menggunakan teori sosiologi pengetahuan Karl Mannheim sebagai kerangka analisis. Penelitian ini bersifat kualitatif berbasis studi pustaka, menggunakan metode deskriptif-analitis dan pendekatan interpretatif untuk menelusuri keterkaitan antara penafsiran dan latar belakang sosio-historis mufasir.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa penafsiran al-Zamakhsharī berpijak pada *weltanschauung* Mu‘tazilah, sedangkan penafsiran al-Rāzī berakar pada *weltanschauung* Asy‘ariyah. Secara spesifik, temuan penelitian menunjukkan bahwa pandangan al-Zamakhsharī tentang *muḥkam–mutasyābih* merupakan fase pematangan pemikiran Mu‘tazilah *muta’akhhirīn*, khususnya Qādī ‘Abd al-Jabbār dan al-Jusysyāmī, berbeda dengan Mu‘tazilah awal yang masih memperlihatkan ragam pendekatan. Dalam kerangka ini pula, al-Zamakhsharī cenderung membatasi diskursus *muḥkam–mutasyābih* pada ayat-ayat teologis.

Adapun al-Rāzī, menempatkan isu *muḥkam-mutasyābih* sebagai arena perdebatan antarmazhab dan mengkritik kecenderungan teologi—terutama Mu‘tazilah—yang mereduksi diskursus tersebut ke dalam kepentingan ideologis. Karena itu, ia menawarkan pendekatan baru yang menurutnya lebih objektif dan sistematis sebagai jalan keluar dari kebuntuan konseptual. Dengan mensintesiskan pemikiran al-Juwaynī dan al-Ghazālī, al-Rāzī merumuskan konsep *muḥkam-mutasyābih* yang baru dalam tradisi Asy‘ariyah, yang kemudian diikuti oleh kalangan Asy‘ariyah pada periode-periode sesudahnya. Berbeda dengan al-Zamakhsharī yang membatasi *muḥkam-mutasyābih* pada aspek teologis, konsep *muḥkam-mutasyābih* versi al-Rāzī lebih akomodatif karena juga mencakup dimensi hukum fikih, tidak terbatas pada isu-isu teologis semata.

Dalam perspektif sosiologi pengetahuan Karl Mannheim, penafsiran al-Zamakhsharī dapat dipahami sebagai bersifat utopis, karena lahir dari posisi teologis yang relatif termarginalkan dan membawa dorongan untuk menantang arus pemikiran yang dominan. Sebaliknya, penafsiran al-Rāzī bersifat ideologis karena berkembang dalam konteks mazhab yang telah mapan dan berfungsi mempertahankan struktur pemikiran yang berlaku.

Selain itu, temuan penting dari penelitian ini adalah tawaran sintesa kreatif dengan menggabungkan produktivitas rasional al-Zamakhsharī dan sikap kehati-hatian epistemik al-Rāzī dalam memahami ayat-ayat *mutasyābih*. Pendekatan ini memungkinkan penafsiran *muḥkam-mutasyābih* yang lebih terbuka dan proporsional, sehingga terhindar dari kekakuan penafsiran serta klaim kebenaran mutlak yang bersifat sepihak.

Kata Kunci: *Muḥkam*, *Mutasyābih*, al-Zamakhsharī, al-Rāzī, Mu‘tazilah, Asy‘ariyah .

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi kata Arab-Latin yang dipakai dalam penyusunan tesis ini berpedoman pada Surat Keputusan bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor: 158/1997 dan 0543b/U/1987 tanggal 10 September 1987.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba'	B	be
ت	Ta'	T	te
ث	Sa'	Ṣ	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	je
ح	Ha'	Ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha'	Kh	ka dan ha
د	Dal	D	de
ذ	Zal	Ẓ	ze (dengan titik di atas)
ر	Ra'	R	er
ز	Zai	Z	zet
س	Sin	S	es
ش	Syin	Sy	es dan ye
ص	Ṣad	Ṣ	es (dengan titik di bawah)

ض	Dad	D	de (dengan titik di bawah)
ط	Ta'	T	te (dengan titik di bawah)
ظ	Za'	Z	zet (dengan titik di bawah)
ع	'Ain	'	Koma terbalik di atas
غ	Gain	G	ge
ف	Fa'	F	ef
ق	Qaf	Q	qi
ك	Kaf	K	ka
ل	Lam	L	'el
م	Mim	M	'em
ن	Nun	N	'en
و	Waw	W	w
ه	Ha'	H	ha
ء	Hamzah	'	apostrof
ي	Ya'	Y	ye

B. Konsunan Rangkap karena *Syaddah* ditulis rangkap

سنة	ditulis	<i>Sunnah</i>
علة	ditulis	<i>'illah</i>

C. *Ta' Marbūṭah* di akhir kata

1. Bila dimatikan tulis *h*

المائدة	ditulis	al-Mā'idah
إسلامية	ditulis	Islāmiyyah

(Ketentuan ini tidak diperlukan kata-kata Arab yang sudah terserap kedalam Bahasa Indonesia, seperti zakat, salat dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya).

2. Bila di ikuti dengan kata sandang “*al*” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan *h*.

مقارنة المذاهب	ditulis	<i>Muqāranah al-Mazāhib</i>
----------------	---------	-----------------------------

D. Vokal Pendek

1.	---- ˆ ----	fathah	ditulis	a
2.	---- ˆ ----	kasrah	ditulis	i
3.	---- ˆ ----	ḍammah	ditulis	u

E. Vokal Panjang

1.	Fathah + alif إِسْتِحْسَان	ditulis ditulis	ā <i>Istiḥsān</i>
2.	Fathah + ya' mati أُنْثَى	ditulis ditulis	ā <i>Unṣā</i>
3.	Kasrah + yā' mati الْعُلُوَانِي	ditulis ditulis	ī <i>al-‘Ālwānī</i>

4.	Ḍammah + wāwu mati علوم	ditulis ditulis	û <i>'Ulûm</i>
----	-------------------------------	--------------------	-------------------

F. Vokal Rangkap

1.	Fathah + ya' mati غيرهم	ditulis ditulis	ai <i>Gairihim</i>
2.	Fathah + wawu mati قول	ditulis ditulis	au <i>Qaul</i>

G. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata Dipisahkan dengan Apostrof

أَنْتُمْ	ditulis	<i>a'antum</i>
أَعْدَت	ditulis	<i>u'iddat</i>
لِإِنْ شَكَرْتُمْ	ditulis	<i>la'in syakartum</i>

H. Kata sandang alif + lam

1. Bila di ikuti huruf *Qamariyyah*

الْقُرْآن	ditulis	<i>Al-Qur'ān</i>
الْقِيَّاس	ditulis	<i>al-Qiyās</i>

2. Bila diikuti huruf *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan huruf

Syamsiyyah yang mengikuti, serta menghilangkan huruf l (el)nya.

الرسالة	ditulis	<i>ar-Risālah</i>
النساء	ditulis	<i>an-Nisā'</i>

I. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat

Ditulis menurut bunyi atau pengucapannya.

أهل الرأي	ditulis	<i>Ahl ar-Ra'yi</i>
أهل السنة	ditulis	<i>Ahl as-Sunnah</i>



KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Puji syukur senantiasa penulis panjatkan ke hadirat Allah Swt. yang telah melimpahkan rahmat, taufik, dan hidayah-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan tesis yang berjudul *"Muḥkam dan Mutasyābih dalam Perspektif Teologi Mu'tazilah dan Asy'ariyah: Studi atas Tafsir al-Kasysyāf dan Tafsir Mafātīḥ al-Ghayb"*. Shalawat serta salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad Saw., teladan utama umat manusia yang ajarannya menjadi cahaya dalam menapaki kehidupan.

Berkat rahmat dan pertolongan Allah Swt. dan melalui proses akademik yang panjang, penuh dinamika intelektual, serta refleksi yang berkesinambungan, tesis ini akhirnya dapat diselesaikan. Penelitian ini disusun sebagai ikhtiar ilmiah untuk menelaah konsep *muḥkam* dan *mutasyābih* dalam Al-Qur'an melalui perspektif dua mazhab teologi besar dalam Islam, yakni Mu'tazilah dan Asy'ariyah, dengan menjadikan Tafsir *al-Kasysyāf* karya al-Zamakhsharī dan Tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī sebagai objek kajian utama. Analisis dalam penelitian ini diperkaya dengan kerangka teori sosiologi pengetahuan Karl Mannheim guna mengungkap keterkaitan antara penafsiran teks suci, latar sosial-intelektual penafsir, dan konstruksi teologi yang

melingkupinya. Penulis berharap kajian ini dapat memberikan kontribusi bagi pengembangan studi Al-Qur'an dan tafsir, khususnya dalam memahami dialektika antara teks, nalar teologis, dan konteks sosial historis.

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa penulisan tesis ini bukanlah hasil kerja penulis semata. Tesis ini dapat terwujud berkat dukungan, bimbingan, dan bantuan dari berbagai pihak, baik secara langsung maupun tidak langsung. Oleh karena itu, dengan segala kerendahan hati, penulis mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Prof. Noorhaidi, S.Ag., M.A., M.Phil., Ph.D. Selaku Rektor UIN Sunan Kalijaga.
2. Prof. Dr. Robby Habiba Abror, S.Ag., M.Hum. Selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga.
3. Dr. Ali Imron, S.Th.I., M.S.I. Selaku Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga.
4. Prof. Dr. Phil. Sahiron dan Dr. Ali Imron, S. Th. I., M. S. I Selaku Dosen Pembimbing Akademik.
5. Prof. Dr. H.Abdul Mustaqim, S. Ag., M. Ag. Selaku pembimbing penulisan tesis yang telah banyak mencurahkan ilmu dan waktunya demi membimbing penulis dalam menyelesaikan tesis ini.

6. Seluruh dosen dan civitas akademik pada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga.
7. Keluarga tercinta, Ibunda Empon dan Ayahanda Muhammad Idris Sardi, yang kasih sayangnya mengalir tanpa syarat, menjadi doa yang tak pernah terputus serta cahaya yang menuntun penulis melewati lelah, ragu, dan sunyi perjalanan akademik. Kepada kakak tersayang, Ema Rahmawati beserta keluarga kecilnya, serta adik-adikku Ahmad Sihabudin, Sarifah Nurazizah, dan Fitri Ardianingsih, yang senantiasa menghadirkan dukungan, semangat, dan motivasi dalam setiap langkah menuju keberhasilan.
8. Guruku tercinta, Abah Dr. KH. Muhammad Anis Mashduqi, Lc., M.S.I., beserta seluruh dewan asatidz, jajaran pengurus, dan teman-teman PPM Al-Hadi Yogyakarta, yang telah menjadi ruang belajar, pengabdian, dan pertumbuhan intelektual sekaligus spiritual selama perjalanan akademik saya.
9. Teman-teman seperjuangan Program Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir angkatan 2023 Genap, khususnya kelas B, yang bersama-sama menapaki proses akademik dengan segala dinamika dan tantangannya. Kebersamaan, saling membantu, serta dorongan satu sama lain menjadi energi penting dalam menyelesaikan kewajiban sebagai mahasiswa.

10. Sahabat-sahabatku yang selama di Yogyakarta telah menjadi bagian tak terpisahkan dari perjalanan hidup dan akademik penulis: Kang Luthfi, Lora Arif, Gus Miqdad, Bos Rahmat, Mas Dafid, Gus Dul, Yu Syahla, Nduk Sifani, Dek Ulfa, Uni Shafwatul Insani, dan Kak Mey. Penulis mengucapkan terima kasih yang mendalam atas kebersamaan yang terjalin, percakapan-percakapan yang menghadirkan ketenangan, serta solidaritas yang senantiasa terasa dalam berbagai situasi. Di tengah kehidupan perantauan, kehadiran kalian bukan hanya sebagai rekan seperjalanan, melainkan sebagai tempat berbagi, bertumbuh, dan menemukan kembali kekuatan dalam menapaki proses panjang penyusunan karya ini.

Akhir kata, penulis menyadari bahwa tesis ini masih memiliki keterbatasan dan jauh dari kesempurnaan. Oleh sebab itu, kritik dan saran yang konstruktif sangat diharapkan demi penyempurnaan penelitian ini. Semoga tesis ini dapat memberikan manfaat bagi pengembangan keilmuan dan menjadi bagian dari khazanah kajian akademik yang berkelanjutan.

DAFTAR ISI

PERNYATAAN KEASLIAN	ii
PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI.....	iii
HALAMAN PENGESAHAN	iv
NOTA DINAS PEMBIMBING.....	v
MOTTO.....	vi
ABSTRAK.....	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	ix
KATA PENGANTAR	xiv
DAFTAR ISI	xviii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	8
C. Tujuan Penelitian dan Signifikasi Penelitian	9
D. Kajian Pustaka.....	11
E. Kerangka Teori.....	25
F. Metode Penelitian	45
G. Sistematika Pembahasan	51
BAB II DISKURSUS <i>MUḤKAM</i> DAN <i>MUTASYĀBIH</i> DALAM TRADISI ULUMUL QUR'AN DAN TAFSIR.....	55

A. Definisi <i>Muḥkam-Mutasyābih</i>	55
B. Klasifikasi dan Kategorisasi Ayat	64
C. Perdebatan <i>Ta'wil</i> dan Posisi <i>al-Rāsikhūna fī al-'Ilm</i>	74
 BAB III AL-ZAMAKHSYARĪ DAN AL-RĀZĪ: BIOGRAFI, BASIS TEOLOGI DAN PENAFSIRAN KEDUANYA TERHADAP QS ALI 'IMRAN [3]:7, QS HUD [11]:1, DAN QS AZ-ZUMAR [39]:23.....	82
A. Biografi al-Zamakhsharī.....	82
B. Biografi Fakhr al-Dīn al-Rāzī.....	90
C. Konsep Teologi	97
1. Pokok Teologi Mu'tazilah.....	97
a. <i>Tawḥīd</i> (Keesaan Allah)	101
b. <i>Al- 'Adl</i> (Keadilan Allah)	103
c. <i>Al-Wa 'd wa-l-Wa 'īd</i> (Janji dan Ancaman).....	104
d. <i>Al-Manzilah Bayna al-Manzilatayn</i> (Posisi Tengah bagi Pelaku Dosa Besar)	105
e. <i>Al-Amr bi-l-Ma 'rūf wa-l-Nahy 'an al-Munkar</i>	106
2. Pokok Teologi Asy'ariyah.....	107
a. <i>Sifat Allah</i>	110
b. <i>Al-Qur 'an Qadīm</i>	113
c. <i>Kasb</i> (Acquisition).....	115

d. <i>Ru'yatullah</i> (Melihat Allah)	116
e. Keadilan Tuhan dan Kedudukan pelaku dosa besar.....	117
3. Perbandingan Singkat Teologi Mu'tazilah dan Asy'ariyah	119
D. Penafsiran <i>al-Kasysyāf</i> dan <i>Mafātīh Al-Ghayb</i> terhadap QS Ali 'Imran [3]:7, QS Hud [11]:1, dan QS az-Zumar [39]:23.....	122
1. Konsep <i>Muhkam-Mutasyābih</i>	122
2. Makna <i>Umm al-Kitab</i> dan Kerangka <i>Ta'wil</i>	137
E. Penafsiran Ayat-ayat Teologi	149
1. Permasalahan Kehendak Manusia	149
2. Permasalahan Antropomisme Tuhan	155
3. Permasalahan <i>Ru'yatullah</i>	157
BAB IV ANALISIS SOSIOLOGI PENGETAHUAN ATAS KONSEP <i>MUḤKAM-MUTASYĀBIH</i> AL-ZAMAKHSHYĀRĪ DAN AL-RĀZĪ	163
A. Geneologi Sosial al-Zamakhshyārī dan al-Rāzī	163
B. 3 Tiga Tahap Imputasi.....	180
1. Imputasi Makna	181
a. Makna Objektif	182
b. Makna Ekspresif.....	188
c. Makna Dokumenter.....	195

2. Imputasi Faktual (Historis)	215
3. Imputasi Sosiologis.....	228
C. Ideologi dan Utopia dalam Konteks al-Zamakhsharī dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī.....	235
D. Implikasi Teoritis: Sintesa Kreatif Konsep <i>Muḥkam-Mutasyābih</i> al-Zamakhsharī dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan Refleksi	237
1. Sintesa Kreatif.....	237
2. Refleksi.....	242
BAB V PENUTUP	246
A. Kesimpulan	246
B. Saran.....	253
DAFTAR PUSTAKA.....	256
DAFTAR RIWAYAT HIDUP.....	269

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
 YOGYAKARTA

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Salah satu topik sentral yang terus menjadi perdebatan dalam kajian al-Qur'an adalah konsep *muhkam* dan *mutasyābih*.¹ Kedua istilah ini secara eksplisit disebut dalam QS Ali 'Imran [3]:7, yang menjadi ayat kunci dalam literatur tafsir klasik maupun kontemporer. Ayat tersebut tidak hanya menarik perhatian karena kandungan maknanya, tetapi juga karena kompleksitas gramatikal dan semantik yang ditimbulkannya.² Wacana mengenai *muhkam–mutasyābih* telah menjadi perhatian para ulama sejak periode awal Islam hingga masa kini, menghasilkan spektrum pemahaman yang luas dan beragam dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.³

¹ Abd al-Rasul al-Ghifari, *al-Muhkam wa al-Mutasyābih* (Qom: Markaz al-Mushthafa al-Alamiy, 1431), p. 11.

