

METODE TAFSIR ESOEKLEKTIK
(Sebuah Pendekatan Tafsir Integratif dalam Memahami Kandungan
Batin Al-Quran)

DISERTASI

Diajukan kepada Program Doktor Ilmu Al-Quran dan Tafsir sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga (S.3) untuk memperoleh gelar Doktor bidang Ilmu Al-Quran dan Tafsir



Oleh:
KERWANTO
NIM:
153530016

Promotor:
Prof. Dr. Nasaruddin Umar, M.A.
Dr. Abd. Muid N., M.A.

Program Studi Ilmu Al-Quran dan Tafsir/ Konsentrasi Ilmu Tafsir
PASCASARJANA INSTITUT PTIQ JAKARTA
2018 M/ 1439 H

ABSTRAK

Kesimpulan disertasi ini adalah rumusan baru tentang sebuah metode dan pendekatan tafsir untuk memahami dan menjelaskan kandungan batin (esoterik) Al-Quran yang penulis namakan sebagai ‘Metode Tafsir Esoeklektik’. Sebuah metode dan pendekatan untuk mendapatkan makna batin (esoterik) Al-Quran dengan menggunakan sejumlah metode tafsir muktabar sehingga membentuk sebuah penafsiran yang lebih utuh dan komprehensif.

Disertasi ini merupakan sebuah dukungan terhadap *at-tafsîr al-isyârî* dan seluruh pengembangannya. Penulis menawarkannya sebagai salah satu pen jembatan bagi beberapa persoalan mendasar dalam *at-tafsîr al-bâthînî* secara umum dan *at-tafsîr al-isyârî* secara khusus, seperti: persoalan penyingkapan dan penjelasan makna batin (esoterik) Al-Quran. Metode ini juga menjadi salah satu pen jembatan relasi antara zhahir (eksoterik) dan batin (esoterik) Al-Quran, sekaligus sebagai salah satu cara terbaik dalam pembacaan teks Al-Quran dan penjelasan kandungan maknanya, baik aspek zhahir (eksoterik) maupun batin (esoterik)-nya secara bersamaan.

Dalam disertasi ini, penulis berbeda pandangan dengan sebagian pakar tafsir seperti asy-Syuyûthî, az-Zarkasyî, Ibn Shalâh, Ibn Taimiyah dan az-Zanzanî yang menolak secara mutlak *at-tafsîr al-isyârî*, dan menganggapnya sebagai ajaran aliran *bâthiniah* yang dibungkus dengan ujaran para sufi. Demikian juga, penulis berbeda pandangan dengan sebagian pendukung *at-tafsîr al-isyârî* secara mutlak, seperti: at-Taftazânî, Ibn Aththâ’, Hasan Abbâs Zakkî, al-Gazâlî dan Imâm Khomeini.

Penulis setuju dengan pandangan Thabâthabâ’î, Hâdî Ma’rifah, Kamâl al-Ḥaidarî dan ‘Alî ar-Ridhâ’î yang memisahkan antara persoalan batin Al-Quran dengan *at-tafsîr al-isyârî*. Bagi penulis, tafsir apapun bentuknya, seharusnya menggunakan perangkat epistemologi tafsir yang dapat ditangkap dan diterima oleh akal manusia secara umum. Oleh karenanya, penulisan kitab-kitab tafsir isyari, khususnya *at-tafsîr ash-shûfî al-faidhî* dan *at-tafsîr ash-shûfî an-nazharî*, perlu mendapatkan perhatian dan penyempurnaan baik pada tatanan metode (*al-manhaj*) maupun sistematika pemaparan (*uslub*)-nya. Bagi penulis, aspek batin (esoterik) Al-Quran- sebagaimana pada aspek zhahir (eksoterik)-nya- dapat disingkap dan dituangkan melalui sejumlah epistemologi tafsir yang tercakup dalam ‘Metode Tafsir Esoeklektik’.

Hal menarik lainnya dalam penelitian ini adalah perlunya peninjauan ulang terhadap klaim sebagian pakar tafsir seperti adz-Dzahabî, Hâdî Ma’rifah dan ‘Alî ar-Ridhâ’î yang mengkategorikan *at-tafsîr ash-shûfî an-nazharî* sebagai sebagai salah satu bentuk dari *tafsîr bi al-ra’yî al-mardûd*. Penulis menganggap *at-tafsîr ash-shûfî an-nazharî* sebagai salah satu bentuk dari *at-tafsîr al-isyârî* yang dituangkan melalui *manhaj at-tafsîr al-‘aqlî*. Karena ilmu-ilmu irfan (tawasuf) dalam perkembangannya dikaji secara rasional maka

pandangan dunia yang dibangun berdasar pada akal demonstratif (*al-‘aql al-burhânî*) layak untuk diterima sebagai sumber tafsir.

Metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah filsafat hermeneutika (*hermeneutic philosophy*). Pada ranah ini, tugas seorang peneliti adalah mengkaji asumsi-asumsi dasar suatu teori (ilmu) dan mencari hakikatnya. Asumsi dasar suatu ilmu, metode, hubungan antara subjek dan objek dan juga tolak ukur keabsahan suatu ilmu diurai dan dianalisis. Selanjutnya, peneliti menyampaikan temuan dan gagasan hasil penelusuran tersebut secara logis.

Kata-Kata Kunci: *zhâhir, bâtin, at-ta’wîl, at-tafsîr, at-tafsîr al-isyârî, at-tafsîr al-bâthinî*, metode tafsir eklektik, metode tafsir esoelektik.

ABSTRACT

The conclusion of this dissertation is a new formulation of a method and interpretive approach for understanding and explaining the esoteric content of the Qur'an, which the author names as 'an Esoeclectic Interpretative Method'. A method and approach to obtain the inner meanings of the Qur'an by using a number of interpretive methods of interpretation so as to form a more complete and comprehensive interpretation.

This dissertation is an endorsement of *at-tafsîr al-isyârî* and its entire development. The author offers it as one of the bridges for some fundamental issues in *at-tafsîr al-bâthînî* in general and *at-tafsîr al-isyârî* in particular, such as the question of the disclosure and explanation of the inner meanings (esoteric) of the Qur'an. This method has also become one of the bridges of the relation between outer (exoteric) and inner (esoteric) of Al-Quran, as well as one of the best ways in reading Qur'anic text and explanation of its meaning, the both outer (exoteric) and inner (esoteric) at the same time.

In this dissertation, the author differed in views with some of the commentators such as asy-Syuyûthî, az-Zarkasyî, Ibn Shalâh, Ibn Taimiyah and az-Zanzanî who dismissed *at-tafsîr al-isyârî* absolutely, and regarded them as doctrines of *bâthiniah* wrapped in the *Sufî* utterance. Similarly, the authors differ in views with some of the supporters of *at-tafsîr al-isyârî* in absolute terms, such as at-Taftazânî, Ibn Aththâ', Abbâs Zakkî, al-Gazâlî and Imâm Khomeini.

The author agrees with the views of Thabâthabâ'î, Hâdî Ma'rifah, Kamâl al-Ḥaidarî and 'Alî ar-Ridhâ'î which separates the matter of inner (esoteric) of the Qur'an with *at-tafsîr al-isyârî*. For authors, whatever the form of interpretation should use a number of exegesis epistemology that can be captured and accepted by human reason in general. Therefore, the writing of the *at-tafsîr al-isyârî*, especially *at-tafsîr ash-shûfî al-faidhî* and *at-tafsîr ash-shûfî an-nazharî*, needs attention and refinement both in the order of methods (*manhaj*) and their systematic exposure (*uslûb*). For the author, the *bâthin* (esoteric) aspects of the Qur'an - as in the *zhahir* (exoteric) aspect- can be exposed and poured through a number of exegesis epistemology embodied in 'the Esoeclectic Interpretative Method'.

Another interesting point in this study is the need for a review of the claims of some commentators such as adz-Dzahabî, Hâdî Ma'rifah and 'Alî ar-Ridhâ'î which categorize *at-tafsîr ash-shûfî an-nazharî* as a form of *tafsîr bi al-ra'yî al-mardûd*. The author considers *at-tafsîr ash-shûfî an-nazharî* as a form of *at-tafsîr al-isyârî* which is poured through *manhaj at-tafsîr al-'aqlî*. Since the sciences of *irfân (tashawwuf)* in its development are studied rationally then the worldview built on the basis of demonstrative reason (*al-'aql al-burhânî*) deserves to be accepted as a source of interpretation.

The research method used in this research is hermeneutic philosophy. In this field, the task of a researcher is to examine the basic assumptions of a theory (science) and to seek its essence. The basic assumption of a science, method, relationship between subject and object and also the validity benchmarks of a science is parsed and analyzed. Furthermore, the researcher presents the findings and ideas of the search results logically.

Keywords: *zhâhir, bâtin, at-ta'wîl, at-tafsîr, at-tafsîr al-isyârî, at-tafsîr al-bâthinî*, an eclectic interpretative method, an eso-eclectic interpretative method.

ملخص البحث

تحصل هذه الأطروحة على أسلوب جديد عن منهج ومدخل التفسير لفهم بواطن القرآن الكريم، وهو الذي سماه الباحث بـ "منهج التفسير الباطني الصحيح الجامع" (*an Eso- Eclectic Interpretative Method*). وهو منهج ومدخل لفهم وإيجاد معاني القرآن الباطنية بالاعتماد على مناهج التفسير المعتبرة ليحصل على تفسير أشمل وأكمل وأدق.

وهذه الأطروحة كدفع وتشجيع للتفسير الإشاري وأنواعه. ويقدم الباحث هذا المنهج لكونه حلا لمشاكل أساسية في التفسير الباطني على وجه عام، والتفسير الإشاري على وجه خاص؛ كقضية الاستكشاف والتوضيح عن معاني القرآن الباطنية. وسيصبح هذا المنهج جسورا بين ظواهر القرآن وبواطنه من ناحية، وطريقا من الطرق الأنسب في فهم نصوص القرآن ومعانيه من ناحية أخرى، ظاهريا كان أو باطنيا أو كلاهما معا.

وفي هذه الأطروحة، يختلف الباحث عن آراء بعض المفسرين _ كالسيوطي، والزرکاسي، وابن صلاح، وابن تيمية، والزنزني _ الذين رفضوا التفسير الإشاري على الإطلاق، ورأوا أنه من تعاليم الفرقة الباطنية المختبئة على غلاف الصوفيين. وكذلك يختلف الباحث عن بعض المفسرين _ كالتفتزاني وابن عطاء، وحسن عباس زكي، والغزالي، والإمام خميني _ الذين قبلوا التفسير الإشاري على الإطلاق.

وفي هذا الصدد، يوافق الباحث بآراء المفسرين _ كالطباطبائي، وهادي معرفة، وكمال الحيدري، وعلي الرضائي _ الذين فرقوا بين بواطن القرآن والتفسير الإشاري. يرى الباحث أن التفسير _ بأي منهج كان _ يلزم له (بشكل عام) أن يستخدم نظرية المعرفة للتفسير المقبولة عقلا. لذا كان تأليف وكتابة كتب التفسير الإشاري ويخصه التفسير الصوفي الفيضي والتفسير الصوفي النظري في حاجة ماسة إلى تكملة واهتمام كبير، سواء كان من ناحية المناهج أو الأساليب. ويرى الباحث أن جوانب القرآن الباطنية والظاهرية يمكن اكتشافهما وتوضيحهما بنظرية المعرفة للتفسير المعتمدة على "منهج التفسير الباطني والجامع" (*the Esoeclectic Interpretative Method*).

ويبحث هذا البحث أيضا عن الحاجة إلى إعادة النظر في ادعاء بعض المفسرين _كالذهبي وهادي معرفة وعلي الرضائي_ الذين أدخلوا التفسير الصوفي النظري في نوع من أنواع التفسير بالرأي المردود. ويرى الباحث أن التفسير الصوفي النظري من نوع التفسير الإشاري بشكل منهج التفسير العقلي. لأن العرفان (التصوف) حاليا يدرسه عقليا ومنطقيا. فلا شك أن نظرة عالمية المؤسسة على العقل البرهاني مقبول كمرجع في التفسير. ويستخدم الباحث في هذه الأطروحة منهج فلسفة هرمينوطيقية. وفي هذا الصدد، يبحث الباحث عن افتراضات أساسية في النظرية (العلوم) ويحاول البحث عن حقيقتها، ويشرح ويحلل كل افتراضات، ومناهج، وعلاقات بين الفاعل والمفعول ومعايير صحة العلوم، ومن ثم يقدم الباحث محصلات بحثه واكتشافاته وأفكاره منطقيا.

الكلمات الدالة: الظاهر, الباطن, التفسير, التأويل, التفسير الإشاري, التفسير الباطني, منهج التفسير الجامع, منهج التفسير الباطني الصحيح الجامع.

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini;

Nama : Kerwanto
Nomor Induk Mahasiswa : 153530016
Program Studi : Doktor Ilmu Al-Quran dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Disertasi : **Metode Tafsir Esoeklektik
(Pendekatan Tafsir Integratif dalam
Memahami Kandungan Batin Al-Quran)**

Menyatakan bahwa:

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Disertasi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 05 Februari 2018



KERWANTO

LEMBAR PERSETUJUAN DISERTASI

METODE TAFSIR ESOEKLEKTIK
(Pendekatan Tafsir Integratif dalam Memahami Kandungan Batin Al-Quran)

Diajukan kepada Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta untuk memenuhi salah satu persyaratan untuk memperoleh gelar Doktor

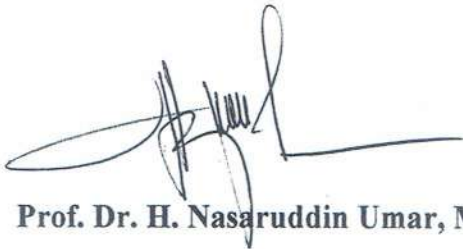
Disusun oleh:
KERWANTO
NIM.: 153530016

Telah selesai dibimbing oleh kami dan menyetujui untuk selanjutnya dapat diujikan

Jakarta, 17 Oktober 2017

Menyetujui,

Pembimbing I



Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.

Pembimbing II



Dr. Abd. Muid N., M.A.

Mengetahui,
Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Quran dan Tafsir



Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.

TANDA PENGESAHAN DISERTASI



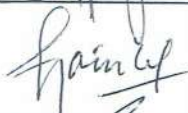



METODE TAFSIR ESOEKLEKTIK

(Pendekatan Tafsir Integratif dalam Memahami Kandungan Batin Al-Quran)

Disusun oleh:

Nama : KERWANTO
Nomor Induk Mahasiswa : 153530016
Program Studi : Ilmu Al-Quran dan Tafsir
Konseentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada Sidang Tertutup pada:
Rabu, 22 November 2017

No	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua/ Penguji	
2	Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.	Anggota/ Pembimbing	
3	Prof. Dr. Zainun Kamaluddin Fakhri, M.A.	Anggota/ Penguji	
4	Fuad Mahbub Siraj, Ph.D.	Anggota/ Penguji	
5	Dr. Abd. Muid N., M.A.	Anggota/ Pembimbing	
6	Dr. Akhmad Shunhaji, M.Pd.I.	Panitia/ Sekretaris	

Jakarta, 24/12/2017

Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta


Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.

TANDA PENGESAHAN DISERTASI

METODE TAFSIR ESOEKLEKTIK

(Pendekatan Tafsir Integratif dalam Memahami Kandungan Batin Al-Quran)

Disusun oleh:

Nama : KERWANTO
Nomor Induk Mahasiswa : 153530016
Program Studi : Ilmu Al-Quran dan Tafsir
Konseentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada Sidang Terbuka pada:
Kamis, 25 Januari 2018

No	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua/ Penguji	
2	Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.	Anggota/ Pembimbing	
3	Prof. Dr. Zainun Kamaluddin Fakhri, M.A.	Anggota/ Penguji	
4	Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Anggota/ Penguji	
5	Fuad Mahbub Siraj, Ph.D.	Anggota/ Penguji	
6	Dr. Abd. Muid N., M.A.	Anggota/ Pembimbing	
7	Dr. Akhmad Shunhaji, M.Pd.I.	Panitia/ Sekretaris	

Jakarta, ...14./02./2018

Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta


Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini berdasarkan buku Pedoman Penyusunan Tesis dan Disertasi Institut PTIQ Jakarta, yaitu:

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	'	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	ḥ	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	'	ء	a
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f	-	-

Catatan:

1. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis rangkap, misalnya, رَبّ ditulis *rabba*.
2. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris di depan) ditulis dengan *û* atau *Û*. Misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, dan المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
3. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*.
4. *Ta' marbûthah* (ة) apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan huruf *h*, misalnya البقرة ditulis *al-baqarah*. Bila ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال ditulis *zakât al-mâl*, atau سورة النساء ditulis *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازيين ditulis *wa huwa khair ar-râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji hanya untuk Allah swt yang telah melimpahkan hidayah dan inayah-Nya sehingga penulis dapat merampungkan disertasi ini. Salawat serta salam semoga senantiasa tercurahkan kepada hamba-Nya yang paling suci, Nabi Agung Muhammad saw, beserta keluarga sucinya dan para sahabat setianya.

Disertasi ini bisa rampung setelah melalui sekian proses yang tidak mungkin dapat penulis lalui seorang diri. Oleh karenanya, menjadi kewajiban bagi penulis untuk menyampaikan terima kasih dan penghargaan setinggi-tingginya kepada berbagai pihak yang telah memberikan banyak bantuan, baik moril maupun materil bagi penulis selama proses penulisan disertasi ini.

Meskipun tidak bisa disebutkan satu persatu, namun secara khusus penulis perlu menyampaikan rasa terima kasih yang setinggi-tingginya kepada beberapa nama berikut:

1. Prof. Dr. Nasarudin Umar, M.A., selaku Rektor Institut PTIQ Jakarta, yang juga sebagai Pembimbing Utama, atas segala bimbingan, ilmu, motivasi, kesediaan waktu dalam mengarahkan penulisan disertasi ini;
2. Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si., selaku Direktur pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, yang telah meluluskan judul disertasi ini dalam proses ujian komprehensif dan ujian proposal disertasi. Tanpa arahan dan ijin beliau, tidak mungkin disertasi ini dapat hadir dalam beberapa rangkaian sidang disertasi.
3. Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A., selaku Kepala Program Studi Doktor (S. 3) Ilmu Al-Quran dan Tafsir - Institut PTIQ Jakarta, yang senantiasa memberikan arahan, masukan dan bimbingan kepada penulis.
4. Dr. Abd. Muid N., M.A., selaku Pembimbing Kedua, atas segala arahan, masukan dan bimbingan dalam menyelesaikan disertasi ini. Tanpa bimbingan dan bantuan beliau maka disertasi ini tidak mungkin terampungkan.
5. Orang tua penulis, Bapak Sastono dan Ibu Sirotin, Bapak M. Taufik dan Ibu Ewi Dahwiyah, atas segala doa serta ijinnya untuk menempuh

pendidikan di Institut PTIQ Jakarta hingga pada tahapan penulisan disertasi ini.

6. Istri dan anakku tercinta, Elicia Syukriati dan Kyana Fathina Zahra yang telah banyak mendukung dan telah mengizinkan penulis untuk mengurangi banyak waktu kebersamaan bersama mereka. Penyelesaian disertasi ini tidak bisa dilepaskan dari dukungan dan doa istri dan anak tercinta.
7. Seluruh jajaran pejabat akademik di Institut PTIQ Jakarta yang telah memberikan pelayanan akademik dengan setulus hati. Demikian juga, para dosen di pascasarjana yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu yang telah berbagi pengetahuan berharga kepada penulis.
8. Seyyed Mofid Hosseini Kouhsari dan Mr. Amir Moztaba Adib Behrouz, selaku direktur dan Kepala Keuangan Yayasan Hikmat Al-Musthafa. Demikian juga, seluruh jajaran pejabat dan dosen di STFI Sadra Jakarta, Dr. Kholid Al-Walid, Dr. Ammar Fauzi, Dr. Umar Sahab, Dr. Abdul Aziz Abbacy, Ir. Ahmad Jubaili, Dr. Humaidi, Dr. Ikhlas Budiman dan Ustd. Husein al-Kaff, MA., yang telah memfasilitasi penulis dengan penguatan kajian tafsir komparatif. Sejumlah mata kuliah penguatan yang penulis terima di STFI Sadra begitu besar pengaruhnya terhadap penelitian penulis. Ucapan terima kasih yang tidak terhingga atas bimbingan dan curahan ilmu yang begitu bermanfaat bagi penulis.
9. Kawan-kawan dekat penulis, Cipta Bakti Gama, M.Ud., Mulyani, M.Ud., Ali Sibramalisi M.Ud., Benny Susilo, MA., Biiznillah, M.Ud., M. Shodiq, M.Pd., Hasym Adnani, MA., dan kawan-kawan lainnya yang telah bersedia menjadi kawan diskusi penulis, meluangkan waktunya berbagi pengetahuan demi pendalaman disertasi ini.
10. Dan tidak bisa disebutkan satu persatu, segenap keluarga besar penulis, baik di Jepara maupun di Jakarta, tanpa doa dan dukungan dari seluruh keluarga, disertasi ini tidak akan dapat cepat tersaji.

Kepada semua pihak yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu, ungkapan terima kasih penulis sampaikan. Semoga segala bentuk aktifitas yang telah memberikan pengaruh positif terhadap disertasi penulis, baik secara langsung maupun tidak langsung, mendapatkan balasan terbaik dari Allah swt.

Akhirnya dengan segala keterbatasan penulis, disertasi ini pasti masih memiliki banyak kekurangan. Oleh karenanya, saran konstruktif sangat penulis butuhkan guna peningkatan kualitas karya ini.

Semoga karya kecil ini memberikan manfaat bagi umat muslim secara luas dan para akademisi Ilmu Al-Quran dan tafsir secara khusus.

Jakarta, 05 Februari 2018

KERWANTO

DAFTAR ISI

ABSTRAK	iii
SURAT PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI	ix
LEMBAR PERSETUJUAN DISERTASI	xi
TANDA PENGESAHAN DISERTASI	xiii
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	xvii
KATA PENGANTAR	xix
DAFTAR ISI	xxi
DAFTAR TABEL	xxvii
DAFTAR GAMBAR	xxix
Bab I. PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Masalah Penelitian	14
1. Identifikasi Masalah	14
2. Pembatasan Masalah	15
3. Perumusan Masalah	15
C. Tujuan Penelitian	16
D. Manfaat Penelitian	17
E. Penelitian Terdahulu Yang Relevan	18
1. Disertasi	18
2. Artikel-Artikel Ilmiah	19
F. Tinjauan Pustaka	24
1. Literatur Ulumul Quran	24
2. Literatur Filsafat, Tasawuf dan Akhlak	26
3. Literatur Tafsir, Hadis dan Kamus Bahasa	27
G. Metode Penelitian	29
1. Metode Penelitian	29
2. Teknik Pengumpulan Data dan Pendekatan	32
3. Langkah Operasional	34

4. Teknik Analisa Data	36
H. Sistematika Penulisan	36
Bab II. DISKURSUS TAFSIR ISYARI	39
A. Definisi Tafsir Isyari	39
B. Sejarah Tafsir Isyari	44
C. Tipologi Tafsir Isyari	50
1. Tafsir Isyari Berdasarkan Kecenderungan Penulisnya	50
2. Tafsir Isyari Berdasarkan Relasinya dengan Makna Zhahir	51
3. Tafsir Isyari Berdasarkan Sistem Penulisannya	58
4. Tafsir Isyari Berdasarkan kesahihan (Validitas) Metode	61
D. Pandangan Para Pakar Tafsir Terhadap Tafsir Isyari	63
E. Persyaratan <i>at-Tafsîr al-Isyârî ash-shahîh</i>	70
F. Hubungan antara Tafsir Isyari dengan Keilmuan Lainnya	74
BAB III. FONDASI TAFSIR ESOTERIK	77
A. Pengertian-Pengertian Dasar	77
1. Hakikat Al-Quran	77
a. Aspek <i>Anfusî</i> dan <i>Ufuqî</i> dari Al-Quran	81
2. Makna <i>azh-Zhâhir</i> dan <i>Bâthin</i> dalam Al-Quran	84
a. Cara untuk Menuju Batin Al-Quran	93
3. Tafsir (<i>at-Tafsîr</i>)	96
4. Takwil (<i>at-Ta'wîl</i>)	100
a. Takwil di dalam Al-Quran	101
b. Takwil dalam Hadis	102
c. Takwil Menurut Para Pakar (<i>Muhaqqiq</i>) Tafsir	104
d. <i>at-Ta'wîl al-Haq</i> dan <i>at-Ta'wîl al-Bâthil</i>	110
e. Relasi antara Takwil dengan Tafsir	112
5. <i>Tathbîq al-Qurân</i>	114
a. <i>at-Tathbîq</i> yang Bermakna Afirmatif (<i>al-Mamdûh</i>)	115
1. Kaidah <i>al-Jaryî wa al-Inthibâq</i>	116
2. Beberapa Model dari Kaidah <i>al-Jaryî wa al-</i>	118
<i>Inthibâq</i>	
b. <i>at-Tathbîq</i> yang Bermakna Negatif (<i>al-madzmûm</i>)	122
B. Fondasi Linguistik	124
1. Bahasa Al-Quran	124
2. Hubungan antara Kata (<i>Lafadh</i>) dengan Makna	127
3. Makna <i>Haqqîqî</i> dan <i>Majâzî</i> dalam Al-Quran	129
a. Pandangan Para Pakar tentang <i>Majâz</i> dalam Al-Quran	132
b. <i>Rûh al-Ma'nâ</i>	137
c. <i>al-Ashl al-Wâhid</i>	139
4. <i>Isti'ârah</i> dan <i>Kinâyah</i> dalam Al-Quran	141

a. <i>al-Isti'ârah</i>	142
b. <i>al-Kinâyah</i>	144
5. Simbol (<i>ar-Ramz</i>) dalam Al-Quran	145
6. Perumpamaan (<i>al-Amtsâl</i>) dalam Al-Quran	151
C. Fondasi Filosofis Tafsir Esoterik	157
1. Relasi Ontologis antara Realitas Alam, Manusia dan Al-Quran	157
a. Levelitas Alam	157
b. Levelitas Jiwa Manusia	163
c. Levelitas Al-Quran	164
2. Aspek Epistemologis	167
a. Pembagian Pengetahuan: <i>al-'Ilm al-Ḥudhûrî</i> dan <i>al-'Ilm al-Ḥushûlî</i>	169
Bab IV. WACANA SEPUTAR METODE TAFSIR AL-QURAN	173
A. Pengertian Metode Tafsir (<i>Manhaj at-Tafsîr</i>)	173
B. Perbedaan antara <i>al-Manhaj</i> dengan <i>al-Ittijâh</i>	176
C. Pandangan Para Pakar Tafsir tentang Pembagian <i>al-Manhaj</i> dan <i>al-Ittijâhât at-Tafsîriah</i>	179
1. Pembagian Ignaz Goldziher	180
2. Pembagian Ḥusein adz-Dzahabî	181
3. Pembagian Hâdî Ma'rifah	182
4. Pembagian Muḥammad Ḥusein 'Alî ash-Shagîr	183
5. Pembagian Khâlid Ibn 'Usmân as-Sabt	184
6. Pembagian Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak	185
7. Pembagian Muḥammad 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî	187
8. Pembagian Sayyid Kamâl al-Ḥaidarî	189
D. Ragam Metode Tafsir Muktabar	192
1. <i>Manhaj at-Tafsîr al-Qurân bi al-Qurân</i>	192
a. Argumen <i>Manhaj at-Tafsîr al-Qurân bi al-Qurân</i>	194
b. Peran <i>Ḥadîts</i> dalam Penafsiran Al-Quran	198
c. Contoh Penerapan <i>Manhaj at-Tafsîr al-Qurân bi al-Qurân</i>	200
2. <i>Manhaj at-Tafsîr ar-Riwâ'î</i>	202
a. Pengertian <i>Manhaj at-Tafsîr ar-Riwâ'î</i>	202
b. Sejarah <i>Manhaj at-Tafsîr ar-Riwâ'î</i>	203
c. Kehujjahan Sunnah Ahl Bayt dalam Tafsir (Bagi Syiah)	207
d. Peran dan Fungsi Riwayat dalam Tafsir Al-Quran	209
3. <i>Manhaj at-Tafsîr al-Ijtihâdî (al-'Aqlî)</i>	213
a. Definisi <i>Manhaj at-Tafsîr al-Ijtihâdî (al-'Aqlî)</i>	213
b. Sejarah <i>Manhaj at-Tafsîr al-Ijtihâdî (al-'Aqlî)</i>	216

c.	Perbedaan antara <i>Manhaj at-Tafsîr al-Ijtihâdî (al-‘Aqlî)</i> dengan <i>at-Tafsîr bi al-Ra‘yî</i>	218
d.	Persyaratan <i>Manhaj at-Tafsîr al-Ijtihâdî (al-‘Aqlî)</i>	221
e.	Landasan/ Pijakan <i>Manhaj at-Tafsîr al-Ijtihâdî (al-‘Aqlî)</i>	223
4.	<i>Manhaj at-Tafsîr al-‘Ilmî</i>	226
a.	Definisi <i>Manhaj at-Tafsîr al-‘Ilmî</i>	226
b.	Status Ilmu-Ilmu Eksperimental (<i>al-‘Ulûm at-Tajrîbîyah</i>)	228
c.	Sejarah <i>at-Tafsîr al-‘Ilmî</i>	229
d.	Sikap Para Mufasir dan Pakar Tafsir terhadap <i>at-Tafsîr al-‘Ilmî</i>	230
e.	Persyaratan <i>Manhaj at-Tafsîr al-‘Ilmî</i> Yang Dibenarkan	235
5.	<i>Manhaj at-Tafsîr al-Isyârî</i>	236
a.	Definisi <i>Manhaj at-Tafsîr al-Isyârî</i>	236
b.	Fondasi-Fondasi (<i>al-Mabânî</i>) Penting dalam <i>Manhaj at-Tafsîr al-Isyârî</i>	238
c.	Hubungan antara <i>at-Tafsîr al-Isyârî</i> dengan Ilmu-Ilmu Irfan	246
d.	Contoh Penafsiran <i>at-Tafsîr al-Isyârî</i>	251
Bab V.	FORMULASI METODE TAFSIR ESOEKLEKTIK	255
A.	Metode Tafsir Eklektik dan Non Eklektik	255
1.	Definisi Metode Tafsir Eklektik	255
2.	Ragam Metode Tafsir Eklektik	257
3.	Contoh Penerapan Tafsir Eklektik	259
4.	Sejarah Metode Tafsir Eklektik	260
5.	Beberapa Hal yang Perlu Dipertimbangkan dalam Metode Tafsir Eklektik	262
a.	Beberapa Corak Tafsir (<i>al-Ittijâhât at-Tafsîriyah</i>)	262
b.	Beberapa Sumber Tafsir (<i>al-Mashâdir at-Tafsîriyah</i>)	263
B.	Metode Tafsir Esoeklektik	266
1.	Definisi Metode Tafsir Esoeklektik	266
2.	Ragam Tafsir Esoterik	269
3.	Pola antar Metode dalam Tafsir Esoeklektik	273
4.	Semantik (<i>al-baḥṭs ad-dilâlî</i>) dalam Metode Tafsir Esoeklektik	275
5.	Lingkaran Hermeneutika (<i>Hermeneutical Circle</i>) dalam Tafsir Esoeklektik	279
C.	Tahapan dan Langkah Metode Tafsir Esoeklektik	282
1.	Tahapan Umum Metode Tafsir Esoeklektik	282
2.	Tahapan Khusus Metode Tafsir Esoeklektik	284

a. Penerapan Metode secara Partikular Ayat (<i>at-Tafsîr at-Tajjî'î</i>)	286
b. Penerapan Metode Secara Tematik (<i>at-Tafsîr al-Maudhû'î</i>)	291
Bab VI. PENERAPAN METODE TAFSIR ESOEKLEKTIK	295
A. Penerapan Metode Tafsir Esoeklektik secara Partikular Ayat	295
1. Perintah Sujud kepada Adam (Tafsir <i>Q.S. al-Baqarah/ 2: 34</i>)	295
2. Perintah Jihad (Tafsir <i>Q.S. al-Haj/ 22: 78</i>)	306
3. Keberpasangan/ <i>Azwâj</i> (Tafsir <i>Q.S. ar-Rûm/ 30: 20-21</i>)	312
B. Penerapan Metode Tafsir Esoeklektik secara Tematik	320
1. Konsep Bintang (<i>an-Najm</i>) dalam Al-Quran	320
a. Makna Bahasa Kata <i>an-Najm</i>	320
b. Beragam Kandungan Makna <i>an-Najm</i> dan <i>an-Nujûm</i> dalam Al-Quran	322
c. Kandungan Esoterik Bintang (<i>an-Najm</i> dan <i>an-Nujûm</i>) dalam Al-Quran	341
Bab VII. PENUTUP	345
A. Kesimpulan	345
B. Saran-Saran	350
DAFTAR PUSTAKA	351
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