² Sahiron Syamsuddin, "Muhkam and Mutashabih: An Analytical Study of al-Tabari's and al-Zamakhshari's Interpretations of Q.3:7", *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 1, no. 1 (1999), p. 63.

³ Rahmat Effendi, "Muhkam dan Mutasyabih dalam Al-Qur'an: Refleksi Keyakinan dan Implikasi Terhadap Corak Teologi Islam", *TAJID: Jurnal Ilmu Ushuluddin*, vol. 20, no. 1 (2021), p. 3.

Ibn Khaldun bahkan memandang bahwa perbedaan seputar konsep *muhkam-mutasyābih* menjadi salah satu sebab yang paling menonjol timbulnya ilmu kalam dan madzhab-madzhab teologi yang bermacam-macam. Lihat 'Abdurrahman bin Muhammad bin Khaldun al-Hadrami, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, trans. Ahmadie Thoha (Pustaka Firdaus, n.d.), 599.

Dalam konteks tafsir, *muḥkam* dan *mutasyābih* seringkali selain dipahami sebagai klasifikasi linguistik, juga telah berkembang menjadi perangkat epistemologis yang menandai perbedaan metodologi, orientasi teologis, bahkan posisi ideologis penafsir. Perdebatan seputar *muḥkam* dan *mutasyābih* paling tidak menimbulkan dua persoalan utama. Pertama, munculnya perbedaan dalam kategorisasi ayat-ayat al-Qur'an, apakah termasuk kategori *muḥkamāt* atau *mutasyābiḥāt*. Karena ketiadaan konsensus yang absolut, suatu ayat yang dianggap *muḥkam* oleh satu kelompok bisa dipahami sebagai *mutasyābih* oleh kelompok lain, bergantung pada kerangka teologis yang digunakan. Misalnya, terkait masalah *ru'yatullāh* (melihat Allah di akhirat), Mu'tazilah cenderung memahami ayat yang menyatakan ketidakmungkinan melihat Allah sebagai ayat *muḥkam*, dan menakwil ayat-ayat lain yang tampak kontradiktif sebagai *mutasyābih*.⁴ Sebaliknya, kelompok Asy'ariyyah justru menganggap ayat-ayat tentang *ru'yatullāh* sebagai *muḥkam* dan harus diimani secara literal.⁵

⁴ Adil Ahmad Abd al-Maujud, Ali Mahmud Muawwadh, and Fathi Ahmad Hijazi, "Tahqīq wa al-Ta'liq wa Dirāsāt", in *Al Kashshaf 'an Haqaiq Al Tanzil Wa 'uyun Al Aqawil Fi Wujuh Al Ta'wil* (Riyadh: Maktabah al-'Abikan, 1998), p. 527; Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, 4th edition (Yogyakarta: IDEA Press, 2025).

⁵ Fakhr al-Dīn Muhammad bin Umar al-Razi, *al-Tafsīr al-Kabīr aw Maḥāṭib al-Ghayb*, vol. 7 (Beirut: Daar Ihya al-Turatas al-Araby, 1420), p. 141.

Kedua, terdapat perbedaan tajam dalam menyikapi kemungkinan penakwilan (*ta'wīl*) terhadap ayat-ayat *mutasyābih*. Sebagian mufasir memperbolehkan *ta'wīl*, dengan asumsi bahwa makna lahiriah tidak cukup merepresentasikan kandungan batin wahyu. Sementara itu, sebagian lainnya menolaknya dan memilih pendekatan *tafwīd* (penyerahan makna kepada Allah) atau *isbat* (penerimaan literal), terutama ketika menyangkut ayat-ayat tentang sifat-sifat Tuhan.⁶

Perbedaan pendekatan ini tidak dapat dilepaskan dari afiliasi teologis masing-masing mufasir, yang secara signifikan membentuk horizon pemahaman dan orientasi hermeneutis mereka terhadap teks al-Qur'an.⁷ Dalam kerangka ini, Nasr Hāmid Abū Zayd menegaskan bahwa sejak periode awal sejarah Islam, praktik penakwilan al-Qur'an senantiasa berkelindan dengan perdebatan mengenai ayat-ayat *muḥkam* dan *mutasyābih*, sekaligus

⁶ Fikria Najitama, "Diskursus Muḥkam dan Mutasyābih dalam Tafsir", *An-Nidzam : Jurnal Manajemen Pendidikan dan Studi Islam*, vol. 4, no. 1 (2017), p. 154.

⁷ Sahiron dalam artikelnya "*Muḥkam and Mutashabih: An Analytical Study of al-Ṭabarī's and al-Zamakhsharī's Interpretations of Q.3:7*", menyoroti bagaimana latar belakang teologis memainkan peran dalam perbedaan penafsiran. Al-Ṭabarī, sebagai representasi ortodoksi Sunni, cenderung menolak adanya *ta'wīl* terhadap ayat tersebut dan memilih pendekatan tekstual yang berhati-hati. Sementara itu, al-Zamakhsharī, yang mewakili rasionalisme Mu'tazilah, justru memandang QS Ali 'Imran [3]:7 sebagai dasar legitimatif untuk menakwil ayat-ayat *mutasyābihāt*.

terhubung erat dengan dinamika konflik politik dan pertarungan doktrinal dalam diskursus keagamaan Islam.⁸

Fenomena ini dapat dikaji secara lebih mendalam melalui pendekatan sosiologi pengetahuan, sebagaimana ditawarkan oleh Karl Mannheim. Mannheim menegaskan bahwa pengetahuan tidak lahir dari ruang hampa, melainkan terbentuk dalam suatu konteks sosial tertentu.⁹ Ia menyatakan bahwa pemikiran seseorang tidak dapat dipahami secara utuh tanpa menelusuri latar sosial dan historis yang melingkupinya.¹⁰ Bahkan, suatu pernyataan yang identik secara redaksional bisa memiliki makna yang berbeda apabila lahir dari kondisi sosial yang berbeda.¹¹

Gagasan Mannheim memiliki resonansi dalam pemikiran Thomas Kuhn, yang memandang bahwa ilmuwan bukanlah sosok yang sepenuhnya objektif dan netral, melainkan individu yang dibentuk oleh paradigma ilmiah yang berlaku dalam komunitasnya. Mereka lebih sering berfungsi sebagai *puzzle solvers* yang bekerja dalam kerangka pengetahuan yang telah mapan.¹²

⁸ Nar Hamid Abu Zayd, *al-Ittijāh al-'Aqliy fī al-Tafsīr* (Windsor: Mu'assasah Hindawi, 2023), p. 157.

⁹ Karl Mannheim, *Ideologi Dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran Dan Politik*, trans. by Budiman Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1991), p. 83.

¹⁰ *Ibid.*, p. 2.

¹¹ *Ibid.*, p. 3.

¹² Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, 2nd edition (Chicago: University of Chicago Press, 1974).

Pengetahuan, dalam hal ini, bersifat historis, terkondisikan, dan terikat pada struktur sosial tertentu. Gagasan serupa juga ditemukan dalam teori Hans-Georg Gadamer tentang *kesadaran keterpengaruhannya sejarah* (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). Menurutnya, penafsir niscaya berada dalam situasi historis tertentu yang membentuk *Vorverständnis* (prapemahaman), yaitu seperangkat asumsi awal yang secara tidak sadar dibawa dalam proses memahami teks.¹³

Dengan demikian, dalam konteks tafsir al-Qur'an, seorang mufasir tidak pernah benar-benar bebas dari pengaruh sosial, budaya, dan ideologis di sekitarnya. Tafsir bukanlah produk semata dari interaksi antara teks dan rasio, melainkan hasil konstruksi yang juga dipengaruhi oleh konteks sosial, orientasi teologis, dan agenda hermeneutis yang dimiliki penafsir.¹⁴ Berbagai sumber keagamaan, termasuk Al-Qur'an, kerap dijadikan sandaran argumentatif untuk meneguhkan posisi teologis yang diyakini oleh individu maupun kelompok.¹⁵

¹³ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017), p. 79.

¹⁴ Charles Kurzman, *Liberal Islam* (New York: Oxford University Press, 1998), p. 127.

¹⁵ M. Qurasih Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Lentera Hati, 2019), p. 6; Machasin, *Al-Qadi Abd al-Jabar Mutasyabih al-Qur'an: Dalih Rasionalitas al-Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 2000), p. 49.

Bertolak dari latar belakang tersebut, penelitian ini bertujuan untuk mengungkap dan menganalisis perbedaan penafsiran antara Tafsir *al-Kasysyāf* karya al-Zamakhshari (sebagai representasi madzhab teologi Mu'tazilah) dan Tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Din al-Razi (sebagai representasi madzhab teologi Asy'ariyah) terhadap QS Ali 'Imran [3]:7, serta dua ayat lain yang memiliki keterkaitan tematik, yaitu QS Hud [11]:1 dan QS az-Zumar [39]:23, dalam konteks pembahasan konsep *muḥkam* dan *mutasyābih*. Pemilihan kedua mazhab tersebut didasarkan pada posisinya sebagai dua arus utama dalam teologi Islam yang memiliki pengaruh historis dan intelektual yang kuat dalam perkembangan tafsir dan studi *'ulūm al-Qur'ān*.

Lebih lanjut, al-Zamakhsharī dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī dipilih karena keduanya merupakan figur sentral yang secara representatif merefleksikan kerangka teologis mazhab masing-masing.¹⁶ Karya tafsir keduanya telah

¹⁶ Mengenai al-Zamakhsharī, Azzahabi misalnya, menyebut bahwa al-Zamakhsharī adalah salah satu penafsir Mu'tazilah yang paling penting dan berpengaruh, lihat Muhammad Husein Azzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, vol. 1 (Kairo: Maktabah Wahbah, 1976), p. 266. Adapun mengenai al-Rāzī, bersama dengan Ibn Fūrak, Abū Ishāq al-Isfaraynī, al-Juwaynī, dan al-Syahrastānī, mereka dianggap sebagai pemikir utama Asy'ariyah yang berperan signifikan dalam menyebarkan dan mengokohkan mazhab tersebut di wilayah timur dunia Islam, lihat Carlos Andres Segovia, "Sīrah wa A'māl Abī al-Hasan al-Asy'ari", *al-Ibānah*, no. 1 (2013), p. 289. Ahmad Amīn dalam *Zuhr al-Islām*, sebagaimana dikutip oleh Muhammad Mansur, menyebut bahwa kedudukan al-Rāzī setara dengan al-Ghazālī dalam mengangkat popularitas kalam Asy'ariyah.

diakui memiliki daya pengaruh yang luas dan berkelanjutan dalam tradisi penafsiran al-Qur'an.¹⁷ Selain faktor otoritas intelektual, pertimbangan lain yang melandasi pemilihan kedua tokoh ini adalah kedekatan konteks sosio-historis—baik dari segi periode maupun ruang geografis—yang memungkinkan analisis komparatif dilakukan secara lebih proporsional.

Penelitian ini tidak hanya memotret perbedaan metodologis maupun hasil penafsiran semata, sebagaimana lazim dijumpai dalam banyak kajian terdahulu, tetapi juga menelusuri faktor-faktor sosial dan ideologis yang memengaruhi cara al-Zamakhsharī dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī membangun makna terhadap ayat-ayat *muḥkamāt* dan *mutasyābihāt*. Penelitian ini berupaya

Dalam pandangan Amīn, kedua tokoh inilah yang paling besar perannya dalam mempertahankan dan membela mazhab Asy'ariyah, lihat Muhammad Mansur, *Tafsir Mafāṭīḥ al-Gaib (Historisitas dan Metodologi)* (Sleman: Lintang Books, 2019), p. 51.

¹⁷ Mengenai *al-Kasysyāf*, meskipun karya ini kerap dikritik karena muatan teologi Mu'tazilah yang cukup kuat dan cenderung reduktif dalam beberapa isu akidah, ia tetap dipandang oleh banyak ulama sebagai salah satu karya tafsir yang sangat bernilai. Pengakuan tersebut terutama diarahkan pada keunggulan *al-Kasysyāf* dalam analisis kebahasaan, *balāghah*, dan struktur retorika al-Qur'an, yang menjadikannya rujukan penting dalam tradisi tafsir linguistik, lihat Azzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, 1: 304–11. Adapun mengenai *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, Goldziher, sebagaimana dikutip oleh Tariq Jaffer dalam *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (1920), mengakui bahwa tafsir al-Rāzī merupakan salah satu sumber terkaya dalam tradisi penafsiran al-Qur'an. Pemikiran dan metode penafsiran yang diperkenalkan al-Rāzī telah memberikan pengaruh besar bagi para intelektual Muslim lintas generasi dan mazhab, lihat Tariq Jaffer, *Razi: Master of Quranic Interpretation and Theological Reasoning* (New York: Oxford University Press, 2015), p. 6.

menjelaskan bagaimana keterpengaruhannya faktor-faktor tersebut bekerja dalam proses penafsiran, sehingga melahirkan perbedaan, persamaan, serta ciri-ciri khas pemahaman masing-masing mufasir terhadap konsep *muḥkam–mutasyābih*, baik jika dibandingkan dengan penafsir di luar mazhabnya maupun dengan tradisi teologis yang lebih dekat dengan mereka. Untuk mencapai tujuan tersebut, teori sosiologi pengetahuan Karl Mannheim digunakan sebagai kerangka analisis. Melalui pendekatan ini, penelitian diarahkan untuk memahami bagaimana latar belakang sosial, posisi ideologis, dan situasi historis para mufasir turut membentuk cara pandang mereka terhadap konsep *muḥkam–mutasyābih*, sekaligus merefleksikan dialektika antara teks dan konteks dalam tradisi tafsir teologis Islam.

B. Rumusan Masalah

Berpijak dari latar belakang yang sebelumnya telah dipaparkan, penelitian ini berfokus pada pertanyaan penelitian sebagai berikut:

1. Bagaimana perbedaan penafsiran antara Tafsir *al-Kasysyāf* dan Tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan konsep *muḥkam* dan *mutasyābih*?
2. Mengapa terjadi perbedaan penafsiran antara Tafsir *al-Kasysyāf* dan Tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* terhadap

ayat-ayat tentang *muḥkam* dan *mutasyābih*?

3. Bagaimana sintesa kreatif konsep *muḥkam–mutasyābih* antara Tafsir *al-Kasysyāf* dan Tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* berdasar pada penafsiran keduanya?

C. Tujuan Penelitian dan Signifikasi Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah tersebut, maka dapat diketahui bahwa tujuan dari penelitian ini, yaitu:

1. Menganalisis perbedaan penafsiran antara Tafsir *al-Kasysyāf* dan Tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan konsep *muḥkam* dan *mutasyābih*.
 2. Menganalisis faktor penyebab timbulnya perbedaan penafsiran antara Tafsir *al-Kasysyāf* dan Tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* terhadap ayat-ayat tentang *muḥkam* dan *mutasyābih*.
 3. Merumuskan sintesa kreatif konsep *muḥkam–mutasyābih* antara Tafsir *al-Kasysyāf* dan Tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* berdasar pada penafsiran keduanya
- Penelitian ini memiliki dua bentuk signifikansi utama, yaitu signifikansi teoritis (*theoretical significance*) dan signifikansi praktis (*practical significance*).

1. Manfaat Teoritis:

Penelitian ini memberikan kontribusi penting bagi pengembangan kajian Al-Qur'an dan tafsir melalui pendekatan interdisipliner, khususnya dengan menggunakan kerangka Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim. Pendekatan ini menyoroti bagaimana konteks historis dan sosial mufassir memengaruhi konstruksi makna dalam penafsiran Al-Qur'an. Secara khusus, studi ini menawarkan perspektif baru dalam memahami konsep *muḥkam* dan *mutasyābih* sebagai ruang dialektis dan kontestasi bagi berbagai aliran pemikiran teologis Islam. Selain itu, penelitian ini diharapkan dapat memperkaya khazanah pembacaan kritis mengenai relasi antara otoritas akal, teks wahyu, dan orientasi ideologis dalam proses penafsiran ayat-ayat yang bersifat kompleks. Sehingga bisa membuka ruang bagi pengembangan pendekatan tafsir yang lebih reflektif, kontekstual, dan dialogis.

2. Manfaat Praktis:

Secara praktis, penelitian ini dapat menjadi rujukan akademik bagi para pengkaji studi Al-Qur'an dalam memahami relasi antara penafsiran dan doktrin teologis lintas mazhab. Temuan penelitian ini juga diharapkan mendukung upaya *taqrīb bayna al-*

mazāhib al-Islāmiyyah (pendekatan antarmazhab Islam) dengan menunjukkan bahwa perbedaan penafsiran sering kali berakar pada kondisi sosial dan historis tertentu, bukan semata-mata pada kebenaran normatif. Dengan demikian, studi ini dapat menjadi dasar bagi dialog keilmuan yang lebih inklusif dalam konteks keberagaman teologis umat Islam.

D. Kajian Pustaka

Kajian mengenai konsep *muḥkam* dan *mutasyābih* merupakan bagian dari studi al-Qur'an yang tergolong sangat awal, mengingat keduanya secara eksplisit disebut dalam QS. Āli 'Imrān [3]:7. Sejak masa-masa awal Islam, diskursus mengenai ayat-ayat *muḥkamāt* dan *mutashābihāt* telah menarik perhatian para mufassir dan ulama kalam karena keterkaitannya yang erat dengan otoritas penafsiran, legitimasi teologis, serta batas-batas epistemologis pemahaman terhadap teks wahyu.