DAFTAR TABEL

Tabel II. 1. Periodisasi tafsir isyari menurut Rosihon Anwar	49
Tabel II. 2. Tipologi tafsir isyari	62
Tabel II. 3. Ragam pandangan para pakar terhadap tafsir isyari	69
Tabel II. 4. Hubungan antara tafsir isyari dengan ‘ <i>irfân nazhârî</i> dan filsafat	76
Tabel III. 1. Ragam teori tentang makna batin Al-Quran	93
Tabel III. 2. Beberapa pemaknaan terma <i>at-ta’wîl</i> dalam Al-Quran	102
Tabel III. 3. Pemaknaan terma <i>at-ta’wîl</i> dalam hadis	104
Tabel III. 4. Pemaknaan terma <i>at-ta’wîl</i> menurut para pakar tafsir	109
Tabel III. 5. Relasi antara tafsir dan takwil	114
Tabel III. 6. Ragam tafsir <i>at-tathbîqî</i>	124
Tabel III. 7. Pembagian makna bahasa	131
Tabel III. 8. Pandangan para pakar terkait dengan <i>majâz</i> dalam Al-Quran	141
Tabel III. 9. Klasifikasi Kamâl al-Ḥaidarî tentang perumpamaan (<i>al-matsal</i>) dalam Al-Quran	156
Tabel III. 10. Tingkatan alam dan karakteristiknya	161
Tabel III. 11. Tingkatan makna Al-Quran	167
Tabel IV. 1. Beberapa faktor yang menjadi penyebab lahirnya <i>al-manâhij</i> dan <i>al-ittijâhât</i> dalam tafsir	178
Tabel IV. 2. Perbedaan antara <i>al-manhaj</i> dengan <i>al-ittijâh</i>	179
Tabel IV. 3. Pembagian ragam metode tafsir menurut Ignaz Goldziher	180
Tabel IV. 4. Pembagian ragam metode tafsir menurut Ḥusein adz-Dzahabî	181
Tabel IV. 5. Pembagian ragam metode tafsir menurut Hâdî Ma’rifah	182
Tabel IV. 6. Pembagian ragam metode tafsir menurut Ḥusein ‘Alî ash-Shagîr	183
Tabel IV. 7. Pembagian ragam metode tafsir menurut ‘Usmân as-Sabt	184
Tabel IV. 8. Pembagian ragam metode tafsir menurut ‘Abdurrahmân al-‘Ak	186
Tabel IV. 9. Pembagian ragam metode dan corak tafsir menurut ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî	188
Tabel IV. 10. Pembagian ragam metode dan gaya penulisan tafsir menurut Kamâl al-Ḥaidarî	191

Tabel IV. 11. Argumen <i>manhaj at-tafsîr al-Qurân bi al-Qurân</i>	197
Tabel IV. 12. Beberapa teori peran <i>hadîts</i> dalam kinerja tafsir	199
Tabel IV. 13. Kehujjahan pendapat para <i>tâbi'in</i>	207
Tabel IV. 14. Argumen kehujjahan Sunnah ahl bayt (bagi mazhab Syiah)	209
Tabel IV. 15. Fungsi dan Peran Hadis dalam Tafsir Al-Quran	212
Tabel IV. 16. Definisi <i>manhaj at-tafsîr al-ijtihâdî (al-'aqlî)</i> menurut para pakar tafsir	215
Tabel IV. 17. Pandangan para pakar tafsir tentang <i>at-tafsîr bi al-ra'yî al-manhî/ al-madzâmûm</i>	220
Tabel IV. 18. Persyaratan <i>at-tafsîr al-ijtihâdî (al-'aqlî)</i>	223
Tabel IV. 19. Landasan/ pijakan <i>manhaj at-tafsîr al-ijtihâdî (al-'aqlî)</i>	225
Tabel IV. 20. Definisi <i>manhaj at-tafsîr al-'ilmî</i> menurut para pakar tafsir	227
Tabel IV. 21. Pandangan para mufasir dan pakar tafsir terhadap tafsir ilmi	234
Tabel IV. 22. Persyaratan <i>at-tafsîr al-'ilmî</i> yang dibenarkan	236
Tabel IV. 23. Perbedaan antara filsafat dengan irfan/ tasawuf	249
Tabel V. 1. Ragam metode tafsir	256
Tabel V. 2. Ragam metode tafsir eklektif (<i>manhaj at-tafsîr al-jâmi'</i>)	258
Tabel V. 3. Distribusi penggunaan sumber tafsir dalam metode tafsir eklektif (<i>manhaj at-tafsîr al-jâmi'</i>)	258
Tabel V. 4. Beberapa corak tafsir penting (<i>al-ittijâhât at-tafsîriah</i>)	262
Tabel V. 5. Beberapa sumber tafsir penting (<i>al-mashâdir at-tafsîriah</i>)	266
Tabel V. 6. Ragam metode tafsir yang dapat digunakan untuk menggali dan menjelaskan kandungan esoterik Al-Quran	272
Tabel V. 7. Langkah penerapan metode tafsir esoelektik secara partikular ayat (<i>at-tajjî'î</i>)	290
Tabel VI. 1. Kandungan makna beberapa kosakata penting dalam <i>Q.S. al-Baqarah/ 2: 34</i>	305
Tabel VI. 2. Kandungan makna keberpasangan (<i>azwâj</i>) dalam <i>Q.S. ar-Rûm/ 30: 20-21</i>	319
Tabel VI. 3. Kandungan makna kosakata <i>an-najm</i> dan <i>an-nujûm</i> dalam Al-Quran	340

DAFTAR GAMBAR

Gambar II. 1. Batasan-batasan pendefinisian tafsir isyari	44
Gambar II. 2. Persyaratan <i>at-tafsîr al-isyârî ash-shahîh</i>	74
Gambar III. 1. Tingkatan makna Al-Quran	80
Gambar III. 2. Aspek ontologi Al-Quran bagi para sufi	84
Gambar III. 3. Pembagian <i>at-ta'wîl</i> menurut Haidar al-Âmulî	112
Gambar III. 4. Faktor penyebab terjadinya asosiasi antara kata dan makna menurut as-Syahîd ash-Shadr dan Kamâl al-Haidarî	128
Gambar III. 5. Dua busur proses penciptaan alam	159
Gambar III. 6. Skema tingkatan persepsi jiwa manusia	164
Gambar III. 7. Klasifikasi pengetahuan (ilmu)	171
Gambar IV. 1. Tipologi <i>at-tafsîr al-isyârî</i> berdasarkan kesahihahan metode	238
Gambar IV. 2. Fondasi-fondasi (<i>al-mabânî</i>) penting dalam <i>manhaj at-tafsîr al-isyârî</i>	246
Gambar IV. 3. Relasi proses justifikasi (<i>al-itsbât</i>) dalam filsafat dan ilmu-ilmu irfan	247
Gambar V. 1. Batasan-batasan pendefinisian tafsir esoterik	269
Gambar V. 2. Asosiasi korespondensi dalam metode tafsir esoelektik	273
Gambar V. 3. Asosiasi proses dalam metode tafsir esoelektik	274
Gambar V. 4. Relasi antara semantik dengan hermeneutik	277
Gambar V. 5. Hubungan antara realitas mufasir, teks Al-Quran dan tafsir (makna teks)	281
Gambar V. 6. Tahapan umum metode tafsir esoelektik	284
Gambar VI. 1. Tingkatan jihad dalam pandangan sufi	312

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Secara umum, sebagaimana diungkapkan oleh Rosihon Anwar, bahwa kitab-kitab tafsir dari klasik hingga modern menggunakan dua pendekatan. *Pertama*, pendekatan zhahir, yakni tafsir yang lebih menitikberatkan pada sisi literal teks-teks Al-Quran. *Kedua*, pendekatan batin, yakni tafsir yang lebih menitikberatkan pada isyarat atau pesan batin yang terdapat di balik yang zhahir tersebut.¹ Menurutnya, sejauh ini, perhatian para ulama terhadap pendekatan pertama lebih dominan daripada pendekatan kedua.²

Mengingat bahwa kedua pendekatan penafsiran tersebut memiliki urgensi yang sama, bahkan dalam beberapa hal, sebagaimana pendapat al-Gazâlî, penjelasan yang terdapat dalam penafsiran *zhâhirî* tidak memadai.³ Ada ayat-ayat Al-Quran jika dipahami secara literal, maka tidak masuk akal dan membutuhkan penjelasan yang lebih mendalam. Misalnya, dalam *Q.S. al-Anfâl/ 8: 17*

... وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى...

“Bukan kamu yang melempar, akan tetapi Allah-lah yang melempar”. (*Q.S. al-Anfâl/ 8: 17*).

¹ Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Quran: Belajar Tafsir Batini pada 'Allâmah Thabâthabâ'i*, Jakarta: Erlangga, 2010, hal. 3; Habibi Al Amin, *Membangun Epistemologi Tafsir Sufi: Intervensi Psikologi Mufasir* dalam <https://www.researchgate.net/publication/307899595>. Diakses pada tanggal 20 Januari 2017.

² Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Quran*, hal. 3.

³ Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Quran*, hal. 4.

Makna kata melempar dalam ayat tersebut adalah samar karena Allah menegaskan pelemparan sekaligus menyangkalnya.⁴

Demikian juga, dalam *Q.S. at-Tawbah/ 9: 14*.

... قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ ...

“Perangilah mereka, niscaya Allah akan menyiksa mereka dengan (perantaraannya) tangan-tanganmu.” (*Q.S. at-Tawbah/ 9: 14*).

Dari ayat ini muncul beberapa pertanyaan, misalnya, apa keterkaitan antara perang dan siksa? Jika Allah menyiksa orang kafir dengan tangan orang mukmin, lalu apa makna hakiki dari peperangan tersebut?⁵

Pernyataan senada disampaikan oleh Imâm Khomeini. Ia berpendapat bahwa literalisme merupakan pangkal kebodohan. Berhenti pada batas lahiriah dan tidak melewatinya untuk sampai ke sisi batin-nya merupakan akar pengingkaran terhadap kenabian dan kewalian.⁶ Menurutnya, makhluk yang pertama kali berpegang pada aspek lahiriah dan buta terhadap aspek batin adalah setan (iblis), yang hanya melihat aspek lahiriah nabi Adam semata. Demikian juga, umat-umat para nabi terdahulu yang hanya menilai seorang nabi dari sisi lahiriah semata. Pandangan mereka hanya terarah pada aktivitas lahiriah seorang nabi, misalnya ketika nabi pergi ke pasar atau ketika nabi menyantap makanan dan minuman.⁷

Selanjutnya, bagaimana hubungan antara keduanya? Menurut Thabâthabâ'î, hubungan antara keduanya merupakan hubungan kesatuan. Makna batin tidak perlu dipertentangkan dengan zhahir-nya. Makna zhahir Al-Quran seharusnya dijadikan jalan untuk menuju makna batin-nya. Makna zhahir menjadi simbol menuju makna batin⁸. Lebih lanjut, Jika dilihat dari tataran zhahir-nya, kandungan ayat-ayat Al-Quran terkesan saling berjauhan dan tidak membentuk suatu kesatuan, akan tetapi jika dilihat dari dataran batin-nya, maka seluruh pengetahuan dan kandungan

⁴ Abû Hâmid al-Gazâlî, *Ihyâ' Ulûmuddîn*, Beirut: Dâr al-Ma'rifa, 1402 H, J. 1, hal. 289; Kamâl al-Ĥaidarî, *Ta'wil al-Qur'ân*, Iran: Dâr al-Farâqid, 2005, hal. 176; Rosihon Anwar, Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Quran*, hal. 4.

⁵ Abû Hâmid al-Gazâlî, *Ihyâ' Ulûmuddîn*, J. 1, hal. 289; Kamâl al-Ĥaidarî, *Ta'wil al-Qur'ân*, hal. 176.

⁶ Imâm Khomeini, *Syarh Du'â as-Sahr*, hal 94-95; Muḥammad Reza Irsyâdi Nia, *Antara Filsafat & Penafsiran Teks-Teks Agama: Pengaruh dan Relasinya dalam Pemikiran Imam Khomeini*, Jakarta: Sadra Press, 2012, hal. 8-9.

⁷ Imâm Khomeini, *Syarh Du'â as-Sahr*, hal 95; ; Muḥammad Reza Irsyâdi Nia, *Antara Filsafat & Penafsiran Teks-Teks Agama: Pengaruh dan Relasinya dalam Pemikiran Imam Khomeini*, hal. 8-9.

⁸ Thabâthabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsi'r al-Qur'ân*, Qum: Muassasah an-Nasyr al-Islâmî, 1517 H, Cet. 5, J. 6, hal. 217; Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Quran: Belajar Tafsir Batini pada 'Allâmah Thabâthabâ'î*, hal. 150.

tersebut membentuk satu kesatuan hakikat. Ujung dari kesatuan hakikat tersebut adalah 'ketauhidan'.⁹

Di dalam Al-Quran kita akan menemukan beberapa ayat yang menekankan dimensi batin. Setidaknya, kita bisa membaginya menjadi tiga kelompok ayat,¹⁰ diantaranya: *pertama*, ayat-ayat yang mengajak kita untuk ber-*tadabbur* dan *tafakkur*.¹¹ Ayat-ayat semacam ini mengisyaratkan kepada kita bahwa di balik makna zhahir Al-Quran terdapat makna-makna yang tersembunyi dan mendalam yang melampaui pemahaman khalayak umum. Makna-makna semacam itu disebut sebagai batin Al-Quran. *Kedua*, ayat-ayat tentang kisah.¹² Tujuan dan maksud yang terkandung dalam setiap ayat dalam kisah dapat diterapkan pada setiap generasi. Kandungan dan pesan yang terdapat dalam kisah-kisah Al-Quran tidak hanya dibatasi oleh tempat, waktu dan individu tertentu, akan tetapi ia juga berlaku bagi generasi-generasi setelahnya. *Ketiga*, ayat-ayat yang mengkabarkan bahwa Al-Quran mengandung segala sesuatu.¹³

Di dalam Al-Quran kita juga akan menemukan beberapa ayat yang secara zhahir-nya, mengajak kita untuk memperhatikan dimensi batin. *Q.S. al-Ankabût/ 29: 64*,¹⁴ misalnya, secara tegas menyatakan bahwa kehidupan hakiki terdapat di akherat. Sedangkan kehidupan dunia hanyalah senda gurau. Demikian juga dalam *Q.S. ar-Rûm/ 30: 7*,¹⁵ Allah swt mencelah

⁹ Thabâthabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, J. 6, hal. 217.

¹⁰ 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, "Adillatu Wujûdi Buthûni al-Qurân" dalam *Ma'rifatu al-Mabânî wa al-Qawâ'id at-Tafsîriyah*, ad-Dars 11, al-Mushtafâ Open University, www.ou.miu.ac.ir.

¹¹ *Q.S. an-Nisâ/ 4: 82*; *Q.S. Muhammad/ 47: 24*; *Q.S. an-Nahl/ 16: 44*; *Q.S. Yûsûf/ 12: 1*; dan sebagainya.

¹² Pesan tentang pelajaran berharga dalam kisah-kisah Al-Quran dapat dilihat dalam *Q.S. Yûsûf/ 12: 111*.

لَقَدْ كَانَ فِي قَصصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ خَدِيدًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِنَّ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

"*Sesungguhnya pada kisah-kisah mereka itu terdapat pengajaran bagi orang-orang yang mempunyai akal. Al Qur'an itu bukanlah cerita yang dibuat-buat, akan tetapi membenarkan (kitab-kitab) yang sebelumnya dan menjelaskan segala sesuatu, dan sebagai petunjuk dan rahmat bagi kaum yang beriman.*"

¹³ Pesan tentang keluasan kandungan Al-Quran dapat dilihat dalam *Q.S. al-An'âm/ 6: 38*.

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ يُجَاخِذُكَ إِلَّا أَمَمْتُ أَمْثَلَكُمْ مَا قَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ

"*Tiadalah Kami alpakan sesuatu pun di dalam Al KiDan tiadalah binatang-binatang yang ada di bumi dan burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya, melainkan umat-umat (juga) seperti kamu. Tiadalah Kami alpakan sesuatu pun di dalam Al Kitab, kemudian kepada Tuhanlah mereka dihimpunkan.*"

¹⁴ وَ مَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لُحُوبٌ وَأَلْعَابٌ وَإِنَّ الْأَثَرَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْخَيْرَانِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

"*Dan tiadalah kehidupan dunia ini melainkan senda gurau dan main-main. Dan sesungguhnya akhiraat adalah kehidupan sebenarnya kalau mereka mengetahui*". (*Q.S. al-Ankabût/ 29: 64*)

¹⁵ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ

perilaku manusia yang lalai kehidupan akherat karena hanya mengetahui urusan dunia semata. Ayat-ayat seperti ini memberikan pesan bahwa kehidupan dunia memiliki dimensi lain yang berbeda dengan dimensi zhahir-nya. Yakni, kehidupan akherat yang banyak dilupakan orang. Kehidupan akherat merupakan dimensi batin dari kehidupan dunia.¹⁶

Beberapa riwayat yang bersandar kepada beberapa sahabat juga menekankan adanya tingkatan hakikat Al-Quran; yang menegaskan adanya makna batin dalam Al-Quran, bahkan dimensi batin tersebut lebih luas ruang lingkupnya dibandingkan dimensi zhahir-nya. ‘Alî bin Abî Thâlib mengatakan: “Setiap ayat Al-Quran terdiri dari empat makna; *zhâhîr*, *bâtin*, *had* dan *mathlâ’*. Bacaan (tilâwah) merupakan *zhâhîr*-nya, pemahaman (al-fahm) merupakan *bâtin*-nya, hukum haram dan halal merupakan *had*-nya, dan maksud Allah merupakan *mathlâ’*-nya.”¹⁷

Dalam riwayat lainnya, “Al-Quran terdiri dari *zhâhîr* dan *bâtin*. Dan setiap *bâtin*-nya terdiri dari tujuh *bâtin*”¹⁸ atau “terdiri dari tujuh puluh *bâtin*.”¹⁹ Ibnu Abbâs Mengatakan, “Al-Quran memiliki keindahan dan seni. Al-Quran juga memiliki dimensi zhahir dan batin.”²⁰ Demikian juga, Ibnu Mas’ûd mengatakan: “Setiap huruf dalam Al-Quran memiliki *had*. Dan setiap *had* memiliki *mathlâ’*.”²¹ “Al-Quran diturunkan dalam tujuh huruf, dan setiap ayatnya terdiri dari zhahir dan batin”.²² Riwayat yang bersandar kepada Husein Ibn ‘Alî bin Abî Thâlib menjelaskan bahwa “Al-Quran terdiri dari empat tingkatan makna, diantaranya: *al-ibârah*, *al-isyârah*, *al-lathâ’if* dan *al-haqâ’iq*. *al-Ibârah* untuk masyarakat umum (*‘awâm*), *al-*

“Mereka hanya mengetahui yang lahir (saja) dari kehidupan dunia; sedang mereka tentang (kehidupan) akhirat adalah lalai”. (Q.S. ar-Rûm/ 30: 7).

¹⁶ Thabathaba’î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 16, hal. 150; Rosihon Anwar, Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Quran*, hal. 129-130.

¹⁷ Al-Faidh al-Kassânî, *Tafsîr ash-Shâfi*, Beirut: Mansyûrât al-Âlamî, 1399 H, Cet. Ke-1, J. 1, hal. 28.

Hadis sejenis yang bersandar kepada Abdullah bin Umar juga di-*takhrîj* oleh ath-Thabrânî. Lihat: Abû al-Qâsim ath-Thabrânî, *al-Mu’jam al-Kabîr*, al-Mûshil: Maktabah al-‘Ulûm wa al-Ĥikam, 1983 M/ 1404 H, J. 9, hal. 136, hadis no.: 8667 dan 8668.

¹⁸ Hæedar Âmûlî, *Jâmi’ as-Asrâr wa Manbâ’ al-Anwâr*, Intisyârât ‘Ilmî, 1328 H.S., Cet. ke-1, hal. 104, 530, dan 610.

¹⁹ Hæedar Âmûlî, *Jâmi’ as-Asrâr wa Manbâ’ al-Anwâr*, hal. 104, 530, dan 610.

²⁰ Jalâluddîn asy-Syuyûţî, *Al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qurân*, Beirut: Dâl al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1407 H, J. 2, hal. 460.

²¹ Muĥammad Ibn Abdullah al-Zarkasyî, *al-Burĥân fî ‘Ulûm al-Qurân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1421 H, J. 2, hal. 30.

²² Menurut Syu’aib al-Arnu’ûth, *sanad* hadis ini *ĥasan*. Lihat: Muĥammad Ibn Ĥibbân, *Shahîĥ Ibn Ĥibbân bi Tartîb Ibn Balbân*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1993 M/ 1414 H, J. 1, hal. 276 (*bâb: ar-Riz ‘an Katbah al-Mar’i...*, hadis no.: 75).

isyârah untuk kalangan ahli (*khawwâs*), *al-lathâ'if* untuk para wali (kekasih Allah), dan *al-haqâ'iq* untuk para nabi.”²³

Nilai penting tafsir dengan pendekatan batin juga bisa didekati dengan argumentasi rasional (*'aqlî*). Secara ringkas kita bisa menguraikannya sebagai berikut: Allah Swt merupakan Dzat pemberi petunjuk hakiki bagi manusia dan tujuan sentral diturunkannya Al-Quran adalah untuk hal itu. Al-Quran merupakan kitab hidayah yang ditujukan untuk seluruh manusia hingga akhir zaman nanti. Sebagaimana kita ketahui bahwa secara lahiriah (literal) Al-Quran tidak memuat pengetahuan (*ma'ârif*) dan hukum yang merespon secara langsung terhadap seluruh kebutuhan keberagamaan (umat manusia). Oleh karenanya, mengharuskan bagian terbesar dari pengetahuan (*ma'ârif*) tersebut tersimpan dalam batin ayat-ayat al-Quran. Batin ayat-ayat tersebut diharapkan akan tersingkap seiring dengan berjalannya waktu dan perkembangan akal manusia. Dimensi batin tersebut merupakan rahasia abadi dan universalitas Al-Quran. Tanpa dimensi batin tersebut maka betapa banyak ayat-ayat Al-Quran akan berubah beriring dengan berjalannya waktu.

Contoh penerapan tafsir yang menekankan aspek batin kita bisa lihat bagaimana al-Qusyairî al-Naisaburî menafsirkan *Q.S. al-Baqarah/ 2: 125*.

وَ إِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَ أَمْنًا وَ اتَّخَذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَ عَوَّدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ أَنَّ
طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَ الْعَاكِفِينَ وَ الرُّكَّعِ السُّجُودِ

“Dan (ingatlah), ketika Kami menjadikan rumah itu (Baitullah) tempat berkumpul bagi manusia dan tempat yang aman. Dan jadikanlah sebahagian maqam Ibrahim tempat shalat. Dan telah Kami perintahkan kepada Ibrahim dan Ismail: "Bersihkanlah rumah-Ku untuk orang-orang yang tawaf, yang iktikaf, yang rukuk dan yang sujud".” (*Q.S. al-Baqarah/ 2: 125*).

Secara literal, ayat tersebut memerintahkan Nabi Ibrahim dan putranya (Ismail) untuk membersihkan *bayt al-harâm*. Akan tetapi, menurut al-Naisaburî, ayat tersebut mengisyaratkan makna batin. Yakni, memerintahkan diri kita untuk menyucikan kalbu dari beragam penyakit hati. Kata *al-bayt* (rumah), dalam ayat tersebut, ditafsirkan dengan *al-qalb* (hati), sedangkan kata *at-tathhîr* (pembersihan) ditafsirkan dengan *at-tazkiyah* (penyucian).²⁴ Jika kita melihat pada tafsir sufi lainnya, tafsir Ibnu Arabî misalnya, kita akan mendapatkan penafsiran batin yang senada al-

²³ Muḥammad Bâqir al-Majlisî, *Biḥâr al-Anwâr al-Jâmi'ah li Durar Akhbâr al-A'imma ath-Aththâir*, Beirut: Mu'assasah al-Wafâ', 1403 H, Cet. 3, J. 89, Hal. 103 (*Kitâb: al-Qurân, Bâb: Anna li al-Qurân Dahran wa Bathnan, al-Ḥadîts: 81*)

²⁴ Al-Qusyairî, *Latâ'if al-Isyârât fi Tafsîr al-Qurân*, Mesir: al-Hai'ah al-Mishriyah al-Âmmah, t.th., Cet. 3, J. 1, hal. 124; 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa al-Ittijâtuḥ: Dirâsah Muqâranah fi Manâhij Tafsîr al-Qurân*, Beirut: Markaz al-Ḥadharah li Tanmiyah al-Fikr al-Islamî, 2011, Cet. 3, hal. 278.

Naisaburî. Ibn ‘Arabî menafsirkan *al-bayt* sebagai *al-qalb*, *maqâm ibrahîm* sebagai *maqâm ar-rûh* dan *al-mushallâ* sebagai penyaksian ilahiah.²⁵

Contoh lainnya, kita dapat melihat penafsiran *Q.S. an-Nisâ’/ 4: 100*.
 وَمَنْ مُّحَاجِرٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَبِغْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعِمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ
 ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

“Barang siapa berhijrah di jalan Allah, niscaya mereka mendapati di muka bumi ini tempat hijrah yang luas dan rezeki yang banyak. Barang siapa keluar dari rumahnya dengan maksud berhijrah kepada Allah dan Rasul-Nya, kemudian kematian menimpanya (sebelum sampai ke tempat yang dituju), maka sungguh telah tetap pahalanya di sisi Allah. Dan adalah Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.” (*Q.S. an-Nisâ’/ 4: 100*).

Menurut sebagian besar mufasir, ayat ini ditafsirkan sebagai berikut: “Jika seseorang keluar dari kawasan orang musyrik menuju kawasan muslim, maka ia akan mendapatkan keluasaan rizki. Seandainya, ia wafat dalam perjalanan tersebut, maka ia akan mendapatkan balasan (pahala) yang besar dari Allah.”²⁶

Penafsiran semacam itu merupakan penafsiran secara literal. Ayat ini dapat ditafsirkan secara isyari dan batini. Yakni, makna lain dari *al-bayt* (rumah) yang dimaksudkan dalam ayat tersebut adalah *bayt al-qalbî* dan *bayt syahwat*, tidak hanya rumah materi yang berbentuk batu. Seseorang yang keluar dari rumah material yang berbentuk batu ataupun kayu jika tidak diiringi dengan *hijrah qalbu* maka hijrahnya tidak bernilai. Seseorang yang berhijrah haruslah mampu melepaskan ketergantungan terhadap dunia dan syahwatnya.²⁷

Berangkat dari penjelasan singkat diatas, diketahui bahwa penafsiran dengan memberikan penekanan pada dimensi batin penting dilakukan. Kesadaran semacam ini telah lama muncul pada sebagian mufasir, khususnya di kalangan para urafa maupun para sufi yang menulis karya tafsir dengan metode dan pendekatan batin. Karya tafsir yang ditulis dengan menggunakan metode dan pendekatan semacam ini disebut oleh para pakar tafsir sebagai tafsir isyari (*at-tafsîr al-isyârî*).²⁸

²⁵ Ibn ‘Arabî, *Tafsîr Ibnu ‘Arabi (Ta’wilât abd ar-Razzâq)*, Beirut: Dâr Ihyâ at- Turâts al-‘Arabî, 1422 H, Cet. 1, J. 1, hal, 52; ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî, *Manâhîj at-Tafsîr wa al-Ittijâtu*, hal. 278.

²⁶ Mahmûd Ibn ‘Umar az-Zamakhsharî, *Tafsîr al-Kasyâf*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Arabî, t.th., J. 1, hal. 558; Muḥammad Ibn Ḥusein ath-Thûsî, *at-Tibyân fî Tafsîr al-Qurân*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Tûrâts al-‘Arabî, t.th., Cet. 1, J. 3, hal. 305.

²⁷ Al-Qusyairî, *Latâ’if al-Isyârât fî Tafsîr al-Qurân*, Mesir: al-Hai’ah al-Mishriyah al-‘Âmmah, T.th., Cet. 3, J. 1, hal. 357; Kamâl al-Ḥaidarî, *al-Tarbiyah ar-Rûhiyah: Buhûts fî Jihâd an-Nafs*, hal. 215.

²⁸ Secara bahasa, *Isyârah* berarti tanda atau isyarat. Makna ini terambil dari kisah maryam dalam Al-Quran *surah Al-Maryam* (19) ayat 29. Sedangkan secara istilah, ia berarti

Sejumlah nama besar dalam tradisi ilmu tasawuf tercatat memiliki karya tafsir dengan pendekatan semacam ini - baik benar-benar ditulis oleh mereka ataupun hanya dinisbatkan kepada mereka. Diantaranya: al-Tustarî (w. 869), Abû al-Qâsim al-Qusyairî (w. 1074), ‘Abdullah al-Anshârî (w. 1088), Abû Hâmid al-Gazâlî (w. 1111), ‘Abdulqâdir al-Jailanî (w. 1166), Ruzbehan Baqlî (w. 1209), Muhyiddîn Ibn ‘Arabî (w. 1240), Shadruddîn al-Qunâwî (w. 1274), ‘Abdurazâq al-Kasyânî (w. 1329), Haidar Amûlî (w. 1385) dan Imâm Khomeini (w. 1989).

Terkait dengan produk-produk tafsir yang ditulis dengan metode dan pendekatan seperti itu, para pakar tafsir meresponnya secara beragam. Secara garis besar, kita bisa mengkategorikannya menjadi dua pandangan.

Pertama, pandangan yang menerima dan mendukung tafsir isyari. Diantaranya adalah at-Taftazânî. Ia mengatakan: “Sebagian *muḥaqqiq* mendasarkan pandangannya pada literal teks, padahal terdapat isyarat-isyarat yang tersembunyi dan halus yang tersingkap oleh para pesuluk yang memungkinkan untuk dipadukan dengan literal teks tersebut. Hal tersebut merupakan bagian dari kesempurnaan iman.”²⁹

Pernyataan senada disampaikan oleh Ibnu Aththâ’ al-Iskandârî dan Ḥasan Abbâs Zakiy. Ibnu Aththâ’ menyatakan bahwa: “Penafsiran yang dilakukan oleh para sufi tidaklah menafikan makna literal. Makna literal merupakan konsep yang nampak dari ayat dan menunjukkan pemahaman umum (*‘urfî al-lisân*). Dibaliknya terdapat pemahaman batin bagi seseorang yang dibukakan hatinya oleh Allah.”³⁰

Sedangkan, Ḥasan Abbâs Zakiy berpendapat bahwa para mufasir dari kalangan ahli syariat berhenti pada tataran literal teks, sedangkan para sufi mengakui penafsiran ahli syariat tersebut dan melihatnya sebagai fondasi (asal). Akan tetapi, mereka tidak membatasi makna penafsiran hanya pada dimensi literal tersebut. Pembatasan makna berarti membatasi *kalâmullâh* yang tak terbatas. Terdapat sesuatu yang melampaui persepsi akal, yakni *qalb*. Sesuatu yang dialami oleh kalangan khusus. Ibarat seseorang yang

mengambil manfaat dari sesuatu yang tidak disebutkan secara literal dalam sebuah pernyataan. Hal semacam ini memiliki keidentikan dengan “*dilâlah iltizâmiah*” dalam sebuah pernyataan. lihat: Thâlal Ḥasan, *Manâhij Tafsîr al-Qur’ân: min Abḥâts as-Sayyid Kamâl al-ḥaydarî*, Qûm: Dâr al-Farâqid, t.th., hal. 125.

At-Tafsîr al-isyârî terkadang disebut dengan beberapa ragam nama seperti *tafsîr ar-ramzî*, *al-‘irfânî*, *ash-shûfî*, *al-bâtinî* dan *asy-syuhûdî*. Lihat: ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa al-Ittijâtuḥû: Dirâsah Muqâranah fî Manâhij Tafsîr al-Qurân*, Beirut: Markaz al-Ḥadharah li Tanmiyah al-Fikr al-Islamî, 2011, Cet. 3, hal. 277.

²⁹ Khâlîd ‘Abdurrahmân al-‘Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawa’iduhû*, Beirut: Dâr an-Nafâis, 1986, Cet. 2, hal. 215; Ḥusein al-Dzahabî: *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Mesir: Maktabah Wahabiah, T.th., J. 2, hal. 273.

³⁰ Khâlîd ‘Abdurrahmân al-‘Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawa’iduhû*, hal. 215.; Ḥusein al-Dzahabî: *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, J. 2, hal. 274.

makan makanan lezat akan tetapi terasa sulit untuk disampaikan kepada orang lain. Oleh karenanya, mereka mengungkapkannya dengan bahasa isyarat.³¹

Agak berbeda dengan pendapat tiga tokoh tersebut, Imâm Khomeini tidak menganggap penafsiran dengan pendekatan batin sebagai tafsir, akan tetapi sebagai *lawâzim al-kalâm*³² sehingga tidak bisa dikategorikan sebagai *tafsîr bi ar-ra'yî*.³³ Demikian juga Abd ar-Razzâk al-Kasasyânî dalam *muqaddimah tafsîr Ibnu 'Arabî* membedakan antara tafsir dengan takwil. Literal teks merupakan ranah tafsir, sedangkan batin-nya merupakan takwil. Ranah takwil berbeda dengan ranah tafsir. Oleh karenanya, hukum-hukum tafsir tidak bisa digunakan untuk mengukur takwil. Hasil dari takwil bisa berbeda-beda sesuai dengan kondisi (*ahwâl*) dan tingkatan pesuluk-nya. Semakin tinggi *maqâm* seseorang dalam suluk-nya, maka semakin bertambah pemahaman dan semakin dalam makna yang dicapainya.³⁴

Berdasarkan pandangan pendukung tafsir isyari tersebut terkesan bahwa tafsir isyari hanya dapat dilakukan oleh kalangan khusus dan tafsir tersebut tidak bertentangan dengan sisi zhahir (literal) teks. Akan tetapi, menurut penulis, pendapat-pendapat pendukung tafsir isyari semacam ini belum cukup memuaskan karena tidak dijelaskan bagaimana penerimaan penyaksian ruhani tersebut; belum dijelaskan kriteria-kriterianya. Sebagaimana diketahui bahwa persoalan inti dari tafsir isyari adalah terkait dengan hal tersebut.