Dalam khazanah *'ulūm al-Qur'ān*, pembahasan tentang *muḥkam–mutasyābih* banyak ditemukan dalam karya-karya klasik, seperti *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* karya al-Zarkasyīdan *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* karya al-Suyūṭī. Kedua karya ini memuat pembahasan khusus mengenai definisi, klasifikasi, serta perdebatan di kalangan ulama terkait dua istilah tersebut. Di kalangan Syiah dan Mu'tazilah, muncul pula karya-karya seperti

Risālah fī al-Muḥkam wa al-Mutashābih karya al-Syarīf al-Murṭadā, *Ḥaqā'iq al-Ta'wīl fī Mutashābih al-Tanzīl* karya al-Syarīf al-Raḍī, *Mutashābih al-Qur'an* karya Qadhi Abdul Jabbar serta *Mutashābihāt al-Qur'ān* karya Mullā Ṣadrā. Sementara itu, di lingkungan Sunni, terdapat karya seperti *al-Iklīl fī al-Mutashābih wa al-Ta'wīl* karya Ibn Taymiyyah.

Pada masa modern, topik *muḥkam–mutasyābih* terus menjadi objek kajian akademik, baik dalam bentuk skripsi, tesis, disertasi, artikel ilmiah, maupun buku. Para peneliti berasal dari latar belakang yang beragam, baik dari kalangan sarjana Muslim maupun orientalis Barat dengan pendekatan dan fokus yang bervariasi.

1. Variabel Pendekatan Normatif–Deskriptif Umum

Variabel ini mencakup penelitian-penelitian yang memahami konsep *muḥkam–mutasyābih* secara umum, normatif, dan deskriptif, tanpa melibatkan kerangka teori tertentu maupun analisis konteks sosial-historis. Fokus kajian umumnya diarahkan pada aspek definisi, klasifikasi, dan sikap normatif terhadap ayat-ayat *mutasyābih*.

Kecenderungan ini tampak dalam karya-karya; Fikria Najitama,¹⁸ Muhammad Turmuzi dan Fatia

¹⁸ Najitama, “Diskursus Muḥkam dan Mutasyābih dalam Tafsir”.

Inast Tsuroya,¹⁹ Luthfi Hana Fadilah dan Deden Suparman, Anang,²⁰ Muhammad Hafizi Zul Arif Bin Hamidi dan Ali Akbar,²¹ dan Nova Yanti,²² meskipun masing-masing memiliki fokus dan objek kajian yang berbeda. Secara umum, penelitian-penelitian tersebut menempatkan konsep *muhkam–mutasyābih* dalam kerangka normatif yang relatif mapan. Pendekatan yang digunakan bersifat deskriptif dengan eksplorasi analitis yang terbatas, tanpa dukungan perangkat teoritis maupun penempatan penafsiran dalam konteks sosial-historis yang melatarbelakanginya. Akibatnya, kesimpulan yang dihasilkan cenderung seragam dan lebih banyak mereproduksi argumen-argumen klasik yang telah mapan dalam khazanah tafsir. Pembahasan biasanya dibatasi pada definisi *muhkam–mutasyābih*, cakupan ayat-ayat yang termasuk dalam masing-masing kategori, klasifikasi jenis ke-*muhkam*-an dan ke-*mutasyābih*-an, serta

¹⁹ Muhamad Turmuzi and Fatia Inast Tsuroya, “Studi Ulumul Qur’an: Memahami Kaidah Muhkam-Mutasyabih dalam Al-Qur’an”, *Jurnal Al-Wajid*, vol. 2, no. 2 (2021), pp. 487–508.

²⁰ Luthfi Hana Fadiah and Deden Suparman, “Muhkam dan Mutasyabih Dalam Al-Qur’an: Implikasi Teologis dari Al-Muhkam dan Al-Mutasabbih dalam Al-Qur’an”, *Moral : Jurnal kajian Pendidikan Islam*, vol. 1, no. 3 (2024), pp. 54–66.

²¹ Muhammad Hafizi Zul Arif Hamidi and Ali Akbar, “Pembahasan Ayat al-Muhkam dan al-Muhtasyabih”, *Jurnal Al-Sirat*, vol. 25, no. 1 (2025), pp. 111–8.

²² Nova Yanti, “Memahami Makna Muhkam dan Mutasyabih dalam al-Quran”, *Al-Islah: Jurnal Pendidikan*, vol. 8, no. 2 (2016).

sikap normatif terhadap ayat-ayat mutasyābih, tanpa upaya menelusuri faktor ideologis atau kondisi sosial yang memengaruhi konstruksi penafsiran.

2. Variabel Rekonstruksi Konseptual dan Kontekstualisasi

Dalam kategori ini termasuk penelitian-penelitian yang berupaya merekonstruksi konsep *muḥkam–mutasyābih* dengan memperluas cakupan pemahamannya, tidak semata-mata terbatas pada dimensi teologis, serta mengintegrasikannya dengan pendekatan-pendekatan tafsir kontemporer, seperti *maqāṣid al-syarī‘ah* dan tafsir kontekstual. Berbeda dari pendekatan normatif-deskriptif, kajian dalam variabel ini berusaha menempatkan *muḥkam–mutasyābih* sebagai konsep dinamis yang memiliki relevansi metodologis dalam pembacaan al-Qur’an lintas konteks ruang dan waktu.

Kecenderungan tersebut tampak dalam karya Ahmad Syaifuddin Amin berjudul *Reinventing Konsep Muḥkam–Mutasyābih dan Pengembangannya dalam Tafsir al-Qur’an Kontekstual*. Amin mengkritik dominasi kajian *muḥkam–mutasyābih* yang selama ini cenderung berpusat pada isu-isu teologis semata. Melalui proses inventarisasi ulang terhadap khazanah tafsir klasik, ia

menunjukkan bahwa konsep *muḥkam–mutasyābih* sejatinya tidak hanya berkaitan dengan persoalan teologi, tetapi juga mencakup dimensi aḥkām dan aspek-aspek lain dalam struktur makna al-Qur’an—suatu kecenderungan yang telah hadir sejak masa ulama klasik. Atas dasar itu, Amin menegaskan urgensi elaborasi dan pengembangan kembali konsep *muḥkam–mutasyābih* dengan melibatkan perangkat metodologis tafsir kontemporer. Integrasi *maqāṣid al-syarī’ah* dan instrumen metodologis lainnya dipandang mampu menopang lahirnya tafsir kontekstual yang tetap menjaga kehormatan teks, sekaligus responsif terhadap kebutuhan dan problematika umat.²³

Sejalan dengan gagasan tersebut, artikel *Reconsidering the Existence of Muḥkam and Mutasyābih in Contemporary Qur’anic Studies* menegaskan kembali urgensi kajian *muḥkam–mutasyābih* dalam studi al-Qur’an kontemporer. Artikel ini mengkritik kecenderungan mutakhir yang meminggirkan pembahasan *muḥkam–mutasyābih* akibat dominasi pendekatan-pendekatan baru,

²³ Ahmad Syaifuddin Amin, “Reinventing Konsep Muḥkam–Mutasyābih dan Pengembangannya dalam Tafsir al-Qur’an Kontekstual”, *JOURNAL OF QUR’ĀN AND HADĪTH STUDIES*, vol. 10, no. 2, pp. 179–202.

khususnya yang berkembang di kalangan sarjana Barat. Meskipun konsep *muhkam–mutasyābih* merupakan bagian integral dari khazanah tafsir klasik, artikel ini menegaskan bahwa konsep tersebut tetap relevan dan signifikan untuk dibicarakan pada masa kini. Dengan demikian, *muhkam–mutasyābih* tidak semestinya diposisikan hanya sebagai warisan intelektual ulama klasik, melainkan sebagai kaidah hermeneutis yang memiliki otoritas metodologis dalam memahami al-Qur'an lintas zaman.²⁴

3. Variabel Studi Tokoh dan Tipologi Penafsiran

Pada variabel ini dihimpun penelitian-penelitian yang penelitian-penelitian yang berfokus pada pemikiran mufasir atau pemikir tertentu—baik dari kalangan klasik maupun kontemporer—dalam memahami konsep *muhkam–mutasyābih*. Kajian-kajian dalam kategori ini menaruh perhatian pada perbedaan definisi, metode penafsiran, serta implikasi hermeneutis yang dihasilkan dari konstruksi konseptual masing-masing tokoh. Melalui pendekatan studi tokoh, penelitian-penelitian tersebut berupaya menampilkan keragaman pemahaman

²⁴ Gusnanda Eljambaki and Nur Ikhlas, “Reconsidering the Existence of Muhkam and Mutasyabbih in Contemporary Qur’anic Studies”, *Takwil: Journal of Quran and Hadith Studies*, vol. 2, no. 1 (2023), pp. 19–35.

muḥkam–mutasyābih sekaligus menunjukkan bagaimana latar epistemologis dan kecenderungan metodologis seorang mufasir memengaruhi sikapnya terhadap ayat-ayat *mutasyābih*.

Kecenderungan ini tampak, antara lain, dalam penelitian Miftahur Rahman tentang pemikiran Muhammad ‘Ābid al-Jābirī. Rahman menunjukkan bahwa al-Jābirī menekankan pentingnya analisis *siyāq* dalam memahami QS Āli ‘Imrān [3]:7 serta secara kritis mempertanyakan definisi klasik *muḥkam* dan *mutasyābih*. Berangkat dari asumsi bahwa Al-Qur’an diturunkan dengan bahasa Arab yang jelas dan komunikatif bagi masyarakat Arab awal, al-Jābirī memaknai ayat-ayat *muḥkam* sebagai tanda-tanda yang terang dan nyata—terutama yang berkaitan dengan ketauhidan—sedangkan ayat-ayat *mutasyābih* dipahami sebagai tanda-tanda gaib yang berkaitan dengan peristiwa luar biasa dalam sejarah kenabian. Dalam kerangka ini, takwil diposisikan sebagai keniscayaan dalam memahami ayat-ayat *mutasyābih*, sementara ayat-ayat *muḥkam* lebih ditekankan pada wilayah tafsir literal.²⁵

²⁵ Miftahur Rahman, “Konsep Muḥkam dan Mutasyābih dalam Alqur’an menurut Muhammad ‘Abid al-Jābirī”, *Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al Qur’an dan Tafsir*, vol. 12, no. 1 (2018), pp. 175–88.

Kajian berbasis tokoh juga tampak dalam penelitian Aulan'iam mengenai konsep *muhkam-mutasyābih* dalam *Tafsīr al-Kabīr* karya Muqātil bin Sulaimān. Penelitian ini menemukan klasifikasi yang sangat ketat, di mana Muqātil membatasi ayat-ayat *muhkam* hanya pada tiga ayat dalam QS al-An'ām [6]:151–153 yang dianggap memuat prinsip-prinsip fundamental ajaran Islam, sementara ayat-ayat *mutasyābih* mencakup *fawātiḥ al-suwar* yang dipandang membingungkan kelompok tertentu, khususnya kaum Yahudi.²⁶

Sementara itu, Haydar Jijan al-Zayadi, melalui kajiannya atas tafsir *Aqwāl al-Murjān* karya al-Jazā'irī, menunjukkan pendekatan yang berbeda. Menurut al-Jazā'irī, struktur makna Al-Qur'an pada dasarnya bersifat *muhkamāt*, meskipun pada tataran tertentu tetap mengandung aspek *mutasyābihāt*. Pandangan ini menegaskan adanya relasi dialektis antara kejelasan makna dan potensi ambiguitas dalam teks Al-Qur'an.²⁷

²⁶ Aulanni'am Aulanni'am, "Muhkam-Mutasyabih dalam Kitab Tafsir Al-Kabir karya Muqatil Bin Sulaiman", *SUHUF*, vol. 34, no. 1 (2022), pp. 65–73.

²⁷ Haydar Jijan al-Zayyadi, "Al-Muhkam and Al-Musabbath according to Al-Jazairi in His Book 'Aqwad Al-Murjan' in the Interpretation of the Qur'an", *Journal of Kufa Studies Center*, vol. 2, no. 70 (2023), pp. 237–50.

Pendekatan fikih dalam memahami *muḥkam–mutasyābih* ditunjukkan dalam kajian Ismail Albayrak terhadap tafsir Elmalılı Muhammad Hamdi Yazır. Albayrak menemukan bahwa Yazır, yang dipengaruhi oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzī, mengembangkan tipologi bertingkat dalam memahami ayat-ayat *muḥkam–mutasyābih*. Dalam kerangka ini, *muḥkam* mencakup kategori *ẓāhir*, *naṣṣ*, *mufassar*, dan *muḥkam*, sedangkan *mutasyābih* meliputi *khafī*, *mushkil*, *mujmal*, dan *mutasyābih*. Yazır menegaskan bahwa ayat-ayat *mutasyābih* harus selalu dikembalikan kepada ayat-ayat *muḥkam*, serta mengingatkan agar umat tidak terjebak dalam perdebatan *mutasyābih* yang bersifat spekulatif.²⁸

Perbedaan konseptual *muḥkam–mutasyābih* dalam pemikiran kontemporer ditunjukkan dalam penelitian Meysitoh Sari tentang Muhammad Syahrur dan Nashr Hamid Abu Zayd. Syahrur memaknai *muḥkam* sebagai ayat-ayat hukum yang terdapat dalam *umm al-kitāb*, sementara *mutasyābih* dipahami sebagai ayat-ayat simbolik yang berfungsi menjelaskan struktur mushaf. Sebaliknya, Abu Zayd memandang ayat *muḥkam* sebagai ayat yang tegas

²⁸ Ismail Albayrak, “The Notions of Muḥkam and Mutashābih in the Commentary of Elmalılı Muḥammad Hamdi Yazır”, *Journal of Qur’anic Studies*, vol. 5, no. 1 (2003), pp. 19–34.

dan tidak memerlukan takwil, sedangkan ayat *mutasyābih* bersifat ambigu dan meniscayakan interpretasi kontekstual yang terus-menerus.²⁹

Kajian tokoh lain dilakukan oleh Nadia Azkiya melalui telaah atas *Tafsir al-Mishbah* karya Muhammad Quraish Shihab. Penelitian ini menunjukkan bahwa Quraish Shihab memaknai ayat *muhkam* sebagai ayat yang maknanya jelas dan berfungsi sebagai dasar penetapan hukum, sedangkan ayat *mutasyābih* mengandung makna yang tidak tegas dan memerlukan takwil. Ia juga mencatat kecenderungan mayoritas ulama khalaf yang memilih pendekatan takwil terhadap ayat-ayat *mutasyābih* guna menghindari kebingungan, khususnya di kalangan masyarakat awam.³⁰

Meskipun penelitian-penelitian dalam variabel ini berhasil menampilkan keragaman dan kekhasan pandangan tokoh-tokoh yang dikaji—bahkan dalam beberapa kasus menyimpang dari pendekatan normatif ulama klasik—kajian-kajian tersebut pada

²⁹ Meysitoh Sari, “Kontruksi Pemikiran Muhammad Syahrur dan Nashr Hamid Abu Zayd mengenai Muhkam dan Mutasyabih”, *El-Furqania*, vol. 11, no. 2 (2015).

³⁰ Nadia Azkiya, Sutrisno, and Muhammad Arpah Nurhayat, “Muhkam Dan Mutasyabih: Penafsiran Surah Ali Imran Ayat 7 (Telaah Atas Tafsir Al-Mishbah Karya Muhammad Quraish Shihab)”, *As-Sahla*, vol. 1, no. 2 (2025).

umumnya masih bersifat deskriptif. Sebagian besar belum mengelaborasi secara mendalam keterkaitan antara konstruksi penafsiran tokoh dengan konteks sosial-historisnya, relasi ideologis yang melatarbelakanginya, serta dampak dan resepsi pemikiran tersebut dalam perkembangan tradisi tafsir berikutnya. Celah inilah yang belum banyak disentuh dan sekaligus menjadi ruang kontribusi utama penelitian ini.