Kedua, pandangan yang menolak tafsir isyari. asy-Syuyûtî, misalnya, mengatakan bahwa pernyataan-pernyataan para sufi tentang Al-Quran bukanlah tafsir.³⁵ Pendapat asy-Syuyûtî semacam ini didukung banyak tokoh seperti Ibnu Shalâh, az-Zarkasyî dan yang lainnya. Ibnu Shalâh dalam hal ini berpendapat cukup keras, yakni: “Barang siapa yang meyakini bahwa tafsir isyari sebagai tafsir maka ia telah kafir. Ia mengikuti jalannya kelompok batiniyah...”³⁶

³¹ *Muqaddimah Tafsîr al-Qusyairî*, J. 1, hal. 4-6; Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd fî Ulûm al-Qurân*, Qûm: Mansyurât Dzawî al-Qurbâ, 2009, Cet. 2, J. 10, hal. 432-434.

³² *Lawâzim al-kalâm* atau *ad-Dilâlah al-iltizâmiyah* disebut juga sebagai *ad-dilâlah al-isyâriyah*, yakni: makna lain yang dimaksudkan akan tidak diungkapkan oleh teks. *Dilâlah* ini sering dilawankan dengan *dilâlah manthûq* sehingga disebut juga sebagai *dilâlah mafhûm*. Lihat: 'Ammâr Gâli Salmân ash-Shîmirî, *ad-Dilâlah al-Qurâniyah fî Fikr as-Sayyid Kamâl al-Haidarî*, Bagdâd: Muassasah Imâm al-Jawâd, 2010 M/ 1436 H, hal. 390.

³³ 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhîj at-Tafsîr wa al-Ittijâtuhû*, hal. 264.

³⁴ Ibnu 'Arabî, *Tafsîr Ibn al-'Arabî*, Dâr Ihyâ' at-Turats al-'Arabî, 1422 H, Cet. Ke- 1, J. 1, hal. 6.

³⁵ Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawa'iduhû*, hal. 215.

³⁶ Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawa'iduhû*, hal. 215; M. Husein adz-Dzahabî: *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, J. 2, hal. 273.

Tokoh lainnya yang menolak tafsir isyari adalah az-Zanzâni (tokoh Syiah) - yang biasanya Syiah lebih lekat dengan tafsir isyari. az-Zanzani membagi tafsir isyari menjadi tiga bagian, diantaranya *at-tafsîr ar-ramzî*, *at-tafsîr al-isyârî* dan *at-tafsîr asy-syuhûdî (al-isyrâqî)*. Menurutny, *at-tafsîr ar-ramzî* merupakan tafsir yang bersandar pada *dzauq irfânî* dan bangunan ke-madzhab-an. Tafsir semacam digunakan oleh kelompok *bâthiniah* yang mengingkari literal Al-Quran, dan berkeyakinan bahwa maksud hakiki dari al-Quran adalah batinnya, bukan zhahirnya. Lanjutnya, *at-tafsîr al-isyârî* merupakan tafsir yang biasa digunakan oleh para sufi. Para sufi berkeyakinan bahwa literal ayat-ayat Al-Quran mengisyaratkan makna batin. Sedangkan, *tafsîr asy-syuhûdî (al-isyrâqî)* merupakan tafsir yang bersandar pada fondasi aliran filsafat *isyrâqîyah* dan *syuhûdiyah*.³⁷

Menurut penulis, pembagian yang dilakukan oleh az-Zanzânî terkesan tumpang tindih karena ia tidak menjelaskan metode pembagian antara *at-tafsîr al-isyârî* dengan *at-tafsîr ar-ramzî* dan *at-tafsîr asy-syuhûdî (al-Isyrâqî)*. Terkesan bahwa yang dimaksud dengan ketiganya adalah sesuatu yang sama. Perbedaan terlihat dari sisi individu (mufasir)-nya saja. Dan yang pasti, bahwa az-Zanzânî menolak seluruh pembagian tafsir esoterik tersebut.

Penolakan dengan rincian lainnya adalah adz-Dzahâbî. Ia membagi tafsir isyari menjadi dua jenis, yakni *at-tafsîr an-nazharî* dan *at-tafsîr al-faidhî*. Keduanya ditolak olehnya.

At-Tafsîr an-nazharî, ditolak, karena tafsir jenis ini bersandar pada premis-premis ilmiah yang terdapat dalam benak seorang sufi. Seorang mufasir selanjutnya membawa pandangan ilmiah-nya dalam penafsiran ayat.³⁸ Seorang mufasir menafsirkan ayat-ayat Al-Quran melalui teori-teori irfan maupun filsafat yang keluar dari batas-batas literal teks.³⁹

Menurut adz-Dzahâbî, Ibnu ‘Arabî merupakan tokoh utama aliran ini.⁴⁰ Tandasnya, penafsiran Ibnu ‘Arabî dipengaruhi oleh filsafat dan teori *wahdah al-wujûd* sebagaimana diakuinya bahwa ia tidak bisa menerima kedua teori tersebut.⁴¹

Sedangkan, *at-tafsîr al-faidhî*, ditolak, karena dianggap telah keluar dari semantik (*dilâlah*) bahasa arab maupun bahasa Al-Quran. *at-tafsîr al-faidhî* merupakan tafsir yang bersandar pada proses latihan spiritual (*riyâdhah ar-rûhiyah*) sehingga mencapai derajat *mukâsyafah* dan

³⁷ ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî, *Manâhîj at-Tafsîr wa al-Ittijâtu*, hal. 266-268.

³⁸ Husein adz-Dzahâbî: *at-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Mesir: Maktabah Wahabiah, t.th, J. 2, hal. 261.

³⁹ Husein adz-Dzahâbî: *at-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, J. 2, hal. 252.

⁴⁰ Husein adz-Dzahâbî: *at-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, J. 2, hal. 252.

⁴¹ Husein adz-Dzahâbî: *at-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, J. 2, hal. 259-260.

mendapatkan isyarat-isyarat suci. Dengan cara seperti ini seorang mufasir melihat makna lain yang terkandung dalam sebuah ayat.⁴²

Selanjutnya, terkait dengan penyingkapan makna tersebut, adz-Dzahâbî membagi makna batin menjadi dua; makna *bâtin shahîh* dan makna *bâtin fâsid*.⁴³ Dan kemudian mengemukakan syarat-syarat diterimanya *at- tafsîr al-faidhî*. Diantaranya: (1). tidak menafikan makna zhahir (pengertian literal ayat al-Quran); (2). penafsiran itu diperkuat oleh dalil *syara'* yang lain; (3). penafsiran itu tidak bertentangan dengan dalil *syara'* yang lain ataupun rasio; dan (4). penafsiran itu tidak mengakui bahwa hanya penafsiran batin-lah yang dikehendaki Allah.⁴⁴

Pada konteks ini, adz-Dzahâbî menambahkan alasan bagi persyaratan poin keempat, yakni, tidak mungkin seseorang sampai kepada makna batin, sebelum melewati makna zhahir-nya. Barang siapa yang mengakui bahwa ia mengetahui rahasia-rahasia Al-Quran tanpa melalui zhahir-nya, maka sama saja seperti orang yang mengaku sudah sampai di tengah rumah tanpa melewati pintu terlebih dahulu.⁴⁵

Senada dengan adz-Dzahâbî, Hâdî Ma'rifah (tokoh Syiah) juga membagi tafsir isyari menjadi dua jenis; *an-nazhari* dan *al-faidhî*.⁴⁶ Pembagian ini sesuai dengan pembagian ragam yang ada dalam tasawuf; *tashawwuf nazharî* dan *tashawwuf 'amalî*. *Tashawwuf nazharî* terbangun pada diskursus ilmiah para sufi. Sedangkan, *tashawwuf 'amalî* didapat dan dihasilkan melalui olah ruhani, *zuhûd* dan *fana'* dalam ibadah (melalui semacam dzikir dan wirid).⁴⁷

Dalam hal ini, Hâdî Ma'rifah berpandangan bahwa *tashawwuf nazharî* merupakan pandangan asing- seperti Plato dan Pitagoras- yang masuk ke dalam ajaran Islam. Sehingga, menurutnya, *tafsîr nazharî* jauh dari ruh Al-Quran. Pendukung ajaran semacam ini berusaha membawa pandangan-pandangan dan diskursus mereka ke dalam Al-Quran. Sedangkan untuk *tafsîr faidhî*, menurutnya, merupakan takwil ayat-ayat al-Quran yang menyalahi literal-nya; yang merupakan isyarat-isyarat yang

⁴² Husein adz-Dzahabî: *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, J. 2, hal. 261.

⁴³ Husein adz-Dzahabî: *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, J. 2, hal. 265-266.

⁴⁴ Husein adz-Dzahabî: *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, J. 2, hal. 281-282

⁴⁵ Husein adz-Dzahabî: *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, J. 2, hal. 281-282; Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Quran*, hal. 167-168.

⁴⁶ Hâdî Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî Tsaubihî al-Qasyîb*, Iran: al-Jâmi'ah ar-Ridhawiyah li al-'Ulûm al-Islamiyah, t.th., J. 2, hal. 527; Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd fî Ulûm al-Qurân*, Qûm: Mansyurât Dzawî al-Qurbâ, 2009, Cet. 2, J. 10, hal. 443.

⁴⁷ Hâdî Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî Tsaubihî al-Qasyîb*, J. 2, hal. 527; Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd fî Ulûm al-Qurân*, J. 10, hal. 443.

muncul bagi para pesuluk- melalui latihan jiwa. Menurutnya, *tafsîr faidhî* jenis ini tidak memiliki *hujjah* dan argumentasi.⁴⁸

Dalam pandangan Hâdî Ma'rifah, untuk mendapatkan batin dan makna tersembunyi Al-Quran seseorang harus melalui tahapan-tahapan berikut: (1). pembahasan tentang tujuan ayat; (2). membandingkan tujuan tersebut dengan karakteristik-karakteristik yang disebutkan dalam matan ayat; (3). menjaga sesuatu yang memiliki hubungan dan membuang sesuatu yang tidak ada hubungannya dengan tujuan ayat; (4). mengeluarkan konsep umum (*mafhum kullî*) dari teks yang tersimpan dalam tujuan ayat tersebut dengan menghapus karakteristik-karakteristik yang disebutkan sebelumnya dan menerapkannya dengan sesuatu yang menyerupainya (melintasi waktu dan tempat).⁴⁹

Selanjutnya, Hâdî Ma'rifah memberikan pembatasan bahwa persyaratan ini diterima jika yang dimaksudkan oleh *nuzûl ayât* tersebut adalah merujuk pada salah satu referen (*mashâdiq*) konsep umum. Bahkan, jika tidak ada *munâsabah* yang dekat antara literal *tanzîl* dengan konsep umum tersebut, maka ia kategorikan sebagai takwil yang batil dan masuk dalam *tafsîr bi ar-ra'yî*.⁵⁰

Sebagai respon terhadap perkembangan tafsir isyari tersebut, lahir beberapa tokoh yang mencoba memberikan pembatasan antara permasalahan tafsir isyari dengan persoalan batin itu sendiri. Salah satunya adalah Thabâthabâ'î.

Thabâthabâ'î dalam *muqaddimah tafsîr al-Mizân* menyinggung corak tafsir yang dihasilkan oleh para sufi. Menurutnya, ahli tasawuf merupakan orang yang menyibukan diri dengan dimensi batin, sehingga memberikan perhatian terhadap ayat-ayat tentang diri (*an-anfus*), dan menyisihkan alam zhahir dan ayat-ayat tentang alam (*al-ufuk*). Mereka membatasi ulasan tafsir pada *ta'wîl* dan menolak *tanzîl*.⁵¹

Kemudian, Thabâthabâ'î mengkritik mereka dengan pernyataan: “Jelas bahwa Al-Quran merupakan kitab hidayah yang tidak dikhususkan bagi kalangan *mutashawwif* semata.”⁵² Ia menyetujui adanya riwayat-riwayat dari Nabi dan para Imam Syiah seperti pernyataan bahwa Al-Quran terdiri dari zhahir dan batin, dan sisi batin mencapai tujuh atau tujuh puluh tingkatan batin. Akan tetapi, tandasnya, perlunya mempertimbangkan aspek

⁴⁸ Hâdî Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî Tsaubihî al-Qasyib*, J. 2, hal. 528; Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd fî Ulûm al-Qurân*, J. 10, hal. 443-444.

⁴⁹ 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhîj at-Tafsîr wa al-Ittijâtuhû*, hal. 287.

⁵⁰ 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhîj at-Tafsîr wa al-Ittijâtuhû*, hal. 287.

⁵¹ Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 1, hal. 7.

⁵² Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 1, hal. 7.

zhahir sebagaimana aspek batin, demikian juga menjaga perkara *at-tanzîl* sebagaimana penjagaan terhadap perkara *ta'wîl*.⁵³

Dari penjelasan Thabâthabâ'î semacam ini diketahui bahwa ia membagi tafsir isyari menjadi dua bagian: *pertama*, tafsir sufi yang menggunakan fondasi takwil yang tidak memiliki dalil. *Kedua*, tafsir batin yang benar, yakni dengan tetap menjaga aspek zhahir dan batin Al-Quran. Ia menolak tafsir isyari yang tidak menggunakan dalil dan menerima yang kedua; tafsir isyari yang menggunakan beberapa kriteria dan persyaratan tertentu.

Pakar tafsir lainnya seperti Kamâl al-Haidarî berpandangan sama dengan Thabâthabâ'î. Jika yang dimaksud sebagai tafsir isyari adalah dimensi batin Al-Quran, dan tafsir ini dimaksudkan untuk menjelaskan dan menampakan makna batin tersebut, maka hal tersebut merupakan sebuah keharusan (*iltizâm*), mengingat banyaknya riwayat yang menunjukkan adanya batin dalam Al-Quran. Dengan syarat, tafsir tersebut tidaklah meninggalkan kriteria-kriteria dan beberapa kaidah tertentu. Jika tidak memperhatikan hal ini, tafsir jenis ini akan terjebak dalam *tafsîr bi ar-ra'yî*. Beberapa kriteria penting yang harus diperhatikan dalam tafsir jenis ini adalah tidak boleh bertentangan dengan zhahir teks, hadis-hadis yang mutawatir dan prinsip-prinsip penting dalam agama (*dharûriyât ad-dîn*).⁵⁴

Rosihon Anwar dalam disertasinya merumuskan persyaratan tafsir isyari yang dapat diterima dalam pandangan Thabâthabâ'î. Secara ringkas, rumusan persyaratan tafsir isyari menurut Thabâthabâ'î dapat dibagi menjadi empat poin, diantaranya: (1). tidak menafikan makna zhahir (pengertian literal) ayat Al-Quran; (2). penafsiran itu diperkuat dalil *syara'* lain; (3). makna batin tidak bertentangan dengan makna zhahir-nya; dan (4). Tidak mengacaukan pemahaman orang awam.⁵⁵

Penolakan sebagian tokoh tafsir terhadap tafsir isyari tersebut berakar pada persoalan metode yang digunakan,⁵⁶ yang secara ringkas, dapat diklasifikasikan dalam lima poin, yakni: *pertama*, tafsir isyari tidak berlandaskan pada premis-premis rasional dan ilmiah, melainkan hanya didasarkan pada *kasyf* (pengalaman spiritual), yang bersifat individual; *kedua*, *mukasyâfah* merupakan pengalaman individual yang tidak bisa dikomunikasi kepada orang lain sehingga tidak bisa dijadikan argumen yang mengikat orang lain; *ketiga*, metode tafsir isyari aliran simbolik (*ar-ramzî*) telah keluar dari batas-batas lahiriah teks ataupun konteks

⁵³ Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 1, hal. 7.

⁵⁴ Thalâl Hasan, *Mantiq Fahmi al-Qurân: Min Abhâts al-Sayyid Kamâl al-Haidarî*, Qûm: Dâr Farâqid, 2012, J. 1 hal. 63.

⁵⁵ Rosihon Anwar, Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Quran*, hal. 161-163.

⁵⁶ Penjelasan tentang rincian penolakan metode tafsir esoterik (isyari) ini bisa dilihat pada: 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa al-Ittijâtu*, hal. 290-293.

(*munâsabah*), juga merujuk kepada referen (*mishdâq*) yang tidak valid; *keempat*, tafsir isyari aliran tasawuf teoritis (*'irfân nazhârî*) memaksakan makna ke dalam Al-Quran (*tahmîl*) sehingga bisa dikategorikan sebagai *tafsîr bi ar-ra'yî al-madzmûm* (tafsir dengan opini yang tercela); dan *kelima*, tafsir isyari aliran *'irfân nazhârî* maupun *falsafî* dipengaruhi oleh pandangan asing seperti Pitagoras dan plato.⁵⁷

Bagi penulis, alasan-alasan yang diajukan oleh sebagian tokoh tafsir untuk menolak validitas metode tafsir isyari tersebut disebabkan oleh kurang jelasnya persepsi tentang tasawuf teoritis (*'irfân nazhârî*) dan adanya asumsi yang masih kabur tentang beberapa aspek dalam teori tafsir. Sehingga, diperlukan deskripsi yang lebih tepat tentang tasawuf teoritis (*'irfân nazhârî*) dan penjelasan aspek-aspek tertentu dari logika (*manthiq*) tafsir Al-Quran⁵⁸ yang berkaitan dengan tafsir isyari; baik yang berhubungan dengan fondasi (*mabânî*) maupun metode (*manhaj*) tafsir. Sejumlah poin terkait dengan teori tafsir yang masih diperdebatkan seperti permasalahan *mukâsyafah* seorang sufi, hubungan tafsir Al-Quran dengan sejumlah prinsip ilmu pengetahuan dan penentuan metode tafsir yang diakui (*mu'tabar*) akan sangat menentukan sikap seseorang terhadap metode tafsir isyari.

Dari uraian di atas, diketahui bahwa persoalan utama yang menjadi penyebab penolakan tafsir isyari adalah terkait dengan persoalan penyingkapan dan penjelasan kandungan batin (esoterik) Al-Quran yang digunakan. Metode tafsir yang digunakan oleh para urafa maupun sufi tersebut diklaim belum memadai; atau belum menjawab secara langsung persoalan yang masih sering dipermasalahkan oleh sebagian tokoh tafsir.

Di samping itu, bagi penulis, penjelasan dan uraian sebagian pakar tafsir seperti adz-Dzahâbî, Hâdî Ma'rifah dan Thabâthabâ'î tentang persyaratan dan tahapan penafsiran isyari yang dibenarkan belum memadai. Bahkan, belum dirumuskan secara rapi. Oleh karenanya, dibutuhkan sebuah rumusan baru terkait dengan metode tafsir yang digunakan untuk

⁵⁷ Beberapa tokoh, seperti Husein adz-Dzahâbî, Hâdî Ma'rifah dan Thabâthabâ'î, berpandangan bahwa tafsir isyari aliran *'irfân nazhârî* dipengaruhi oleh pandangan-pandangan filsafat Yunani.

⁵⁸ Logika Tafsir (*Manthiq tafsîr*), menurut 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, merupakan metode-metode dan kriteria-kriteria yang digunakan oleh seorang mufasir, untuk mencegah dari kesalahan penafsiran. Lihat: 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhîj at-Tafsîr wa al-Ittijâtuḥ: Dirâsah Muqâranah fî Manâhîj Tafsîr al-Qurân*, 3, hal. 10.

Istilah *manthiq* juga digunakan oleh Thalâl Hasan sebagai judul bukunya. Lihat: Thalâl al-Ḥasan, *Manthiq Fahmî al-Qurân*, J. 1, 2 dan 3.

Manthiq tafsîr terdiri dari beberapa cabang ilmu tafsir, diantaranya: *ushûl at-tafsîr*, *qawâ'id at-tafsîr*, *manâhîj at-tafsîr*, *ittijâhât at-tafsîr* dan *manhaj al-baḥts* dalam tafsir dan ulumul quran. Lihat artikel yang ditulis: 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, "at-Tamhîd" dalam *Ma'rifah al-Mabânî wa al-Qawâ'id at-tafsîriah*.

memahami, menggali dan menjelaskan kandungan batin (esoterik) Al-Quran yang lebih utuh dan komprehensif.

Pada disertasi ini, penulis akan menawarkan sebuah konsep dan rumusan baru tentang metode tafsir guna menjawab persoalan sebagaimana diuraikan diatas. Rumusan tersebut penulis namakan sebagai ‘metode tafsir esoelektik’.⁵⁹ Metode tafsir esoelektik merupakan gabungan dari sejumlah metode tafsir muktabar yang dapat digunakan untuk memahami, menggali dan menjelaskan kandungan batin (esoterik) Al-Quran. Metode ini merupakan pengembangan dari metode tafsir isyari yang sah (*manhaj at-tafsîr al-isyârî ash-shahîh*) yang diintegrasikan dengan sejumlah metode tafsir muktabar lainnya.

B. Masalah Penelitian

1. Identifikasi Masalah

Uraian latar belakang masalah tersebut mendeskripsikan perkembangan penafsiran Al-Quran yang menunjukkan bahwa penafsiran dengan pendekatan zhahir selama ini lebih dominan dibandingkan dengan pendekatan batin. Tafsir dengan pendekatan batin atau yang disebut sebagai tafsir isyari selama ini terkesan elitis dan tidak bisa dijangkau oleh masyarakat secara umum. Padahal, penafsiran dengan pendekatan zhahir maupun batin memiliki urgensi yang sama. Bahkan, dalam beberapa hal penafsiran dengan pendekatan zhahir tidak mencukupi dan menyebabkan problem tersendiri.⁶⁰

Selain itu, tafsir isyari memiliki persoalan tersendiri, yakni munculnya para tokoh -yang tidak sedikit – yang masih mempersoalkan validitas metode penyampainnya. Metode tafsir yang dipergunakan oleh para ‘*urafâ* maupun sufi terkesan belum memadai dan belum menjawab secara langsung persoalan yang sering dipermasalahkan oleh sebagian tokoh tafsir. Metode yang digunakan oleh para ‘*urafâ* maupun sufi

⁵⁹ Esoelektik merupakan gabungan dari dua kata, antara kata “esoterik” dan “eklektik”. Penulis menggunakan kata Esoterik sebagai pengganti dari terjemahan istilah “*at-tafsîr al-bâthinî ash-shahîh*”, sedangkan kata “eklektik” sebagai pengganti dari terjemahan istilah “*manhaj at-tafsîr al-jâmi*”.

Merujuk pada Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), kata “esoteris” digunakan untuk mensifati sesuatu yang khusus, yang bersifat rahasia dan terbatas. Sedangkan kata “eklektik” digunakan untuk sesuatu yang bersifat memilih yang terbaik dari berbagai sumber (tentang orang, gaya dan metode). Alasan pemilihan kata eklektik, dan bukan komprehensif maupun holistik adalah bisa dikatakan, tidak mungkinnya bagi seorang mufasir untuk menggunakan seluruh metode tafsir. Dan pada akhirnya, seorang mufasir harus melakukan pemilihan dalam penggunaan beberapa metode dan pendekatan tertentu.

⁶⁰ Abû Hâmid al-Gazâlî, *Ihyâ’ Ulûmuddîn*, Beirut: Dâr al-Ma’rifah, 1402 H, J. 1, hal. 289; Kamâl al-Haidarî, *Ta’wil al-Qur’ân*, Iran: Dâr al-Farâqid, 2005, hal. 176; Rosihon Anwar, Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Quran*, hal. 4.

tersebut dianggap melanggar kaidah dan aturan-aturan yang berlaku dalam ranah penafsiran secara umum. Oleh karenanya, dibutuhkan sebuah upaya penelitian guna merumuskan kembali metode tafsir yang dapat digunakan untuk memahami dan menjelaskan kandungan batin (esoterik) Al-Quran yang lebih utuh dan komprehensif.

Dari pemaparan-pemaparan tersebut, ada sejumlah masalah yang tampak bagi penulis. Masalah-masalah tersebut bisa diidentifikasi menjadi beberapa kategori berikut, diantaranya:

1. Seperti apakah ragam tafsir isyari dan persoalan terkait dengannya?
2. Argumen apa sajakah yang digunakan oleh para tokoh untuk mendukung maupun menolak metode tafsir isyari?
3. Persoalan seperti apakah yang sebenarnya menyebabkan penolakan terhadap validitas tafsir isyari?
4. Sejauh manakah batasan persamaan dan perbedaan antara *at-tafsîr al-bâthinî* (tafsir esoterik) dan tafsir isyari (*at-tafsîr al-isyârî*) dalam diskursus tafsir?
5. Prinsip-prinsip dan fondasi tafsir apa sajakah yang dapat digunakan sebagai pendasaran dan landasan *at-tafsîr al-bâthinî* (tafsir esoterik) secara umum dan tafsir isyari (*at-tafsîr al-isyârî*) secara khusus?
6. Metode dan pendekatan apa sajakah yang dapat digunakan untuk melengkapi metode tafsir tersebut?
7. Bagaimana bentuk, tahapan dan rumusan metode baru untuk memahami, menggali dan menjelaskan kandungan batin (esoterik) Al-Quran?

2. Pembatasan Masalah

Persoalan-persoalan yang telah teridentifikasi di atas sebenarnya masih memiliki cakupan yang sangat luas sehingga memerlukan sejumlah pembatasan. Dalam disertasi ini, permasalahan penelitian akan dibatasi ke dalam beberapa sub bahasan, diantaranya:

1. Bagaimana perkembangan diskursus validitas metode tafsir isyari?
2. Fondasi dan prinsip-prinsip seperti apakah yang menjadi bagian penting dari *at-tafsîr al-bâthinî* secara umum dan *at-tafsîr al-isyârî* secara khusus?
3. Metode apa sajakah yang dapat digunakan untuk memahami dan menjelaskan kandungan batin (esoterik) Al-Quran?
4. Apakah metode tafsir yang penulis tawarkan- metode tafsir esoelektik- memberikan perspektif baru dan dapat menjadi pen jembatan bagi beberapa persoalan mendasar *at-tafsîr al-isyârî* sebagaimana diulas dalam latar belakang penelitian ini?

3. Perumusan Masalah

Penelitian disertasi ini dilatarbelakangi oleh sejumlah persoalan dalam tafsir isyari yang biasa digunakan oleh para ‘*urafâ* maupun sufi

seperti persoalan penyingkapan dan penjelasan makna batin (esoterik) Al-Quran. Terkesan bahwa metode yang mereka gunakan belum memadai. Muncul beberapa tokoh yang mempersoalkan validitas metode tafsir isyari. Tafsir isyari yang sudah ada- dianggap sebagian tokoh tafsir- melanggar kaidah dan metode yang sudah baku dalam diskursus penafsiran.

Untuk itu, fokus permasalahan dalam disertasi ini adalah “bagaimana merumuskan metode tafsir yang dapat digunakan untuk memahami dan menjelaskan kandungan batin (esoterik) Al-Quran yang lebih utuh dan komprehensif?”.

C. Tujuan Penelitian

Mengacu pada rumusan masalah penelitian di atas, maka penelitian ini bertujuan untuk:

1. Menggambarkan perkembangan dan ragam tafsir isyari.
2. Mendeskripsikan respon para pakar tafsir terhadap tafsir isyari.
3. Menjelaskan argumentasi para pakar tafsir terhadap penerimaan maupun penolakan terhadap validitas metode tafsir isyari.
4. Mengkritisi pendapat yang diungkapkan oleh sebagian tokoh tafsir- seperti al-Dzahâbî dan Hâdî Ma’rifah- yang secara berlebihan menolak tasawuf teoritis (*‘irfân nazharî/ tashawwuf nazharî*).⁶¹
5. Menjelaskan posisi tasawuf teoritis (*‘irfân nazharî/ tashawwuf nazharî*) dalam tinjauan teori tafsir.
6. Menjelaskan penyebab dan akar masalah penolakan validitas tafsir isyari, seperti persepsi tentang tasawuf teoritis dan asumsi yang masih kabur tentang sebagian aspek teori tafsir.
7. Menjelaskan posisi *mukâsyafah* dan akal sebagai sumber tafsir, relasi tafsir dengan ilmu pengetahuan lainnya dan metode tafsir yang benar (*manhaj at-tafsîr ash-shahîh*).
8. Menjelaskan beberapa fondasi, prinsip, sumber dan asumsi dasar yang dapat digunakan sebagai pendasaran metode tafsir esoterik secara umum dan tafsir isyari secara khusus.
9. Mendukung metode tafsir yang sah seperti *tafsîr al-Qur’ân bi al-Qur’ân*, *bi al-hadîts*, *bi aqwâl ash-shahâbah aw tâbi’in*, *bi al-‘aql*, tafsir saintifik, tafsir isyari- selain tafsir *bi ar-ra’yî*. Gabungan dari seluruh metode tafsir yang sah tersebut- dalam pandangan sebagian pakar tafsir- disebut sebagai *manhaj at-tafsîr al-jâmi’* (metode tafsir

⁶¹ Penjelasan lebih detil terkait dengan pandangan adz-Dzahabî tentang *tafsîr ash-shûfiyah* dapat dirujuk pada: Husein adz-Dzahabî: *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, J. 2, hal. 250-280. Sedangkan pandangan Ma’rifah tentang *at-tafsîr al-‘irfânî ash-shûfî* dapat dirujuk pada: Hâdî Ma’rifah, *at-Tamhid fî Ulûm al-Qurân*, J. 10, hal. 423-445.

eklektik).⁶² Relasi antara metode tafsir eklektik dengan metode tafsir lainnya merupakan relasi antara keseluruhan dengan sebagian. Dalam konteks ini, tafsir isyari tidak perlu dipertentangkan dengan metode tafsir lainnya. Jadi, tafsir esoelektik merupakan sebuah bentuk pendekatan tafsir yang memberikan perhatian lebih terhadap makna batin Al-Quran, selain makna zhahirnya dengan menggunakan sejumlah metode tafsir muktabar yang memungkinkan (untuk diterapkan) sehingga membentuk sebuah penafsiran yang lebih utuh dan komprehensif. Metode ini merupakan pengembangan dari metode tafsir isyari yang sah (*manhaj at-tafsîr al-isyârî ash-shahîh*) yang diintegrasikan dengan metode tafsir eklektik (*manhaj at-tafsîr al-jâmi*).

10. Secara umum disertai ini merupakan dukungan terhadap tafsir isyari dan seluruh pengembangannya.

D. Manfaat Penelitian

Penelitian ini memiliki sejumlah manfaat, baik teoretis ataupun praktis, sebagaimana berikut:

Manfaat teoritis, yaitu untuk:

1. Mengungkap tasawuf teoritis (*tashawwuf nazhârî*) dan sejumlah asumsi yang masih kabur dalam teori tafsir.
2. Memperkuat fondasi metode tafsir isyari yang masih diperdebatkan validitasnya.
3. Pada akhirnya, penelitian ini merumuskan kembali dan mengembangkan metode tafsir yang dapat digunakan untuk memahami dan menjelaskan kandungan batin (esoterik) Al-Quran yang penulis sebut sebagai ‘metode tafsir esoelektik’.

Manfaat praktis, yaitu untuk:

1. Memberikan inspirasi bagi para intelektual muslim untuk lebih mengeksplorasi dan mengembangkan metode tafsir yang memberikan perhatian lebih terhadap aspek batin (esoterik) Al-Quran dan membuat formulasi metodis yang lebih utuh dan komprehensif, yang selama ini metode semacam ini terkesan jemu dan stagnan.
2. Memperkenalkan beberapa fondasi penting yang dapat dijadikan sebagai landasan metode tafsir yang memberikan perhatian lebih terhadap aspek batin (esoterik) Al-Quran. Diantaranya: fondasi linguistik dan filosofis.

⁶² Penjelasan tentang *manhaj at-tafsîr al-jâmi*’ bisa dirujuk pada: ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî, *Manâhîj at-Tafsîr wa al-Ittijâtu*, hal. 353-356; Thalâl al-Ḥasan, *Manâhîj Tafsîr al-Qur’ân: min Abḥats as-Sayyid Kamâl al-Ḥaydarî*, Qum: Dâr al-Farâqid, t.th., hal. 171-172; Muḥammad ‘Alî Asadi Nasab, *al-Manâhîj at-Tafsîriyah ‘Inda as-Sunnah wa asy-Syî’ah*, Tehran: al-Majmâ’ al-‘Âlamî li at-Taqrîb Bayna al-Madzâhib al-Islâmiyah, 2010, hal. 230-312.

3. Memperkenalkan aspek-aspek penting dalam tasawuf teoritis, khususnya tentang *kasyf* dan akal sebagai sumber tafsir.
4. Memperkenalkan relasi tafsir isyari dengan sejumlah metode tafsir muktabar lainnya (yang diakui) seperti *tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân*, *bi al-hadîts*, *bi aqwâl ash-shahâbah aw tâbi'in*, *bi al-'aql*, tafsir saintifik, - selain tafsir *bi ar-ra'yî*.
5. Menyusun formulasi metode tafsir yang memberikan perhatian lebih terhadap aspek batin (esoterik) Al-Quran sehingga membentuk 'metode tafsir esoelektik', sebuah metode untuk memahami, menyingkap dan menjelaskan kandungan batin (esoterik) Al-Quran yang lebih utuh dan komprehensif.
6. Dan selanjutnya, memberikan penerapan metode tafsir esoelektik.

E. Penelitian Terdahulu yang Relevan

1. Disertasi

Walaupun penelitian terhadap metode tafsir telah banyak dilakukan, akan tetapi pada ranah metode tafsir esoterik relatif jarang dilakukan. Penulis belum menemukan karya disertasi yang secara khusus mengulas tentang metode tafsir esoterik secara utuh. Dari penelusuran penulis, disertasi yang ada biasanya masih bersifat kajian tokoh tafsir sufi. Bahkan, tidak jarang metode tafsir seorang sufi tersebut hanya dimasukkan dalam salah satu sub-bab penelitian.