4. Variabel Teologis–Ideologis dan Historis Terbatas

Kategori ini mencakup kajian-kajian yang menautkan konsep *muḥkam–mutasyābih* dengan perbedaan teologi dan mazhab, namun analisisnya masih berhenti pada tataran deskriptif historis atau normatif, tanpa pendalaman terhadap relasi sosial, ideologi, serta struktur pengetahuan yang melahirkannya. Sejumlah penelitian yang relevan dengan kajian ini sama-sama menaruh perhatian pada dimensi teologis dalam memahami *muḥkam–mutasyābih*. Rahmat Effendi, misalnya, dalam karyanya *Muḥkam dan Mutasyābih dalam Al-Qur'an: Refleksi Keyakinan dan Implikasi terhadap Corak Teologi Islam*, mengkaji persoalan ini dari sudut pandang historis-teologis dengan menunjukkan bahwa ayat-ayat *muḥkam* yang bersifat *qaṭ'ī al-*

dalālah melahirkan ajaran-ajaran akidah pokok, sedangkan ayat-ayat mutasyābih yang bersifat *ẓannī al-dalālah* berkontribusi pada lahirnya ajaran-ajaran akidah cabang. Perbedaan dalam memahami kedua jenis ayat tersebut secara historis dipandang berperan dalam kemunculan beragam mazhab teologi Islam. Kendati demikian, penekanan Effendi lebih bersifat normatif-etis—terutama pada pentingnya toleransi teologis—dan belum mengelaborasi mekanisme sosial serta ideologis yang membentuk perbedaan penafsiran tersebut.³¹

Pendekatan deskriptif-historis juga tampak dalam studi klasik Leah Kinberg (1988) berjudul *Muḥkamāt and Mutashābihāt (Koran 3:7): Implications of a Koranic Pair of Terms in Medieval Exegesis*, yang menelusuri keragaman definisi *muḥkam* dan *mutasyābih* dalam literatur tafsir abad pertengahan, baik dari kalangan Sunni, Mu‘tazilah, Syiah, maupun Sufi. Kinberg menunjukkan bahwa definisi kedua istilah tersebut umumnya muncul secara sporadis dan tidak sistematis, bahkan kerap saling bertentangan tanpa preferensi metodologis yang jelas. Meskipun memberikan pemetaan historis

³¹ Effendi, “MUHKAM DAN MUTASYABIH DALAM AL-QUR’AN”.

yang penting, kajian ini tidak melangkah lebih jauh untuk menelaah argumentasi teologis maupun kepentingan ideologis yang melatarbelakangi perbedaan pandangan tersebut.³² Kecenderungan serupa juga terlihat dalam penelitian Luthfi Hana Fadiah yang menekankan fungsi ayat *muḥkam* sebagai pedoman praktis dan hukum, serta ayat *mutasyābih* sebagai pemicu refleksi teologis. Namun, implikasi teologis yang dikemukakan masih bersifat umum dan normatif, terbatas pada penjelasan hikmah keberadaan ayat *muḥkam–mutasyābih* tanpa analisis atas dinamika penafsiran yang lebih kompleks.³³

Sejumlah penelitian lain memiliki kedekatan tematik yang lebih langsung dengan penelitian ini karena sama-sama mengkaji pemikiran al-Zamakhsharī. Zulkifli, dalam kajiannya tentang penafsiran ayat-ayat *mutasyābih* dalam *Tafsir al-Kasyasyāf*, menunjukkan kecenderungan rasional al-Zamakhsharī dalam menakwil ayat-ayat *mutasyābih*—terutama yang berkaitan dengan huruf *muqatta‘āt* dan ayat-ayat *tajsīm*—sesuai dengan

³² Leah Kinberg, *Muḥkamāt and Mutashābihāt (Koran 3/7): Implication of a Koranic Pair of Terms in Medieval Exegesis*, <https://about.jstor.org/terms>.

³³ Fadiah and Suparman, “Muhkam dan Mutasyabih Dalam Al-Qur’an”.

prinsip teologi Mu‘tazilah.³⁴ Temuan ini diperkuat oleh Efin Faridho dan Abusiri yang menegaskan bahwa meskipun secara teoretis klasifikasi *muhkam–mutasyābih* al-Zamakhsharī tidak jauh berbeda dari ulama lain, penerapannya dalam penafsiran ayat-ayat teologis tidak dapat dilepaskan dari kerangka teologi Mu‘tazilah.³⁵ Hal serupa juga ditunjukkan oleh Sahiron Syamsuddin melalui kajian komparatif antara al-Ṭabarī dan al-Zamakhsharī atas QS. Āli ‘Imrān [3]:7, yang menyimpulkan bahwa perbedaan penafsiran keduanya berakar pada asumsi-asumsi teologis yang dianut masing-masing.³⁶

Meskipun kajian-kajian tersebut secara umum sepakat bahwa orientasi teologis al-Zamakhsharī berperan signifikan dalam membentuk pemahamannya tentang konsep *muhkam–mutasyābih* dan strategi penafsirannya terhadap ayat-ayat mutasyābih, sebagian besar penelitian tersebut masih bersifat deskriptif dan belum melampaui analisis ideologis normatif. Kajian-kajian tersebut belum

³⁴ Zulkifili, “Penafsiran al-Zamakhshari terhadap Ayat-Ayat Mutasyabihat dalam Tafsir al-Kasysyaf”, *AL-MUTSLA*, vol. 2, no. 1 (2020), pp. 1–26.

³⁵ Efin Faridho and Abusiri, “Klasifikasi Ayat-Ayat Muhkamah dan Mutasyabihat menurut Al-Zamakhshari dalam Tafsir Al-Kasysyaf”, *Hikmah: Journal of Islamic Studies*, vol. 17 (2021), pp. 31–47.

³⁶ Syamsuddin, “Muhkam and Mutashabih: An Analytical Study of al-Tabarī’s and al-Zamakhshari’s Interpretations of Q.3:7”.

menelusuri secara mendalam konteks sosial-historis al-Zamakhsharī, relasi kuasa dan patronase intelektual yang melingkupinya, serta posisi pengetahuannya dalam konfigurasi wacana tafsir yang lebih luas. Celah inilah yang menjadi salah satu fokus utama dan kontribusi distingtif penelitian ini.

Dari berbagai studi yang telah dikemukakan tersebut, meskipun kajian mengenai konsep *muḥkam* dan *mutasyābih* telah dilakukan dari beragam sudut pandang, belum ditemukan penelitian yang secara eksplisit mengkaji perbedaan penafsiran ayat-ayat *muḥkamāt* dan *mutasyābihāt* oleh al-Zamakhsharī dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī secara komparatif dengan menggunakan pendekatan sosiologi pengetahuan Karl Mannheim. Padahal, pendekatan ini penting untuk menyingkap bagaimana latar sosial, teologis, dan posisi intelektual masing-masing mufasir berkontribusi dalam membentuk konstruksi makna terhadap ayat-ayat tersebut, serta menjelaskan mekanisme keterpengaruhan konteks sosial tersebut dalam struktur dan argumentasi teks tafsir.

E. Kerangka Teori

Kerangka teori dalam penelitian ini menjadi fondasi konseptual untuk menjawab rumusan masalah, khususnya dalam mengungkap faktor-faktor yang memengaruhi latar

belakang pemikiran para mufassir lintas madzhab dalam menafsirkan QS Ali ‘Imran [3]:7, QS Hud [11]:1 dan QS az-Zumar [39]:23, dalam konteks konsep *muḥkam* dan *mutasyābih*. Untuk menjelaskan relasi antara konstruksi makna dalam tafsir dan kondisi sosial-ideologis para penafsir, penelitian ini mengacu pada pendekatan sosiologi pengetahuan sebagaimana dirumuskan oleh Karl Mannheim.

Ungkapan “sosiologi pengetahuan” (*Wissenssoziologie*) pertama kali diperkenalkan oleh Max Scheler pada tahun 1924, lalu diadopsi dan dikembangkan secara lebih sistematis oleh Karl Mannheim sejak 1925 melalui pendekatannya sendiri yang diajukan sebagai alternatif atas kerangka yang dirumuskan Scheler.³⁷

Dalam pandangan Mannheim, sosiologi pengetahuan berangkat dari asumsi dasar bahwa pemikiran manusia tidak pernah lahir dalam ruang hampa, netral, atau bebas nilai. Setiap bentuk pemikiran selalu hadir dalam suatu konteks sosial tertentu yang membentuk arah, corak, dan kecenderungan cara berpikir individu atau kelompok. Maka, tugas utama sosiologi pengetahuan adalah menyingkap asal-usul sosiologis dari berbagai bentuk

³⁷ George Ritzer and Barry Smart, *Seri Handbook Teori Sosial: Karl Mannheim dan Sosiologi Pengetahuan*, trans. by Derta Sri Widowatie (Bandung: Nusa Media, 2021), p. 1.

pengetahuan, ide, dan kesadaran yang lahir dari aktivitas mental manusia.³⁸

Dalam konteks ini, apa yang dianggap sebagai “pengalaman” pun tidak dapat dipahami secara sederhana atau tunggal. Pengalaman selalu berada dalam arena perdebatan, penuh dengan tafsir, dan karenanya bersifat politis. Misalnya, dalam diskursus feminisme, penggunaan pengalaman subjektif perempuan sebagai basis teori sering dipersoalkan, bukan hanya karena masalah koherensi konseptual, tetapi juga terkait efektivitas politiknya dalam merubah realitas sosial. Pertanyaan kritis yang muncul bukan lagi sekadar apakah teori itu membebaskan perempuan, tetapi apakah ia sungguh mencerminkan pengalaman perempuan yang kompleks dan majemuk.³⁹

Dalam perkembangan lebih lanjut, Elizabeth Nemeth mencatat bahwa sosiologi pengetahuan yang dirumuskan oleh Mannheim dan Scheler pada 1920-an hingga 1930-an, serta teori Robert K. Merton pada 1940-an dan 1950-an, secara konseptual setidaknya sebagian dipengaruhi, tetapi juga secara kritis dibatasi oleh teori sosial Marxis,

³⁸ Max Scheler and Manfred S. Fring, *Problems of a Sociology of Knowledge* (London: Routledge&Paul Kegan, 1980), pp. 138–42.

³⁹ *Ibid.*, p. 110.

khususnya tesis materialis bahwa “keberadaan menentukan kesadaran”.⁴⁰

Secara keilmuan, sosiologi pengetahuan muncul sebagai bentuk kritik terhadap pandangan idealisme yang cenderung memisahkan kesadaran dari realitas konkret. Mannheim menegaskan bahwa kesadaran manusia tidak pernah lepas dari kondisi material dan historis yang melingkupinya. Kesadaran bukanlah entitas yang berdiri sendiri, melainkan ekspresi dari keberadaan sosial yang terus bergerak dan berkembang. Kesadaran manusia, dalam pandangan ini, adalah produk sosial yang senantiasa terikat pada proses hidupnya, dan tak dapat dilepaskan dari struktur sosial tempat ia tumbuh dan berpikir.⁴¹

Seiring perkembangannya, kajian sosiologi pengetahuan semakin menaruh perhatian besar pada upaya menelusuri secara kritis keterkaitan antara pengetahuan dengan kepentingan-kepentingan tertentu. Para ahli dalam bidang ini tidak hanya mengkaji latar belakang kemunculan suatu ide atau pengetahuan, tetapi juga mempertanyakan motif, kepentingan, dan konteks

⁴⁰ Tamás Demeter, “Three Genres of Sociology of Knowledge and Their Marxist Origins”, *Studies in East European Thought*, vol. 67, nos. 1–2 (2015), p. 1.

⁴¹ Jorge Larraín, *Konsep Ideologi*, trans. by Riyadi Gunawan (Yogyakarta: LKPSM, 1996), p. 36.

sosial yang melatarbelakanginya. Selain itu, tujuan akhir yang ingin dicapai melalui lahirnya suatu pengetahuan atau gagasan juga menjadi sorotan utama.

Dari perspektif ini, setiap bentuk pengetahuan atau ide cenderung dipandang sebagai bagian dari strategi untuk memperkuat hegemoni atau relasi kekuasaan tertentu. Ketika muncul ide baru, sosiologi pengetahuan biasanya mencurigainya sebagai upaya membangun hegemoni baru atau merebut posisi dominasi dalam struktur sosial yang ada.

Inilah inti perhatian dalam studi sosiologi pengetahuan: membongkar dimensi ideologis dan kepentingan di balik setiap bentuk pengetahuan. Selain itu, para pengkaji dalam bidang ini juga mengkritisi paradigma yang mendasari suatu pengetahuan, dengan asumsi bahwa setiap paradigma cenderung mengandung kepentingan tertentu dan mendukung tatanan kekuasaan tertentu.⁴²

Tugas utama sosiologi pengetahuan, menurut Mannheim, adalah mengidentifikasi dan memetakan berbagai sudut pandang yang muncul dan berkembang dalam sejarah pemikiran, di mana setiap sudut pandang tersebut senantiasa mengalami perubahan seiring waktu.

⁴² Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), pp. 64–5.

Dalam konteks inilah, Mannheim mendorong penerimaan terhadap prinsip relativisme universal, sebuah pandangan yang kemudian ia sebut sebagai relasionalisme, yaitu keyakinan bahwa kebenaran suatu pengetahuan selalu berakar pada konteks sosial-historis tertentu.⁴³

Jika asumsi relasional tersebut diterima, maka persoalan berikutnya adalah bagaimana membedakan antara kebenaran dan kesalahan dalam situasi pengetahuan yang bersifat relasional tersebut. Jawaban Mannheim terletak pada upaya memilih dan menempatkan suatu sudut pandang sosial yang paling memungkinkan untuk mendekati apa yang disebut sebagai kebenaran optimal.⁴⁴ Dengan demikian, relasionalisme, sebagaimana relativisme, sama-sama mengafirmasi kondisionalitas pengetahuan manusia, namun—berbeda dari relativisme yang cenderung berujung pada skeptisisme—relasionalisme menegaskan bahwa kebenaran sosial tetap dapat dicapai melalui dialektika kritis antara beragam perspektif yang hadir dalam suatu setting sosial tertentu.⁴⁵

⁴³ Hamka Hamka, “Sosiologi Pengetahuan: Telaah atas Pemikiran Karl Mannheim”, *Scolae: Journal of Pedagogy*, vol. 3, no. 1 (2020), p. 83; Hans Speier, “Karl Mannheim’s ‘Ideology and Utopia’”, *Springer Nature: State, Culture, and Society*, vol. 1, no. 3 (1985), p. 185.

⁴⁴ Mannheim, *Ideologi Dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran Dan Politik*, p. 82.

⁴⁵ Muhammad Imdad, “Menjajaki Kemungkinan Islamisasi Sosiologi Pengetahuan”, *KALIMAH*, vol. 13, no. 2 (2015), p. 248.

Dalam pandangan Karl Mannheim, tidak ada gagasan yang sepenuhnya lahir dari seorang individu secara otonom. Seorang individu berpikir dengan kerangka dan cara pandang kolektif yang hidup dalam kelompok sosialnya. Lebih tepatnya, individu hanya mengambil bagian dalam rantai pemikiran kolektif yang telah dirintis oleh orang-orang sebelumnya, lalu melanjutkannya dalam bentuk baru yang sesuai dengan konteks zamannya.⁴⁶

Oleh karena itu, dalam kerangka sosiologi pengetahuan, Mannheim menekankan pentingnya memahami setiap bentuk pemikiran dalam kaitannya dengan latar belakang konkret, yakni situasi sosial dan historis yang melingkupi dan memengaruhi kesadaran individu. Pemikiran tidak dianggap sebagai sesuatu yang netral dan ahistoris, melainkan produk dari interaksi individu dengan kondisi sosial yang terus berubah secara bertahap.

Lebih lanjut, pendekatan sosiologi pengetahuan tidak memisahkan bentuk-bentuk pemikiran konkret dari konteks tindakan kolektif, karena melalui tindakan kolektif-lah manusia menemukan, membentuk, dan menafsirkan dunia secara intelektual. Dalam perspektif Mannheim, individu-individu dalam kelompok tertentu

⁴⁶ Mannheim, *Ideologi Dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran Dan Politik*, p. 3.

akan berjuang mempertahankan atau mengubah realitas sosial dan lingkungan alam sekitarnya sesuai dengan posisi dan kepentingan kelompok mereka. Artinya, pemikiran bukan hanya respons pasif terhadap realitas, melainkan bagian dari upaya kolektif untuk memelihara atau mentransformasikannya.

Berbeda dari analisis logika murni, yang cenderung memisahkan pikiran dari tindakan dan meletakkan ide sebagai entitas abstrak yang berdiri sendiri, pendekatan sosiologi pengetahuan justru menegaskan bahwa dorongan untuk bertindak merupakan faktor utama yang menyebabkan suatu objek dikenali, ditafsirkan, dan dimasukkan ke dalam kesadaran subjek. Dengan kata lain, kondisi sosial dan motif tindakanlah yang menentukan bagaimana unsur-unsur kenyataan dipilih dan dibentuk menjadi pengetahuan.⁴⁷

Konsep kunci dalam teori sosiologi pengetahuan Karl Mannheim—selain relasionalitas pengetahuan dan *Weltanschauung*—adalah konsep ideologi dan utopia.⁴⁸ Kedua konsep ini bersifat fundamental bagi sosiologi pengetahuan karena mengkaji bagaimana gagasan, keyakinan, dan pandangan dunia dibentuk oleh konteks sosial dan melayani tujuan sosial yang berbeda.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 3–4.

⁴⁸ Imdad, “Menjajaki Kemungkinan Islamisasi Sosiologi Pengetahuan”, p. 246.

Dalam menelusuri perkembangan gagasan ideologi, Mannheim membedakannya ke dalam dua bentuk utama, yakni ideologi partikular dan ideologi total. Ideologi partikular merujuk pada dimensi psikologis-subjektif, yaitu kecenderungan individu atau kelompok untuk menyembunyikan, memanipulasi, atau mendistorsi kenyataan demi melindungi kepentingan tertentu. Dalam pengertian ini, ideologi dipahami sebagai bentuk penipuan (*deception*) atau kesadaran semu yang disengaja.

Sebaliknya, ideologi total tidak lagi dipahami dalam konteks niat individual, melainkan mengacu pada *Weltanschauung* (pandangan dunia) suatu kelas sosial atau suatu zaman tertentu. Ia mencakup keseluruhan perangkat konseptual, kategori berpikir, dan kerangka penafsiran realitas yang membentuk cara sebuah kelompok memahami dunia.⁴⁹ Ideologi total tidak mempersoalkan kebenaran atau kepalsuan suatu gagasan semata-mata dari isinya, melainkan menelusuri keterkaitannya dengan posisi sosial dan kondisi historis kelompok yang menghasilkannya.

Lanjut Mannheim, meskipun keduanya sama-sama menampilkan gagasan sebagai fungsi dari subjek yang

⁴⁹ Mannheim, *Ideologi Dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran Dan Politik*, pp. 59–60.

mengungkapkannya serta dari posisinya dalam medan sosial, terdapat perbedaan mendasar di antara keduanya. *Pertama*, konsep partikular hanya menyoroti sebagian pernyataan lawan sebagai ideologi berdasarkan isinya, sedangkan konsep total mempersoalkan keseluruhan sistem pemikiran dan cara penafsiran lawan. *Kedua*, analisis konsep partikular berada pada taraf psikologis murni (motif penipuan) seperti menilai lawan telah menipu atau menyembunyikan kenyataan, sementara konsep total mengacu pada perbedaan fundamental dalam sistem pemikiran (noologis). *Ketiga*, konsep partikular beroperasi dengan psikologi kepentingan, sedangkan konsep total menggunakan analisis fungsional dan objektif mengenai perbedaan struktural pemikiran yang lahir dari latar belakang sosial yang berbeda.⁵⁰ Bagi Mannheim, konsep partikular pada akhirnya harus dilampaui dan dimasukkan ke dalam konsep total yang memerlukan analisis sosiologis-historis secara lebih menyeluruh.

Suatu pengetahuan menjadi ideologis ketika ia tidak lagi mampu mengakomodasi fakta-fakta baru, namun tetap mempertahankan dirinya melalui kategori-kategori lama yang kehilangan relevansi. Ideologi, dengan demikian, disamping sebagai alat legitimasi kekuasaan, ia

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 60–2.

juga menjadi medium bagi suatu kelompok untuk mendefinisikan realitas sosial serta mengonsolidasikan posisinya di dalam struktur masyarakat.⁵¹

Di sisi lain, pemikiran utopis lahir dari kelompok-kelompok yang berada dalam posisi ter subordinasi dan memiliki kepentingan radikal untuk mengubah struktur sosial yang ada. Berbeda dengan ideologi yang cenderung menstabilkan, utopia justru mengarahkan kesadaran pada unsur-unsur realitas yang berpotensi mengguncang tatanan mapan. Dalam mentalitas utopis, perhatian tidak lagi tertuju pada apa yang 'ada', melainkan pada apa yang 'seharusnya'; pikiran tidak berfungsi sebagai diagnosis, melainkan sebagai orientasi tindakan. Namun demikian, sebagaimana ideologi, utopia juga menyimpan bentuk ketidaksadaran kolektif, karena ia cenderung mengabaikan aspek-aspek realitas yang dapat melemahkan dorongan transformasinya sendiri.⁵²

Dalam konteks inilah sosiologi pengetahuan menemukan signifikansi utamanya sebagai upaya mediasi reflektif atas keberagaman posisi sosial. Alih-alih meniadakan perspektif yang saling bertentangan, pendekatan ini justru berupaya menyintesiskannya secara relasional demi mencapai pemahaman yang lebih

⁵¹ *Ibid.*, p. 42.

⁵² *Ibid.*

komprehensif, meminimalisir konflik, serta menyediakan titik acuan bersama (*common reference point*).⁵³

Karl Mannheim menyadari bahwa setiap bentuk pengetahuan niscaya berpihak dan tidak pernah sepenuhnya netral. Namun, ia menilai bahwa setiap gaya berpikir atau pengetahuan politik tetap memiliki validitas dan signifikansinya masing-masing dalam memotret realitas.

Sebagai contoh, cara pandang birokrat terfokus pada sisi kehidupan negara yang telah terstabilisasi. Kekuatan mereka terletak pada kemampuan mengelola wilayah administratif yang mapan, teratur, dan memiliki kepastian hukum. Mereka bekerja di atas rel regulasi yang kokoh dan menghindari spekulasi abstrak. Namun, kacamata ini memiliki keterbatasan tajam: mereka cenderung buta terhadap dinamika sosial yang cair, gerakan akar rumput yang baru tumbuh, atau fenomena yang belum dipayungi undang-undang. Bagi birokrat, realitas sering kali direduksi hanya pada "apa yang tertulis dalam dokumen", sehingga apa pun yang tidak tercatat dianggap bukan realitas.

Sebaliknya, kaum konservatisme historis mampu melihat dimensi yang dilewatkan oleh para birokrat.

⁵³ David Kettler, Colin Loader, and Volker Meja, *Karl Mannheim and The Legacy of Max Weber: Retrieving a Research Programme* (Hampshire: Ashgate Publishing Company, 2008), p. 6.

Mereka menyadarkan kita bahwa masyarakat tidak selalu bisa diatur secara kaku dan rasional, karena adanya elemen emosional, kultural, dan historis yang mengikat kehidupan sosial. Meskipun demikian, perspektif ini juga memiliki titik buta karena cenderung melebih-lebihkan sisi irasional—seperti mistisme atau romantisasi masa lalu—yang sering kali berakibat pada penolakan terhadap perubahan sosial yang mendesak atau kemajuan ekonomi yang rasional.

Di sisi lain, pemikiran borjuis-demokratis menawarkan kepercayaan pada kekuatan intelektualisme dan diskusi. Mereka menciptakan mekanisme "konflik damai" melalui parlemen, pemilu, dan debat untuk menghindari kekerasan kelas. Namun, Mannheim mengkritik kenaihan perspektif ini yang sering kali tidak menyadari batas rasionalitasnya sendiri; mereka lupa bahwa tidak semua konflik fundamental di dunia dapat diselesaikan semata-mata melalui diskusi atau rapat.

Ketiga ilustrasi di atas menunjukkan bahwa realitas politik dan historis hanya menampilkan sebagian wajahnya pada masing-masing kubu. Masing-masing memiliki kebenaran-kebanaran yang bersifat parsial. Oleh karena itu, Mannheim menekankan urgensi sebuah integrasi sudut pandang. Ia menegaskan bahwa setiap perspektif perlu dilengkapi oleh perspektif lainnya untuk

membentuk keseluruhan yang utuh. Proses pengintegrasian inilah yang ia sebut sebagai konsep sintesis: sebuah upaya untuk memadukan kebenaran-kebenaran parsial yang tersebar dalam beragam gaya berpikir, lalu menyatukannya ke dalam sebuah pemahaman totalitas.⁵⁴

Menurut Mannheim, tugas sintesis ini merupakan tanggung jawab kaum intelegensia yang dinilainya lebih bebas dari pengaruh kepentingan kelas tertentu. Meskipun latar belakang mereka sangat terdiferensiasi, terdapat satu ikatan sosiologis yang mempersatukan kelompok cendekiawan tersebut, yakni pendidikan yang mengikat mereka bersama secara meyakinkan.⁵⁵

Sosiologi pengetahuan, sebagaimana dirumuskan oleh Karl Mannheim, memiliki dua fungsi utama: sebagai suatu teori dan sebagai metode riset sosiologis-historis.⁵⁶ Sebagai teori, sosiologi pengetahuan bertujuan menganalisis hubungan antara bentuk-bentuk pengetahuan dengan konteks kehidupan historis tempat pengetahuan itu tumbuh dan berkembang.⁵⁷ Sementara sebagai metode riset, pendekatan ini bertumpu pada

⁵⁴ Mannheim, *Ideologi Dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran Dan Politik*, pp. 153–60.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 162–3.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 290.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 287.

analisis konkret atas dokumen atau teks dengan memanfaatkan perangkat yang telah teruji dalam disiplin lain, seperti filologi dan sejarah seni. Terutama dalam studi gaya dan suksesi stilistik, Mannheim menilai bahwa teknik-teknik dari bidang tersebut—misalnya dalam penentuan tanggal dan konteks historis suatu karya—telah mencapai kematangan metodologis yang dapat diadaptasi dalam kerangka kerja sosiologi pengetahuan.⁵⁸

Dalam kerangka metode sosiologis-historis inilah, Mannheim mengembangkan konsep imputasi (*Imputation*), yakni proses penyandaran atau pengaitan ide-ide, sistem pemikiran, atau gaya berpikir tertentu kepada aktor-aktor sosial yang membawanya—baik kelas sosial, kelompok, maupun lapisan masyarakat tertentu.⁵⁹ Dalam praktiknya, Mannheim membagi pendekatan imputasi ini ke dalam tiga tahapan utama: imputasi makna, imputasi faktual, dan imputasi sosiologis.

Pertama, imputasi makna (*sinngemäße Zurechnung*) bertujuan untuk merekonstruksi keseluruhan sistem pemikiran atau *Weltanschauung* (pandangan dunia) yang tersirat dalam suatu ekspresi intelektual. Pada tahap ini, peneliti menafsirkan teks, wacana atau dokumen untuk mengidentifikasi struktur koheren dari makna-makna

⁵⁸ *Ibid.*, p. 333.

⁵⁹ Arthur Child, “The Problem of Imputation in the Sociology of Knowledge”, *Ethic*, vol. 51, no. 2, p. 200.

yang terkandung di dalamnya. Serangkaian gagasan yang tersebar terlebih dahulu ditautkan pada sebuah “gaya berpikir dan perspektif yang integral”, misalnya liberalisme atau konservatisme. Fokus utamanya adalah memahami bagaimana ide-ide tertentu saling berkaitan dalam membentuk suatu pola pikir yang khas, meskipun pola itu tidak selalu dikemukakan secara eksplisit oleh subjek historisnya.

Kedua, imputasi faktual (*Faktizitätszurechnung*) berfungsi sebagai verifikasi historis terhadap hasil rekonstruksi makna sebelumnya. Prosedur analisis pun berbalik arah dari tahapan pertama: yang dipertanyakan bukan lagi struktur ideal dari suatu gaya berpikir, melainkan “sejauh mana kelompok seperti kaum liberal atau konservatif benar-benar berpikir dan bertindak dalam kerangka tersebut.” Pertanyaannya bukan hanya apa arti dari suatu sistem pemikiran, tetapi juga: sejauh mana sistem itu benar-benar diyakini, dihayati, dan dijalani oleh para pelaku sejarahnya? Di sini, peneliti mencari bukti empiris tentang bagaimana dan sejauh mana sebuah pola pikir diinternalisasi oleh kelompok sosial tertentu. Dengan demikian, yang dikaji adalah sejarah aktual dari suatu gaya berpikir dalam realitas sosialnya.

Ketiga, imputasi sosiologis (*soziologische Zurechnung*) memperluas cakupan analisis ke dimensi

struktural dan historis yang lebih mendalam. Fokus utama pada tahap ini adalah menelusuri bagaimana suatu sistem pemikiran muncul, menyebar, dan berfungsi dalam konfigurasi sosial tertentu. Pada tahap ini, sistem pemikiran tidak lagi dipahami sebagai produk individual semata, melainkan sebagai ekspresi dari posisi sosial, kepentingan kelompok, konflik kelas, dan dinamika historis yang melingkupinya. Analisis diarahkan untuk menelusuri bagaimana suatu pandangan dunia—baik konservatif, revolusioner, reformis, maupun tradisionalistik—muncul, menyebar, serta menjalankan fungsi tertentu dalam struktur sosial. Bentuk dan variasi gaya berpikir ditelusuri dari dua sumber utama, yakni komposisi kelompok sosial dan pola stratifikasi yang mengekspresikan diri dalam cara berpikir mereka.⁶⁰

Selain itu, terkait konsep *Weltanschauung*-nya, Karl Mannheim membedakan tiga lapisan makna yang terkandung dalam setiap produk budaya, yaitu makna objektif, makna ekspresif, dan makna dokumenter atau evidensial.⁶¹

⁶⁰ Mannheim, *Ideologi Dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran Dan Politik*, pp. 334–6. Lihat juga Speier, “Karl Mannheim’s ‘Ideology and Utopia’”, pp. 193–4.

⁶¹ Karl Mannheim, *Essays on The Sociology of Knowledge*, ed. by Paul Kecskemeti (London: Routledge&Paul Kegan, 1952), p. 43.

Pada objek alamiah (*natural object*), penyelidikan biasanya berhenti pada lapisan makna objektif saja, yakni makna yang bersumber dari dirinya sendiri, tanpa perlu dihubungkan dengan sesuatu di luar dirinya. Artinya, objek alamiah dapat dipahami sepenuhnya melalui struktur dan hukum internalnya.

Berbeda halnya dengan produk budaya atau objek ilmu sosial, yang tidak dapat dipahami secara utuh jika hanya berhenti pada makna objektif. Pemahaman yang penuh baru dapat dicapai apabila kita juga memperhatikan dua lapisan makna lainnya. Selain makna yang tampak secara literal dan lahiriah (makna objektif), produk budaya juga harus dipahami sebagai ungkapan dari sesuatu yang lebih dalam dan samar (makna ekspresif), serta sebagai dokumen atau bukti yang merekam sesuatu yang lebih luas dari dirinya sendiri (makna dokumenter).⁶² Makna ekspresif tidak dapat dipisahkan dari subjek dan arus kesadaran atau pengalaman batinnya.⁶³ Sedangkan makna dokumenter adalah makna yang tidak disadari oleh pelaku, tetapi terdokumentasi dalam tindakannya, mengungkap karakter, pandangan dunia, atau struktur sosial.⁶⁴ Makna yang terakhir inilah yang paling luas dan terjadi bersamaan dengan keseluruhan pandangan dari

⁶² *Ibid.*, p. 44.

⁶³ *Ibid.*, p. 46.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 47.

suatu zaman (*weltanschauung*).⁶⁵

Untuk memperjelas konsep *lapisan makna* dalam teori imputasi Karl Mannheim, ia mengajukan sebuah ilustrasi konkret. Mannheim menggambarkan suatu peristiwa sederhana: “*Saya berjalan di jalan bersama seorang teman; di sudut jalan berdiri seorang pengemis; teman saya memberinya sedekah.*”

Pada lapisan paling dasar, peristiwa tersebut dapat dipahami melalui apa yang tampak secara lahiriah. Sosok di sudut jalan dipahami sebagai *pengemis*, teman Mannheim sebagai *pemberi bantuan*, dan uang yang diserahkan sebagai *sedekah*. Dari struktur relasi sosial semacam ini, makna yang segera tertangkap adalah *pertolongan*—yakni tindakan seseorang yang memiliki kelebihan harta membantu individu yang membutuhkan. Makna ini dapat dipahami tanpa perlu mengetahui niat batin sang pemberi sedekah. Cukup dengan memahami konvensi sosial mengenai sedekah dan relasi antara pemberi dan penerima, peristiwa tersebut sudah bermakna sebagai tindakan bantuan. Inilah yang oleh Mannheim disebut sebagai makna objektif (*objective meaning*), yakni makna yang bersifat impersonal, relatif stabil, dan dapat

⁶⁵ Andy Dermawan, “Dialektika Teori Kritis Mazhab Frankfurt dan Sosiologi Pengetahuan”, *Jurnal Sosiologi Reflektif*, vol. 8, no. 1 (2013), p. 334.

ditangkap secara intersubjektif tanpa merujuk pada intensi psikologis individu.

Namun, di balik makna objektif tersebut, terdapat lapisan makna yang lebih dalam, yaitu makna ekspresif (*expressive meaning*). Pada level ini, tindakan memberi sedekah tidak lagi dipahami semata sebagai “pertolongan”, melainkan sebagai ekspresi niat batin tertentu. Sang pemberi mungkin tidak hanya bermaksud membantu secara material, tetapi juga ingin menyampaikan rasa simpati, belas kasih, atau empati—baik kepada pengemis maupun kepada saya sebagai orang yang menyaksikan tindakan tersebut. Dalam konteks ini, tindakan yang sama memuat makna tambahan yang tidak selalu memiliki penamaan terminologis yang baku, tetapi berkaitan erat dengan dunia batin pelaku. Berbeda dari makna objektif, makna ekspresif bersifat personal, historis, dan hanya dapat dipahami dengan merujuk pada kesadaran aktual serta maksud subjektif individu yang bertindak.

Lebih jauh lagi, Mannheim mengemukakan lapisan makna yang paling dalam, yakni makna dokumenter (*documentary meaning*). Makna ini tidak dimaksudkan dan tidak disadari oleh pelaku, tetapi justru “terdokumentasi” dalam tindakannya. Pada lapisan ini, tindakan memberi sedekah dapat ditafsirkan sebagai

indikator dari disposisi kepribadian tertentu, habitus sosial, atau bahkan pandangan dunia yang lebih luas—misalnya sikap paternalistik, kecenderungan mencari pengakuan moral (tindakan munafik), atau ekspresi dari struktur sosial tertentu. Fokus analisis tidak lagi tertuju pada apa yang dilakukan secara objektif atau apa yang dimaksudkan secara subjektif, melainkan pada apa yang diungkapkan tindakan tersebut tentang posisi sosial, karakter, dan *Weltanschauung* pelaku. Dalam makna dokumenter, suatu tindakan selalu menunjuk melampaui dirinya sendiri dan menjadi jejak dari konfigurasi sosial-historis yang melahirkannya.⁶⁶

F. Metode Penelitian

Metode penelitian merupakan dasar bagi ketentuan analogi dari hasil penelitian dengan pendekatan yang relevan. Untuk mempermudah memahami cara kerja penelitian berikut metodologi yang digunakan:

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini termasuk dalam kategori penelitian kualitatif berbasis studi kepustakaan (*library research*). Jenis ini dipilih karena fokus penelitian tertuju pada analisis teks-teks tafsir dan pemikiran

⁶⁶ Mannheim, *Essays on The Sociology of Knowledge*, pp. 44–6.

teologis yang bersifat normatif-argumentatif, bukan pada data lapangan.

2. Sumber Data

Penelitian ini bertumpu pada dua jenis sumber data, yaitu sumber primer dan sumber sekunder. Sumber primer dalam penelitian ini adalah *Tafsir al-Kabīr (Mafātīḥ al-Ghayb)* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī, yang merepresentasikan tafsir teologis bercorak Asy‘ariyah, serta *Tafsīr al-Kasysyāf* karya al-Zamakhsharī, yang mencerminkan corak teologi Mu‘tazilah.