Berikut beberapa disertasi yang memberikan sudut pandang baru dalam kajian batin atau esoterik Al-Quran:

Pertama, '*Tafsir Esoterik Al-Quran menurut Thabâthabâ'î* karya Rosihon Anwar. Disertasi ini telah diterbitkan oleh Penerbit Erlangga 2010 dengan judul '*Menelusuri Ruang Batin Al-Qur'an: Belajar Tafsir Batini pada Allâmah Thabâthabâ'î*'.

Walaupun disertasi ini tidak mengulas metode tafsir esoterik, akan tetapi penulis menemukan bab menarik dari disertasi ini. Pada bab keempat, Rosihon mengulas tentang prinsip tafsir esoterik menurut *Thabâthabâ'î*.⁶³

Disertasi Rosihon ini berangkat dari sebuah hipotesis bahwa tafsir esoterik yang dikembangkan oleh *Thabâthabâ'î* memiliki kesamaan model dengan tafsir isyari yang biasa dipergunakan oleh para sufi. Penelitian ini juga menegaskan perbedaan tafsir esoterik *Thabâthabâ'î* dengan kelompok batini yang biasa melakukan penakwilan ayat al

⁶³ Dalam disertasinya, Rosihon mengulas prinsip tafsir esoterik menurut *Thabâthabâ'î* dalam enam sub-bab: a. model-model tafsir esoterik; b. tafsir esoterik menurut *Thabâthabâ'î*; c. argumentasi tafsir esoterik; d. nisbah antara makna eksoterik dan esoterik Al-Quran; e. syarat-syarat tafsir esoterik; dan f. peran takwil dalam tafsir esoterik. Lihat: Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Qur'an*, hal. 108-217.

Qur'an dan meninggalkan dimensi eksoterik (zhahir)-nya teks. Disertasi ini juga ingin menunjukkan pentingnya mengetahui dimensi makna esoterik Al-Quran yang selama ini kajian terhadap aspek esoterik Al-Quran (batin) dapat dikatakan relatif lebih sedikit dibandingkan dengan kajian terhadap aspek eksoterik (zhahir) Al-Quran. Padahal, menurut Rosihon, kedua aspek tersebut merupakan dua dimensi makna Al-Quran yang tidak dapat dipisahkan.⁶⁴

Kedua, '*Qur'anic Exegesis in Later Islamic Philosophy: Mullâ Shadrâ's Tafsîr Surah al-Fâtîhah*', disertasi yang ditulis oleh Mohammed Rustom. Disertasi ini diterbitkan oleh Department of Near and Middle Eastern Civilization University of Toronto.

Pada disertasi ini, Rustom menggambarkan susunan sumber-sumber karya Mulla Sadra dan kemampuan sintetis Mulla Sadra dengan kitab suci, khususnya pada *Q.S. al-Fâtîhah*. Berbasis pada hermeneutika Al-Quran Mullâ Shadrâ, Rustom menghadirkan beragam kajian pembahasan penting semisal metafisika, kosmologi, antropologi, teologi dan soteriologi dalam *Q.S. al-Fâtîhah*.⁶⁵

Bagian yang paling menarik dari disertasi ini terdapat pada bab kedua yakni ketika Rustom menjelaskan sisi batin Al-Quran dalam bingkai hermeneutika Al-Quran Mullâ Shadrâ.⁶⁶

2. Artikel-Artikel Ilmiah

Dari penelusuran pada beberapa artikel jurnal yang ditulis dengan bahasa Inggris maupun bahasa Indonesia yang dipublikasikan oleh beberapa Institusi, penulis menemukan sejumlah artikel yang memiliki

⁶⁴ Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Quran*, hal. v.

⁶⁵ Mohammed Rustom, *Qur'anic Exegesis in Later Islamic Philosophy: Mullâ Shadrâ's Tafsîr Surah al-Fâtîhah*, Department of Near and Middle Eastern Civilization University of Toronto, 2009.

⁶⁶ Rustom menjelaskan bahwa ketika seseorang ingin memasuki makna terdalam al-Quran, maka ia harus memasuki lapisan terdalam dari al-Quran. Hal ini hanya bisa dilakukan melalui proses '*ta'wil*' terhadap jiwanya. Jiwanya harus kembali ke asalnya. Kembali ke asal mengharuskan seseorang menghapus 'ego'- seperti proses *tazkiyah an-nafs*. Semakin dalam seseorang mematkan 'diri', maka ia semakin mengenal 'diri'-nya. Semakin ia mengenal diri, maka ia akan semakin mampu mengungkap realitas wujud al-Quran. Penjelasan lebih lengkap bisa dirujuk pada: Mohammed Rustom, *Qur'anic Exegesis in Later Islamic Philosophy: Mullâ Shadrâ's Tafsîr Surah al-Fâtîhah*, , hal. 74-107.

Penjelasan Rustom memiliki kesamaan dengan penjelasan M. Khomeini ketika mengulas realitas wujud. Realitas wujud bisa dibagi menjadi tiga, yakni fisik, spiritual dan supra-spiritual, maka demikian juga al Qur'an sebagai *locus* dari manifestasi 3 level tersebut juga memiliki 3 level tingkatan. Level pertama adalah kategori verbal yang mana setiap orang yang memahami bahasa Arab secara baik bisa memahaminya. Selanjutnya untuk level spiritual atau esoterik yang hanya bisa ditangkap oleh orang-orang khusus melalui proses takwil. Lihat: Muḥammad Khamenei, *The Qur'anic Hermeneutics of Mullâ Shadrâ* (Tehran: SIPRiN Publications, 2006 = 1385), hal. 35.

keterkaitan dengan kajian batin atau esoteris Al-Quran.

Untuk artikel yang ditulis dengan bahasa Inggris, penulis menemukan 4 judul, yaitu: ‘*Understanding of God’s Speech in Mullâ Shadrâ’s Philosophy*’ dan ‘*Exegesis Fundamentals and Qur’anic Hermeneutics for Mullâ Shadrâ*’ yang ditulis oleh M. Khamenei.⁶⁷

Kedua artikel ini mengulas tentang metode tafsir Al-Quran yang digunakan oleh Mullâ Shadrâ. Terkait dengan metode untuk memahami Al-Quran, secara global Mullâ Shadrâ membagi tafsir Al-Quran menjadi 4 kelompok, yakni; pertama, tafsir yang hanya berfokus pada makna literal dan makna verbal. Kedua, tafsir yang hanya menggunakan makna zhahir Al-Quran sebagai landasan etik dan hukum, dan merasa mencukupkan diri pada level ini. Ketiga, tafsir yang mengalihkan diri dari makna zhahir dan lebih memilih *ta’wîl bâtinî* (pengalaman intuitif). Keempat, tafsir yang tetap mempertahankan makna lahir, selanjutnya menggali misteri, rahasia dan makna batin Al-Quran dengan bantuan fakultas-fakultas rasional, intuisi dan wahyu. Mullâ Shadrâ mengklaim diri sebagai salah satu pendukung pandangan terakhir ini.⁶⁸

Artikel selanjutnya yang masih mendiskusikan hermeneutika Mullâ Shadrâ adalah artikel dengan judul ‘*Mullâ Shadrâ Syirâzî on the Hermeneutic of the Qur’ân: His Philosophical Meditation*’ karya Latimah Parvin Peerwani⁶⁹ dan ‘*Mullâ Shadrâ’s Commentary on Sûrah as-Sajjadah*’ karya Annabel Keeller.

Artikel yang ditulis oleh Peerwani, mengulas secara singkat prinsip-prinsip hermeneutika esoterik Mullâ Shadrâ. Menurutnya, hermeneutika yang digunakan oleh Mullâ Shadrâ memiliki banyak kesamaan dengan tafsir kaum sufi.⁷⁰ Sedangkan artikel yang ditulis oleh Keeler selain mengulas tentang problem-problem penciptaan dalam *framework* ontologi Mullâ Shadrâ, ia juga mengulas hermeneutika esoterik-nya.⁷¹

Sedangkan untuk artikel yang ditulis dan dipublikasikan dengan

⁶⁷ Kedua artikel ini bisa diakses secara online dalam Website SPRiN (*Shadrâ Islamic Philosophy Research Institute IRAN*), dan diterbitkan secara khusus oleh SIPRiN Publications dengan judul *the Qur’anic Hermeneutics of Mullâ Shadrâ*.

⁶⁸ Lihat: Muḥammad Khamenei, *The Qur’anic Hermeneutics of Mullâ Shadrâ* (Tehran: SIPRiN Publications, 2006 = 1385), hal. 29; M. Khamenei, ‘Exegesis Fundamentals and Qur’anics for Mullâ Shadrâ’ dalam *SIPRiN@Mullâ Shadrâ .org*. Diakses tanggal 20 Januari 2017.

⁶⁹ Artikel yang ditulis oleh Peerwani merupakan pengantar terjemah atas *Q.S. an-Nûr* dalam buku *On the Hermeneutic of the Light Verse of the Quran (Tafsîr ‘Ayât an-Nûr)* yang diterbitkan oleh ICAS Press.

⁷⁰ Peerwani, ‘Translator’s Introduction’ pada *On the Hermeneutics of the Light Verse of the Qurân (Tafsîr ‘Ayât al-Nûr)*, hal 13.

⁷¹ Annabel Keeler, *Mullâ Shadrâ’s Commentary on Sûrah al-Sajjadah*.

bahasa Indonesia, penulis menemukan 14 judul, yaitu:

- a. *Tafsir Esoterik: sebuah model Penafsiran Elit yang terlupakan*.⁷² Artikel ini menekankan perlunya model penelitian yang mengkaji dan mengeksplorasi aspek batin Al-Quran. Gaya penulisan dan gagasan utama penulisan artikel ini sangat dipengaruhi oleh Rosihon Anwar. Oleh karenanya, ketika membaca artikel ini, maka kita akan banyak menemukan kutipan-kutipan yang terambil dari disertasi Rosihon Anwar.
- b. *Karakteristik Tafsir Sufi (Telaah atas Metodologi Al-Quran Sufi)*.⁷³ Artikel menjelaskan kecenderungan-kecenderungan dari mufasir yang akan mempengaruhi corak tafsir sufi. Penulis artikel ini membagi tafsir sufi berdasarkan coraknya menjadi dua jenis, tafsir sufi nazhari dan tafsir sufi isyari. Pembagian semacam ini mengikuti kategorisasi adz-Dzahabî.
- c. *Metode Sufistik dalam Penafsiran Al-Quran*.⁷⁴ Artikel ini menjelaskan corak tafsir sufi yang tidak bisa dilepaskan dari epistemologi yang digunakan oleh para sufi. Artikel ini tidak banyak memberikan wawasan baru. Terkesan bahwa penulis artikel ini sangat terikat dan terpengaruh pemikiran adz-Dzahabî.
- d. *Hermeneutika Sufi: Sebuah Kajian atas Pandangan Ibnu Arabi tentang Takwil Al-Quran*.⁷⁵ Artikel ini mengulas tentang pandangan Ibnu ‘Arabî tentang Takwil Al-Quran. Penulis artikel ini menegaskan bahwa takwil yang digunakan Ibnu ‘Arabî tidak menghilangkan makna zhahir Al-Quran. Takwil ini tetap menjaga kesatuan antara Syariat dan hakikat; antara aspek eksoterik dan esoterik. Ibnu ‘Arabî diyakini oleh penulis artikel ini bahwa ia tetap mempertahankan arti harfiah ayat-ayat Al-Quran ketika memasuki arti batiniyah-nya. Terkesan bahwa gagasan utama dalam artikel ini adalah untuk menolak sebagian tokoh yang mengasumsikan takwil yang dijalankan Ibnu ‘Arabî tidak mempertahankan kesesuaian antara arti lahiriah dengan arti batiniyahnya.

⁷² Muhammad Ulinnuha Husnan, ‘Tafsir Esoterik: sebuah model Penafsiran Elit yang terlupakan’ dalam *Suhuf*, Vol. 3, No. 1, 2010, hal. 13-33.

⁷³ Asep Nurdin, *Karakteristik Tafsir Sufi (Telaah atas Metodologi al-Quran Sufi)*, *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Quran dan Hadis*, Vol. 3, No. 2, Januari 2003: 147-159.

⁷⁴ Azwarfajri, ‘Metode Sufistik dalam Penafsiran al-Quran’ dalam *al-Mu’ashirah*, Vol. 9, No. 2, Juli 2012, hal. 143-151.

⁷⁵ Kautsar Azari Noer, ‘Hermeneutika Sufi: Sebuah Kajian atas Pandangan Ibnu Arabi tentang Takwil al-Quran’ dalam *Kanz Philosophia*, Vol. 2, NO. 2, Desember 2012, hal. 309-327.

- e. *Membangun Epistemologi Tafsir Sufi: Intervensi Psikologi Mufasir*.⁷⁶ Penulisan artikel ini dilatarbelakangi oleh sebuah pandangan epistemologis bahwa tafsir sufi dapat didekati dengan pendekatan ilmu psikologi. Kecenderungan, faktor kejiwaan, emosi spiritual seorang sufi dan latar belakang pemikirannya mempengaruhi penafsiran tafsir sufi.
- f. *Corak Tafsir Al-Quran Ibnu Arabi*.⁷⁷ Artikel ini memuat beberapa poin, diantaranya: (1). tafsir Ibnu Arabi lebih menekankan aspek batin, walaupun tidak mengabaikan aspek dahir; (2). corak yang dipergunakan oleh Ibnu Arabi adalah corak tafsir isyari; (3). metode yang digunakan Ibnu Arabi dalam beberapa karyanya semisal *al-Futuḥât*, *Fushush al-Hikam* dan *Syajarah al-Kaun* cenderung lebih dengan kepada metode *maudhû'i* (tematik); dan (4). ajaran Ibnu 'Arabî dianggap kontroversial dikarenakan belum dipahaminya logika pemikiran Ibnu 'Arabî secara utuh.
- g. *Penafsiran Sufistik Surat al-Fâtiḥah dalam Tafsir Taj al-Muslimîn dan Tafsiṛ al-Iklîl Karya KH. Misbah Musthafa*.⁷⁸ *Tafsiṛ al-Iklîl* dan *Taj al-Muslimîn* karya KH. Misbah Musthofa merupakan salah satu karya tafsir Nusantara (Indonnesia). Fokus penelitian dalam artikel ini adalah mengkaji dimensi sufistik *surah al-Fâtiḥah* dalam kedua tafsir tersebut. Tafsir ini memiliki kelebihan dan kekurangan. Salah satu kelebihan adalah tafsir ini memiliki kandungan yang cukup relevan dengan kebutuhan masyarakat Indonesia masa kini, walaupun tafsir ini susah dipahami karena gaya penulisannya menggunakan gaya dan redaksi bahasa saat tafsir ini ditulis.
- h. *Pendekatan Penafsiran Al-Quran yang Didasarkan pada Instrumen Riwayat, Nalar dan Isyarat Batin*.⁷⁹ Artikel ini menjelaskan penafsiran Al-Quran dengan tiga pendekatan; riwayat, nalar dan isyarat batin. Tafsir yang berfokus kepada sumber penafsiran dengan menggunakan isyarat-isyarat batin disebut sebagai tafsir isyari. Tafsir semacam ini juga disebut sebagai tafsir sufistik.

⁷⁶ Habibi Al Amin, 'Membangun Epistemologi Tafsir Sufi: Intervensi Psikologi Mufasir' dalam <https://www.researchgate.net/publication/307899595>. Diakses pada tanggal 20 Januari 2017; lihat juga: Habibi Al Amin, 'Membangun Epistemologi Tafsir Sufi: Intervensi Psikologi Mufasir' dalam *An-Nuha* Vol. 2, No. 2, Desember 2015, hal. 141-167.

⁷⁷ Cecep Alba, 'Corak Tafsir Al-Quran Ibnu Arabi' dalam *Jurnal Sosioteknologi*, Edisi 2, Tahun 9, Desember 2010, hal. 987-1003.

⁷⁸ Iskandar, 'Penafsiran Sufistik Surat Al-Fatihah dalam Tafsiṛ Tâj al-Muslimîn dan Tafsiṛ al-Iklîl Karya KH. Misbah Musthafa' dalam *FENOMENA*, Vol. 7, No. 2, 2015, hal. 195-206.

⁷⁹ Junizar Suratman, 'Pendekatan Penafsiran al-Quran yang Didasarkan pada Instrumen Riwayat, Nalar dan Isyarat Batin' dalam *Intizar*, Vol. 20, No. 1, 2014, hal. 43-62.

- i. *Tafsir Isyari dalam Pandangan Imâm Gazâlî*.⁸⁰ Artikel ini meninjau pandangan Imâm Gazâlî yang dilakukan oleh para sufi. Dalam pandangan Imâm Gazâlî, tafsir Isyari tidaklah sama dengan tafsir batini sebagaimana yang digambarkan oleh para tokoh yang menolaknya. Tafsir isyari dapat diterima ketika memenuhi syarat-syarat tertentu, diantaranya seorang sufi yang akan menafsirkan secara isyari mestilah terlebih dahulu memahami dengan baik penafsiran ayat-ayat Al-Quran secara zhahir.
- j. *Tafsir Sufistik dalam Tradisi Penafsiran Al-Quran (Sejarah Perkembangan dan Konstruksi Hermeneutis)*.⁸¹ Artikel ini mengulas secara singkat beberapa varian tafsir sufi, periodisasi tafsir sufi dan landasan tafsir sufi. ia membagi varian tafsir sufi menjadi dua; tafsir sufi nazhari dan tafsir sufi isyari. Gerakan tafsir sufi mulai berkembang sejak abad ke-4 H. Dan, beberapa konstruksi yang menjadi landasan tafsir sufi diantaranya: dualisme makna Al-Quran (eksoterik dan esoterik), konsep *muhkam* dan *mutasyâbih*, dan relasi antara pengetahuan dengan praktik spiritual.
- k. *Oase Spiritual dari Eksoteris ke Esoteris*.⁸² Tulisan singkat ini menggambarkan wajah keagamaan dalam masyarakat, yaitu wajah eksoteris dan wajah esoteris. Wajah eksoteris lebih menekankan analisis teks secara legal formalistik (fiqh oriented), sedangkan wajah esoteris lebih menekankan analisis hakikat dan makna batin di balik teks.
- l. *Antisyonimitas Tafsir Sufi Kontemporer*.⁸³ Artikel ini menjelaskan tentang perbedaan-perbedaan istilah sufistik dalam Al-Quran dengan pendekatan antisyonimitas. Artikel ini juga ditujukan untuk menunjukkan tiadanya syonimitas makna (*tarâduf*) antara satu kata dengan kata lain dalam Al-Quran.
- m. *Tafsir Sufi Lathâ'if al-Isyârât Karya al-Qusyairî: Perspektif Tasawuf dan Psikologi*.⁸⁴ Penulisan artikel ini diawali dengan sebuah hipotesa bahwa tasawuf dan psikologi mempunyai kesamaan pada titik objek kajian, yaitu jiwa. Selain itu, ia juga mengklaim bahwa antara

⁸⁰ Abd Wahid, 'Tafsir Isyari dalam Pandangan Imam Ghazali' dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XVI, No. 2, Juli, 2010, hal. 123-135.

⁸¹ Asep Nahrul Musadad, 'Tafsir Sufistik dalam Tradisi Penafsiran Al-Quran (Sejarah Perkembangan dan Konstruksi Hermeneutis)' dalam *Farabi*, Vol. 12, No. 1, Juni 2015, hal. 106-123.

⁸² Nasarudin Umar, 'Oase Spiritual dari Eksoteris ke Esoteris' dalam *Kliping Berita Kementerian Agama, Pusat Informasi dan Hubungan Masyarakat*.

⁸³ Waryani Fajar Riyanto, 'Antisyonimitas Tafsir Sufi Kontemporer' dalam *Epistemé*, Vol. 9, No. 1, Juni 2014, hal. 139-154.

⁸⁴ Habibi Al Amin, 'Tafsir Sufi Lataif al-Isyarat Karya al-Qusyairi: Perspektif Tasawuf dan Psikologi' dalam *Suhuf*, Vol. 9, No. 1, Juni 2016, hal. 59-78.

interpretasi tafsir sufi dan psikologi seorang sufi memiliki persinggungan. Penulis artikel ini berusaha mencari titik temu antara tasawuf dan psikologi dalam membaca tafsir sufi *Lathâ'if al-Isyârât* Karya al- *Qusyairî*.

- n. *Epistemologi Ta'wil al-Qurân: Sistem Interpretasi Al-Quran menurut Ibn Qutaybah*.⁸⁵ Artikel ini membahas takwil sebagai sistem interpretasi. Penulis artikel ini berusaha menjelaskan formulasi *ta'wil Ibn Qutaybah* sebagai sistem epistemologi tafsir yang berbeda. Tolak ukur validitas takwil yang ditawarkan oleh Ibn Qutaybah adalah takwil yang representatif-objektif, dengan bangunan *episteme* keilmuan yang jelas. Baginya, takwil yang benar-benar dibangun di atas *episteme* keilmuan yang jelas tidak akan menghasilkan takwil yang bersifat ideologis; condong pada aliran tertentu. Hasil dari sebuah takwil, bagi Ibn Qutaybah, sangat tergantung pada kekuatan analisis dari seorang penakwil.

Dari beberapa rujukan penelitian terdahulu di atas yang membahas tentang tafsir isyari dengan berbagai permasalahannya seperti hermeneutika sufi dan epistemologi tafsir sufi, namun tidak ada satupun dari referensi tersebut yang membahas tentang metode tafsir isyari atau metode yang memberikan perhatian lebih terhadap aspek batin (esoterik) Al-Quran secara utuh.

Untuk itu, penelitian ini adalah hal yang baru dan layak mendapat respon positif karena bertujuan untuk melahirkan konsep dan perspektif baru yang lebih komprehensif dan holistik dalam memandang dan menyikapi validitas metode tafsir isyari dan seluruh pengembangannya.

F. Tinjauan Pustaka

Data primer dalam disertasi ini adalah buku-buku yang memiliki kesamaan dengan tema seputar kajian metode tafsir esoterik secara umum dan tafsir isyari secara khusus.

Sedangkan, untuk kategori data sekunder merupakan buku-buku yang membahas kajian tafsir, hadis, ulumul Quran dan kajian keislaman lainnya.

Dalam disertasi ini, penulis akan memanfaatkan semua literatur yang relevan baik dari penulis bermadzab sunni maupun syiah sebagai bahan perbandingan.

1. Literatur Ulumul Quran

Literatur Ulumul Quran dalam disertasi dapat diklasifikasikan sebagai berikut: kitab-kitab metode tafsir, kaidah tafsir dan sejarah tafsir.

⁸⁵ Syamsul Wathani, 'Epistemologi Ta'wil al-Quran: Sistem Interpretasi al-Quran menurut Ibn Qutaybah' dalam *Journal of Qur'an and Hadith Studies* – Vol. 4, No. 1, 2015, hal. 19-36.

Untuk kajian metode tafsir, penulis akan merujuk beberapa penulis seperti: Khâlid ‘Abdurrahmân al-Ak, adz-Dzahabî, Hâdî Ma’rifah, ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî, Kamâl al-Ḥaidarî, al-Gurâbî, Thalâl al-Ḥasan, Risywânî, dan Asadî Nasab.⁸⁶

Untuk kajian kaidah tafsir, penulis dapat merujuk beberapa penulis seperti: Khâlid ‘Abdurrahmân al-Ak, al-Mîbadî, Khâlid al-Sabt dan Quraish Shihab.⁸⁷

Sedangkan untuk sejarah tafsir, penulis akan merujuk ke beberapa penulis seperti: Jalâluddîn As-Suyûthî, adz-Dzahabî, Goldziher, Hâdî Ma’rifah, az-Zarqânî, ‘Alî ash-Shagîr, Musthafâ Muslim, as-Sa’îd, Muḥammad Khamenei, Nasr Ḥâmid Abû Zaid, Fazlur Rahmân, Abdullah Saeed dan Nur Arfiyah Febriani.⁸⁸

⁸⁶ Lihat: Khâlid ‘Abdurrahmân al-‘Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawa'iduhû*, Cet. 2; Ḥusein al-Dzahabî: *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Kairo: Maktabah Wahabiah, t.th.; Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd fî Ulûm al-Qurân*, Qûm: Mansyurât Dzawî al-Qurbâ, 2009, Cet. 2; Hâdî Ma'rifah, *al-Taysîr fî at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Iran: al Munazhamah al-Âlamiyyah li al-Ḥauzât wa al-madâris al-Islâmiyah, 2007; Hâdî Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî Tsaubihî al-Qasyîb*, Iran: al-Jâmi'ah ar-Ridhawiyah li al-'Ulûm al-Islâmiyah, t.th.; 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa al-Ittijâtuḥû: Dirâsah Muqâranah fî Manâhij Tafsîr al-Qurân*, Beirut: Markaz al-Ḥadharah li Tanmiyah al-Fikr al-Islâmî, 2011, Cet. 3.; Kamâl al-Ḥaidarî, *Ta'wîl al-Qurân: an-Nazhariah wa al-Mu'thiyah*, Qûm- Irân: Dâr al-Farâqid, 2006; Kamâl al-Ḥaidarî, *Ushûl at-Tafsîr wa at-Ta'wîl: Muqâranah Manhajjiah Bayna Ârâ'î ath-Thabâthabâ'î wa Abrâzi al-Mufasssîrîn*, Qûm- Iran: Dâr al-Farâqid, 2006 (Jilid 1-2); Ridhâ al-Gurâbî, *Madkhal fî an-Nizhâm al-Ma'rifî li Âliyati Fahmi al-Qurân: Qirâ'ah min abḥâts as-Sayyid Kamâl al-Ḥaidarî*, Bagdad: Irâq, Maktabah al-Qâ'im, 2013; Ridhâ al-Gurâbî, *Mafâtîh Fahmi al-Qurân: Min Abḥâts as-Sayyid Kamâl al-Ḥaidarî*, Qûm- Iran: Dâr al-Farâqid, t.th.; Thalâl al-Hasan, *al-Manhaj al-Tafsîrî Indâ al-'Allâmah al-Ḥaidarî*, Qûm- Iran: Dâr al-Farâqid, 2010; Thalâl al-Hasan, *Manthiq Fahmi al-Qurân: al-Ushus al-Manhajjiah li al-Tafsîr wa al-Ta'wîl fî Dha'î al-Âyah al-Kursî*, Qûm- Iran: Dâr al-Farâqid, 2012. (Jilid 1-3); Thalâl al-Hasan, *Manâhij al-Tafsîr al-Qurân: Min Abḥâts as-Sayyid Kamâl al-Ḥaidarî*, Qûm - Iran: Dâr al-Farâqid, t.th.; Thalâl al-Ḥasan, *ar-Ramziah wa al-Mutsûl fî an-Nash al-Qurânî: Min Abḥâts as-Sayyid Kamâl al-Ḥaidarî*, Qûm – Irân: Dâr al-Farâqid, t.th.; Sâmîr ‘Abdurrahmân Risywânî, *Manhaj at-Tafsîr al-Maudhû'î, li al-Qurân al-Karîm*, Sûriah: Dâr al-Mutaqâ, 2009.; Muḥammad ‘Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriyah 'Inda as-Sunnah wa asy-Syi'ah*, Tehran: al-Majmâ' al-'Âlamî li at-Taqrîb Bayna al-Madzâhib al-Islâmiyah, 2010.

⁸⁷ Lihat: Khâlid ‘Abdurrahmân al-‘Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawa'iduhû*, Beirut: Dâr an-Nafâis, 1986, Cet. 2; Muḥammad Fâkir al-Mîbadî, *Qawâ'id at-Tafsîr Lidî Syi'ah wa Sunnah*, Irân- Tehran: al-Mu'âwaniah ats-Tsaqafiyah, 2007; Khâlid Ibn 'Usmân al-Sabt, *Qawâ'id Tafsîr Jam'an wa Dirâsatan*, Dâr Ibn Affân, t.th.; Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang Selatan: Lantera Hati, 2013.

⁸⁸ Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Madinah: Majma' Malik Fahd, 1426 H; Ḥusein al-Dzahabî: *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Kairo: Maktabah Wahabiah, t.th.; Ignaz Goldziher, *Mazhâhib at-Tafsîr al-Islâmî*, Kairo: Maktabah al-Khâniijî, 1955; Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd fî Ulûm al-Qurân*, Qûm: Mansyurât Dzawî al-Qurbâ, 2009, Cet. 2; Muḥammad Abdulazhîm az-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1995; Ḥusein 'Alî Ash-Shagîr, *al-Mabâdî' al-Âmmah li Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm: Baina an-Nazhariah wa at-Tathbîq*, Beirut: Dâr al-Muarrakh al-'Arabî, 2000;

2. Literatur Filsafat, Tasawuf dan Akhlak

Objek kajian dalam penelitian disertasi ini merupakan metode tafsir (*manhaj tafsi'r*). Oleh karenanya, secara tidak langsung akan bersentuhan dengan beberapa keilmuan lainnya di luar diskursus ilmu Al-Quran dan tafsir, khususnya ketika penulis mengulas tentang fondasi (*mabâni*) dan sumber (*mashâdir*) tafsir.

Dibutuhkannya ilmu filsafat dan tasawuf, misalnya, ketika kita membicarakan tentang Al-Quran dan hadis sebagai patokan untuk menilai kebenaran suatu pengetahuan, tentu kita harus menyadari bahwa pemahaman terhadap Al-Quran maupun hadis itu bergantung pada metode tafsir yang kita gunakan. Metode tafsir isyari misalnya merupakan salah satu metode yang validitasnya bergantung pada penerimaan validitas tasawuf teoritis (*al-'irfân an-nazharî*). Persoalannya adalah, diantara keduanya, mana yang lebih mendasar: tasawuf teoritis (*al-'irfân an-nazharî*) atau metode tafsir isyari? bukankah jika dinyatakan bahwa metode tafsir isyari bersandar pada validitas tasawuf teoritis (*al-'irfân an-nazharî*), dan sebaliknya tasawuf teoritis (*al-'irfân an-nazharî*) bersandar pada metode tafsir isyari, maka pernyataan semacam itu bersifat sirkular (*dawr*) yang mustahil benar secara logis?

Dalam hal ini, secara konseptual yang paling mendasar itu adalah premis-premis *badîhî* secara rasional. Premis-premis ini akan menjadi standar pertama dalam menilai kebenaran suatu klaim dalam tafsir maupun tasawuf teoritis (*al-'irfân an-nazharî*). Setelah terbangun sejumlah teori rasional, maka berikutnya konsep-konsep dan teori-teori dalam tafsir maupun tasawuf teoritis (*al-'irfân an-nazharî*) akan berinteraksi dalam bentuk yang tidak selalu tafsir atau tasawuf teoritis (*al-'irfân an-nazharî*) yang harus menjadi fondasi bagi yang lainnya. Dengan cara semacam ini, tidak ada relasi sirkular antara kedua disiplin ilmu tersebut.

Untuk kajian filsafat, penulis akan merujuk ke beberapa penulis seperti: Mullâ Shadrâ, Thabâthabâ'î, Kamâl al-Haidarî dan Paul Ricoeur.⁸⁹

Musthafâ Muslim, *Mabâhîts fi at-Tafsi'r al-Maudhû'î*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 2000; 'Abd as-Sattâr Fath al-Sa'id, *al-Madkhal Ilâ at-Tafsi'r al-Maudhû'î*, Kairo: Dâr al-Tauzî' wa an-Nashr al-Islâmiyah, 1991; Muḥammad Khamenei, *the Qur'anic Hermeneutics of Mullâ Shadrâ*, Tehran: SIPRI Publications, 2006; Nashr Ḥâmid Abu Zaid, *Falsafah at-Ta'wîl: Dirasah fi Ta'wîl Al Qur'ân Inda Muḥyiddîn Ibn 'Arabî*, Beirut: Dâr al-Wahdah, 1983; Fazlur Rahman, *Major Themes of the Quran*, Chicago: Bibliotheca Islamica, 1988; Abdullah Saeed, *Al-Quran abad 21: Tafsi'r Kontekstual*, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015; Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Quran*, Bandung: Mizan, 2014.

⁸⁹ Lihat: Mullâ Shadrâ, *al-Ḥikmah al-Muta'âliyah fi as-Asfâr al-'Aqliyah al-Arba'ah*, Beirut: Dâr Ihyâ' at-Turats al-'Arabî, 2002; Mullâ Shadrâ, *Mafâtîh al-Gayb*, Tehran: Cultural

Sedangkan untuk kajian tasawuf maupun akhlak, penulis akan merujuk ke beberapa penulis seperti: al-Gazâli, Ibnu at-Turkah Hamzah Fanârî, Haidar Âmulî, Khalîl Razâq, az-Zabîdî, Dâwud al-Qaysharî, al-Qusyairî, Yazdânpanâh, al-Kallâbadzî, as-Sajadî, dan Annabel Killer.⁹⁰

3. Literatur Tafsir, Hadis dan Kamus Bahasa

Di dalam disertasi ini dipilih beberapa kitab tafsir sebagai representasi dari tafsir masa klasik hingga modern.

Kitab tafsir isyari yang dijadikan rujukan dalam disertasi ini adalah kitab tafsir karya: al-Tustarî, Abû al-Qâsim al-Qusyairî, Abû Hâmid al-Gazâlî, ‘Abdulqâdir al-Jailânî, Ruzbehanbaqlî, Muhyiddîn Ibn ‘Arabî, Shadriddîn al-Qunawî, ‘Abdurazâq al-Kasyânî, Ibn ‘Ajîbah, Kanâbâdî, Mullâ Shadrâ, Haidar Amûlî, Imâm Khomeini, Jawâdî Âmulî dan Kamâl al-Haidarî.⁹¹

Researches Institution, 1982; Thabâthabâ’î, *Bidâyah al- Hikmah*, Mu’assasah al-Ma’arif al-Islâmiyyah, t.th.; Kamâl al-Haidarî, *Madkhal ilâ Manâhij al-Ma’rifah Inda al-Islâmiyîn*, Qûm- Irân: Dâr al-Farâqid, 1426 H; Kamâl al-Haidarî, *at-Tarbiyah ar-Rûhiyah: Buḥūth fî Jihâd an-Nafs*. Qûm- Irân: Dâr al-Farâqid, t.th.; Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus Meaning*, USA: The Texas Christian University Press, 1976; Paul Ricoeur, *Hermeneutics & the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, UK: Cambridge University Press, 2016.

⁹⁰ Lihat: Abû Hâmid Al-Gazâlî, *Ihyâ’ Ulûmuddîn*, Beirut: Dâr al-Ma’rifah, 1402 H; Shâin ad-Dîn ‘Alî Ibn Muḥammad Ibn Muḥammad at-Turkah, *at-Tamhîd fî Syarḥ Qawâ’id at-Tauḥîd*, Beirut: Muassasah Ummu al-Qurâ, 2003, Cet. 1; Hamzah Fanârî, *Mishbâḥ al-Uns*, Intisyârât Maulâ, t.th.; Haidar Âmulî, *Asrâr asy-Syarî’ah wa Athwâr ath-Tharîqah wa Anwâr al-Ḥaqîqah*, Mu’assasah Muthâlî’ât wa Taḥqîqât al-Farange, t.th.; Haidar Âmulî, *Jâmi’ al-Arâr wa Manba’ al-Anwâr*, Intisyârât al-‘Ilmî wa Farange, 1368 HS.; Khalîl Razâq, *al-‘Irfân asy-Syî’î: Min Abḥâs as-Sayyid Kamâl al-Ḥaydarî.*, Qûm- Irân: Dâr al-Farâqid, t.th.; Khalîl Razâq, *Falsafatu Shadri al-Muta’âlihîn: Qirâ’ah fî Murtakizâtî al-Ḥikmah al-Muta’âliyah, Muḥâdharât as-Sayyid Kamâl al-Ḥaydarî*, Qûm: Dâr al-Farâqid, 1430 H; Muḥammad Jawâd al-Zabîdî, *Maḥmûm asy-Syafâ’ah fî al-Qurân: Muḥâdharât as-Sayyid Kamâl al-Ḥaydarî*, Qûm- Irân: Dâr al-Farâqid, 2005; Dâwud al-Qaysharî, *Syarḥ Fushûsh al-Ḥikam*, Qum: Mathba’ah Maktab al-‘Ilâm al-Islâmî, cet. 1; Abû al-Qâsim al-Qusyairî, *al-Risâlah al-Qusyairiyyah*, Kairo: Dâr Jawâmi’ al-Kalim, t.th.; Abû al-Qâsim al-Qusyairî, *Lathâ’if al-Isyârât*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007; Yadullâh Yazdânpanâh, *al-‘Irfân an-Nazharî: Mabâdî’uhû wa Ushûluhû*, Beirut: Intisyârât Mu’assasah Imâm Khameini, 2014; Abu Bakr al-Kallabadzî, *at-Ta’arruf li Madzhab Ahl at-Tashawwuf*, Kairo: Maktabah ats-Tsaqâfah ad-Dîniyyah, 2004; Diyâ’ ad-Dîn as-Sajadî, *Muqaddimât Ta’sîsiyyah fî at-Tashawwuf wa al-‘Irfân wa al-Ḥaqîqah al-Muhammadiyah*, Beirut: Dâr al-Hâdî, 2002; Annabel Killer, *Introduction to the Translation dalam Sahl b. ‘Abdallah at-Tustarî, Tafsiṛ Tustarî: Great Commentaries on the Holy Quran*, Amman, Jordan: Royal Aal Al Bayt Institute for Islamic Thought, 2011.

⁹¹ Lihat: Abû Muḥammad Sahl Ibn ‘Abdallah at-Tustarî, *Tafsiṛ at-Tustarî*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1423 H, cet. 1; Abu al-Qâsim Al-Qusyairî, *Lathâ’if al-Isyârât*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007; Abu Hâmid al-Gazâlî, *Tafsiṛ al-Imâm al-Gazâlî*, Kairo: Dâr as-Salâm, 2010; ‘Abdulqâdir Al-Jailânî, *Tafsiṛ al-Jaylânî*, Istanbul: Markaz al-Jaylânî li al-Buḥûts al-‘Ilmiyyah, 2009; Ibnu Abî Nashr Ruzbihânbaqlî, *‘Arâ’is al-Bayân fî ḥaqâ’iq al-Qur’ân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2008, cet. 1; Muhyiddîn Ibn ‘Arabî, *Raḥmah min*

Untuk memperkaya literatur penelitian, penulis juga akan menggunakan beberapa kitab tafsir berdasarkan pemilihan pada keterwakilan corak (*ittijâh*) dan metode (*manhaj*) tafsir yang digunakan oleh mufasir, seperti kitab tafsir dengan metode kebahasaan (*lugawî*): Zamakhsyarî dan Abû Ḥayyân; kitab tafsir dengan metode *al-qur'ân bi al-qur'ân*: Thabâthabâ'î dan Syinqîthî; kitab tafsir dengan metode *al-qur'ân bi al-riwâyah*: ath-Thabârî, as-Suyûthî, Ibn Katsîr, al-Qummî dan al-Faidh al-Kassânî; kitab tafsir dengan metode sains (*al-qur'ân bi al-'ilmî at-tajribî*): Muḥammad 'Abduh, al-Marâgî dan Jawharî Thanthawî; kitab tafsir dengan metode *al-qur'ân bi al-ijtihâdî*: ar-Râzî, al-Alûsî, Thabâthabâ'î, ath-Thabrasî dan Nâshir Makârim asy-Syîrâzî.⁹²

Selain itu, penulis juga akan menjadikan literatur tafsir nusantara dan beberapa kamus (*mu'jam*) bahasa sebagai rujukan. Mufasir nusantara yang bisa dijadikan rujukan diantaranya: an-Nawawi,

ar-Rahmân, Damaskus: Mathba'ah Nadhr, 1989; Shadrudîn Al-Qunawî, *I'jâz al-Bayân fî Tafsîr Umm al-Qur'ân*, Qûm: Mu'assasah Busthân Kutub, 1423 H; 'Abdurrazâq al-Kâsyânî, *Ta'wilât al-Kâsyânî (Tafsîr Ibn 'Arabî)*, Beirut: Dâr Iḥyâ' al-Turâts al-'Arabî, 2001; Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn 'Ajîbah, *al-Baḥru al-Madîd fî Tafsîr al-Qur'ân al-Majîd*, Kairo: ad-Duktûr Ḥasan 'Abbâs Zakî, 1419 H, cet. 1; as-Sulthân Muḥammad Kanâbâdî, *Tafsîr Bayân as-Sa'âdah fî Maqâmât al-'Ibâdah*, Beirut: Muassasah al-'alamî, 1408 H, cet. 2; Mullâ Shadrâ, *Asrâr al-'Ayât*, Tehran: Theosophy Philosophy Association, 1981; Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Qum: *Intisyârât Bîdâr*, 1344 H; Ḥaidar Âmulî, *Tafsîr al-Muḥîth al-A'zham fî Ta'wil Kitâbillâh al-Muḥkam*, Qûm: al-Ma'had ats-Tsaqafî Nûr 'alâ Nûr, t.th.; Imâm Khomeinî, *Tafsîr Sûrah al-Ḥamd*, Beirut: Dâr al-Walâ, 2010; Jawâdî al-Âmulî, *Tasnîm fî Tafsîr al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Isrâ', 2011, cet. 2; Kamâl al-Ḥaidârî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb (al-Juz al-Awwal: Tafsîr Sûrah al-Ḥamd)*, Qûm- Irân: Dâr al-Farâqid, 2010.

⁹² Lihat: Mahmûd Ibn 'Umar az-Zamakhsyarî, *Tafsîr al-Kasyâf*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, t.th.; Muḥammad Ibn Yûsuf Abû Ḥayyân, *al-Baḥru al-Muḥîth fî al-Tafsîr*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1420 H, cet. 1; Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Qûm: Mu'assasah an-Nasr al-Islâmî, 1417 H, cet. 5; Muḥammad al-Amîn Ibn Muḥammad al-Mukhtâr al-Juknî al-Syinqîthî, *Adhwâ' al-Bayân fî 'Idhâḥ al-Qur'ân bi al-Qur'ân*, Jeddah: Dâr 'Ilmi al-Fawâ'id, t.th.; Ibn Jarîr ath-Thabârî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil ây al-Qur'ân*, Kairo: Dâr Hijr, 2001; Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dûr al-Mantsûr*, Kairo: Markaz Hijr, 2003; Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Kairo: al-Faruq al-Hadîtsah, 2000; 'Alî Ibn Ibrâhîm al-Qummî, *Tafsîr al-Qummî*, Qum: Dâr al-Kutub, 1403 H, cet. 3; al-Faidh al-Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfi*, Tehran: Mansyûrât ash-Shadr, 1415 H; Muḥammad 'Abduh, & Muḥammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr*, Kairo: Dâr al-Manâr, 1947; Aḥmad Ibn Mushtafâ al-Marâgî, *Tafsîr al-Marâgî*, Beirut: Iḥyâ' at-Turâts al-'Arabî, t.th., cet. 1; Jawharî Thanthawî, *al-Jawâhîr fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Mesir: Mushtafâ al-Bâbî al-Ḥalbî wa Awlâdihî, t.th.; Fakhrudîn al-Râzî, *Mafâtîḥ al-Gayb*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981; Syihabuddîn al-Alûsî, *Rûḥ al-Ma'ânî*, Beirut: Dâr Iḥyâ' al-Turâts al-'Arabî, t.th.; al-Fadhl Ibn al-Ḥasan ath-Thabrasî, *Majma' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Tehran: Mansyûrât Nâshir Ḥasrû, 1413 H, cet. 3; Nâshir Makârim asy-Syîrâzî, *al-Amsal fî Tafsîr Kitâbillâhi al-Munazzal*, Qum: Mansyûrât Madrasah al-Imâm 'Âlî Ibn Âbî Thâlib, 1421 H, cet. 1.

Hamka, Quraish Shihab dan tim LPMA Kemenag RI.⁹³

Sedangkan, untuk kamus bahasa (*mu'jam*), penulis dapat merujuk beberapa kamus bahasa (*mu'jam*) karya: al-Râgib al-Asfahânî, M. Fu'ad 'Abd al-Bâqî, Muḥammad Zakî Muḥammad Khadhar, Ibn Fâris, Ibn Manzhûr, Ḥasan al-Mushtafawî⁹⁴ dan tim Kamus Besar Bahasa Indonesia.

Untuk rujukan kitab hadis, penulis menggunakan kitab hadis *Kutub at-Tis'ah*, yaitu Imâm Bukhârî, Muslim, Tirmidzî, Nasa'î, Daud, Ibnu Mâjah, Ahmad, Mâlik dan Darimî.⁹⁵

Selain menggunakan literatur hadis sunni, penulis juga menggunakan literatur hadis Syiah seperti: karya Majlisî dan Kulainî.⁹⁶

G. Metodologi Penelitian

1. Metode Penelitian

Sebagaimana diketahui bahwa metode ilmiah merupakan prosedur atau langkah-langkah sistematis untuk mendapatkan pengetahuan ilmiah (ilmu tertentu),⁹⁷ maka dalam disertasi ini, penulis akan menggunakan filsafat hermeneutika (*hermeneutics philosophy*) sebagai metode

⁹³ Lihat: Muḥammad Ibn 'Umar al-Jâwî an-Nawawî, *Marâḥ al-Labîd Likasyfî Maknâ al-Qur'ân al-Majîd*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1417 H. cet. 1; Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Singapura: Pustaka Nasional, 2003, cet. 5; Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, cet. 4; *Tafsir Tematik dan Tafsir Ilmi*, LPMA Kemenag RI.

⁹⁴ Lihat: al-Râgib al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 1430 H/ 2009 M, cet. 4; Muḥammad Fu'ad 'Abd al-Bâqî, *al-Mu'jam al-Mufarras li al-Fâzh al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 1364 H; Muḥammad Zakî Muḥammad Khadhar, *Mu'jam Kalimât al-Qur'ân al-Karîm*, 2012; Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâ'yîs al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.; Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.; Ḥasan al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân al-Karîm*, Tehran: Markaz Nasyr Âtsâr al-'Allâmah al-Mushtafawî, cet.1.

⁹⁵ Lihat: Muḥammad Ibn Ismâ'il al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Riyâdh: Bait al-Afkâr ad-Dauliyyah, 1998 M/ 1419 H; Muslim Ibn Hajjâj an-Naisaburî, *Shahîh Muslim*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1993 M/ 1414 H; Muḥammad 'Isâ al-Tirmidzî, *Sunan at-Tirmidhî*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2002 M/ 1422 H; 'Abdurrahmân Ibn Ahmad an-Nasâ'î, *Sunan an-Nasâ'î*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1999 M/ 1420 H; Abû Dawûd Sulaimân Ibn Ash'ath As-Sajistani, *Sunan Abî Dâwud*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2001 M/ 1421 H; Abû 'Abdillah Muhammad Ibn Yazîd Al-Qazwinî, *Sunan Ibn Mâjah*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2001 M/ 1421 H; Ahmad Ibn Hanbal, *Al-Musnad*, Riyâdh: Bait al-Afkâr ad-Dawliyyah, 1419 H/1998 M.

⁹⁶ Lihat: Muḥammad Baqir al-Majlisi, *Biḥâr al-Anwâr*, Beirut: Dâr Ihyâ' at-Turâts al-'Arabî, 1983 M/1403 H; Muḥammad Ibn Ya'qûb al-Kulainî, *al-Kâfî*, Beirut: Mansyûrat al-Fajr, 2007.

⁹⁷ Metode merupakan suatu prosedur atau cara untuk mengetahui sesuatu dengan langkah-langkah sistematis. Langkah-langkah sistematis studi ilmiah yang memungkinkan untuk dilakukan diantaranya: (1). mencari, merumuskan dan mengidentifikasi masalah; (2). menyusun kerangka pikir; (3). merumuskan hipotesis; (4). menguji hipotesis; (5). melakukan pembahasan; dan (6). menarik kesimpulan.

penelitian. Alasan pemilihan filsafat hermeneutika sebagai pendekatan dalam sebuah penelitian adalah karena penelitian yang akan penulis lakukan adalah penelitian tentang suatu metode tafsir (analisis metode).⁹⁸

Dalam filsafat, analisis terhadap metode merupakan ranah epistemologi (filsafat ilmu). Selain itu, suatu ilmu selalu perlu mendapatkan kontrol dari filsafat, agar ilmu tersebut tidak menjadi dogmatis dan kaku. Karena itu, filsafat ilmu menjadi niscaya bagi bangunan keilmuan, termasuk ilmu-ilmu keislaman seperti fiqih dan tafsir. Filsafat ilmu membahas struktur fundamental yang mendasari, melatarbelakangi dan mendorong praksis keilmuan.⁹⁹

Pada ranah ini, tugas seorang peneliti adalah mengkaji asumsi-asumsi dasar suatu teori (ilmu) dan mencari hakikatnya. Asumsi dasar suatu ilmu, metode, hubungan subjek dan objek dan juga tolak ukur validitas keilmuan diurai dan dilakukan analisis.¹⁰⁰ Selanjutnya, menyampaikan temuan dan gagasan hasil penelusuran tersebut tersebut secara logis. Karena ide, gagasan dan temuan hasil penelitian disampaikan secara logis, maka, bagi penulis, metode yang digunakan dalam penelitian semacam ini juga bisa disebut sebagai ‘metode analisis logis’.

Dalam konteks ini, penulis akan menggunakan hermeneutika Paul Ricoeur sebagai metode penelitian. Paul Ricoeur dipilih karena pemikiran hermeneutikanya banyak tertuju pada masalah metodologi, khususnya tentang kontroversi antara ‘penjelasan’ (*eksplanation, Erklaren*) dan ‘penafsiran’, ‘pemahaman’ (*understanding, Verstehen*). Hermeneutika semacam ini disebut sebagai “*hermeneutic arc*” yang menggabungkan “penjelasan” dan “pemahaman”, menggabungkan antara momen objektif dan momen subjektif (momen eksistensial penafsiran teks).¹⁰¹

⁹⁸ Seandainya diasumsikan bahwa keabsahan sebuah metode tafsir bergantung pada metode (metode tafsir lainnya, maka pernyataan tersebut bersifat sirkular (*dawr*) yang mustahil benar secara logis. Bagi penulis, secara konseptual yang paling mendasar adalah premis-premis swabukti (*badihi*) secara rasional. Premis-premis tersebut akan menjadi standar pertama dalam menilai kebenaran suatu klaim dalam tafsir ataupun metode tafsir. Setelah terbangun sejumlah teori rasional, maka selanjutnya konsep-konsep dan teori-teori itu dapat digunakan sebagai fondasi metode tafsir.

⁹⁹ Iswahyudi, “Rekonsruksi Metodologi Studi Islam (MSI): Merubah Nalar dan Bertindak Kosmopolitan” dalam *Rangkuman Mata Kuliah MSI Program Doktor Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya dibawah bimbingan Prof. Dr. Amin Abdullah, MA.*, hal. 3.

¹⁰⁰ Iswahyudi, “Rekonsruksi Metodologi Studi Islam (MSI): Merubah Nalar dan Bertindak Kosmopolitan” dalam *Rangkuman Mata Kuliah MSI Program Doktor Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya dibawah bimbingan Prof. Dr. Amin Abdullah, MA.*, hal. 3.

¹⁰¹ Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu dan Metodologi Posmodernis*, Yogyakarta: AkaDemiA, 2004, hal. 121.

Langkah-langkah hermeneutika Ricoeur, sebagaimana dijelaskan oleh Akhyar, dilakukan melalui tiga tahapan: distansiasi, interpretasi dan apropriasi.¹⁰² Pada tahapan pertama, seorang peneliti melakukan jarak (distansiasi) dengan intensi subjek penulis teks. Peneliti membedakan antara penafsiran si penafsir dengan makna yang dimaksudkan oleh penulis. Dengan demikian, menafsirkan teks bukan untuk menemukan makna objektif (yang dimaksudkan) si penulis teks, akan tetapi membuka kemungkinan terjadinya berbagai penafsiran.

Pada tahapan kedua (interpretasi), si peneliti (penafsir) dapat menjelaskan kemungkinan-kemungkinan penafsiran makna. Penafsiran makna sangat mungkin lebih dari satu interpretasi teks. Hal semacam ini sebagaimana diungkapkan oleh Akhyar:

“Dalam pandangan kaum posmodernis, tujuan utama penafsiran bukan untuk menentukan mana yang paling benar, akan tetapi penafsiran dimaksudkan untuk memperkaya pemahaman dan memperluas wawasan. Namun tetap terbuka untuk menentukan penafsiran mana yang paling baik, dengan melihat argumentasi yang paling kuat dan dapat diterima.”¹⁰³

Selanjutnya, pada tahapan apropriasi, si peneliti (penafsir) memahami dan menafsirkan teks secara kreatif. Tentu, ketika melakukan apropriasi ini, peneliti (penafsir) akan dipengaruhi oleh penulis teks awal dan sekaligus keluasan wawasan si peneliti (penafsir) itu sendiri.¹⁰⁴

Hermeneutika Ricoeur, menurut Abdul Wachid, menjalani proses “bolak-balik”, yakni seorang mufasir melakukan pembacaan dari dalam teks tanpa terperangkap dalam teks tersebut. Ia harus dapat mengatasi situasi dikotomis antara objektifitas dan subjektifitas. Penafsir melakukan dekontekstualisasi (pembebasan teks) ketika memahami teks, dan melakukan langkah rekontekstualisasi (kembali ke konteks) untuk melihat latar belakang terjadinya teks. Secara umum, seorang mufasir membedakan antara “pemahaman”, “penjelasan” dan “interpretasi”, namun sekaligus melakukan sirkularitas antara ketiganya.¹⁰⁵

Ketiga langkah tersebut, tandas Abdul Wachid, memiliki hubungan erat dengan tiga langkah pemahaman bahasa: semantik, reflektif dan eksistensial (ontologis). Langkah semantik merupakan pemahaman pada tingkat bahasa yang murni. Langkah reflektif merupakan pemahaman yang lebih tinggi untuk mendekati eksistensi (ontologi). Sedangkan langkah eksistensial merupakan pemahaman pada

¹⁰² Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu dan Metodologi Posmodernis*, hal. 125.

¹⁰³ Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu dan Metodologi Posmodernis*, hal. 125.

¹⁰⁴ Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu dan Metodologi Posmodernis*, hal. 126

¹⁰⁵ Abdul Wachid, “Hermeneutika Sebagai Sistem Interpretasi Paul Ricoeur dalam Memahami Teks-Teks Seni”, dalam *Imaji*, Vol. 4, No. 2, Agustus 2006, hal. 217

tingkat keberadaan makna itu sendiri. Dalam hal ini, sebagaimana diyakini oleh Paul Ricoeur, bahwa: “Pemahaman itu pada dasarnya adalah “cara berada” (*mode of being*) atau “cara menjadi.”¹⁰⁶

2. Teknik Pengumpulan Data dan Pendekatan

Data-data dalam penelitian ini diperoleh melalui riset kepustakaan (*library research*).¹⁰⁷ Yakni, data-data tersebut dihimpun dari bahan-bahan tertulis yang telah dipublikasikan dalam bentuk buku, jurnal maupun internet yang memiliki kaitan langsung dan tidak langsung dengan penelitian ini.

Selain itu, penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Pendekatan kualitatif digunakan untuk menghasilkan data yang bersifat deskriptif yang hasilnya disajikan dalam bentuk kualitatif.¹⁰⁸ Penelitian Kualitatif tidak menekankan pada kuantum atau jumlah, akan tetapi lebih menekankan pada kualitas dan hal-hal yang berkaitan dengan pengertian, konsep dan nilai.¹⁰⁹ Karena tidak menggunakan pengukuran secara kuantitatif, maka Kaelan berpandangan bahwa penelitian dengan pendekatan kualitatif selalu memiliki sifat holistik, yakni sangat memungkinkan untuk menafsirkan data dalam hubungannya dengan berbagai aspek yang mungkin ada.¹¹⁰

Dalam filsafat ada beberapa model penelitian. Salah satunya adalah penelitian kualitatif berdasarkan sumber kepustakaan (*library research*) dengan menggunakan pendekatan studi komparasi pemikiran beberapa tokoh dalam tema tertentu.¹¹¹ Karena tema yang menjadi objek penelitian adalah berangkat dari persoalan validitas metode tafsir isyari, maka penulis akan membaca perkembangan metode tafsir isyari,

¹⁰⁶ Abdul Wachid, “Hermeneutika Sebagai Sistem Interpretasi Paul Ricoeur dalam Memahami Teks-Teks Seni”, dalam *Imaji*, Vol. 4, No. 2, Agustus 2006, hal. 218.

¹⁰⁷ Nur Arfiah Febriani dalam proposal disertasinya menjelaskan bahwa riset kepustakaan (*library research*) merupakan penelitian yang menggunakan sumber-sumber kepustakaan untuk membahas problematika yang telah dirumuskan. Lihat: Nur Arfiah Febriani, “Proposal Disertasi (bab I): Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Quran”, hal. 34; lihat juga: Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek* (Jakarta: Rineka Cipta, 1993), Cet. IX, 10-11.

¹⁰⁸ Nur Arfiah Febriani, “Proposal Disertasi (bab I): Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Quran”, hal. 35.

¹⁰⁹ Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif bidang filsafat: Paradigma Bagi Pengembangan Penelitian Interdisipliner Bidang Filsafat, Budaya, Sosial, Semiotika, Sastra, Hukum dan Seni*, Yogyakarta: Penerbit Paradigma, 2005, hal. 5.

¹¹⁰ Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif bidang filsafat*, hal. 5-6.

¹¹¹ Model penelitian filsafat semacam ini dapat dilihat pada disertasi Amin Abdullah yang berjudul *The Idea of University of Ethical Norms in Ghazali and Kant*, Ankara: Turkiye Diyanet Vakfi, 1992; *Antara al-Ghazali dan Kant : Filsafat Etika Islam*, Bandung: Mizan, 2002.

melakukan komparasi dan menganalisa pemikiran beberapa tokoh di dalamnya.

Penelitian kualitatif memiliki berbagai model,¹¹² tidak hanya satu. Pemilihan model penelitian kualitatif sangat tergantung pada sudut pandang yang digunakan oleh peneliti dan tujuan penelitian. Karena kajian penelitian ini merupakan studi Al-Quran, maka tidak cukup hanya menggunakan satu paradigma, tetapi harus multi-paradigma, sesuai dengan kandungan makna Al-Quran itu sendiri yang multi dimensi; zahir dan batin. Dengan demikian, kajian keilmuan Al-Quran harus menggunakan paradigma dan pendekatan holistik, yakni sebuah pendekatan yang menjadikan keilmuan studi Al-Quran dalam satu kesatuan yang terpadu.¹¹³ Dengan paradigma holistik, maka sangat memungkinkan bagi penulis untuk menggunakan paradigma *irfaniah* (mistikal)¹¹⁴ sebagai pelengkap paradigma lainnya; *bayânî* (teks) dan *'aqliyah* (logika dan filsafat).¹¹⁵ Dengan paradigma *irfâniah* (mistikal), kita dapat mengkaji lebih mendalam aspek-aspek makna batin dari ayat-ayat Al-Quran.¹¹⁶

¹¹² Anis Chariri dalam artikelnya yang berjudul “Landasan Filsafat dan Metode Penelitian Kualitatif” menjelaskan beberapa model penelitian kualitatif yang dapat dilakukan, diantaranya: penelitian kualitatif perspektif *Symbolic Interactionism*, *semiotics*, *existential phenomenology*, *constructivism* dan *critical*. Lihat: Anis Chariri, “Landasan Filsafat dan Metode Penelitian Kualitatif,” dalam: *Artikel disajikan pada Workshop Metodologi Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif, Laboratorium Pengembangan Akuntansi (LPA), Fakultas Ekonomi Universitas Diponegoro*, 31 Juli - 1 Agustus 2009, hal. 11.

¹¹³ Siswanto, “Perspektif Amin Abdullah tentang Integrasi Interkoneksi dalam Kajian al-Quran,” dalam: *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 3, No. 3, Desember 2013, hal. 404.

¹¹⁴ Paradigma *irfâniah* (mistikal) sangat memungkinkan tergalinya dari beberapa asumsi yang sudah diterima pada kajian diskursus tasawuf teoritis (*irfân nadzârî/tashawwuf nadzârî*).

¹¹⁵ Untuk merekonstruksi kejumudan pemikiran islam, Amin Abdullah menawarkan rekonstruksi nalar epistemologi islam yang ia sebut sebagai ‘relasi sirkular’ yakni masing-masing corak epistemologi pemikiran islam –*bayânî*, *burhânî* dan *'irfânî*- dapat memahami keterbatasan dan kekurangan yang terdapat pada masing-masing corak tersebut, bersedia mengambil manfaat dari kelebihan-kelebihan keilmuan lainnya, serta sekaligus memiliki kemampuan untuk memperbaiki kekurangan yang melekat pada dirinya sendiri. Lihat: M. Amin Abdullah, “*al-Ta'wil al-'ilmî*: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci” dalam *al-Jâmi'ah*, Vol. 39, No. 2, Juli- Desember 2001, hal. 359-391.

¹¹⁶ Pentingnya paradigma *irfâniah* (mistikal) sebagai metodologi penelitian agama dapat dilihat: dalam Taufik Abdullah (editor), *Metodologi Penelitian Agama: Suatu Pengantar*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2004, cet. ke-2, hal. 109-116. Humaidi dalam bukunya ‘*Paradigma Sains Integratif Al-Farabi*’ juga menekankan pentingnya kesatuan pengetahuan indrawi, rasional dan spiritul. Lihat: Humaidi, *Paradigma Sains Integratif Al-Farabi: Pendasaran Filosofis bagi Relasi Sains, Filsafat dan Agama*, Jakarta: Sadra Press, 2015, hal. 303-313.

3. Langkah Operasional

- a. Menentukan masalah utama yang menjadi objek penelitian, yaitu pandangan para pakar tafsir tentang penerimaan dan validasi metode tafsir isyari yang digunakan para sufi.
- b. Mengumpulkan beberapa argumentasi yang diajukan oleh para pakar tafsir tersebut- baik dari yang menolak maupun yang menerima- dari data-data yang bersifat primer dan sekunder. Selain dari tokoh-tokoh *ahl sunnah*, penulis juga akan mengambil argumentasi-argumentasi dari tokoh *syî'ah*, sebagai bahan perbandingan.
- c. Selanjutnya, menganalisis argumentasi-argumentasi tersebut, dan menentukan beberapa faktor yang menyebabkan penolakan terhadap metode tafsir isyari. Karena penelitian ini merupakan salah satu bentuk dukungan kepada tafsir isyari dan pengembangannya, maka penulis akan banyak melakukan analisa mendalam dan kritik yang membangun terhadap argumentasi-argumentasi yang diajukan oleh penolak tafsir isyari. Di samping itu, penelitian ini juga dimaksudkan untuk memperjelas sesuatu yang belum jelas (masih kabur) dari pemaparan-pemaparan yang diberikan oleh pendukung tafsir isyari.
- d. Mengungkapkan dan menjelaskan beberapa prinsip dan fondasi tafsir esoterik. Penjelasan ini menjadi penting karena pengetahuan terhadap beberapa prinsip dan fondasi tersebut akan sangat menentukan sikap seseorang terhadap tafsir esoterik pada umumnya dan tafsir isyari secara khusus. Pada langkah ini penulis akan mengulas tentang pengertian-pengertian dasar, fondasi linguistik dan filosofis sebuah tafsir esoterik.
- e. Melengkapi kajian dengan diskursus seputar ragam metode tafsir yang sah seperti *tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân*, *bi al-hadîts*, *bi aqwâl ash-shahâbah aw tâbi'in*, *bi al-'aql*, *bi al-isyârah*, tafsir saintifik (*tafsîr 'ilmî*)- selain *tafsîr bi ar-ra'yî*. Pada tahapan ini, penulis akan mencari hubungan antara tafsir esoterik dengan ragam metode tafsir lainnya.
- f. Setelah menemukan relasi antara tafsir esoterik dengan ragam metode lainnya, kemudian penulis akan merumuskan kembali metode tafsir yang dapat digunakan untuk memahami dan menjelaskan kandungan batin (esoterik) Al-Quran yang penulis sebut sebagai 'metode tafsir esoelektik'. Metode ini akan menjadi tawaran penulis bagi beberapa persoalan dalam metode tafsir isyari.
- g. Selanjutnya, penulis akan menyusun langkah dan tahapan praktis metode tafsir esoelektik.
- h. Untuk melengkapi penelitian, penulis akan menerapkan metode yang ditemukan untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Quran, baik secara partikular ayat (*at-tafsîr at-tajjî'i*) maupun secara tematik (*at-tafsîr*

al-maudhû'î). Pada penerapan metode secara partikular ayat, penulis akan memilih tiga ayat. Diantaranya: *Q.S. al-Baqarah/ 2: 34*, *Q.S. al-Haj/ 22: 78* dan *Q.S. ar-Rûm/ 30: 20-21*.¹¹⁷ Sedangkan pada penerapan secara tematik, penulis akan memilih satu tema, yakni: konsep bintang dalam Al-Quran.¹¹⁸

¹¹⁷ *Q.S. al-Baqarah/ 2: 34* mewakili ayat-ayat yang mendiskusikan isu teologis. Sedangkan *Q.S. al-Haj/ 22: 78* mewakili ayat-ayat yang mendiskusikan sosial kemasyarakatan.

Melalui pendekatan esoterik, *Q.S. al-Baqarah/ 2: 34* tidak hanya menarasikan tentang perintah ilahi kepada Malaikat dan Iblis untuk bersujud kepada Adam. Lebih jauh ayat ini mengandung rahasia-rahasia ilahi tentang hakikat manusia sempurna (*al-insân al-kâmil*).

Demikian juga pada *Q.S. al-Haj/ 22: 78*. Melalui pendekatan esoterik, jihad tidak selalu dimaknai sebagai perang fisik mengangkat senjata. Lebih jauhnya, jihad memiliki beberapa tingkatan makna, seperti: jihadnya *ahl asy-syari'ah*, *ahl ath-tahrîqah* dan *ahl haqîqah*.

Adapun *Q.S. ar-Rûm/ 30: 20-21* merupakan contoh ayat-ayat yang mendiskusikan isu kesetaraan gender yang selama ini menjadi salah satu isu terpanas dalam pemikiran islam kontemporer. Banyak mufasir tekstual menilai bahwa Al-Quran memberikan lebih banyak hak kepada laki-laki ketimbang perempuan. Sebagian besar dari mereka memiliki pemahaman bahwa laki-laki tidak setara dengan perempuan. Bahkan, sebagian dari mereka, seperti Ibn Katsîr, berpendapat bahwa laki-laki dianugerahi kewenangan yang menyeluruh atas perempuan. Lihat: Abdullah Saeed, *Al-Quran abad 21: Tafsir Kontekstual*, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015, hal. 210-212; lihat juga: Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Quran*, Bandung: Mizan, 2014.

Selanjutnya, dengan pendekatan tafsir esoterik melalui metode tafsir esoelektik, diharapkan penulis akan menemukan makna dan penafsiran yang lebih mendalam, holistik dan relevan dengan kebutuhan kontemporer umat islam saat ini.