Adapun sumber sekunder meliputi karya-karya ilmiah, seperti buku, artikel jurnal, disertasi, serta penelitian terdahulu yang berkaitan dengan tema ini, baik dalam bidang tafsir, ilmu kalam, maupun teori sosiologi pengetahuan. Termasuk pula di dalamnya adalah kajian-kajian tentang pendekatan hermeneutik, kritik ideologi, dan epistemologi tafsir, baik dalam tradisi Islam klasik maupun dalam diskursus tafsir kontemporer.

Selain itu, buku Karl Mannheim yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Ideologi dan Utopia: Menyikap Kaitan Pikiran dan Politik* juga menjadi salah satu rujukan utama dalam penelitian ini. Karya tersebut memuat gagasan-

gagasan kunci dalam teori sosiologi pengetahuan, khususnya mengenai bagaimana posisi sosial, orientasi ideologis, dan afiliasi keagamaan (termasuk teologis) dapat memengaruhi konstruksi makna dalam proses pemikiran termasuk dalam penafsiran al-Qur'an.

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan melalui studi kepustakaan (*library research*) atau studi dokumen/teks. Metode ini merupakan salah satu pendekatan dalam pengumpulan data kualitatif dengan cara menelaah dan menganalisis dokumen-dokumen yang ditulis oleh subjek penelitian itu sendiri maupun oleh pihak lain yang membahas subjek tersebut.⁶⁷ Studi dokumen dilakukan dengan cara menelusuri, mengkaji, dan menganalisis secara mendalam berbagai karya tulis yang menjadi sumber primer maupun sekunder. Dokumen yang dianalisis dapat berupa tulisan, gambar, catatan harian, sejarah hidup, peraturan, kebijakan, maupun karya-karya monumental seseorang.

⁶⁷ Abdul Fattah Nasution, *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: Harfa Creative, 2023), p. 63.

Pengumpulan data primer dilakukan dengan membaca langsung Tafsir *al-Kabīr (Maḥāṭib al-Ghayb)* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī, dan Tafsir *al-Kasysyāf* karya al-Zamakhsharī. Proses ini dilakukan dengan cara mencatat, mengklasifikasikan, dan mengorganisasi kutipan-kutipan penting yang berkaitan dengan konsep *muḥkam* dan *mutasyābih*, serta keterkaitannya dengan konstruksi pemikiran teologis dalam setiap tradisi.

Sementara itu, pengumpulan data sekunder dilakukan dengan menelusuri literatur akademik yang dapat memberikan konteks historis, metodologis, dan teoritis terhadap perkembangan tafsir dan teologi dalam Islam. Literatur sekunder tersebut mencakup buku-buku sejarah pemikiran Islam, studi tafsir, kajian ilmu kalam, serta teori-teori sosial dan epistemologi tafsir. Sumber-sumber tersebut diperoleh dari perpustakaan, repositori akademik, jurnal ilmiah, serta sumber digital terpercaya yang relevan.

4. Teknik Analisis Data

Analisis data dalam penelitian ini dilakukan dengan menggunakan pendekatan interpretatif (*Interpretative Approach*), yaitu pendekatan yang menekankan pemahaman mendalam terhadap teks

atau literatur untuk memberikan penjelasan terhadap teks yang dikaji.⁶⁸ Sub-pendekatan yang digunakan meliputi pendekatan histori (*historical approach*) dan pendekatan sastra (*literary approach*). Pendekatan historis digunakan untuk menjelaskan aspek-aspek sejarah dari teks tafsir yang diteliti, meliputi keterkaitannya dengan kondisi sosial saat tafsir tersebut disusun, keterpengaruhannya oleh penafsir sebelumnya, dan pengaruhnya terhadap penafsir pada masanya dan sesudahnya (atau resepsi oleh penafsir lain).⁶⁹ Adapun pendekatan sastra digunakan untuk memperoleh pengetahuan/kandungan informasi dengan cara memahami simbol-simbol bahasa pada sebuah teks, baik simbol/makna tersebut eksplisit maupun implisit.⁷⁰

Adapun analisis yang digunakan dalam penelitian ini ialah analisis eksplanatori (*explanatory analysis*) ialah suatu analisis yang berfungsi memberi penjelasan yang lebih mendalam daripada sekadar mendeskripsikan atau memaparkan kandungan/makna teks tafsir.⁷¹ Sebagai landasan

⁶⁸ Sahiron Syamsuddin, "Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir", *SUHUF*, vol. 12, no. 1 (2019), p. 138.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Henry Van Laer et al. (trans.), *Filsafat Sain* (Yogyakarta: LPMI, 1995), p. 117.

teoretis, penelitian ini menggunakan teori sosiologi pengetahuan Karl Mannheim, yang memandang bahwa pengetahuan, termasuk pengetahuan keagamaan, tidak pernah bebas nilai, tetapi selalu terikat pada konteks sosial, ideologis, dan historis tertentu. Dengan teori ini, analisis dilakukan untuk menelusuri bagaimana posisi sosial, afiliasi mazhab, dan konstruksi dunia mufassir memengaruhi cara mereka memahami dan mengartikulasikan konsep *muḥkam* dan *mutasyābih*. Tafsir dalam hal ini diposisikan bukan hanya sebagai produk tafsir terhadap ayat, tetapi juga sebagai medium artikulasi dan reproduksi wacana teologis yang sarat makna ideologis.

Selain itu, penelitian ini menggunakan metode komparatif (*comparative research* / *al-baḥṡh al-muqārīn*), yaitu membandingkan objek yang memiliki karakteristik serupa dengan tujuan memperjelas suatu prinsip atau gagasan.⁷² Melalui pendekatan ini, penulis akan mengidentifikasi persamaan dan perbedaan konsep *muḥkam*–*mutasyābih* antara al-Zamakhshyārī dan al-Razī. Selanjutnya, penelitian ini akan menilai kelebihan

⁷² Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, 10th edition (Yogyakarta: IDEA Press, 2025), p. 117.

dan kekurangan pemikiran masing-masing tokoh. Yang terpenting, sebagai kontribusi orisinal penelitian, penulis berupaya merumuskan sintesis kreatif yang memadukan keunggulan dari kedua pemikiran tersebut sekaligus mengeliminasi kelemahannya, sehingga menghasilkan sebuah konstruksi pemikiran baru yang memiliki karakter tersendiri.⁷³

G. Sistematika Pembahasan

Adapun sistematika pembahasan dalam tesis ini terdiri atas lima bab yang tersusun secara logis dan berkesinambungan untuk menjawab rumusan masalah serta mencapai tujuan penelitian. Adapun pembagiannya sebagai berikut:

Bab I merupakan pendahuluan yang memuat latar belakang masalah yang melandasi pentingnya kajian ini, yakni adanya keterkaitan antara bangunan teologi Islam dan keragaman penafsiran terhadap konsep *muḥkam* dan *mutasyābih*. Selain itu, bab ini juga menguraikan rumusan masalah, tujuan penelitian, signifikansi teoritis, dan praktis, serta tinjauan pustaka terhadap karya-karya terdahulu yang relevan. Dalam bab ini dijelaskan pula kerangka teori yang digunakan, yaitu pendekatan

⁷³ *Ibid.*, pp. 120–1.

sosiologi pengetahuan Karl Mannheim, yang memandang bahwa pengetahuan tidak bebas nilai dan selalu dipengaruhi oleh posisi sosial dan ideologis subjeknya. Metode penelitian, jenis data, serta sistematika penulisan juga dipaparkan secara ringkas untuk memberikan gambaran awal atas struktur keseluruhan tesis.

Adapun **Bab II** membahas diskursus *muḥkam–mutasyābih* secara umum dan komprehensif. Bab ini memetakan ragam perdebatan klasik dan kontemporer terkait definisi *muḥkam* dan *mutasyābih*, indikator *ihkām* dan *tasyābuh*, serta klasifikasi ayat-ayatnya. Pembahasan disusun berdasarkan beragam pandangan yang bersumber dari literatur *‘ulūm al-Qur’ān*, karya-karya tafsir lintas mazhab, serta pandangan mufasir dari berbagai periode sejarah. Dengan demikian, bab ini berfungsi sebagai landasan konseptual dan historis bagi analisis pada bab-bab selanjutnya.

Bab III menyajikan biografi intelektual al-Zamakhsharī dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī, sekaligus menguraikan pokok-pokok teologis mazhab Mu‘tazilah dan Asy‘ariyah yang melatari pemikiran keduanya. Selanjutnya, bab ini menghadirkan analisis dialektis-komparatif atas penafsiran kedua mufasir terhadap QS Āl ‘Imrān [3]:7, QS al-Zumar [39]:23, dan QS Hūd [11]:1. Dalam konteks ini dibahas konsep-konsep kunci seperti

definisi dan kategorisasi *muḥkam–mutasyābih*, posisi *ta'wīl*, serta contoh konkret penafsiran terhadap ayat-ayat yang tergolong *mutasyābih*. Analisis ini bertujuan mengidentifikasi pola penafsiran yang dominan sekaligus menyingkap perbedaan mendasar dalam pendekatan hermeneutis dan teologis keduanya. Bab ini berfungsi sebagai basis data dan analisis awal bagi pembacaan teoretis pada bab selanjutnya.

Selanjutnya, **Bab IV** merupakan inti analisis tesis ini, yaitu pembacaan kritis terhadap penafsiran al-Zamakhsharī dan al-Rāzī dengan menggunakan pendekatan sosiologi pengetahuan Karl Mannheim. Dalam bab ini, konsep-konsep utama Mannheim—seperti tahapan imputasi, pembagian lapisan makna, serta kategori ideologi dan utopia—diaplikasikan pada data penafsiran kedua mufasir terhadap QS Āl ‘Imrān [3]:7, QS al-Zumar [39]:23, dan QS Hūd [11]:1. Pendekatan ini digunakan untuk menunjukkan bahwa tafsir tidak pernah sepenuhnya netral, melainkan senantiasa terikat dengan konteks sosial, politik, dan keagamaan yang membentuk horizon berpikir penafsir. Pada bagian akhir bab ini disajikan sintesis kreatif yang berupaya mengintegrasikan kelebihan dari masing-masing corak pemikiran, dengan tujuan meminimalkan bias teologis dan memperkuat objektivitas kritis dalam kajian *muḥkam-mutasyābih*.

Adapun **Bab V** merupakan bagian penutup yang menyajikan kesimpulan umum dari keseluruhan pembahasan. Dalam bab ini akan dirumuskan kembali temuan utama dari setiap bab, sekaligus menjawab rumusan masalah secara sistematis. Bab ini juga memberikan refleksi kritis atas proses penelitian serta menawarkan beberapa rekomendasi untuk pengembangan studi lebih lanjut terhadap studi *ulumul Qur'an*, terutama konsep *muḥkam-mutasyābih*. Tesis ini juga diharapkan dapat memberikan kontribusi yang bermakna dalam menghubungkan studi Al-Qur'an dan tafsir melalui pendekatan interdisipliner yang kritis.



BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian ini mengkaji konsep *muḥkam–mutasyābih* sebagaimana termaktub dalam QS Hūd [11]:1, QS al-Zumar [39]:23, dan QS Āli ‘Imrān [3]:7 melalui Tafsīr *al-Kasysyāf* karya al-Zamakhsharī sebagai representasi tafsir Mu‘tazilah dan Tafsīr *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī sebagai representasi tafsir Asy‘ariyah. Analisis dilakukan dengan menggunakan teori sosiologi pengetahuan Karl Mannheim untuk mengungkap faktor-faktor yang membentuk dan memengaruhi perbedaan penafsiran kedua mufasir terhadap konsep *muḥkam* dan *mutasyābih* sebagai salah satu tema sentral dalam ‘*ulūm al-Qur’ān*. Berdasarkan analisis yang telah dilakukan, penelitian ini menghasilkan beberapa temuan penting.

Terkait penafsiran QS Hūd [11]:1 yang menyatakan bahwa seluruh ayat al-Qur’an bersifat *muḥkam*, al-Zamakhsharī dan al-Rāzī sepakat bahwa istilah *muḥkam* dalam ayat tersebut tidak merujuk pada pembagian teknis *muḥkam–mutasyābih* sebagaimana dikenal dalam ‘*ulūm al-Qur’ān*, melainkan pada konsep kemukjizatan (*i’jāz*) al-Qur’an. Menurut keduanya, ayat tersebut menegaskan kesempurnaan struktur, koherensi, dan kekokohan al-Qur’an yang tidak dapat ditandingi oleh teks lain.

Kesepakatan serupa juga tampak dalam penafsiran QS al-Zumar [39]:23. Kedua mufasir menafsirkan istilah *mutasyābih* dalam ayat ini sebagai keserupaan dan keselarasan antarayat al-Qur'an, baik dari segi makna maupun tujuan. Ayat-ayat al-Qur'an saling membenarkan dan menguatkan satu sama lain, sehingga tidak mungkin mengandung kontradiksi internal. Dalam konteks ini, *mutasyābih* tidak dipahami sebagai kesamaran makna, melainkan sebagai keserasian pesan yang menjadi bagian dari *i'jāz* al-Qur'an.

Perbedaan penafsiran secara lebih jelas muncul dalam pembacaan QS Āli 'Imrān [3]:7, ayat yang sejak lama menjadi pusat perdebatan dalam kajian *muḥkam-mutasyābih*. Dalam pandangan al-Zamakhsharī, ayat *muḥkam* adalah ayat-ayat yang redaksinya jelas, kokoh, dan terjaga dari kemungkinan kerancuan makna atau penafsiran ganda. Sebaliknya, ayat *mutasyābih* adalah ayat-ayat yang redaksinya masih samar dan membuka ruang bagi beragam kemungkinan makna. Dengan pendekatan rasional khas Mu'tazilah, al-Zamakhsharī menilai bahwa pembedaan *muḥkam* dan *mutasyābih* pada dasarnya dapat ditangkap oleh akal melalui kejelasan atau ketidakjelasan redaksi ayat.

Sementara itu, al-Rāzī merumuskan konsep *muḥkam-mutasyābih* secara lebih konseptual dan sistematis.

Menurutnya, ayat *muḥkam* mencakup *naṣṣ*, yaitu lafaz yang hanya mengandung satu kemungkinan makna, serta *zāhir*, yaitu lafaz yang memiliki makna dominan meskipun masih memungkinkan makna lain. Adapun ayat mutasyābih meliputi *mujmal*, yakni lafaz yang memiliki lebih dari satu makna dengan kekuatan yang relatif sama, dan *mu'awwal*, yaitu lafaz yang makna lahiriahnya ditinggalkan demi makna lain yang dianggap lebih sesuai dengan prinsip rasional dan teologis.

Dalam hal metode penafsiran, kedua mufasir sepakat bahwa ayat-ayat *mutasyābih* harus dikembalikan kepada ayat-ayat *muḥkam*. Namun, terdapat perbedaan dalam pendekatan praktisnya. Al-Zamakhsharī lebih memilih *ta'wīl* secara rasional terhadap ayat-ayat *mutasyābih*, sedangkan al-Rāzī cenderung mengedepankan sikap *tafwīd* dengan menahan diri dari penetapan makna yang pasti, meskipun dalam praktiknya ia juga melakukan *ta'wīl* ketika makna lahir dianggap bermasalah.

Adapun perbedaan pandangan al-Zamakhsharī dan al-Rāzī mengenai konsep *muḥkam–mutasyābih* tidak dapat dilepaskan dari konteks sosial dan historis yang melingkupi keduanya. Jika dibaca melalui teori sosiologi pengetahuan Karl Mannheim, perbedaan tersebut berakar pada cara pandang *dasar* (*weltanschauung*) yang membentuk penafsiran masing-masing. Penafsiran al-

Zamakhsharī bertumpu pada cara pandang Mu‘tazilah, sedangkan penafsiran al-Rāzī berpijak pada kerangka Asy‘ariyah. Keduanya berbicara dari dalam horizon pemikiran kelompoknya masing-masing, baik disadari maupun tidak disadari.

Secara lebih spesifik, konsep *muḥkam–mutasyābih* al-Zamakhsharī merupakan bagian dari proses pematangan konsep tersebut dalam tradisi Mu‘tazilah. Bersama al-Jusysyāmī dan al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār—yang sanad keilmuannya berlabuh pada keduanya—al-Zamakhsharī memantapkan konsep *muḥkam–mutasyābih* dalam tradisi Mu‘tazilah muta’akhkhirīn, setelah pada fase Mu‘tazilah awal masih dijumpai beragam pendekatan. Dalam kerangka ini, Mu‘tazilah cenderung membatasi *muḥkam–mutasyābih* pada ayat-ayat teologis semata.

Sebaliknya, al-Rāzī mengkritik pendekatan Mu‘tazilah yang ia anggap cenderung reduksionis dan menawarkan pendekatan baru yang menurutnya lebih objektif. Dengan mensintesiskan pemikiran al-Juwaynī dan al-Ghazālī, al-Rāzī merumuskan konsep *muḥkam–mutasyābih* yang baru dalam tradisi Asy‘ariyah, yang kemudian diikuti dan dikembangkan oleh kalangan Asy‘ariyah pada periode-periode sesudahnya. Berbeda dengan al-Zamakhsharī yang memfokuskan *muḥkam–*

mutasyābih terutama pada aspek teologis, konsep *muḥkam-mutasyābih* versi al-Rāzī lebih akomodatif karena juga mencakup dimensi hukum fikih, tidak terbatas pada isu-isu teologis semata..