¹¹⁸ Alasan penulis memilih tema 'Konsep Bintang dalam Al-Quran' adalah sebagai respon terhadap perkembangan metode tafsir ilmi (dengan pendekatan ilmu-ilmu sains) yang saat sekarang ini banyak diperhatikan dan dikaji di kalangan ahli tafsir. Jenis penafsiran seperti di era sekarang mulai populer dan meluas. Sebagian ahli tafsir menolak pendekatan tafsir semacam ini dan dianggap sebagai *tafsîr bi ar-ra'yî*, karena membawa pandangan-pandangan ilmiah ke dalam al-Quran. Pandangan-pandangan ilmiah (sains) dihasilkan dari proses induksi, dan induksi secara sempurna (*al-istiqrâ' at-tâm*) tidak mungkin bisa dilakukan. Oleh karenanya, hasil dari metode semacam ini bersifat tidak meyakinkan (*dhannî*). Lihat: Thalâl al-Hasan, *Manâhij at-Tafsîr al-Qurân: min Abhâts as-Sayyid Kamâl al-Haydarî*, Qûm- Irân: Dâr al-Farâqid, t.th., hal. 113-119.

Diantara tokoh yang cukup keras menentang *tafsîr 'ilmî* adalah asy-Syâtibî, Mahmûd Syaltût, Amîn al-Khullî dan 'Abbâs 'Aqqâd. Penolakan mereka terhadap *tafsîr 'ilmî* dapat diringkas menjadi 3 poin, diantaranya: (1). kerapuan secara filologisnya; (2). kerapuan secara teologis; dan (3). kerapuhannya secara logika. Lihat: *Manfaat benda-Benda Langit dalam Perspektif Al-Quran dan Sains*, hal. xxiv-xxv dalam *Tafsir Tematik dan Tafsir Ilmi*, LPMA Kemenag RI.

Selanjutnya, dengan pendekatan tafsir esoterik melalui metode tafsir esoelektik terhadap ayat-ayat Al-Quran yang berbicara tentang kosmos (alam), diharapkan penulis akan dapat memperkaya dan melengkapi metode *tafsîr 'ilmî*.

4. Teknik Analisa Data

- a. Data utama berupa uraian dari buku-buku- seperti tafsir, ulumul quran, kaidah dan metode tafsir- dianalisa dengan cara mempertimbangkan latar belakang keilmuan, sosio-kultural dan madzab teologi penulis buku.
- b. Membandingkan argumen-argumen yang ada untuk menemukan beberapa faktor yang menyebabkan dukungan maupun penolakan terhadap metode tafsir isyari. Data-data tentang adanya penolakan terhadap validasi metode tafsir isyari menjadi salah satu bukti bahwa metode tafsir isyari yang ada belum memadai. Oleh karenanya, perlu dilakukan pengembangan.
- c. Setelah ditemukan beberapa faktor penyebab penolakan terhadap keabsahan tafsir isyari, kemudian penulis akan memperjelas beberapa prinsip, fondasi dan asumsi dasar yang masih kabur. Pengetahuan terhadap prinsip dan metode tersebut akan sangat mempengaruhi sikap seseorang terhadap metode tafsir esoterik secara umum dan tafsir isyari secara khusus.
- d. Memformulasi ulang metode tafsir yang dapat digunakan untuk memahami dan menjelaskan kandungan batin (esoterik) Al-Quran yang lebih utuh dan komprehensif.
- e. Melengkapi penelitian dengan penerapan ‘formulasi metode tafsir yang ditemukan tersebut’ terhadap ayat-ayat Al-Quran dengan tema-tema tertentu.
- f. Menarik kesimpulan berdasarkan rumusan masalah yang telah ditentukan.

H. Sistematika Penulisan

Data yang telah dikumpulkan dan dianalisis dalam penelitian ini akan dipaparkan secara sistematis dalam enam bab bahasan sebagai berikut:

Bab I, mengetengahkan tentang pendahuluan, yang membahas tentang latar belakang masalah, permasalahan, tujuan dan manfaat penelitian, tinjauan pustaka, metode penelitian, dan diakhiri dengan sistematika penulisan.

Bab II, mengulas tentang diskursus tafsir isyari. Selain menjelaskan sejarah dan ragam tafsir isyari, pembahasan ini mendeskripsikan pandangan para pakar tafsir terhadap tafsir isyari dan validitas metode yang digunakan.

Dalam perkembangannya, sikap para ahli tafsir terhadap tafsir isyari secara umum dapat dibagi menjadi tiga kelompok, yakni: *pertama*, penolakan terhadap tafsir isyari tanpa perincian; *kedua*, dukungan mutlak terhadap tafsir isyari; dan *ketiga*, penerimaan terhadap tafsir isyari dengan persyaratan tertentu.

Sikap tersebut tentu memiliki ragam tersendiri dari yang paling lunak hingga paling ekstrem. Selanjutnya, dalam bab ini, penulis akan menganalisa kekuatan dan kelemahan argumentasi-argumentasi yang digunakan oleh para tokoh tafsir tersebut.

Bab III, Fondasi Tafsir Esoterik. Pada bab ini, penulis akan menjelaskan beberapa pengertian dasar dan fondasi penting dalam tafsir esoterik. Pengetahuan terhadap fondasi dan prinsip-prinsip tertentu, khususnya tentang ilmu tasawuf teoritis, akan mempengaruhi sikap seseorang terhadap penerimaan metode yang digunakan oleh para sufi dalam menyingkap aspek-aspek batin (esoterik) Al-Quran.

Pengertian-pengertian dasar yang perlu penulis perjelas adalah definisi dan ruang lingkup Al-Quran, tafsir, takwil, *tathbîq*, zhahir dan batin Al-Quran. Selanjutnya, penulis akan menjelaskan beberapa fondasi penting tafsir esoterik lainnya, seperti: fondasi linguistik dan filosofis.

Bab IV, Wacana Seputar Metode Tafsir Al-Quran. Pembahasan inti dalam bab ini adalah pemaparan ragam metode tafsir muktabar yang dapat digunakan sebagai bangunan metode tafsir eklektik. Diantaranya: *tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân, bi al-hadîts, bi aqwâl ash-shahâbah aw tâbi'in, bi al-'aql, bi 'ilmî* dan tafsir isyari (*bi al-isyârah*).

Selain itu, pada bab ini penulis akan menganalisa pandangan para pakar tentang pembagian metode (*al-manhaj*) dan corak (*al-ittijâh*) tafsir. Beberapa pakar tafsir yang bisa rujuk diantaranya: Ignaz Goldziher, adz-Dzahabî, Hâdi Ma'rifah, 'Alî M. ash-Shagîr, Khâlid Ibn Ustmân as-Sabt, Khâlid Abdurrahmân al-'Ak dan M. 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî. Pemilihan tersebut didasarkan pada keterwakilan pandangan para ahli tafsir baik dari madzab ahl Sunnah maupun Syiah.

Hal menarik lainnya dalam bab ini adalah penjelasan tentang sejarah perkembangan metode tafsir dan ulasan tentang perbedaan antara metode (*al-manhaj*) dengan corak (*al-ittijâh*) tafsir yang selama ini terkesan tumpang tindih.

Bab V, Formulasi Metode Tafsir Eso-Eklektik. Dalam bab ini, penulis akan menjelaskan apa yang dimaksud dengan metode tafsir eklektik. Selain itu, penulis akan mengulas hubungan (relasi) antara metode tafsir isyari dengan metode-metode tafsir lainnya. Gabungan dari seluruh metode tafsir yang muktabar (*ash-shahîh*) tersebut penulis namakan sebagai metode tafsir eklektik. Relasi antara tafsir eklektik dengan metode yang lainnya merupakan relasi antara keseluruhan dengan sebagian. Dalam konteks ini, tafsir isyari tidak dipertentangkan dengan tafsir lainnya, akan tetapi saling melengkapi dalam satu kesatuan integratif untuk menggali dan menjelaskan kandungan batin (esoterik) dalam ayat-ayat Al-Quran.

Setelah tersusun konsep demikian, maka penulis akan memperjelas posisi dan ragam tafsir eklektik itu sendiri, sekaligus memungkinkan untuk

menyusun ulang kembali formulasi, tahapan dan langkah penafsiran metode tafsir yang digunakan untuk memahami, menggali dan menjelaskan kandungan batin (esoterik) Al-Quran yang penulis namakan sebagai “metode tafsir esoelektik”.

Bab VI, Penerapan Metode Tafsir Esoelektik. Pada bab ini, penulis akan mencoba memberikan contoh penerapan metode yang ditemukan pada ayat-ayat Al-Quran. Penerapan tafsir dalam dua bentuk penulisan tafsir (*uslûb tafsîr*), baik secara partikular ayat (*uslûb tajjî’î*) maupun secara tematik (*uslûb maudhû’î*).

Penerapan secara partikular ayat, penulis akan memilih tiga ayat. Diantaranya: *Q.S. al-Baqarah/ 2: 34*, *Q.S. al-Ĥaj/ 22: 78* dan *Q.S. ar-Rûm/ 30: 20-21*. Sedangkan secara tematik, penulis memilih satu tema: konsep bintang dalam Al-Quran.

Melalui pendekatan esoterik, diketahui beberapa rahasia perintah sujudnya Malaikat dan Iblis kepada Adam (*Q.S. al-Baqarah/ 2: 34*), tingkatan makna jihad (*Q.S. al-Ĥaj/ 22: 78*) dan keindahan hukum keberpasangan antara laki-laki dan perempuan (*Q.S. ar-Rûm/ 30: 20-21*).

Demikian juga, melalui tafsir tematik, tersingkap keberagaman makna dan rahasia esoterik dalam kosakata penting terkait dengan terma bintang (*an-najm* dan *an-nujûm*) dalam Al-Quran.

Bab VII, mengakhiri pembahasan dengan kesimpulan dan beberapa rekomendasi bagi para peneliti selanjutnya.

BAB II DISKURSUS TAFSIR ISYARI

A. Definisi Tafsir Isyari

Secara etimologi, *al-isyârah* berarti *al-‘alâmah* atau *al-îmâ*,¹ yakni memilih salah satu dari beberapa hal, baik berbentuk ucapan, perbuatan maupun pemikiran.² Kita dapat menemukan hal semacam ini dalam ayat Al-Quran, seperti Maryam memberikan isyarat kepada anaknya yang masih bayi saat kaumnya menuduhnya telah berzina.³ Dalam konteks ayat ini, berarti bahwa Maryam memilih sesuatu dalam suatu jawaban; mengembalikan kepada bayi agar menjawab pertanyaan kaumnya.⁴

Sedangkan secara terminologi, *al-isyârah* berarti memanfaatkan sesuatu dari pernyataan selain dari makna konsensusnya.⁵ Atau, memanfaatkan sesuatu dari pernyataan yang tidak disebutkan secara zhahirnya. Hal semacam ini, menurut Kamâl al-Ĥaidarî, memiliki kemiripan dengan *ad-dilâlah al-iltizâmiyah*⁶ dari sebuah pernyataan (*kalâm*). Dalam Al-Qur’an kita akan menemukan banyak sekali *isyârât* atau *dilâlah* semacam ini.⁷

¹ Khâlid ‘Abdurrahman al-‘Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhû*, hal. 205

² al-Mushtafawî, *Tahqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, J. 6, hal. 180, asal kata *syawara*.

³ فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ

“Maka Maryam mengisyaratkan kepada anak-nya” (Q.S. Maryam/ 19: 29)

⁴ al-Mushtafawî, *Tahqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, J. 6, hal. 180

⁵ ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî, *Manâhij Tafsîr wa Ittijâtuhu*, hal. 260-261;

⁶ *ad-Dilâlah al-iltizâmiyah* disebut juga sebagai *ad-dilâlah al-isyâriah*, yakni: makna lain yang dimaksudkan akan tidak diungkapkan oleh teks. *Dilâlah* ini sering dilawankan dengan *dilâlah manthûq* sehingga disebut juga sebagai *dilâlah mafhûm*. Lihat: ‘Ammâr Gâlî Salmân ash-Shîmirî, *ad-Dilâlah al-Qur’aniah fî Fikr as-Sayyid Kamâl al-Ĥaidarî*, Bagdâd: Muassasah Imâm al-Jawâd, 2010 M/ 1436 H, hal. 390.

⁷ Thalâl al-Ĥasan, *Manâhij Tafsîr al-Qur'ân: min Abḥats Tsamâḥah al-Marja' ad-Dîni as-Sayyid Kamâl al-Ĥaidarî*, hal. 125.

Selanjutnya, sebelum menentukan definisi yang tepat bagi tafsir isyari, kita seharusnya mengamati beberapa ungkapan para ahli tafsir tentang definisi tafsir isyari tersebut. Ada beberapa ungkapan yang berbeda yang disampaikan oleh para pakar tafsir tentang definisi tafsir isyari.

Husein adz-Dzahabî, misalnya, tidak mendefinisikan tafsir isyari secara khusus, akan tetapi ia mengawali pembahasan dengan pembagian tafsir sufi menjadi dua jenis; *an-nazharî* dan *al-'amalî*. Ia mendefinisikan *at-tafsîr ash-shûfî an-nazharî* dengan pembahasan teoritik dan filosofis sesuai dengan aliran sufi-nya; sebuah usaha ilmiah untuk menerapkan ayat-ayat Al-Quran pada teori dan pemikiran sufi. Sedangkan pada *at-tafsîr ash-shûfî al-'amalî*, adz-Dzahabî menyatakan bahwa *at-tafsîr al-faidhî* atau *at-tafsîr al-isyârî* merupakan takwil ayat-ayat Al-Quran yang berbeda dengan zhahir-nya, dengan isyarat samar (*al-isyârât al-khofiah*) yang nampak (dapat ditangkap) bagi para pesuluk, sehingga memungkinkan untuk menerapkan *al-isyârât al-khofiah* tersebut dengan makna zhahir-nya.⁸

Dengan demikian, adz-Dzahabî membedakan antara *at-tafsîr ash-shufî an-nazharî* dengan *at-tafsîr ash-shufî al-'amalî* pada dua aspek. Pertama, *at-tafsîr ash-shufî an-nazharî* dibangun pada premis-premis ilmiah yang terdapat pada benak seorang sufi, kemudian menerapkannya pada Al-Quran. Sedangkan pada *at-tafsîr al-isyârî*, seorang sufi tidak beranjak pada premis-premis ilmiah, akan tetapi beranjak dari latihan spiritual (*riyâdhah rûhiyah*) yang dilakukan oleh seorang sufi itu sendiri, hingga akhirnya ia mencapai pada suatu derajat dimana tersingkap isyarat-isyarat suci (*al-isyârât al-qudsiyah*) dari zhahir teks Al-Quran tersebut. Kedua, penulis *at-tafsîr ash-shufî an-nazharî* berpandangan bahwa ia telah mencapai keseluruhan kemungkinan (*ihtimalât*) dari makna ayat, dan mengklaim bahwa tidak ada makna lain selainnya. Sedangkan pada *at-tafsîr al-isyârî*, seorang sufi tidaklah beranggapan bahwa penafsirannya merupakan kandungan final dari ayat, akan tetapi terdapat makna-makna *ihtimalât* lainnya. Bahkan, sebelum itu semua, seorang sufi menjadikan makna zhahir-nya sebagai tahapan awal.⁹

Senada dengan adz-Dzahabî, Hâdî Ma'rifah juga membagi tafsir isyari menjadi dua jenis; *an-nazharî* dan *al-faidhî*. Pembagian ini berlandaskan pada jenis aliran tasawuf, yakni *tashawwuf nazharî* dan *'amalî*. *at-Tafsîr ash-shûfî an-nazharî* adalah tafsir sebagaimana penulisnya merupakan seorang sufi yang pemikirannya berfondasikan pada pembahasan-pembahasan teoritik dan filosofis. Terkait dengan tafsir jenis ini, Hâdî Ma'rifah menyatakan bahwa pemikiran para sufi tasawwuf teoritis (*tashawwuf nazharî*) jauh dari ruh Al-Quran. Sedangkan *at-tafsîr al-faidhî*

⁸ Husein ad-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, J. 2, hal. 261

⁹ Husein ad-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, J. 2, hal. 261

adalah penakwilan ayat-ayat Al-Quran yang berbeda dengan zhahirnya, berupa isyarat-isyarat simbolistik, yang didapat oleh para ahli suluk dan pengelola jiwa. Hâdî Ma'rifah menyatakan, tafsir jenis ini biasanya tidak memberikan hujjah dan argumentasi. Dalam konteks ini, dalam praktiknya, Hâdî Ma'rifah tidak melihat banyak perbedaan antara dua jenis tafsir isyari tersebut. Keduanya dimasukkannya dalam kategori *tafsîr bi al-ra'yî al-madzmûm* (tafsir dengan opini tercela).¹⁰

Berdasarkan pada pembagian tersebut, maka bisa diketahui bahwa *at-tafsîr al-isyârî*, dalam pandangan adz-Dzahabî dan Hâdî Ma'rifah, merupakan sebuah tafsir yang berlandaskan pada penyingkapan ruhani seorang sufi (*al-isyârâq*) terhadap makna ayat-ayat Al-Quran sesuai dengan tingkatan seorang sufi. Karena sesuai dengan tingkatan (*maqâm*) seorang sufi, oleh karenanya, hasil penyingkapan makna tersebut tidak dianggap sebagai penafsiran final. Dari pembagian tersebut juga diketahui bahwa yang dimaksudkan *at-tafsîr al-isyârî ash-shahîh* oleh mereka berdua adalah *at-tafsîr ash-shufî al-'amalî*, bukan *at-tafsîr ash-shufî an-nazharî*. Dari pembagian tersebut juga nampak jelas bahwa adz-Dzahabî menganggap *at-tafsîr ash-shufî an-nazharî* bukanlah *at-tafsîr al-isyârî* yang sah, akan tetapi *tahmîl* ayat-ayat Al-Quran terhadap konsep teoritis yang dimiliki oleh seorang sufi. Jika pandangan adz-Dzahabî dan Hâdî Ma'rifah semacam ini diterima maka meniscayakan untuk menolak *at-tafsîr ash-shufî an-nazharî*, karena termasuk dalam kategori *tafsîr bi al-ra'yî al-madzmûm* (tafsir dengan opini yang tercela).

Tokoh lainnya seperti al-'Ak ketika mendefinisikan tafsir isyari ia membagi kata *al-isyârah* menjadi dua bagian, yakni ia bisa bersifat inderawi (*hissiyah*) maupun intelektual (*adz-dzihnî*). Ia juga bisa bersifat jelas (*jalliyah*) maupun samar (*khafiyah*).¹¹

Selanjutnya, Khâlid al-'Ak menjelaskan bahwa *al-isyârah al-hissiyah* merupakan beberapa makna yang dapat ditangkap secara langsung dari nama-nama *al-isyârah* tersebut, sedangkan *al-isyârah adz-dzihnîyah* merupakan keberagaman makna yang terdapat dalam sebuah pernyataan, seandainya diungkapkan niscaya ia membutuhkan banyak kata. Selanjutnya, ia menjelaskan, bahwa *al-isyârah al-khafiyah* merupakan makna-makna Al-Quran yang hanya dapat ditangkap oleh *ahl taqwâ*, orang sholeh dan orang berilmu. Sedangkan, *al-isyârah al-jalliyah* merupakan kandungan-kandungan yang terdapat dalam ayat-ayat kauniyah yang dapat ditangkap oleh ilmu-ilmu modern.¹²

Secara ringkas, pembagian Khâlid al-'Ak tersebut dapat dirumuskan dalam dua bentuk. Yakni, Yang pertama merupakan *al-isyârah* yang hanya

¹⁰ Hâdî Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî Tsaubihî al-Qasyib*, J. 2, hal. 960.

¹¹ Khâlid 'Abdurrahman al-'Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhû*, hal. 206

¹² Khâlid 'Abdurrahman al-'Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhû*, hal. 206

dipahami oleh *ahl taqwâ* dan *ahl al-'irfân*. Sedangkan yang kedua merupakan *al-isyârah* yang hanya dapat oleh mereka yang konsen pada ilmu-ilmu duniawi. Berlandaskan kedua pembagian tersebut, maka diketahui bahwa *at-Tafsîr al-isyârî* merupakan ta'wil ayat-ayat Al-Quran dengan isyarat-isyarat samar yang terambil dari selain makna zhahirnya. Dan jelas bahwa, Khâlid al-'Ak memasukan tafsir saintifik (*at-tafsîr al-'ilmî*) sebagai bagian dari tafsir isyari.¹³

Berbeda dengan pandangan para pakar tafsir tersebut, para sufi seperti Ibn 'Arabî dan al-Kasyshânî membatasi definisi tafsir isyari pada ranah *al-'irfân* dan *asy-syuhûd*; sebuah tafsir yang dihasilkan melalui proses penyucian jiwa (*thahârah al-qalb*).

Ibn 'Arabî dalam *Muqaddimah Tafsîr Rahmatun min ar-Rahmân* mengisyaratkan hal demikian saat mensifati tafsirnya para *urafâ'*. Ia menyatakan bahwa semua penafsiran para *urafâ'* kembali kepada kesucian jiwa-jiwa mereka. Penafsiran tersebut tetap menjaga pemahaman secara umum, khususnya ahli bahasa (linguistik) arab, sebagaimana Al-Quran diturunkan dengan bahasa Arab. Akan tetapi, para *urafâ'* melihat aspek lainnya, yakni mereka melihatnya dengan jiwa, yang mereka namakan sebagai *al-isyârah*.¹⁴

Demikian juga, Abdurrazzâk al-Kasyshânî dalam *Muqaddimah Tafsîr Ibn 'Arabî* juga mengatakan bahwa: "... Saya tidaklah mengklaim telah mencapai *al-had...* tidaklah demikian, aspek-aspek pemahaman (*wujûh al-fahm*) tidaklah dibatasi oleh pemahaman saya. Ilmu Allah tidak dibatasi dengan pemahaman saya...".¹⁵

Definisi seperti itu, juga diisyaratkan oleh Hâjî Khalîfah dalam kitabnya *Kasyf azh-Zhunûn*. Ia menukil pernyataan Tâj ad-Dîn Athâ'ullah dalam kitab *Lathâif al-Minan*:

"Ketahuilah bahwa penafsiran kelompok ini terhadap Kalam Allah dan sabda Rosulullah dengan makna-makna yang asing (*al-garîbah*), bukan dimaksudkan untuk menyalahi makna zhahirnya. Akan tetapi, zhahir ayat merupakan sesuatu yang sudah diketahui secara umum (*maf'hûm*)... Kemudian, pemahaman-pemahaman batinnya dipahami oleh mereka yang Allah swt bukakan hatinya. Telah datang hadis yang menyatakan: "*setiap ayat terdiri dari zahir dan batin*". Oleh karenanya, tidak perlu

¹³ Dalam kitabnya, al-'Ak menjelaskan legitimasi tafsir ilmi dengan menukil pandangan al-Gazâlî dalam *al-Ihyâ 'Ulûmiddîn* sebagai berikut: "Al-Quran mengandung 77 ribu ilmu. Setiap kalimat mengandung ilmu". Dan: "Seluruh ilmu terkandung dalam sifat dan *af'âl* Allah. Al-Quran merupakan penjelasan terhadap *Dzât*, *sifat* dan *af'âl*-Nya. Karena pengetahuan semacam ini tiada batasnya, maka Al-Quran mengisyaratkannya...". lihat: Khâlid 'Abdurrahman al-'Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhû*, hal. 220.

¹⁴ Ibn 'Arabî, *Rahmatun min ar-Rahmân fi Tafsîr wa Isyârât al-Qur'ân*, J. 1, hal. 15

¹⁵ Ibn 'Arabî, *Tafsîr Ibn 'Arabî (Ta'wilât Abdurrazzâk)*, J. 1, hal. 6.

dipertentangkan antara keduanya... Bahkan tidak mungkin (*muḥal*) jika mereka mengatakan tidak ada makna bagi ayat kecuali makna ini...”.¹⁶

Dengan demikian, pernyataan penulis tafsir sufi seperti Ibn ‘Arabî, abdurrazzâk al-Kassiyani dan Tâj ad-Dîn Athâ’ullah secara otomatis membatalkan klaim adz-Dzahabî maupun Hâdî Ma’rifah yang menyatakan bahwa penulis *at-tafsîr ash-shufî an-nazharî* berpandangan bahwa ia telah mencapai keseluruhan kemungkinan (*iḥtimalât*) dari makna ayat, dan mengklaim bahwa tidak ada makna lain selainnya.

Selain itu, menurut penulis, ketika membaca penakwilan para sufi, kita perlu memperhatikan perbedaan cara pandang para sufi antara konsep takwil dan tafsir. Berdasarkan keterangan dari Abdurrazzâk al-Kassiyani, penakwilan yang dilakukan oleh beberapa sufi tidak bisa semena-mena dinilai dengan cara pandang metode tafsir pada umumnya. Sebagaimana yang akan kita ulas, bahwa sebagian sufi seperti al-Kassiyani membedakan antara tafsir dengan takwil. Relasi antara keduanya adalah *mutabayyin* (berbeda secara mutlak). Ia menyatakan sebagai berikut: “... Sedangkan *ta’wil*, ia tidaklah tetap, maka ia tergantung kondisi (*aḥwâl*)... Sesuai dengan tingkatan dan derajat suluknya. Setiap naik tingkatannya, maka tersingkaplah pemahaman dan makna baru...”.¹⁷ Ungkapan senada juga akan kita temukan dalam pernyataan Ḥaidar al-Âmulî. Ia mengatakan: “Dalam sejarah Islam tidak ditemukan kitab tafsir yang menjelaskan keseluruhan hakikat kandungan Al-Quran. Bahkan, tidak ada seorang pun yang mencapai kedalaman lautan makna Al-Quran yang tidak ada batasnya...”.¹⁸

Dari beberapa penjelasan di atas diketahui bahwa yang dimaksud sebagai tafsir isyari adalah sebuah tafsir yang menekankan pemahaman batin dan rahasia-rahasia ayat-ayat Al-Quran, baik melalui penyucian jiwa (*thahârah al-qalb* dan *syuhûd al-ḥaq*)¹⁹- walaupun hanya sebatas pengakuan- maupun melalui olah pemikiran aliran-aliran sufi.

¹⁶ Ḥâjî Khalîfah, *Kasyf azh-Zhunûn ‘an Asâmi al-Kutub wa al-Funûn*, Beirut: Dâr Ihyâ Turâts al-‘Arabî, t,th, J. 1, hal. 432.

¹⁷ Ibn ‘Arabî, *Tafsîr Ibn ‘Arabî (Ta’wilât Abdurrazzâk)*, J. 1, hal. 6.

¹⁸ Ḥaidar al-Âmulî, *Muqaddimah: Tafsîr al-Muḥith al-‘A’dham wa al-Baḥr al-Hadhm fî Ta’wil Kitâbillâh al-‘Azîz al-Muḥkam*, Tehran: Muassasah ath-Thibâ’ah fi Wizârah al-Irsyâd al-Islâmî, 1422 H, cet. 3, hal. 18.

¹⁹ Mullâ Shadrâ ketika menjelaskan posisi dan perbedaan ilmu batin dengan ilmu teoritis, Ia menyatakan bahwa: “... *hakikat iman tidak dapat dicapai kecuali dengan penyucian hati dari hawa nafsu, melatihnya dari urusan duniawi dan melakukan uzlah. Selanjutnya, menadaburi ayat-ayat Allah dan sabda Rasulullah, sekaligus menjalani hidup sebagaimana diteladankan oleh para orang shalih...*” Lihat: Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur’ân al-azhîm: al-Muqaddimah*, hal. 23

Demikian juga Ḥaidar al-Âmulî menyebutkan dalam *Muqaddimah Tafsîr al-Muḥith al-‘A’zham* yang menjelaskan bahwa karya tafsirnya ditulis bukan karena ijthad maupun usaha (*kasb*), akan tetapi merupakan limpahan ilmu ghaib Allah swt melalui *mukâsyafah* yang

Dan, definisi ini bisa dirinci menjadi lima poin, diantaranya: *Pertama*, tafsir isyari mencakup dua jenis- sebagaimana penjelasan adz-Dzahabî dan Hâdî Ma'rifah-, yakni yang baik (*al-mamdûh*) maupun yang tercelah (*al-madzmûm*); yang selaras dengan zhahir maupun yang berseberangan dengannya. *Kedua*, dari definisi diatas, jelas bahwa kita mengeluarkan *at-tafsîr al-'ilmî*- sebagaimana definisi Khâlid al-'Ak- dari kategori tafsir isyari²⁰. *Ketiga*, definisi tafsir isyari dibatasi dari ranah *al-'irfân* dan *asy-syuhûd*, yakni: tafsir yang dihasilkan melalui penyucian jiwa (*thahârah al-qalb*), walaupun hanya sebatas pengakuan saja. *Keempat*, produk tafsir karya para sufi (arif) dapat dimasukkan dalam kategori tafsir isyari, baik ia menyatakan diri secara jelas atau tidak sama sekali; penulisnya benar-benar seorang sufi (arif) atau hanya pengakuan semata. *Kelima*, definisi tersebut juga mencakup *at-tafsîr ash-shûfî an-nazharî* dan *at-tafsîr ash-shûfî al-faidhî*.

Gambar II.1. Batasan-batasan pendefinisian tafsir isyari

Definisi Tafsir Isyari

1. Tercakup di dalamnya, baik yang sesuai atau bersebrangan dengan zhahir teks.
2. Dihasilkan dari proses *asy-syuhûd*, walaupun hanya pengakuan semata
3. Penulisnya adalah seorang sufi, walaupun hanya pengakuan semata
4. Tercakup didalamnya *at-tafsîr ash-shûfî an-nazharî* dan *at-tafsîr ash-shûfî al-faidhî*
5. Mengeluarkan *at-tafsîr al-'ilmî*

B. Sejarah Tafsir Isyari

Metode tafsir isyari merupakan salah satu metode tafsir klasik. Metode ini dikenal dengan beragam nama seperti: *at-tafsîr al-bâtinî*, *al-'irfânî*, *ash-shûfî*, *asy-syuhûdî* dan *ar-ramzî*. Seluruh nama-nama tersebut mengisyaratkan pada salah satu corak khusus dalam tafsir, yakni tafsir isyari.²¹

Sebagai pembahasan ilmiah, tafsir isyari - bukan metodenya- berakar pada Al-Quran, Hadis Nabi, *ahl bayt* dan para sahabat. Terkait dengan ini, Asadî Nasab menjelaskan bahwa kondisi dimana Al-Quran diturunkan di dalam hati seorang manusia (Nabi saw) yang sedang menyendiri dari

didapatkan setelah meyibukan dirinya dengan *riyâdhah*, *khulwah*, *thâ'ah* dan *'ibâdah*. Lihat: Haidar al-'Âmulî, *Tafsîr al-Muḥîth al-'A'zham wa al-Baḥr al-Khadhm: al-Muqaddimah*, Tehran: Mu'assasah ath-Thibâ'ah wa an-Nasr fî Wizârah al-Irsyâd al-Islâmî, 1422 H, Cet. 3, hal. 15.

²⁰ *at-Tafsîr al-'ilmî* dikeluarkan karena memiliki ruang lingkup pembahasan tersendiri. Ia memiliki objek kajian dan pendekatan tersendiri dalam diskursus tafsir.

²¹ 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij Tafsîr wa Ittijâtuhu*, hal. 259.

khalayak Manusia, dalam kegelapan malam di gua hira, mengisyaratkan salah syarat dari beberapa persyaratan dalam memahami Al-Quran.²²

Oleh karenanya, kita bisa mengatakan bahwa jenis tafsir ini bermula semenjak fase turunnya Al-Quran (*an-nuzûl*). Sejak awal, para sahabat sudah memahami bahwa hakikat ayat-ayat Al-Quran terdapat di sisi Allah swt. Jika makna zhahir dapat diakses para sahabat secara umum. Al-Quran juga memiliki beberapa aspek batin yang hanya bisa dipahami oleh sahabat khusus seperti Ibnu Abbas sebagaimana diriwayatkan oleh al-Bukhârî. al-Bukhârî meriwayatkan bahwa pada suatu hari Khalifah Umar mengumpulkan para sahabat dan meminta Ibnu Abbas untuk menjelaskan makna isyari yang terkandung dalam *Q.S. an-Nashr/ 110: 1*,²³ yang belum dipahami para sahabat secara umum²⁴.

Dari riwayat tersebut dipahami bahwa sebagian besar sahabat tidaklah mengetahui pemahaman yang lebih mendalam terhadap sebuah surat, kecuali makna zhahir-nya. Sedangkan Ibnu Abbas,²⁵ dalam konteks ini, telah memahami makna lainnya, yakni makna batin - selain makna zhahirnya. Pemahaman seperti demikian merupakan pemahaman sebagian sahabat terhadap makna batin yang ditunjukkan oleh surah, atau ayat Al-Quran melalui sebuah isyarat.

Selain itu, beberapa pernyataan yang bersandar kepada para sahabat baik dari jalur ahl sunnah maupun syiah menunjukkan adanya penafsiran secara isyari saat itu. Riwayat ahl sunnah, misalnya, Ibnu Abbas mengatakan bahwa: “Al-Quran memiliki *al-syujûn* dan *al-funûn*, *zhuhûr*

²² Muḥammad ‘Alī Asadī Nasab, *al-Manâhij at-Tafsīriah inda asy-Syi’ah wa as-Sunnah*, Tehran: al-Majma’ al-Ālamī li Taqrīb baina al-Madzhib al-Islāmiah, 2010 M, hal. 103-104.