Dalam kerangka imputasi makna Mannheim, perbedaan ini dapat ditelusuri melalui tiga lapisan makna. Pada lapisan makna objektif, penafsiran al-Zamakhsharī dan al-Rāzī menunjukkan banyak titik temu dan relatif belum tampak dipengaruhi secara langsung oleh kepentingan teologis. Keduanya memulai penafsiran dari analisis kebahasaan dan penggunaan akal yang dianggap sehat, serta sama-sama menolak adanya pertentangan antara al-Qur'an dan rasio.

Pada lapisan makna ekspresif, mulai terlihat intensi dan kecenderungan pribadi masing-masing mufasir. Pada al-Zamakhsharī, makna ekspresif tercermin dalam upayanya menegaskan bahwa aspek *iḥkām* dan *tasyābuh* ayat-ayat al-Qur'an terutama bertumpu pada kekokohan dan kejernihan redaksi. Penekanan ini sejalan dengan orientasi rasional Mu'tazilah yang memandang kejelasan bahasa sebagai dasar utama dalam memahami teks wahyu.

Sementara itu, pada al-Rāzī, makna ekspresif tampak dalam kehendaknya untuk merumuskan penjelasan yang dianggap lebih mapan dan layak dijadikan pegangan umat Islam, sebagaimana pendekatan yang dikembangkan para

ulama penyelidik (*muḥaqqiqīn*). Sikap ini mencerminkan ambisi intelektual al-Rāzī untuk tampil sebagai perumus kerangka pemahaman yang sistematis dan metodologis, bukan sekadar pengulang atau pembela pandangan mazhab tertentu, meskipun ia tetap bergerak dalam horizon Asy'ariyah.

Lapisan makna dokumenter memperlihatkan dengan lebih jelas cara pandang dasar masing-masing mufasir. Penafsiran al-Zamakhsharī yang memahami ayat-ayat *muḥkam* sebagai ayat-ayat dengan redaksi yang kokoh, jelas, dan terjaga dari kerancuan makna, serta keterbukaannya terhadap *ta'wīl*, berkaitan erat dengan prinsip-prinsip teologi Mu'tazilah. Sebaliknya, penafsiran al-Rāzī terhubung kuat dengan cara pandang Asy'ariyah, khususnya sebagaimana dirumuskan oleh al-Juwaynī dan al-Ghazālī. Sikap kehati-hatiannya terhadap *ta'wīl*, serta kecenderungannya untuk menggabungkan antara *ta'wīl* dan *tafwīd*, mencerminkan metode Asy'ariyah yang tidak sepenuhnya menolak *ta'wīl*, tetapi juga tidak memberinya kebebasan tanpa batas.

Dalam perspektif Mannheim, posisi sosial kedua mufasir turut memengaruhi arah pemikiran mereka. Al-Zamakhsharī, sebagai tokoh Mu'tazilah yang hidup dalam posisi sosial dan intelektual yang relatif termarginalkan, dapat dibaca membawa corak pemikiran yang bersifat

utopis, dalam arti Mannheimian. Pemikirannya merepresentasikan visi teologis yang berusaha menantang dominasi Asy‘ariyah sebagai arus utama teologi Sunni. Sebaliknya, pemikiran al-Rāzī berfungsi sebagai *ideologi* dalam pengertian sosiologis, karena berkembang dalam konteks Asy‘ariyah yang telah memperoleh legitimasi luas dan menempati posisi dominan dalam struktur keagamaan Sunni.

Berdasarkan pembacaan ini, kedua pemikiran tersebut kemudian disintesiskan dengan mengambil kategori *muḥkam–mutasyābih* ala al-Rāzī yang relatif lebih lentur dan mampu mengakomodasi penekanan rasional al-Zamakhsharī. *Ta’wīl* ala al-Zamakhsharī dapat diterima sebagai metode penafsiran, namun tanpa klaim kebenaran mutlak, sebagaimana sikap kehati-hatian epistemik al-Rāzī. Sintesis ini diperkuat dengan menerapkan gagasan Gadamer tentang *fusion of horizons*, sehingga subjektivitas penafsir tidak dihapus, tetapi disadari dan dikendalikan dalam proses dialog antara teks, tradisi, dan penafsir.

Novelty penelitian ini terletak pada dua aspek utama. Secara metodologis, penelitian ini menerapkan teori sosiologi pengetahuan Karl Mannheim secara operasional dan bertahap dalam pembacaan tafsir *muḥkam–mutasyābih* melalui analisis makna objektif, ekspresif,

dan dokumenter. Pendekatan ini melampaui kajian tafsir konvensional dengan menampilkan secara sistematis peran konteks sosial, posisi intelektual, dan orientasi teologis mufasir dalam membentuk konstruksi makna *muhkam* dan *mutasyābih*.

Secara konseptual, penelitian ini menawarkan sintesis penafsiran yang mengintegrasikan rasionalitas al-Zamakhsharī dan kehati-hatian epistemik al-Rāzī, sehingga *ta'wīl* dipahami sebagai metode yang sah tanpa klaim kebenaran mutlak. Dengan memanfaatkan konsep imputasi dan deologi–utopia sosiologi pengetahuan Karl Mannheim, penelitian ini menegaskan bahwa perbedaan tafsir *muhkam–mutasyābih* merefleksikan konteks sosial-teologis mufasir, sekaligus memperkaya studi *‘ulūm al-Qur’ān* dengan pendekatan yang lebih reflektif dan dialogis.

B. Saran

Sebagai penutup dari keseluruhan kajian, bagian ini menyajikan rekomendasi teoretis dan praktis yang disusun berdasarkan hasil analisis dan temuan penelitian. Berdasarkan hasil penelitian, kajian *muhkam–mutasyābih* perlu dikembangkan dengan tidak hanya menekankan perbedaan pendapat antarmazhab, tetapi juga memperhatikan latar belakang sosial, intelektual, dan teologis para mufasir. Pendekatan sosiologi pengetahuan

Karl Mannheim terbukti membantu menjelaskan bahwa perbedaan penafsiran al-Zamakhsharī dan al-Rāzī bukan semata-mata disebabkan oleh perbedaan metode, melainkan juga oleh cara pandang dan posisi keilmuan yang melingkupi keduanya. Oleh karena itu, penelitian selanjutnya disarankan untuk mengembangkan kajian tafsir yang lebih reflektif dan dialogis, dengan memadukan penggunaan akal secara aktif dan sikap kehati-hatian dalam menetapkan makna, khususnya dalam memahami ayat-ayat *mutasyābih*.

Selain itu, penelitian ini menyarankan adanya kajian lanjutan di masa mendatang terkait perbandingan antara al-Zamakhsharī dan al-Bayḍāwī, khususnya melalui tafsir *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* yang kerap dipandang oleh para ulama sebagai ikhtisar dari *al-Kasysyāf* karya al-Zamakhsharī. Kajian ini dipandang penting dan menarik karena dimensi Asy'ariyah pada diri al-Bayḍāwī tidak sekuat al-Rāzī, yang telah dikenal sebagai salah satu punggawa besar Asy'ariyah. Di sisi lain, al-Bayḍāwī juga dikenal memiliki keterpengaruhan pemikiran Mu'tazilah. Dalam konteks ini, penelitian lanjutan diarahkan untuk melihat kecenderungan al-Bayḍāwī terhadap Asy'ariyah atau Mu'tazilah dalam konsep *muḥkam–mutasyābih*.

Adapun secara praktis, hasil penelitian ini diharapkan dapat mendorong sikap yang lebih terbuka dalam

menyikapi perbedaan tafsir al-Qur'an. Bagi mahasiswa, pengajar, dan penafsir kontemporer, kesadaran bahwa hasil penafsiran—terutama terhadap ayat-ayat *mutasyābih*—bersifat tidak sepenuhnya pasti dapat menjadi dasar untuk menggunakan *ta'wīl* secara bertanggung jawab dan proporsional. Dengan cara ini, perbedaan penafsiran tidak lagi dipahami sebagai sumber konflik, melainkan sebagai bagian dari dinamika keilmuan Islam yang memperkaya pemahaman terhadap al-Qur'an.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Fattah Nasution, *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: Harfa Creative, 2023.
- Al-Asy'ari, Abu Al-Hasan, *Maqālat al-Islamiyyīn wa Ikhtilaf al-Muṣallīn*, vol. 1, Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1950.
- , *al-Luma' fi al-Radd alā Ahl al-Zayg wa al-Bida'*, Abu Dhabi: Daar al-Hukama li al-Nasyr, 2021.
- , *al-Ibānah an Ushūl al-Diyānah*, Beirut: Daar Ibnu Zaydun.
- Albayrak, Ismail, "The Notions of Muḥkam and Mutashābih in the Commentary of Elmalī'lı Muḥammad Ḥamdi Yazır", *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 5, no. 1, 2003, pp. 19–34.
- al-Alwani, Thaha Jabir, *al-Imām Fakhr al-Dīn wa Musannafātuhu*, ed. by Abd al-'Azīm al-Dīb, Kairo: Daar al-Salaam, 2010.
- Amin, Ahmad, *Fajrul Islam*, 10th edition, Beirut: Daar al-Kitab al-Arabi, 1969.
- Amin, Ahmad Syaifuddin, "Reinventing Konsep Muḥkam-Mutasyābih dan Pengembangannya dalam Tafsir al-Qur'an Kontekstual", *JOURNAL OF QUR'ĀN AND HADĪTH STUDIES*, vol. 10, no. 2, pp. 179–202 [<https://doi.org/10.1548/quhas.v10i2.19579>].
- al-Anbarī, Abdurrahman Abu al-Barakat, *Nazhat al-Alubba' fī Thabaqāt al-Adibba'*, Zarqa, Jordania: Maktabah al-Manar, 1985.
- Arthur Child, "The Problem of Imputation in the Sociology of Knowledge", *Ethic*, vol. 51, no. 2, pp. 200–19.
- al-Asfahani, Raghib, *Mufradāt Alfādz al-Qur'ān*, 4th edition, Damaskus: Daar al-Qalam, 2009.

- Āsyur, Muhammad Thahir Ibn, *al-Tahfīr wa al-Tanwīr*, vol. 3, Tunis: al-Daar al-Tunisiyyah li al-Nasyr, 1983.
- al-Atsīr, Abu al-Hasan Ali bin Ubay al-Kurm 'Izz al-Dīn Ibn, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, vol. 10, Beirut: Daar al-Kitāb al-Arabiyy, 1997.
- Aulanni'am, Aulanni'am, "Muhkam-Mutasyabih dalam Kitab Tafsir Al-Kabir karya Muqatil Bin Sulaiman", *SUHUF*, vol. 34, no. 1, 2022, pp. 65–73 [https://doi.org/10.23917/suhuf.v34i1.19860].
- Azkiya, Nadia, Sutrisno, and Muhammad Arpah Nurhayat, "Muhkam Dan Mutasyabih: Penafsiran Surah Ali Imran Ayat 7 (Telaah Atas Tafsir Al-Mishbah Karya Muhammad Quraish Shihab)", *As-Sahla*, vol. 1, no. 2, 2025.
- Azzahabi, Muhammad Husein, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, vol. 1, Kairo: Maktabah Wahbah, 1976.
- al-Baghawi, Abu Muhammad al-Husein bin Mas'ud, *Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 2, Riyadh: Daar Thayyibah, 1997.
- al-Baghdadi, Abdul Qahir bin Thāhir, *al-Farq baina al-Firq wa Bayāni al-Firqah al-Najiyah*, Beirut: Daar al-Afaaq al-Jadiidah, 1977.
- Bahu, Musthafa, *Aqaid al-Asyairah*, Kairo: Maktabah al-Islamiyah, 2012.
- Baṭūṭah, Muhammad bin Abdillāh bin Muhammad Abu Abdillāh Ibn, *Tuhfat al-Nadzar fī Gharāib al-Amshār wa Ajāib al-Asfār (Rihlah Ibn Baṭūṭah)*, vol. 3, Ribāt: Akadīmiyyah al-Mamlakah al-Magribiyyah, 1417.
- Bennet, David, "The Mu'tazilite Movement (II): The Early Mu'tazilites", in *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. by Sabine Schmidtke, New York: Oxford University Press, 2016.

- Bin Ramli, Harith, “The Predecessors of Ash‘arism: Ibn Kullāb, al-Muḥāsibī and al-Qalānisī”, in *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. by Sabine Schmidtke, New York: Oxford University Press, 2016.
- Bin Syeikh, Al-Arabi, *Asas Tafsīr al-Qur‘ān al-Karīm ‘Inda al-Mu‘tazilah*.
- al-Buṭī, Sa‘id Ramadhan, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyat*, Beirut: Daar al-Fikr al-Muā‘shir, 1997.
- Dardum, Abdulloh, “Teologi Asy‘ari dalam Kitab Tafsir (Analisa Metode Ta‘wil Tafṣīlī dalam Memahami Ayat Istiwā’)", *KALIMAH*, vol. 15, no. 2, 2017, p. 149 [https://doi.org/10.21111/klm.v15i2.1489].
- Demeter, Tamás, “Three Genres of Sociology of Knowledge and Their Marxist Origins”, *Studies in East European Thought*, vol. 67, nos. 1–2, 2015, pp. 1–11 [https://doi.org/10.1007/s11212-015-9225-6].
- Dermawan, Andy, “Dialektika Teori Kritis Mazhab Frankurt dan Sosiologi Pengetahuan”, *Jurnal Sosiologi Reflektif*, vol. 8, no. 1, 2013, pp. 325–39 [https://doi.org/10.14421/jsr.v8i1.1921].
- al-Dimasyqī, Abu al-Qasīm Ali bin Hasan Ibn Asakir, *Tabyīn Kadzb al-Muftarī Fīmā Nusiba ilā al-Imam Abi Hasan al-Asyarī*, Kairo: Maktabah al-Azhariyyah li al-Turats, 2010.
- Effendi, Rahmat, “Muhkam dan Mutasyabih dalam Al-Qur‘an: Refleksi Keyakinan dan Implikasi Terhadap Corak Teologi Islam”, *TAJDID: Jurnal Ilmu Ushuluddin*, vol. 20, no. 1, 2021, pp. 1–31 [https://doi.org/10.30631/tjd.v20i1.153].
- Eljambaki, Gusnanda and Nur Ikhlas, “Reconsidering the Existence of Muhkam and Mutasyabbih in Contemporary Qur‘anic Studies”, *Takwil: Journal of Quran and Hadith Studies*, vol. 2, no. 1, 2023, pp. 19–35 [https://doi.org/10.32939/twl.v2i1.2522].

- Fadiah, Luthfi Hana and Deden Suparman, “Muhkam dan Mutasyabih Dalam Al-Qur’an: Implikasi Teologis dari Al-Muhkam dan Al-Mutasabbih dalam Al-Qur’an”, *Moral : Jurnal kajian Pendidikan Islam*, vol. 1, no. 3, 2024, pp. 54–66 [https://doi.org/10.61132/moral.v1i3.82].
- Fanani, Muhyar, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Faridho, Efin and Abusiri, “Klasifikasi Ayat-Ayat Muhkamat dan Mutasyabihat menurut Al-Zamakhshari dalam Tafsir Al-Kasysyaf”, *Hikmah: Journal of Islamic Studies*, vol. 17, 2021, pp. 31–47 [https://doi.org/10.47466/hikmah.v17i1.179].
- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Uṣūl*, vol. 1, Riyadh: Mu’assasah Risalah, 1997.
- al-Ghifari, Abd al-Rasul, *al-Muhkam wa al-Mutasyābih*, Qom: Markaz al-Mushthafa al-Alamiy, 1431.
- Griffel, Frank, “On Fakhr al-Din al-Razi’s Life and the Patronage He Received”, *Journal of Islamic Studies*, vol. 18, no. 3, 2007, pp. 313–44 [https://doi.org/10.1093/jis/etm029].
- , *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*, New York: Oxford University Press, 2021.
- al-Hamadani, al-Qadhī Abd al-Jabbār, *Mutasyābih al-Qur’ān*, vol. 2, Kairo: Daar al-Turats, 1966.
- , *al-Uṣūl al-Khamsah*, Kuwait City: Universitas Kuwait, 1998.
- al-Hamawi, Abu Abdillah Yaqut bin Abdillah, *Mu’jam al-Udabā*, vol. 6, Beirut: Daar al-Gharb al-Islamiy, 1993.
- , *Mu’jam al-Udabā*, vol. 3, Beirut: Daar al-Gharb al-Islamiy, 1993.

----, *Mu'jam al-Buldān*, vol. 2, Beirut: Daar al-Shadr, 1995.

Hamidi, Muhammad Hafizi Zul Arif and Ali Akbar, “Pembahasan Ayat al-Muhkam dan al-Muhtasyabih”, *Jurnal Al-Sirat*, vol. 25, no. 1, 2025, pp. 111–8 [https://doi.org/10.64398/alsirat.v25i1.412].

Hamka, Hamka, “Sosiologi Pengetahuan: Telaah atas Pemikiran Karl Mannheim”, *Scolae: Journal of Pedagogy*, vol. 3, no. 1, 2020, pp. 76–84 [https://doi.org/10.56488/scolae.v3i1.64].

al-Hūfi, Ahmad Muhammad, *al-Zamakhsharī*, 2nd edition, Kairo: al-Hayat al-Miṣriyyah al-Āmmah li al-Kitāb.

Ibn Katsir, Abu al-Fida' Ismail, *al-Bidayah wa al-Nihayah*, vol. 15, Beirut: Daar Ibn Katsir, 2013.

Ibnu Taymiyah, Taqiyyuddin Ahmad, *Al-Iklīl fī al-Mutasyābih wa al-Ta'wīl*, Iskandariah: Daar al-Iman, 2002.

Ibrahim, Lutpi, “Az-Zamakhsharī: His Life and Works”, *Islamic Studies*, vol. 19, no. 2, 1980, pp. 95–110.

al-Ifrikī, Muhammad bin Mukrīm bin Ali Ibnu Manzūr, *Lisan al-Arab*, vol. 12, Beirut: Darr Shadr, 1414.

----, *Lisan al-Arab*, vol. 13, Beirut: Darr Shadr, 1414.

Imdad, Muhammad, “Menjajaki Kemungkinan Islamisasi Sosiologi Pengetahuan”, *KALIMAH*, vol. 13, no. 2, 2015, pp. 235–53 [https://doi.org/10.21111/klm.v13i2.287].

Imron, Sayyid, *Muqaddimah Mafātih al-Ghayb*, Kairo: Daar Hadits, 2012.

al-Irbili, Ibnu Khallikan Ahmad bin Muhammad, *Wafayāt al-A'yān wa-Anbā' Abnā' az-Zamān*, vol. 5, Beirut: Daar al-Shadr, 1994.

----, *Wafayāt al-A'yān wa-Anbā' Abnā' az-Zamān*, vol. 2, Beirut: Daar al-Shadr, 1994.

- , *Wafayāt al-A'yān wa-Anbā' Abnā' az-Zamān*, vol. 4, Beirut: Daar al-Shadr, 1994.
- , *Wafayāt al-A'yān wa-Anbā' Abnā' az-Zamān*, vol. 3, Beirut: Daar al-Shadr, 1994.
- Jaffer, Tariq, *Razi: Master of Quranic Interpretation and Theological Reasoning*, New York: Oxford University Press, 2015.
- al-Jawzī, Jamaluudin Abdurrahman, *al-Muntaẓam fī Tarikh al-Mulūk wa al-Umam*, vol. 16, Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1996.
- , *al-Muntaẓam fī Tarikh al-Mulūk wa al-Umam*, vol. 15, Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1996.
- al-Jusysyami, Abi Sa'd al-Muhsin bin Muhammad bin Karramah al-Baihaqi, *al-Tahzīb fī al-Tafsīr*, vol. 2, Beirut: Dār al-Kitab al-Lubnāni, 2019.
- al-Juwainy, Abi al-Ma'ālī Abd al-Malik bin Abdullah bin Yusuf, *Al-Burhan fī Uṣul al-Fiqh*, vol. 1, Doha: Dawlah Qatr, 1980.
- al-Juwainy, Mushtafa Shawi, *Manhaj al-Zamakhsharī fī Tafsīr al-Qur'ān wa Bayāni I'jazihi*, 2nd edition, Kairo: Daar al-Maarif, 1968.
- Kettler, David, Colin Loader, and Volker Meja, *Karl Mannheim and The Legacy of Max Weber: Retrieving a Research Programme*, Hampshire: Ashgate Publishing Company, 2008.
- Kinberg, Leah, *Muḥkamāt and Mutashābihāt (Koran 3/7): Implication of a Koranic Pair of Terms in Medieval Exegesis*, <https://about.jstor.org/terms>.
- Kiswati, Tsuroya, *Ilmu Kalam: Aliran Sekte, Tokoh Pemikiran dan Analisa Perbandingan Aliran Khawarij, Murjiah dan Mu'tazilah*, Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2013.

- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolution*, 2nd edition, Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Kurzman, Charles, *Liberal Islam*, New York: Oxford University Press, 1998.
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Larrain, Jorge, *Konsep Ideologi*, trans. by Riyadi Gunawan, Yogyakarta: LKPSM, 1996.
- Machasin, *Al-Qadi Abd al-Jabar Mutasyabih al-Qur'an: Dalih Rasionalitas al-Qur'an*, Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Mannheim, Karl, *Essays on The Sociology of Knowledge*, ed. by Paul Kecskemeti, London: Routledge&Paul Kegan, 1952.
- , *Essays on The Sociology of Knowledge*, ed. by Paul Kecskemeti, London: Routledge&Paul Kegan, 1952.
- , *Ideologi Dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran Dan Politik*, trans. by Budiman Hardiman, Yogyakarta: Kanisius, 1991.
- Mansur, Muhammad, *Tafsir Mafātīḥ al-Gaib (Historisitas dan Metodologi)*, Sleman: Lintang Books, 2019.
- al-Maqdisi, Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad, *Ahsan al-Taqāsīm fī Ma'rifat al-Aqālīm*, Kairo: Maktabah Madbuuli, 1991.
- Maqdisi, George, *al-Asy'ari wa al-Asyāirah fī al-Tārīkh al-Dīnī al-Islamī*, trans. by Anis Muru, Namaa Center for Research and Studies.
- al-Maujud, Adil Ahmad Abd, Ali Mahmud Muawwadh, and Fathi Ahmad Hijazi, "Tahqīq wa al-Ta'liq wa Dirāsāt", in *Al Kashshaf 'an Haqaiq Al Tanzil Wa 'uyun Al Aqawil Fi Wujuh Al Ta'wil*, Riyadh: Maktabah al-'Abikan, 1998.

- al-Mawardi, Abu al-Hasan Ali bin Muhammad, *al-Nukat wa al-Uyun*, vol. 1, Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- al-Mays, Khalil, *Muqaddimah Mafaatih al-Ghaib*, Beirut: Daar al-Fikr, 1981.
- Musa, Jalal Muhammad, *Nasy'at al-Asy'ariyyah wa Taṭawwuruhā*, Beirut: Daar al-Kitab al-Lubnani, 1982.
- Mustaqim, Abdul, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, 4th edition, Yogyakarta: IDEA Press, 2025.
- , *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, 10th edition, Yogyakarta: IDEA Press, 2025.
- Najitama, Fikria, "Diskursus Muhkam dan Mutasyabih dalam Tafsir", *An-Nidzam: Jurnal Manajemen Pendidikan dan Studi Islam*, vol. 4, no. 1, 2017, pp. 153–69 [<https://doi.org/10.33507/an-nidzam.v4i1.29>].
- Nasution, Harun, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa, Perbandingan*, Jakarta: UI-Press, 1986.
- Nuwaihidh, Adil, *Mu'jam al-Mufasssirīn (Min Shadr al-Islām wa Hatta al-Ashr al-Hādir)*, vol. 2, Beirut: Muassasah Nuwaihidh al-Tsaqafiyah, 1988.
- el-Omari, Racha, "The Mu'tazilite Movement (I): The Origins of the Mu'tazila", in *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. by Sabine Schmidtke, New York: Oxford University Press, 2016.
- Patton, Walter M., *Ahmed Ibn Hanbal and The Mihna*, Leiden: E.J Brill, 1897.
- al-Qaraḍawi, Yusuf, *Kaifa Nata'amalu ma'a al-Qur'an al-'Azim*, 3rd edition, Kairo: Dar asy-Syuruq, 2000.
- al-Qaṭṭan, Manna' Khalīl, *Mabāhits fi Ulūm al-Qur'an*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1995.
- al-Qifṭhi, Ali bin Yusuf, *Inbāh al-Ruwāt alā Anbāh al-Nuhāt*, vol. 3, Kairo: Daar al-Fikr al-Araby, 1982.

Raḍi, Muhammad bin Abi Hasan Sayyid, *Haqāiq al-Ta'wil fī Mutasyābih al-Tanzīl*, Beirut: Dār al-Aḍwā', 1986.

Rahman, Miftahur, "Konsep Muhkam dan Mutasyabih dalam Alqur'an menurut Muhammad 'Abid al-Jabiri", *Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al Qur'an dan Tafsir*, vol. 12, no. 1, 2018, pp. 175–88 [<https://doi.org/10.1234/hermeneutik.v12i1.60216072>].

al-Razi, Fakhr al-Dīn Muhammad bin Umar, *al-Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghayb*, vol. 7, Beirut: Daar Ihya al-Turatas al-Araby, 1420.

----, *al-Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghayb*, vol. 17, Beirut: Daar Ihya al-Turatas al-Araby, 1420.

----, *al-Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghayb*, vol. 26, Beirut: Daar Ihya al-Turatas al-Araby, 1420.

----, *al-Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghayb*, vol. 21, Beirut: Daar Ihya al-Turatas al-Araby, 1420.

----, *al-Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghayb*, vol. 22, Beirut: Daar Ihya al-Turatas al-Araby, 1420.

----, *al-Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghayb*, vol. 14, Beirut: Daar Ihya al-Turatas al-Araby, 1420.

----, *al-Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghayb*, vol. 13, Beirut: Daar Ihya al-Turatas al-Araby, 1420.

----, *al-Tafsīr al-Kabīr aw Mafātih al-Ghayb*, vol. 30, Beirut: Daar Ihya al-Turatas al-Araby, 1420.

al-Razi, Fakhr al-Din Muhammad bin Umar, *Ta'sīs al-Taqdīs*, Beirut: Dār Nūr al-Ṣabah, 2011.

Ritzer, George and Barry Smart, *Seri Handbook Teori Sosial: Karl Mannheim dan Sosiologi Pengetahuan*, trans. by Derta Sri Widowatie, Bandung: Nusa Media, 2021.

- Rozak, Abdul and Rosihon Anwar, *Ilmu Kalam untuk UIN, STAIN, PTAIS*, Bandung: Pustaka Setia, 2000.
- Rusli, Ris'an, *Teologi Islam: Telaan Sejarah dan Pemikiran Tokoh-tokohnya*, Jakarta: Prenada Media, 2014.
- Sari, Meysitoh, "Kontruksi Pemikiran Muhammad Syahrur dan Nashr Hamid Abu Zayd mengenai Muhkam dan Mutasyabih", *El-Furqania*, vol. 11, no. 2, 2015.
- Scheler, Max and Manfred S. Fring, *Problems of a Sociology of Knowledge*, London: Routledge&Paul Kegan, 1980.
- Segovia, Carlos Andres, "Sīrah wa A'māl Abī al-Hasan al-Asy'ari", *al-Ibānah*, no. 1, 2013, pp. 279–301 [https://doi.org/10.12816/0002398].
- al-Shahrastani, Abi al-Fath Muhammad bin Abd al-Karim bin Abi Bakr Ahmad, *al-Milal wa al-Nihal*, vol. 1, Beirut: Daar al-Marifat, 1993.
- Shalih, Subhi, *Mabāhith fi Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Daar Ilm Lil Malaayaini, 1977.
- Shihab, M. Qurasih, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2019.
- al-Shirazi, Muhammad bin Ibrahim Sadr Diin, *Mutashabihat al-Qur'an*, Mashad: Mashad University Press, 1973.
- Speier, Hans, "Karl Mannheim's 'Ideology and Utopia'", *Springer Nature: State, Culture, and Society*, vol. 1, no. 3, 1985, pp. 183–97.
- al-Subki, Taj al-Diin Abdul Wahhab bin Taqiy' al-Din, *Thabaqāt al-Syafi'iyah al-Kubra*, vol. 8, Abha: Daar Hajr li al-Thibaat wa al-Nasyr wa al-Tawzi', 1413.
- al-Suyuti, Jalal al-Diin, *Al-Itqān fi Ulūm al-Qur'ān*, vol. 3, Riyadh: Ministry of Islamic Affairs, Dawah and Guidance, 1967.

Syahrur, Muhammad, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qira'ah Mu'āsirah*, Damaskus: al-Ahaly, 1990.

Syamsuddin, Sahiron, “Muhkam and Mutashabih: An Analytical Study of al-Tabarī's and al-Zamakhshari's Interpretations of Q.3:7”, *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 1, no. 1, 1999, pp. 63–79 [https://doi.org/10.3366/jqs.1999.1.1.63].

----, *Hermeneutika dan Pengembangan Uloomul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017.

----, “Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir”, *SUHUF*, vol. 12, no. 1, 2019, pp. 131–49 [https://doi.org/10.22548/shf.v12i1.409].

al-Ṭabarī, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir, *Jami al-Bayān an Ta'wīl Āyī al-Qur'ān*, vol. 5, Kairo: Daar Hajr li al-Thibaat wa al-Nasyr wa al-Tawzi', 2001.

Thiele, Jan, “Between Cordoba and Nīsābūr: The Emergence and Consolidation of Ash'arism (Fourth–Fifth/Tenth–Eleventh Century)”, in *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. by Sabine Schmidtke, New York: Oxford University Press, 2016.

al-Ṭībī, Syarf al-Dīn al-Husain bin Abdillāh, *Futūh al-Ghayb fī al-Kasyf min Qana'i al-Rayb*, vol. 1, Dubai: al-Jāizah Dubai al-Dawliyah li al-Qur'ān al-Karīm, 2013.

----, *Futūh al-Ghayb fī al-Kasyf min Qana'i al-Rayb*, vol. 4, Dubai: al-Jāizah Dubai al-Dawliyah li al-Qur'ān al-Karīm, 2013.

Turmuzi, Muhamad and Fatia Inast Turoya, “Studi Uloomul Qur'an: Memahami Kaidah Muhkam-Mutasyabih dalam Al-Qur'an”, *Jurnal Al-Wajid*, vol. 2, no. 2, 2021, pp. 487–508.

Uṣaybi'ah, Abū al-'Abbās Aḥmad ibn al-Qāsim ibn Khalīfah ibn Yūnus al-Khazrajī Ibn Abī, *Uyūn al-Anbā' fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā'*, ed. by Nizhar Ridha, Beirut: Daar Maktabah al-Hayat.

Van Laer, Henry et al. (trans.), *Filsafat Sain*, Yogyakarta: LPMI, 1995.

Wijaya, Aksin, *Fenomena Berislam*, Yogyakarta: IRCISoD, 2022.

Yanti, Nova, “Memahami Makna Muhkamat dan Mutasyabihat dalam al-Quran”, *Al-Islah: Jurnal Pendidikan*, vol. 8, no. 2, 2016.

Zaidan, Abdul Karim, *al-Wajīz fī Ushūl al-Fiqh*, Baghdad: Mu’assasah Qurṭubah, 1976.

al-Zamakhshari, Mahmud, *Al Kashshaf ‘an Haqaiq Al Tanzil Wa ‘uyun Al Aqawil Fi Wujuh Al Ta’wil*, vol. 1, Riyadh: Maktabah al-’Abikan, 1998.

----, *Al Kashshaf ‘an Haqaiq Al Tanzil Wa ‘uyun Al Aqawil Fi Wujuh Al Ta’wil*, vol. 3, Riyadh: Maktabah al-’Abikan, 1998.

----, *Al Kashshaf ‘an Haqaiq Al Tanzil Wa ‘uyun Al Aqawil Fi Wujuh Al Ta’wil*, vol. 5, Riyadh: Maktabah al-’Abikan, 1998.

----, *Al Kashshaf ‘an Haqaiq Al Tanzil Wa ‘uyun Al Aqawil Fi Wujuh Al Ta’wil*, vol. 4, Riyadh: Maktabah al-’Abikan, 1998.

----, *Al Kashshaf ‘an Haqaiq Al Tanzil Wa ‘uyun Al Aqawil Fi Wujuh Al Ta’wil*, vol. 2, Riyadh: Maktabah al-’Abikan, 1998.

----, *Al Kashshaf ‘an Haqaiq Al Tanzil Wa ‘uyun Al Aqawil Fi Wujuh Al Ta’wil*, vol. 6, Riyadh: Maktabah al-’Abikan, 1998.

al-Zarkasyi, Badruddin Muhammad bin Abdillah, *Al-Burhān fī Ulūm al-Qur’ān*, vol. 2, Beirut: Dar El-Marefah, 1990.

----, *Al-Burhān fī Ulūm al-Qur’ān*, vol. 1, Beirut: Dar El-Marefah, 1990.

- al-Zarqani, Muhammad Abdul Adzhim, *Manāhil al-Irfān fī Ulūm Al-Qur'ān*, vol. 2, Beirut: Daar al-Kitab al-Araby, 1995.
- Zayd, Nar Hamid Abu, *al-Ittijāh al-'Aqliy fī al-Tafsīr*, Windsor: Mu'assasah Hindawi, 2023.
- Zayd, Nasr Hamid Abu, *Maḥmū an-Naas: Dirasat fī Uluum al-Qur'an*, Al-Daar al-Baidha'i: al-Markaz al-Tsaqafi al-Araby, 2014.
- al-Zayyadi, Haydar Jijan, "Al-Muhkam and Al-Musabbath according to Al-Jazairi in His Book 'Aqwad Al-Murjan' in the Interpretation of the Qur'an", *Journal of Kufa Studies Center*, vol. 2, no. 70, 2023, pp. 237–50 [<https://doi.org/10.36322/jksc.v2i70.13711>].
- Zulkifili, "Penafsiran al-Zamakhshari terhadap Ayat-Ayat Mutasyabihat dalam Tafsir al-Kasysyaf", *AL-MUTSLA*, vol. 2, no. 1, 2020, pp. 1–26 [<https://doi.org/10.46870/jstain.v2i1.31>].
- Zurzūr, Adnan Muhammad, "Muqaddimah al-Taḥqīq", in *Mutasyābih al-Qur'ān*, vol. 1, Kairo: Daar al-Turats, 1966.