²³ إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ

²⁴ Ibnu Abbas meriwayatkan bahwa suatu hari Umar Ibn Khatthâb menggabungkan dirinya beserta beberapa sahabat utama lainnya dalam perang Badr. Terkesan bahwa, sebagian sahabat mempertanyakan alasan kenapa Umar menggabungkan seorang anak kecil (Ibnu ‘Abbâs) dalam sebuah pertemuan. Kemudian Umar menanyakan kepada para sahabat makna *Q.S. an-Nashr/ 110: 1*. Sebagian sahabat menjawab: “Allah memerintahkan kita untuk *bertahmid* dan *ber-istighfar* saat Allah memberikan kemenangan kepada kita”. Sebagian sahabat lainnya diam. Kemudian Umar mengatakan kepadaku: “Apakah seperti demikian ya Ibn ‘Abbâs?” Saya mengatakan: “Tidak”. Terus, Umar mengatakan: “Apa yang kamu pahami?” Saya mengatakan: “Saya memahami bahwa ayat tersebut merupakan alamat ajal/ kematian Rosulullah.” Selanjutnya Umar mengatakan: “Saya tidak mengetahuinya kecuali setelah engkau sampaikan/ ungkapkan.”. Lihat: Husein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, J. 2, hal. 263; al-Bukhari, *Bâb at-Tafsîr*, J. 6, hal. 179

²⁵ Rosulullah pernah mendoakan Ibn ‘Abbâs secara khusus agar *faqih* dalam persoalan agama dan mengetahui takwil Al-Quran. Dalam beberapa literatur islam, ia disebut sebagai *tarjumûn al-Qurân*.

dan *buthûn*; keajaibannya tiada putus dan tujuannya tanpa batas...”²⁶ Sahabat lainnya seperti Abû Hurairah mengatakan: “Dari Rosulullah saw saya menghafal dua kantong (riwayat). Satu darinya telah aku sebarkan kepada kalian. Jika yang satunya lagi aku sebarkan pula, kalian pasti akan memotong kerongkongan ini.”²⁷

Riwayat sejenis juga ditemukan dalam beberapa literatur syiah, seperti dinyatakan bahwa: “Al-Quran terdiri dari zhahir dan batin”²⁸ Riwayat lainnya yang berasal dari jalur syiah, yang bersandar kepada Husein bin ‘Alî bin Abî Thâlib, seperti: “Kitab Allah terdiri dari empat hal: *al-ibârah*, *al-isyârah*, *al-lathâif* dan *al-ḥaqâiq*. *al-ibârah* untuk orang awam. *al-isyârah* untuk orang *khawâs*. *al-lathâif* untuk para wali. Dan *al-ḥaqâiq* untuk para nabi.”²⁹

Perkembangan tafsir isyari terus berjalan sebagaimana dengan perkembangan spiritualitas dalam Islam. Atau, kita bisa mengatakan tafsir isyari berkembang sejalan dengan perkembangan diskursus tentang kajian tasawwuf atau pengetahuan ‘*irfân* (*al-ma’rifah*),³⁰ yakni jenis pengetahuan yang diabstraksi melalui olah rasa (*dzauq*) dan penyingkapan spiritual

²⁶ Husein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, J. 2, hal. 263; Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr fî Tafsîr al-Mantsûr*, Qum: Maktabah Ayatullah al-Mar’asyî an-Najfî, 1400 H, cet. 1, J. 2, hal. 6.

...عن ابن عباس قال ان القرآن ذو شجون و فنون و ظهور و بطون لا تنتضي عجائبه...

²⁷ Rosihon Anwar, Menelusuri Ruang Batin Al-Quran, hal. 69; Fakhâr Ibn Ma’ad al-Mûsawî, *Îmân Abî Thâlib*, Qum: Dâr Sayyid asy-Syuhadâ li an-Nasyr, 1410 H, cet. 1, hal. 150.

و قال أبو هريرة: «حفظت من رسول الله وعاءين: فاما احدهما فيثنته، و اما الآخر فلو بثنته لقطع هذا البلعوم».

²⁸ Seseorang bertanya kepada Ja’far Shâdiq tentang makna kata *zhahara* dan *bathana* dalam Q.S. al-‘A’raf/ 7: 33. Kemudian, ia menjawab: “Al-Quran terdiri dari zhahir dan batin. Seluruh yang diharamkan oleh Allah swt dalam Al-Quran merupakan makna zhahirnya, sedangkan makna batinnya merupakan para pemimpin durhaka. Dan seluruh yang dihalalkan oleh Allah swt dalam Al-Quran merupakan makna zhahirnya, sedangkan makna batinnya merupakan para pemimpin pembawa petunjuk.” Lihat: Muḥammad Bâqir al-Majlisî, *Bihâr al-Anwâr*, Beirut: Muassasah al-Wafâ, 1403 H, cet. 2, J. 24, hal. 190.

²⁹ Muḥammad Bâqir al-Majlisî, *Bihâr al-Anwâr li Durar Akhbâr al-A’immah al-Athhâr*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî, 1403 H, J. 92, hal. 20; 103.

³⁰ Pembicaraan tentang *al-ma’rifah* atau ‘*irfân* di kalangan tasawwuf bermula pada abad ketiga dan keempat hijriah. Dzunûn al-Mishrî (w. 245 H) merupakan orang pertama yang menjadikan pengetahuan sufi (*al-ma’rifah*) sebagai lawan dari pengetahuan yang diulas oleh para filsuf dan teolog. Pengetahuan sufi (*al-ma’rifah*) merupakan olah rasa yang didapat secara langsung (*dzauqiyah mubâsyirah*) oleh para sufi, sedangkan pengetahuannya para filsuf dan teolog merupakan pengetahuan rasional-argumentatif. Kemudian, di tangan al-Gazâlî (w. 505 H), pembahasan semacam ini diulas lebih mendalam. Ia menjadikan Pengetahuan sufi (*al-ma’rifah*) menjadi kajian teoritis, khususnya untuk mendapatkan kebahagiaan (*as-sa’âdah*). Lihat: Khalîl Razak, *al-‘irfân asy-Syî’î*, Qum: al-Muassasah al-Imâm al-Jawwâd li al-Fikr wa ats-Tsaqâfah, 1429 H, hal. 15-16.

(*mukâsyafah*), yang dibedakan dengan jenis pengetahuan lainnya- melalui persepsi inderawi (*al-idrâk al-hissi*) dan intelektual (*al-idrâk al-'aqlî*).³¹

Dan, terbentuknya penafsiran secara isyari yang disusun dalam bentuk kitab tafsir pertama kali ditemukan pada abad kedua dan ketiga hijriyah seperti tafsîr at-Tustarî (200-283 H).³² Asadî Nasab, lebih detail, menyatakan sebagai berikut:

“Munculnya tafsir isyari bermula pada abad ketiga hijriyah, beriring dengan lahirnya beberapa tokoh sufi seperti Yazîd al-Busthâmî dan Junaid al-Bagdâdî. Asadî Nasab menyatakan, Dari mereka (Yazîd al-Busthâmî dan Junaid al-Bagdâdî) diriwayatkan banyak pernyataan-pernyataan seputar Al-Quran, akan tetapi yang membentuk menjadi karya tafsir sepertinya tidak banyak. Pada abad ini, karya tafsir yang ditemukan hanya *tafsîr at-Tustarî* dan Abî al-Ḥusein an-Nûrî. Selanjutnya, pada abad keempat, muncul sekumpulan tafsir isyari dengan nama *ḥaqâiq tafsîr*. Tercakup di dalamnya, tafsir Imam Shâdiq, al-Ḥasan an-Nûrî, Manshûr al-Ḥallâj dan Ibn Athâ. Sedangkan pada abad kelima, disusun pertama kalinya tafsir isyari keseluruhan ayat Al-Quran dengan nama *lathâif al-Isyârât*.”³³

Pendapat Asadî Nasab ini, menurut penulis, diperkuat oleh sejarah lahirnya tasawwuf itu sendiri. Ibnu Khaldûn dalam *Muqaddimah*-nya menuturkan bahwa tasawwuf lahir pada abad kedua hijriyah;³⁴ bertepatan dengan era sufi *tâbi 'în* terkenal, Ḥasan al-Bishrî (w. 110 H).

Jika diandaikan bahwa tafsir isyari merupakan ungkapan-ungkapan para sufi terhadap ayat-ayat Al-Quran maka cukup tepat dikatakan bahwa peta sejarah tafsir isyari berbenih lebih awal. Yakni, benih tafsir isyari berakar pada abad kedua hijriyah.

Demikian juga, Thabâthabâ'î dan Hâdî Ma'rifah berpendapat bahwa awal mula munculnya metode tafsir isyari pada abad kedua dan ketiga hijriyah. Yakni, setelah proses penerjemahan buku-buku filsafat ke dalam bahasa Arab.³⁵

Tafsir isyari mengalami perkembangan secara terus menerus hingga sekarang ini. Secara ringkas untuk mengetahui potret perkembangan tafsir

³¹ Khalîl Razak, *al-'irfân asy-Syî'î*, Qum: al-Muassasah al-Imâm al-Jawwâd li al-Fikr wa ats-Tsaqâfah, 1429 H, hal. 15.

³² Muḥammad 'Alî Nasadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah inda asy-Syî'ah wa as-Sunnah*, hal. 405; Imâm al-Khomeinî, *Âdâb ash-Shalâh*, hal. 404.

³³ Muḥammad 'Alî Nasadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah inda asy-Syî'ah wa as-Sunnah*, hal. 404-405

³⁴ Khalîl Razak, *al-'irfân asy-Syî'î*, hal. 50; Ibn Khaldûn, *al-Muqaddimah*, Kairo: Lajnah al-Bayân al-'Arabî, 1960 M/ 1379 H, cet. 1. Hal. 76.

³⁵ Munculnya tasawwuf bersamaan dengan menyebarnya kajian filsafat, yakni mulai munculnya kecenderungan manusia untuk mendapatkan pengetahuan agama melalui jalan *mujâhadah* dan *ar-riyâdhah an-nafsiyah*, selain kajian rasional dan bahasa. Lihat: Thabâthabâ'î, *Tafsîr al-Mizân*, J. 1, hal. 5.

isyari, kita bisa menggunakan periodisasi yang disusun oleh Rosihon Anwar.³⁶

Dalam disertasinya, Rosihon Anwar memetakan sejarah perkembangan tafsir isyari menjadi lima periode.

Periode pertama dimulai dari masa Nabi saw dan para sahabatnya.³⁷ Sedangkan, periode kedua terhitung dari abad ketiga hingga abad ketujuh hijriyah. Periode ini ditandai dengan penulisan tafsir isyari awal seperti at-Tustarî (w. 283 H).³⁸ Berdasarkan rentang waktu periode kedua ini, maka ada beberapa kitab penting dalam kajian tafsir isyari yang bisa dimasukkan dalam periode ini, diantaranya:³⁹ *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* yang ditulis oleh Sahl al-Tustarî (w. 283 H/ w. 273 H), *Haqâiq at-Tafsîr* yang ditulis oleh Abû Abdurrahmân as-Sulamî (w. 412 H), *Lathâif al-Isyârât*⁴⁰ karya al-Qusyairî an-Naisâbûrî (w. 412 H), *Arâis al-Bayân fî Haqâiq al-Qur'ân*⁴¹ yang ditulis oleh Abu Muḥammad Ruzbihân Baqlî asy-Syirâzî (w. 666 H), *at-Ta'wilât an-Najmiah* karya Najmuddîn ad-Diyah (w. 654 H), *Kasyf al-Asrâr wa 'Uddah al-Abrâr (tafsîr al-Mîbadî)*⁴² karya 'Abdullah al-Anshârî (w. 481), dan *tafsîr Ibn 'Arabî*⁴³ yang dinisbatkan kepada Abû Bakr Muḥyiddîn Ibn 'Arabî (w. 638 H).

³⁶ Penulis meminjam periodisasi yang disusun oleh Rosihon Anwar, akan tetapi penulis sedikit berbeda dalam hal penentuan tokoh yang masuk dalam klasifikasi tersebut. Klasifikasi yang penulis gunakan adalah tahun kelahiran/ wafatnya penulis tafsir isyari, bukan tahun penerbitan kitab tafsir isyari.

³⁷ Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Quran*, hal. 67.

³⁸ Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Quran*, hal. 74.

³⁹ Ḥusein adz-Dzahabî, *'Ilm at-Tafsîr, Dâr al-Ma'ârif*, t.th, hal. 72-73; 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij Tafsîr wa Ittijâtuḥû*, hal. 295-296.

⁴⁰ Menurut Hâdi Ma'rîfat, *Lathâif al-Isyârât* merupakan salah satu tafsir sufi terbaik, dan memadukan antara *asy-syarîah* dan *at-tharîqah*. Walaupun, dalam beberapa hal, ditemukan sebagian *at-ta'wilât al-ba'idah* dan *as-syathahât* dalam tafsir ini, tandasnya, tafsir ini bisa dikatakan sebagai tafsir sufi yang paling selamat dari takwil yang jauh (*at-ta'wilât al-ba'idah*). Lihat: Hâdi Ma'rîfat, *Tamhîd fî 'Ulûm al-Qur'ân*, J. 10, hal. 453.

Selain itu, *Lathâif al-Isyârât* merupakan tafsir isyari pertama yang ditulis secara utuh keseluruhan ayat Al-Quran. Lihat: Muḥammad 'Alî Nasadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah inda asy-Syî'ah wa as-Sunnah*, hal. 405.

⁴¹ Penulisan kitab tafsir *Arâis al-Bayân* banyak memuat kutipan-kutipan karya sebelumnya, terutama karya as-Sulamî dan al-Qusyairî. Lihat: Ḥusein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, J. 2, hal. 288-290.

⁴² Kitab tafsir ini ditulis dengan bahasa Persia, dan bisa dikategorikan sebagai kitab tafsir yang paling lengkap yang ditulis dengan metode *'irfâni/* sufi. kitab ini terdiri dari 10 jilid. Metode tafsir ini diawali dengan ulasan aspek zhahir, menjelaskan *qirâ'ât, asbân nuzûl, ahkâm*, kabar-kabar orang terdahulu dan munasabah lainnya. Kemudian, menjelaskan simbolisme dan *isyârât 'irfâniyah*. Lihat: *Tamhîd fî 'Ulûm al-Qur'ân*, J. 10, hal. 456-457.

⁴³ Kitab ini diragukan orisinalitas karya Ibn 'Arabî sendiri. Berdasarkan penjelasan pada *Muqaddimah* kitab ini, kemungkinan besar kitab ini ditulis oleh Abdurrazzâk al-Kasyshânî dan dinisbatkan kepada Ibn 'Arabî. Lihat: Ibn 'Arabî, *tafsîr Ibn 'Arabî*, J. 1, hal. 5-7.

Periode ketiga, menurut Rosihon, dibatasi dari abad kedelapan hingga abad kesepuluh. Periode ini ditandai dengan kemunculan teosof-penafsir Syi'ah. Beberapa kitab tafsir isyari yang bisa dimasukkan dalam periode ini, diantaranya: *Tafsîr al-Muḥith al-'A'dham wa al-Baḥr al-Khodm fî Ta'wîl Kitâbillâhî al-'Azîz al-Muḥkam* karya Ḥaidar al-Âmulî (w. 794 H/ 1392 M) dan *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* karya Mullâ Shadrâ (w. 1050 H/ 1640 M).

Periode keempat dibatasi dari abad kesebelas hingga abad ketiga belas hijriyah. Periode ini, menurut Rosihon, ditandai dengan terbitnya beberapa kitab tafsir isyari. Menurut Rosihon, terdapat beberapa nama sufi yang memberikan pengaruh besar terhadap perkembangan tafsir isyari pada periode ini dan selanjutnya. Diantaranya: Abû ḥâmid al-Gazâlî (w. 505 H/1111 M), Ruzbihân Baqlî (w. 666 H) dan Ibn 'Arabî (w. 638 H/ 1240 M).⁴⁴

Sedangkan periode kelima terhitung dari abad keempat belas hijriyah hingga sekarang. Beberapa kitab tafsir isyari yang bisa dimasukkan dalam periode ini, diantaranya: *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân* karya Thabâthabâ'î (1321 H/ 1903 M-1402 H/ 1982 M), *Tafsîr Âyah Basmalah* karya Imâm al-Khomeinî (w. 1989 M) dan *Tasnîm fî Tafsîr al-Qur'ân*⁴⁵ karya Jawâdî Âmulî (1933 M - Sekarang).

Tabel II.1. Periodesasi tafsir isyari menurut Rosihon Anwar

Periode	Tahapan/ Abad	Karakteristik Khas	Beberapa contoh Mufasir yang Lahir	Karya Tafsir Isyari
Pertama	I-III H	Isyarat-isyarat peristiwa secara <i>bâthinî</i> dari Nabi dan sahabat	Belum tersusun dalam sebuah kitab tafsir Muncul benih dan cikal tafsir isyari Mulai berkembangnya gerakan spiritualitas (sufi)	
Kedua	III-VII H		at-Tustarî (w. 283 H)	<i>Tafsîr al-Qur'ân al- 'Azhîm</i>

Selain kitab tafsir tersebut, ditemukan kitab tafsir lainnya (*Raḥmatun min ar-Raḥmân*); yang merupakan kumpulan dari tulisan Ibn 'Arabî, yang terambil dari kitab *al-futuḥât al-Makkiyah*. Kitab ini disusun oleh Maḥmûd Maḥmûd al-Gurâb (seorang ulama asal Damaskus). Lihat: Hâdî Ma'rifah, *Tamhîd fî 'Ulûm al-Qur'ân*, J. 10, hal. 470.

⁴⁴ Karya penting al-Gazâlî terkait dengan tafsir isyari adalah *Misykât al-Anwâr* dan *Iḥyâ 'Ulûm ad-Dîn*. Karya penting Ruzbihân Baqlî adalah *'Arâis Bayân*. Dan karya penting Ibn 'Arabî adalah *Fushûsh al-Ḥikam* dan *Futuḥât al-Makkiyah*. Lihat: Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Quran*, hal. 88-94.

⁴⁵ Kitab tafsir ini ditulis dengan bahasa Persia dan hingga kini belum selesai proses penulisannya. Hingga saat ini, bagian tafsir ini yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab baru berjumlah 6 jilid (dari Q.S. *al-Fâtihah* hingga Q.S. *al-Baqarah/ 2: 126*). Kitab tafsir ini memiliki keunikan tersendiri karena disusun berdasarkan empat tingkatan makna Al-Quran *al-ibârah, al-isyârah, al-lathâif* dan *al-ḥaqâiq* sebagaimana beberapa informasi dalam beberapa hadist ahl bayt.

		Penulisan tafsir-tafsir sufi awal ⁴⁶	as-Sulamî (w. 412 H)	<i>Ḥaqâiq at-Tafsîr</i>
			al-Qusyairî an-Naisâbûrî (w. 412 H)	<i>Lathâif al-Isyârât</i>
			Ruzbihân Baqlî asy-Syirâzî (w. 666 H)	<i>Arâis al-Bayân fî Ḥaqâiq al-Qur'ân</i>
			Najmuddîn ad-Diyah (w. 654 H)	<i>at-Ta'wilât an-Najmiah</i>
			'Abdullah al-Anshârî (w. 481)	<i>Kasyf al-Asrâr wa 'Uddah al-Abrâr (tafsîr al-Mîbadî)</i>
			Ibn 'Arabî (w. 638 H)	<i>tafsîr Ibn 'Arabî</i>
			Al-Gazâlî (w. 505 H)	<i>Misykât al-Anwâr dan Iḥyâ' 'Ulûmuddîn</i>
Ketiga	VIII-X H	Munculnya teosof-mufasir syiah	Ḥaidar al-Âmulî (w. 794 H)	<i>Tafsîr al-Muḥith al-'A'dham</i>
			Mullâ Shadrâ (w. 1050 H)	<i>Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm</i>
Keempat	XI-XIII H	Terbitnya beberapa kitab tafsir isyari.	Kristalisasi pemikiran-pemikiran sufi karena pengaruh sufi-sufi besar seperti al-Gazâlî, Ibn 'Arabî dan Ruzbihân Baqlî.	
Kelima	XIV H - Sekarang	Semakin berkembang dan matangnya tafsir yang bercorak esoterik dari para teosof syiah.	Thabâthabâ'î (w. 1402 H/ 1982 M)	<i>al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân</i>
			Ruḥullah al-Khomeinî (w. 1989 M)	<i>Tafsîr Âyah Basmalah</i>
			Jawâdî Âmulî (1933 M - Sekarang)	<i>Tasnîm fî Tafsîr al-Qur'ân</i>

C. Tipologi Tafsir Isyari

Klasifikasi dan pembagian tafsir isyari dapat dilihat dari beberapa sudut pandang. Setidaknya, dapat dikelompokkan menjadi empat (4) sudut pandang berikut:

1. Tafsir isyari berdasarkan kecenderungan penulisnya

Berdasarkan kecenderungan penulisnya, tafsir isyari dapat dibagi menjadi dua jenis, yakni: *at-tafsîr al-isyârî an-nazharî* dan *at-tafsîr al-isyârî al-faidhî (asy-syuhûdî)*. Pakar tafsir yang melakukan pembagian semacam ini adalah az-Dzahabî dan Hâdî Ma'rifah.

Dinamakan *at-tafsîr al-isyârî an-nazharî* karena seorang mufasir berangkat dari diskursus dan pemikiran *al-'irfân an-nazharî* atau *at-*

⁴⁶ Pada fase-fase awal, syiah memiliki karakteristik penafsiran secara isyari tersendiri, dibuktikan dengan munculnya beberapa aliran *bâthinî* dan syiah *ismâ'iliyah*. Selain itu, muncul juga beberapa filsuf besar sebelum Mullâ Shadrâ dari kalangan syiah seperti persahabatan suci *ikhwân ash-shafâ* (373 H/ 983 M), Ibn Sînâ (w. 1037 M) dan Syuhrawardi (w. 1191 M).

tashawwuf an-nazharî dan menggunakannya dalam penafsiran ayat. Biasanya, *al-'irfân an-nazharî* dihasilkan dari proses pelatihan dan pembahasan pemikiran tertentu, yang memiliki sistem pemikiran khusus seperti *al-mabda'*, *al-ma'âd*, jiwa (*al-anfus*) dan cosmos (*al-âfâq*).⁴⁷ adz-Dzahabî dan Hâdî Ma'rifah menyebutkan tafsîr Ibn 'Arabî sebagai contoh utama dari tafsir jenis ini.⁴⁸

Sedangkan, pada *at-tafsîr al-isyârî al-faidhî (asy-syuhûdî)*, seorang mufasir tidak memerlukan sistem pemikiran khusus sebagaimana dalam *al-'irfân an-nazharî*, akan tetapi ia cukup menyiapkan dirinya melalui olah jiwa (*ar-riyâdhah al-qalbiyah*). Selanjutnya, saat melihat/ membaca ayat dan melakukan perenungan kandungannya, maka ia memahami makna-makna khusus dari ayat tersebut. Kemudian, ia menafsirkan ayat-ayat tersebut sesuai dengan *ilhâm* yang didupakannya, maka jenis tafsir semacam ini disebut sebagai *at-tafsîr al-faidhî (asy-syuhûdî)*.⁴⁹

Bagi penulis, ditinjau dari penulisnya, kita bisa menambahkan satu kategori lagi: *at-tafsîr al-isyârî al-jâmi'*. Yaitu, gabungan antara *at-tafsîr al-isyârî an-nazharî* dengan *at-tafsîr al-isyârî al-faidhî (asy-syuhûdî)*. Dalam sejarah perkembangan tafsir isyari, kita saksikan bahwa pada abad kedelapan hijriah mulai muncul para teosof yang menulis kitab tafsir, seperti Haidar al-Âmulî (w. 794 H/ 1392 M), Mullâ Shadrâ (w. 1050 H/ 1640 M) dan beberapa mufasir pada generasi setelahnya. Mereka selain dikenal sebagai seorang sufi atau *ârif*, juga tokoh utama dalam kajian filsafat dan *'irfân nazharî*.

2. Tafsir isyari berdasarkan relasinya dengan makna zhahir

Berdasarkan pada relasinya dengan makna zhahir, tafsir isyari dapat dibagi menjadi tiga jenis, yakni: a. tafsir isyari yang sesuai dengan makna zhahir, baik penafsiran tersebut berangkat dari zhahirnya atau tidak sama sekali; b. tafsir isyari yang tidak sesuai dengan makna zhahir, akan tetapi juga tidak bertentangan dengannya; dan c. tafsir isyari yang jelas-jelas bertentangan dengan makna zhahirnya.⁵⁰

⁴⁷ Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd fî 'Ulûm al-Qurân*, J. 10, hal. 443; Husein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, J. 2, hal. 261.

⁴⁸ Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd fî 'Ulûm al-Qurân*, J. 10, hal. 443; Husein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, J. 2, hal. 252.

⁴⁹ Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd fî 'Ulûm al-Qurân*, J. 10, hal. 443-444; Husein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, J. 2, hal. 261.

⁵⁰ Muḥammad 'Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah inda asy-Syi'ah wa as-Sunnah*, Tehran: al-Majma' al-Âlamî li Taqrîb baina al-Madzâhib al-Islâmiah, 2010 M, hal. 395.

Pakar tafsir yang melakukan pembagian seperti ini adalah Asadî Nasab. menurutnya, masing-masing bagian di atas, sekiranya dirinci lagi, akan menjadi beberapa sub bagian lagi.⁵¹ Diantaranya:

Pertama, Tafsir isyari yang sesuai dengan makna zhahir dan disertai dengan dalil pendukung (*syâhid*), baik dari Al-Quran maupun sunnah.⁵² Penafsiran jenis ini merupakan cara terbaik dalam menafsirkan ayat Al-Quran secara isyari. Seluruh ahli tafsir menerima metode semacam itu.

Contoh penafsiran semacam ini kita bisa melihat bagaimana Mullâ Shadrâ menafsirkan *Q.S. at-Thâriq/ 86: 9*.

يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ

“Pada hari dinampakkan segala rahasia” (*Q.S. at-Thâriq/ 86: 9*).

Kata *al-yaum* dimaknai dengan *yaum al-barzakh*. Menurutny, *Yaum al-barzakh* merupakan *al-qiyâmah al-wusthâ*, sebuah momen yang mengkabarkan rahasia-rahasia jiwa kita. Saat itu, manusia akan dikumpulkan sesuai dengan bentuk niat-niat mereka.⁵³

Ketika menafsirkan ayat ini, Mullâ Shadrâ memberikan dalil pendukung (*syâhid*) dari riwayat yang menjelaskan bahwa: “Sebagian manusia dikumpulkan dalam bentuk monyet dan babi”. Selain itu, ia juga menunjukkan beberapa ayat lainnya sebagai penguat penafsiran, seperti *Q.S. âli Imrân/ 3: 179*; *Q.S. Yâsîn/ 36: 59* dan *Q.S. al-Mukminûn/ 23: 100*.⁵⁴

Kedua, Tafsir isyari yang sesuai dengan makna zhahir dan disertai dalil pendukung berupa pengakuan *mukâsyafah*.

Penafsiran model ini masih diterima dan dibenarkan karena tidak bertentangan dengan zhahir ayat. Menurut parameter sebagian ahli tafsir, tidak penting adanya pengakuan adanya *ilhâm* dari si penulis tafsir. Pengakuan dan hasil *mukâsyafah* tersebut hanya memperkuat zhahir ayat.⁵⁵

Model penafsiran semacam ini kita bisa melihatnya saat Mullâ Shadrâ menafsirkan kata *fadhullâh* dalam *Q.S. al-Jum’ah/ 62: 4*.

ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ

“Demikianlah karunia Allah, diberikan-Nya kepada siapa yang dikehendaki-Nya; dan Allah mempunyai karunia yang besar.” (*Q.S. al-Jum’ah/ 62: 4*).

⁵¹ Muḥammad ‘Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah inda asy-Syi’ah wa as-Sunnah*, hal. 395.

⁵² Muḥammad ‘Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah inda asy-Syi’ah wa as-Sunnah*, hal. 396.

⁵³ Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm*, J. 7, hal. 344

⁵⁴ Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm*, J. 7, hal. 345.

⁵⁵ Muḥammad ‘Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah inda asy-Syi’ah wa as-Sunnah*, hal. 397.

Kata *fadhllullâh* pada ayat tersebut dimaknai dengan iman kepada Allah dan ilmu terhadap realitas segala sesuatu (*al-imân billâh wa al-ilm bi haqâiq al-asyyâ*), diperkuat dengan sebuah pengakuan *ilhâm ilâhî*.

Berikut pernyataan Mullâ Shadrâ yang menunjukkan sebuah klaim *mukâsyafah*:

“Setelah menela’ah penggunaan kata ini dalam Al-Quran (dan selainnya), disertai dengan *ilhâm* dari Allah Swt, maka kata *al-fadhil* di sini merupakan suatu ungkapan untuk menunjukkan keutamaan seorang manusia terhadap keseluruhan wujud di alam ini, baik berupa substansi maupun aksiden. Oleh karenanya, ia berhak dijadikan tempat bersujud bagi para malaikat dan jin. *al-Fadhil* juga merupakan ungkapan akan keimanan kepada Allah dan ilmu terhadap realitas sebagaimana adanya (*al-ilm bi haqâiq al-asyyâ kamâ hiyâ*). Ia telah *tajarrûd* dari alam materi, nabi saw mendapatkannya secara asli (*ashâlah*), sedangkan para wali mendapatkan secara turunan (*taba’aan*). Para filsuf mendapatkannya secara argumentatif, sedangkan bagi orang awam mendapatkannya secara *taqlîd*...”⁵⁶

Ketiga, tafsir isyari yang sesuai dengan makna zhahir akan tetapi tidak disertai dengan dalil pendukung. Penafsiran semacam ini juga masih bisa diterima karena sesuai dengan makna zhahir. Zhahir Al-Quran merupakan dalil yang paling kuat dalam penafsiran.⁵⁷

Model penafsiran jenis ini kita bisa melihatnya bagaimana Ibn ‘Arabî menafsirkan *Q.S. Âli ‘Imrân/ 3: 169*.

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ

"Janganlah kamu mengira bahwa orang-orang yang gugur di jalan Allah itu mati; bahkan mereka itu hidup di sisi Tuhannya dengan mendapat rizki." (*Q.S. Âli ‘Imrân/ 3: 169*).

Kata *yurzaqûn* dimaknai dengan rizqi maknawi (*al-arzâq al-ma’nawî*), yang terliput di dalamnya: pengetahuan, hakikat dan iluminasi cahaya sebagaimana segala sesuatu diberikan rizki di dalam surga secara konseptual. Menurut Ibn ‘Arabi, surga memiliki tingkatan, sebagian merupakan surga maknawi, sebagian lainnya merupakan konseptual. Setiap tingkatan tersebut sesuai dengan tingkatan amalnya.⁵⁸ Penafsiran semacam ini, secara umum masih bisa diterima, karena diketahui bahwa makna zhahir dari kata *rizq* adalah mencakup rizki maknawi dan non-maknawi.

Keempat, Tafsir isyari yang tidak sesuai dengan makna zhahir, akan tetapi juga tidak bertentangan dengannya. Akan tetapi, ia memiliki dalil pendukung (*syâhîd*).

⁵⁶ Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm*, J. 7, hal. 176.

⁵⁷ Muḥammad ‘Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah inda asy-Syi’ah wa as-Sunnah*, hal. 397.

⁵⁸ Ibn ‘Arabî, *Tafsîr Ibn ‘Arabî*, J. 1, hal. 130.

Bagi Asadî Nasab, penafsiran model ini sangat tergantung dengan kekuatan dan kelemahan dalil pendukungnya. Sekiranya dalil pendukungnya kuat dan muktabar, sangat memungkinkan untuk dipertimbangkan maknanya. Jika tidak, maka tentu tidak diterima.⁵⁹

Contoh penafsiran model ini kita bisa mengamati bagaimana Ibn ‘Arabî menafsirkan *Q.S.al-a’râf/ 7: 146*.

سَأَصْرَفُ عَنْ آيَاتِي الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ

“*Aku akan memalingkan orang-orang yang menyombongkan dirinya di muka bumi tanpa alasan yang benar dari tanda-tanda kekuasaan-Ku.*” (*Q.S.al-a’râf/ 7: 146*).

Kata *at-takabbur* dalam ayat tersebut dimaknai dengan makna seseorang yang terhibab dari ayat-ayat sifat yang berada dalam hati (qalbu) mereka. Mereka adalah orang yang menyandang sifat arogansi (*takabbur*) dalam maqam *al-fanâ*. Kebanggaan Tuhan (*kibriyâuhû*) menempati maqam arogansi (*takabbur*) mereka.

Penafsiran seperti ini, menurut Ibn ‘Arabî, memiliki dalil pendukung dari sebuah hadis yang disandarkan kepada seorang tokoh besar *tâbi’in*, Ja’far Shodiq⁶⁰, ketika menjawab pernyataan seseorang yang mengatakan kepadanya: “Setiap keutamaan kecuali Anda sombong!”. Ja’far Shodiq menjawab: “Saya tidak sombong, akan tetapi kebanggaan Tuhan (*kibriyâuhû*) menempati arogansi saya”.⁶¹

Kelima, Tafsir isyari yang tidak sesuai dengan makna zhahir, tidak bertentangan dengannya, akan tetapi disertai dengan dalil pendukung berupa pengakuan *mukâsyafah*.

Bagi Asadî Nasab, sulit untuk menerima penafsiran semacam ini, kecuali kita mendapatkan pengalaman yang meyakinkan terkait dengan *ilhâm* tersebut. Sekiranya *ilhâm* tersebut bertentangan dengan argumentasi rasional (*burhân*) maupun riwayat yang kuat, maka kita tidak menerimanya.⁶²

Model penafsiran jenis ini kita bisa melihat bagaimana Mullâ Shadrâ menafsirkan *al-asmâ* dalam *Q.S. al-Baqarah/ 2: 31*.

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...

“*Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya,*” (*Q.S. al-Baqarah/ 2: 31*).

⁵⁹ Muḥammad ‘Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah inda asy-Syi’ah wa as-Sunnah*, hal. 398.

⁶⁰ Ja’far Shodiq merupakan Imam keenam dari mazhab *Syi’ah Imâmiyah*. Selain itu, ia juga dikenal sebagai guru spiritual bagi beragam aliran *Thâriqât sunnî* (hampir seluruh *tariqât muktabah* di *sunnî* memiliki jalur sanad spiritual kepadanya).

⁶¹ Ibn ‘Arabî, *Tafsîr Ibn ‘Arabî*, J. 1, hal. 241.

⁶² Muḥammad ‘Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah inda asy-Syi’ah wa as-Sunnah*, hal. 398.

Dalam tafsir ayat ini, Mullâ Shadrâ mengulas tentang esensi *al-insân al-kâmil*. Dan ketika sampai pada ulasan *al-'aql al-fa'âl*, ia menyebutkan sebuah inspirasi spiritual (*daqîqah ilhâmiah*) sebagai berikut:

“Ini merupakan inspirasi spiritual dimana sebagian ulama tidak mampu mencapainya- bahkan menganggapnya sebatas sebagai khayalan dan imajinasi-. *al-'Aql al-fa'âl* merupakan sebab awal bagi segala *wujûd mumkinât*, sekaligus ia merupakan capaian menuju kesempurnaan...”⁶³

Keenam, Tafsir isyari yang tidak sesuai dengan makna zhahir, tidak bertentangan dengannya dan tidak mempunyai dalil pendukung.

Hukum penafsiran ini, menurut Asadî Nasab sudah jelas, bahwa tafsir yang tidak berangkat dari zhahir tidak bisa diterima kecuali memiliki dalil pendukung (*syâhid*).⁶⁴

Contoh penafsiran semacam itu kita bisa melihat penafsiran Ibn ‘Arabî dalam *Q.S. al-Ma’ârij/ 70: 22-23*.

إِلَّا الْمُصَلِّينَ (22) الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ (23)

“Kecuali orang-orang yang mengerjakan shalat, yang mereka itu tetap mengerjakan shalatnya,” (*Q.S. al-Ma’ârij/ 70: 22-23*).

Ibn ‘Arabî menafsirkan kata shalat sebagai *musyâhadah*. *Musyâhadah* merupakan sholatnya ruh. Yakni, sholatnya mereka yang selalu menjaga kelanggengan penyaksian (*dawâm musyâhadah*).⁶⁵

Terkait dengan makna kata *al-mushallîn*⁶⁶ dalam ayat 22, Ibn ‘Arabî menjelaskan bahwa manusia sesuai dengan tabiat jiwa dan ciptaannya merupakan gudang keburukan kecuali bagi mereka yang benar-benar berjihad dalam Allah (*jâhiddû fillâh haqqa jihâdih*) dan berusaha untuk membebaskan jiwanya dari atribut-atribut jiwa.⁶⁷ Mereka adalah *ahl asy-syuhûd adz-dzâtî* sebagaimana diisyaratkan oleh ayat 23.

Ketujuh, Tafsir isyari yang bertentangan dengan makna zhahir, akan tetapi memiliki dalil pendukung, baik Al-Quran ataupun sunnah.

⁶³ Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm*, J. 4, hal. 393.

⁶⁴ Muḥammad ‘Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah inda asy-Syi’ah wa as-Sunnah*, hal. 399.

⁶⁵ Ibn ‘Arabî, *Tafsîr Ibn ‘Arabî*, J. 2, hal. 370.

⁶⁶ Bagi penulis, penafsiran Ibn ‘Arabî tersebut memiliki kesesuaian dengan makna zahirnya. Kita bisa membandingkannya dengan bagaimana Makârim Syîrâzî menjelaskan makna kata ini dalam tafsirnya: “Kata tersebut menunjukkan kekhususan orang-orang yang selalu memiliki hubungan/ ikatan dengan Allah swt. Ikatan tersebut menjadi lebih dekat melalui shalat, yakni shalat yang menjegahnya dari *al-fahsyâ* dan *al-munkar*; shalat yang mendidik ruhnya; shalat yang menjadikannya selalu ingat kepada Allah; shalat yang mencegahnya dari *goflah* dan *gurûr*; shalat yang mencegahnya dari ketertinggalan dalam syahwat dan hawa nafsu.” Lihat: Nâshir Makârim Syîrâzî, *al-Amsal fî Tafsîr Kitâbillâhî al-Munazzal*, Qum: Mansyûrât Madrasah Imâm ‘Alî Ibn Abî Thâlib, 1421 H, cet. 1., J. 19, hal. 23.

⁶⁷ Ibn ‘Arabî, *Tafsîr Ibn ‘Arabî*, J. 2, hal. 370.

Terkait dengan poin, ini kita harus membuktikan bahwa tidak adanya pertentangan antara dalil satu dengan lainnya.⁶⁸

Contoh penafsiran seperti ini kita bisa lihat Ibn ‘Arabî menafsirkan dalam *Q.S. al-Mujâdilah/ 58: 7*.

ما يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ

“...Tiada pembicaraan rahasia antara tiga orang, melainkan Dia-lah yang keempatnya. Dan tiada (pembicaraan antara) lima orang, melainkan Dia-lah yang keenamnya...”. (*Q.S. al-Mujâdilah/ 58: 7*).

Kata *râbi’uhum* dalam ayat tersebut tidak ditafsirkan oleh Ibn ‘Arabî dengan angka tertentu sebagaimana makna zhahirnya. Menurutnya, itu merupakan ungkapan-ungkapan yang menunjukkan ketercakupan *tajallî, ta’ayyun* dan manifestasi Allah swt pada seluruh makhluk-Nya. Allah swt hadir, dekat dan menyaksikan segala sesuatu.⁶⁹ Menurutnya, seandainya diungkapkan dengan bahasa hakikatnya, maka kata yang digunakan adalah *‘ainuhum*. Oleh karenanya, dikatakan: “Seandainya tidak karena ungkapan-ungkapan niscaya tersingkaplah hikmahnya”.⁷⁰ Untuk memperkuat pandangan Ibn ‘Arabî semacam ini, ia membawa riwayat yang bersandar kepada ‘Alî bin Abî Thâlib yang mengatakan: “Ilmu itu (sebenarnya) hanya setitik, (namun) menjadi (seolah-olah) banyak karena ditambah-tambahi oleh orang-orang bodoh (*jâhil*)”.⁷¹

Kedelapan, Tafsir isyari yang bertentangan dengan dengan makna zhahir akan tetapi memiliki dalil pendukung berupa pengakuan *mukâsyafah*.

Tafsir jenis ini tidak bisa menjadi *hujjah* bagi orang lain, yang tidak memiliki pengalaman serupa.⁷²

Contoh penafsiran seperti ini kita bisa mengamati bagaimana Ruzbihân Baqli menafsirkan *Q.S. at-Taubah/ 9: 91* dalam tafsir *‘Arâis al-Bayân fî Haqâiq al-Qur’ân*.

لَيْسَ عَلَى الضَّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يَنْفِقُونَ حَرْجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ عَفُورٌ رَحِيمٌ (91)

“Tiada dosa (lantaran tidak pergi berjihad) atas orang-orang yang lemah, atas orang-orang yang sakit dan atas orang-orang yang tidak memperoleh apa yang akan mereka nafkahkan, apabila mereka berlaku ikhlas kepada Allah dan Rasul-Nya. Tidak ada jalan sedikit pun untuk menyalahkan

⁶⁸ Muḥammad ‘Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah inda asy-Syi’ah wa as-Sunnah*, hal. 399.

⁶⁹ Ibn ‘Arabî, *Tafsîr Ibn ‘Arabî*, J. 2, hal. 324.

⁷⁰ Ibn ‘Arabî, *Tafsîr Ibn ‘Arabî*, J. 2, hal. 324.

⁷¹ قال أمير المؤمنين عليه السلام: «العلم نقطة كثرتها الجاهلون»

⁷² Muḥammad ‘Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah inda asy-Syi’ah wa as-Sunnah*, hal. 400.

orang-orang yang berbuat baik. Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang,” (Q.S. at-Taubah/ 9: 91).

Ayat tersebut, bagi Ruzbihân Baqli, merupakan ayat yang digunakan untuk mensifati orang-orang yang sedang tenggelam dalam *musyâhadah*; orang-orang yang sakit badannya karena proses *riyâdhah* dan dzikir; dan orang-orang yang sedang keluar dari urusan dunia yang *fanâ* menuju alam *musyâhadah* yang kekal.⁷³ Penafsiran seperti itu terkesan jauh dari makna zhahirnya, dan tidak memiliki *munâsabah qarîbah*. Secara bahasa, kata *adh-dhu'afâ* biasanya diartikan sebagai *al-haramî* (orang yang lemah karena tua). Dan, kalimat *al-ladzîna lâ yajidûna* biasanya dimaknai sebagai *al-fuqarâ* (orang yang miskin).⁷⁴

Kesembilan, Tafsir isyari yang bertentangan dengan makna zhahir dan tidak memiliki dalil pendukung. Tentu, dengan paradigma umum, tafsir jenis ini merupakan tafsir yang tertolak dan terlarang.

Contoh penafsiran semacam ini dapat mengamati penafsiran Ibn ‘Arabî terhadap *Q.S. al-Baqarah/ 2: 6* dalam *al-Futûḥat al-Makkiyah*.

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (6)

“*Sesungguhnya orang-orang kafir, sama saja bagi mereka, kamu beri peringatan atau tidak kamu beri peringatan, mereka tidak akan beriman.*” (*Q.S. al-Baqarah/ 2: 6*).

Secara zhahir ayat tersebut menjelaskan kondisi orang-orang kafir yang telah mengeras hatinya sehingga tidak mungkin lagi menerima iman. Orang-orang yang mengingkari dan melecehkan ajakan nabi, walaupun nabi telah menyampaikan dakwah secara gamblang, dan memberikan argumentasi yang tepat dan kuat. Orang-orang yang masuk dalam kelompok ini adalah sejumlah kafir Quraisyî dan kaum Yahudi, seperti: Abû Lahab, Abû Jahl, Walîd Ibn al-Mugairah dan pendeta-pendeta Yahudi.⁷⁵

Akan tetapi, Ibn ‘Arabî dalam *Futûḥât* memaknainya secara afirmatif, yakni gambaran kondisi seseorang yang tenggelam dalam lautan cinta *musyâhadah*. Seseorang yang tidak melihat selain melihat keagungan Tuhan. Allah telah mengunci hati, pendengaran dan penglihatannya karena tersumbat oleh kebesaran ilahi. Kondisi orang semacam ini digambarkan oleh Ibn ‘Arabî seperti kondisi Nabi saw saat proses *Mi’râj*.⁷⁶

⁷³ Ruzbihân Baqli, *‘Arâis al-Bayân fî Ḥaqâiq al-Qur’ân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2008 M, J. 2, hal. 37.

⁷⁴ Az-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf ‘an Ḥaqâiq Gawâmidh at-Tanzîl*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 1407 H, J. 2, hal. 301.

⁷⁵ Aḥmad Ibn Mushtafâ al-Marâgî, *Tafsîr al-Marâgî*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî, t.th., cet. 1, J. 1, hal. 47.

⁷⁶ Ibn ‘Arabî, *al-Futûḥât al-Makkiyah*, Beirut: Dâr ash-Shâdir, t.th., cet. 1, J. 1, hal. 115.

Berangkat dari klasifikasi yang dirumuskan oleh Asadî Nasab tentang klasifikasi tafsir isyari dilihat dari relasinya dengan makna zhahirnya, bagi penulis, dapat dipadatkan menjadi dua bagian: a. tafsir isyari yang memiliki dalil pendukung (*syâhid*), baik berupa Al-Quran, *hadîts* ataupun *mukâsyafah*; b. tafsir isyari yang tidak memiliki dalil pendukung.

3. Tafsir isyari berdasarkan sistem penulisannya

Selain klasifikasi di atas, menurut Asadî Nasab, tafsir isyari juga bisa diklasifikasikan berdasarkan sistem penulisannya pada kitab tafsir. Secara umum, ia membaginya menjadi 3 jenis, yaitu:

Pertama, Kitab tafsir isyari yang tidak menyebutkan makna zhahir akan tetapi penulisnya menyakini keberadaannya.

Asadî Nasab menyebut tafsîr Ibn ‘Arabî sebagai contoh tafsir semacam ini.⁷⁷ Kesimpulan tersebut didapat dari pernyataan al-Kassyânî dalam *muqaddimah tafsîr Ibn ‘Arabî*. al-Kassyânî mengatakan: “Saya mengomentari sebagian aspek makna yang nampak bagi saya, yakni rahasia-rahasia hakikat batin... tanpa menampilkan aspek zhahirnya”.⁷⁸ Metode semacam ini jelas merupakan *tafsîr bi al-ra’yi* – sebagaimana ia akui oleh al-Kassyânî dalam *muqaddimah tafsîr Ibn ‘Arabî*. Selanjutnya, ia membedakan antara takwil dengan tafsir. Menurutnya, takwil berbeda aturannya dengan tafsir. Makna yang didapat seorang pesuluk dalam takwil berbeda-beda sesuai dengan perbedaan tingkatan suluk dan derajatnya.⁷⁹ Berlandaskan pada sudut pandang semacam ini, maka yang ditulis oleh al-Kassyânî dalam *tafsîr Ibn ‘Arabî* adalah takwil, bukanlah tafsir.

Kedua, kitab tafsir isyari yang mengawali penulisannya dengan kaidah-kaidah penafsiran literal- sebagaimana yang berlaku pada penafsiran pada umumnya- kemudian memberikan isyarat-isyarat dan makna batin yang mendalam yang dicapai oleh para ahli suluk.

Asadî Nasab menyebut Tafsir Mullâ Shadrâ merupakan contoh dari tafsir jenis ini.⁸⁰ Asadî Nasab menyebutkan pandangan Mullâ Shadrâ yang ia nukil dari dalam *muqaddimah tafsîr al-Qur’ân al-Karîm* sebagai berikut:

Sebagai bahan perbandingan, penjelasan tafsir *Q.S. al-Baqarah/ 2: 6* sebagaimana yang Ibn ‘Arabî ungkapkan dalam *al-Futûhât al-Makkiyah* tidak ditemukan dalam kitab tafsirnya yang lain, seperti dalam *Tafsîr Ibn ‘Arabî* maupun *Tafsîr Rahmatun min ar-Rahmân*. Lihat: Ibn ‘Arabî, *Tafsîr Ibn ‘Arabî*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî, 1422 H, cet. 1, J. 1, hal. 14-15; Ibn ‘Arabî, *Rahmatun min ar-Rahmân fî Tafsîr wa Isyârât al-Qurân*, Damaskus: Mathba’an-Nashr, 1410 H, cet. 1, J. 1, hal. 61.

⁷⁷ Muḥammad ‘Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah inda asy-Syi’ah wa as-Sunnah*, hal. 401

⁷⁸ Ibn ‘Arabî, *Tafsîr Ibnu ‘Arabî*, J. 1, hal. 6

⁷⁹ Ibn ‘Arabî, *Tafsîr Ibnu ‘Arabî*, J. 1, hal. 6

⁸⁰ Muḥammad ‘Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah inda asy-Syi’ah wa as-Sunnah*, hal. 402.

“Saya menyebutkan penafsiran-penafsiran terbaik sesuai dengan maknanya, saya meringkas ungkapan-ungkapan para ahli tafsir sesuai dengan fondasinya. Kemudian, saya menambahkannya dengan pelengkap-pelengkap yang lembut (*zawâid lathîfah*) sesuai dengan kebutuhan *hâl* dan *maqâm*. Selanjutnya, saya tambahkan dengan faidah-faidah yang mulia (*al-fawâid asy-syarîfah*) yang diemanasikan oleh yang maha pemberi nikmat (Tuhan)”.⁸¹

Bagi penulis, pandangan Asadî Nasab tersebut terhadap tafsir Mullâ Shadrâ diperkuat pernyataan Khawâjawî.⁸² Ia menyatakan dalam *muqaddimah* tafsir karya Mullâ Shadrâ sebagai berikut: “Dalam setiap awal pembahasannya, Mullâ Shadrâ biasanya menggunakan beberapa rujukan kitab-kitab tafsir yang menekankan sisi bahasa (*lughawî*) seperti kitab tafsir *Majmâ al-Bayân*, *al-Baidhawî* dan *al-Kasysyâaf* untuk menjelaskan makna kata dan *qiro'ât*”.⁸³

Ketiga, tafsir isyari yang menyebutkan makna zhahir dan isyarat-isyarat *'irfâniyah* secara tercampur. Mufasir tidak memisahkan antara makna zhahir dan makna batin.

Contoh tafsir jenis ini, menurut Asadî Nasab, akan ditemukan dalam literatur kitab tafsir ahl sunnah maupun syiah. Dari kalangan ahl sunnah, misalnya adalah *Tafsîr Rûh al-Bayân*⁸⁴ karya Ismâ'il Haqqî al-Barwaswî. Sedangkan dari syi'ah Imamiyah, contoh tafsir jenis ini adalah *Tafsîr Bayân as-Sa'âdah fî Maqâmât al-'Ibâdah* karya Sulthân M. Janâbadî.⁸⁵ Dalam *Muqaddimah* tafsirnya, Janâbadî menuturkan sebagai berikut:

“Penafsiran ayat-ayat Al-Quran dan berita-berita (*al-akhbâr*) merupakan ungkapan untuk menjelaskan konsep-konsep *lafaldz*-nya, mengeluarkan *maqâshid*, *isyârah*, *lathâif* dan *haqâiq*-nya, memperjelas *tanzîl* dan *ta'wîl*-nya.... Seorang mufasir yang tidak mengetahui *isyârât* dan tidak menemukan *lathâif*, maka tafsirnya kurang sempurna (*nâqis*). Akan tetapi, *tafsîr bi al-ra'yî* jelas kesalahannya. Demikian juga, soal *ta'wîl*. Jika tidak mengetahui *muḥkam-mutasyâbih*, *nâsikh-mansûkh*, dan *al-'âm-al-khâs*, maka jelas banyak terjadi kesalahan dalam penjelasannya”.⁸⁶

⁸¹ Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Adhîm*, J. 1, hal. 121-122.

⁸² Khawâjawî merupakan peneliti yang mengumpulkan dan men-*taḥqîq* tulisan-tulisan Mullâ Shadrâ terkait dengan tafsir sehingga menjadi tujuh jilid. Mullâ Shadrâ hanya menulis tafsir secara keseluruhan ayat Al-Quran. Selanjutnya, kitab tafsir tersebut dinamai “*Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*”.

⁸³ Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, J. 1, hal. 122.

⁸⁴ Ismâ'il Haqqî al-Barwaswî, *Tafsîr Rûh al-Bayân*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

⁸⁵ Muḥammad 'Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriyah inda asy-Syi'ah wa as-Sunnah*, hal. 402.

⁸⁶ Sulthân Muḥammad Janâbadî, *Tafsîr Bayân as-Sa'âdah fî Maqâmât al-'Ibâdah*, Beirut: Muassasah al-'alamî lil Mathbû'ât, 1408 H, cet. 2, J. 1, hal. 12.

Untuk lebih jauh, sebagai contoh, penafsiran secara tercampur (antara makna zhahir dan batin) seperti ini kita bisa lihat saat Janâbadî menafsirkan kata *an-najm* dalam *Q.S. an-Najm/ 53: 1*.

وَ النَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ (1)

“Demi bintang ketika terbenam,” (*Q.S. an-Najm/ 53: 1*).

Kata *an-najm* selain ia tafsirkan sebagaimana makna aslinya, yakni sebagai bintang kosmik (*ats-tsurayâ*) atau makna lughawî-nya sebagai tanaman yang sedang tumbuh dan berkembang. Dalam satu paragraf, ia menafsirkannya secara batini sebagai Al-Quran yang diturunkan secara bertahap (*munajjaman*) selama 23 tahun dan sekaligus sebagai diri nabi saw yang turun dari langit ketujuh saat *isrâ'-mi'râj*.⁸⁷

Demikian juga, kita juga bisa melihat penafsiran semacam ini dalam *Tafsîr Rûh al-Bayân*. Misalnya, terkait dengan kata *asy-syajah* dalam *Q.S. al-Baqarah/ 2: 35*.

وَ قُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَ كُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَ لَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (35)

“Dan Kami berfirman: “Hai Adam diamilah oleh kamu dan istrimu surga ini, dan makanlah makanan-makanannya yang banyak lagi baik di mana saja yang kamu sukai, dan janganlah kamu dekati pohon ini, yang menyebabkan kamu termasuk orang-orang yang dzalim.” (*Q.S. al-Baqarah/ 2: 35*).

al-Barwaswî memaknainya secara batini sebagai pohon pengingkaran (*syajah mukhâlafah*) setelah menafsirkannya dengan makna *lughawî* sebagai segala jenis biji tumbuhan. Lebih jauh, ia menegaskan bahwa, larangan memakan pohon pengingkaran tersebut mencakup seluruh manusia hingga hari kiamat, tidak hanya dibatasi oleh nabi Adam dan istrinya (Hawa).⁸⁸

Selain dari tiga jenis tafsir isyari tersebut, bagi penulis, secara teoritis terdapat model lainnya, yakni tafsir yang meninggalkan makna zhahir secara keseluruhan dan bersikap berlebihan terhadap makna batin. Penafsiran jenis ini dikenal sebagai *tafsîr bâthinî*.

Dalam sejarah, kelompok *bâthiniah* mengingkari zhahir Al-Quran dan syariat agama. Mereka berpendapat, maksud hakiki dari Al-Quran adalah batin semata. Mereka menafsirkan sholat, zakat, puasa, haji, umroh dan amal ibadah lainnya sebagai individu-individu tertentu. Maksudnya adalah pemimpin-pemimpin kelompok *bâthiniah*. Klaimnya, hakikat

⁸⁷ Sulthân Muḥammad Janâbadî, *Tafsîr Bayân as-Sa'âdah fî Maqâmât al-'Ibâdah*, Beirut: Muassasah al-'alamî lil Mathbû'ât, 1408 H, cet. 2, J. 4, hal. 120.

⁸⁸ Ismâ'il Ḥaqqî al-Barwaswî, *Tafsîr Rûh al-Bayân*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., J. 1, hal. 107-108.

agama tersimpan dalam individu-individu tersebut.⁸⁹ Terkait dengan kelompok *bâthinî*, Mullâ Shadrâ mengingatkan untuk berhati-hati terhadap tipuan mereka. Ia mengatakan: “Bahaya kelompok ini lebih besar dengan bahaya syetan. Dengan perantaraan kelompok ini, syetan hendak mencabut agama dari hati orang-orang beriman”.⁹⁰ Penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Quran dengan meninggalkan aspek zhahir sama saja dengan mengingkari Al-Quran itu sendiri. Jelas, penafsiran seperti ini merupakan *tafsîr bi al-ra'yî*, sesuatu yang Rosulullah melarangnya dengan sangat keras.

4. Tafsir isyari berdasarkan kesahihan (validitas) metode

Berdasarkan kesahihan metode, tafsir isyari dapat dibagi menjadi dua model, *at-tafsîr al-isyârî gairu ash-shahîh* dan *at-tafsîr al-isyârî ash-shahîh*. Pakar tafsir yang melakukan pembagian ini adalah ar-Ridhâ'î. Ia mengklaim, klasifikasi seperti ini merupakan pembagian terbaik.⁹¹

Selanjutnya, untuk dapat memahami *at-tafsîr al-isyârî gairu ash-shahîh* yang dikehendari oleh ar-Ridhâ'î tersebut maka kita harus mengetahui bagaimana ia mendefinisikan *at-tafsîr al-isyârî ash-shahîh*, sebagai konsekuensi (*iltizâm*) dari kualifikasi yang ia tentukan.

Menurutnya, *at-tafsîr al-isyârî ash-shahîh* merupakan tafsir yang sesuai dengan semantik kata (*dilâlah al-lafdh*), tidak asing dan tidak keluar dari konteks tafsir. *at-Tafsîr al-isyârî ash-shahîh* merupakan salah satu bentuk dari implikasi sebuah pernyataan, yang biasa disebut sebagai penjelasan dari tujuan sebuah ayat.⁹² Yang dimaksudkan sebagai *at-tafsîr al-isyârî ash-shahîh* dalam konteks ini merupakan hasil dari takwil batin Al-Quran yang tetap bersandar pada kriteria-kriteria tertentu.

Sedangkan, *at-tafsîr al-isyârî gairu ash-shahîh* merupakan tafsir yang bersandar pada teori-teori *irfân* (*tashawwuf*), penyaksian ruhani (*asy-syuhûd al-'irfânî*) dan urusan rasa personal (*al-amr adz-dzauqî*).⁹³ *at-Tafsîr al-isyârî gairu ash-shahîh* merupakan sebuah tafsir yang tidak menggunakan kriteria tertentu dan metode yang dibenarkan (*al-manhaj ash-shahîh*).⁹⁴ Oleh karenanya, ar-Ridhâ'î menyebutkan beberapa kriteria dan tahapan menuju batin Al-Quran yang dibenarkan.

Kriteria-kriteria *at-tafsîr al-isyârî ash-shahîh* diantaranya: (a). memperhatikan aspek zhahir dan batin secara bersamaan, (b). menjaga kesesuaian (*al-munâsabah al-qarîbah*) antara zhahir dan batin, (c). menjaga

⁸⁹ Muḥammad ‘Alî ar-Ridhâ’î Afshâhânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuḥû*, hal. 281-282.

⁹⁰ Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm, Muqaddimah*, J. 1, hal. 83

⁹¹ ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî, *Manâhij wa Ittijâtuḥû*, hal. 277.

⁹² Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî, *Manâhij wa Ittijâtuḥû*, hal. 294.

⁹³ M. ‘Alî Ridhâ’î Ashfahânî, *Manâhij wa Ittijâtuḥû*, hal. 294.

⁹⁴ Tafsir yang tidak menggunakan kriteria dan metode yang dibenarkan (*manhaj shahîh*) akan memberikan implikasi sebagai tafsîr bi al-ra’yî al-madzmûm. Lihat: M. ‘Alî Ridhâ’î Ashfahânî, *Manâhij wa Ittijâtuḥû*, hal. 294.

syarat-syarat *tanqîh al-manâth*, (d). tidak menyalahi *muḥkamât al-Qur'ân*, dalil-dalil rasional, dan penerapan batin maupun konsep umum (*al-mafhûm al-'âm*) pada ayat.⁹⁵

Sedangkan, tahapan untuk menuju batin Al-Quran dalam *at-tafsîr al-isyârî ash-shahîḥ* adalah: (a). menentukan tujuan ayat, (b). menghilangkan spesifikasi ayat, (c). menjaga unsur-unsur intrinsik (*al-'anâshir ad-dakhîlah*) dalam tujuan ayat tersebut, kemudian (d). mengeluarkan konsep umum ayat (*mafhûm 'âm*) dari ayat dan menerapkannya pada konteks tempat dan waktu yang berbeda.⁹⁶

Implikasi dari definisi yang dirumuskan oleh ar-Ridhâ'î tersebut, maka sebagian besar produk tafsir isyari yang ditulis oleh para ahli tafsir tidak memenuhi kualifikasi tafsir yang dibenarkan. Selain *at-tafsîr al-bâthinî*, ar-Ridhâ'î memasukan *at-tafsîr al-isyârî an-nazharî* dan *at-tafsîr al-isyârî al-faidhî* sebagaimana klasifikasi adz-Dzahabî dan Hâdî Ma'rifah- dalam *at-tafsîr al-isyârî gairu ash-shahîḥ*.

Tabel II.2. Tipologi tafsir isyari

No.	Tipologi Tafsir Isyari	Tokoh Penggagas	Model-modelnya
1.	Berdasarkan Kecenderungan Penulis	adz-Dzahabî Hâdî Ma'rifah	<i>at-tafsîr al-isyârî an-nazharî</i>
			<i>at-tafsîr al-isyârî al-faidhî (asy-syuhûdî)</i> .
2.	Berdasarkan Hubungannya dengan Makna Zhahir	Asadî Nasab	Tafsir isyari yang sesuai dengan makna zhahir
			Tafsir isyari yang tidak sesuai dengan makna zhahir, akan tetapi juga tidak bertentangan
			Tafsir isyari yang bertentangan dengan makna zhahirnya
3.	Berdasarkan sistem penulisannya	Asadî Nasab	Kitab tafsir isyari yang tidak menyebutkan makna zhahir akan tetapi penulisnya menyakini keberadaannya.
			Kitab tafsir isyari yang mengulas makna zhahir kemudian memberikan isyarat-isyarat dan makna batin
			Kitab tafsir isyari yang menyebutkan makna zhahir dan isyarat-isyarat 'irfâniyah secara tercampur.
4.	Berdasarkan kesahihan Metode	'Alî ar-Ridhâ'î	<i>at-tafsîr al-isyârî ash-shahîḥ</i>
			<i>at-tafsîr al-isyârî gairu ash-shahîḥ</i>

⁹⁵ M. 'Alî Ridhâ'î Ashfahânî, *Manâhij wa Ittijâtuḥû*, hal. 295.

⁹⁶ M. 'Alî Ridhâ'î Ashfahânî, *Manâhij wa Ittijâtuḥû*, hal. 294

Dari empat model di atas, klasifikasi yang dirumuskan oleh ar-Ridhâ'î merupakan klasifikasi tipologi tafsir isyari terbaik, walaupun pandangannya dalam beberapa hal perlu dilakukan kritik, seperti memasukan sebagian besar tafsir isyari dalam tipologi *at-tafsîr al-isyârî gairu ash-shahîh*.

D. Pandangan Para Pakar Tafsir Terhadap Tafsir Isyari

Setidaknya terdapat tiga pandangan terhadap legitimasi tafsir isyari: *pertama*, pendapat yang menolak tafsir isyari dan menganggapnya tidak legitimat. *Kedua*, dukungan mutlak terhadap tafsir isyari. Dan, *ketiga*, Penolakan terhadap tafsir isyari dengan perincian, dengan menolak sebagian dan menerima sebagian lainnya.

Pada pendapat yang pertama, tafsir isyari dianggap tidak legitimat karena penulis tafsir isyari sering menjadikan Al-Quran sebagai dukungan terhadap pemikiran-pemikiran filsafat maupun tasawuf yang ia ikuti.⁹⁷ Selain itu, tafsir isyari dianggap sebagai salah satu bentuk dari tafsir *bâthinî*.⁹⁸ Tokoh-tokoh yang berpandangan semacam ini diantaranya: asy-Syuyûtî, az-Zarkasyî, Ibnu Shalâh, Ibn Taimiyah dan M. 'Abduh.

Tentu, penolakan semacam ini bertingkat-tingkat. Untuk memahami tingkatan penolakan semacam ini, kita bisa mengamati dari ungkapan-ungkapan para tokoh.

Dalam konteks ini, asy-Syuyûtî dan az-Zarkasyî yang menyatakan: "Pernyataan-pernyataan para sufi tentang Al-Quran bukanlah tafsir",⁹⁹ dan sekiranya masih dianggap tafsir, tegasnya: "Ia termasuk tafsir yang tercela (*gairu mahmûd*)".¹⁰⁰

Tokoh lainnya yang berpendapat cukup cukup keras adalah Ibnu Shalâh saat mengomentari tafsir *Haqâiq Tafsîr* karya Abû 'Abdurrahmân

⁹⁷ Sebagian ulama berpandangan bahwa tafsir isyari sebagai bagian dari tafsir *bâthinî* karena banyak terpengaruh pemikiran kelompok *bâthiniah* yang menggunakan ayat-ayat Al-Quran sebagai dukungan pemikirannya. Lihat: Muḥammad 'Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah inda asy-Syi'ah wa as-Sunnah*, hal. 406; Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawa'iduhû*, hal. 215.

⁹⁸ *Bâthinî* merupakan kelompok dalam Islam yang menganggap maksud Al-Quran adalah batinnya, bukan zhahirnya. Kelompok ini dianggap menafikan syariat agama.

Al-Zanzanî menyebutkan, *al-bâthinî* merupakan salah satu varian dari mazhab Syiah yang ekstrem; yang mengingkari zhahir syariat dan Al-Quran. *al-Bâthinî* meyakini, maksud hakiki dari Al-Quran adalah batinnya, bukan zhahirnya. Menurutnya, berpegang teguh pada zhahir Al-Quran, merupakan kesesatan. Lihat: 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij Tafsîr wa Ittijâtuhu*, hal. 266.

⁹⁹ Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawa'iduhû*, Beirut: Dâr an-Nafâis, 1986, Cet. 2, hal. 215; az-Zarqânî, *Manâhilul 'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1995 M/ 1415 H, cet. 1, J. 2, hal. 66.

¹⁰⁰ Ibrâhîm Bisyûnî, "*Muqaddimah Tafsîr Lathâif al-Isyârât*" dalam al-Qusyairî, *Lathâif al-Isyârât*, Mesir: al-Haiâh al-Mishriah al-'Âmmah lil al-Kitâb, t.th., J. 1, hal. 4.

as-Sulamî.¹⁰¹ Ia menyatakan: “Barang siapa yang meyakini bahwa penafsiran tersebut (tafsir *ḥaqâiq tafsîr*) sebagai tafsir maka ia telah kafir. Ia mengikuti jalannya kelompok *bâthiniah*.”¹⁰²

Jika Ibn Taimiyah menganggap tafsir isyari sebagai kebohongan (*al-Kadzib*)¹⁰³, maka Muḥammad ‘Abduh menganggapnya sebagai sebuah pengkaburan (kepada manusia) terkait dengan pemikiran kelompok *bâthiniah* melalui pernyataan-pernyataan para sufi.¹⁰⁴

Selain beberapa tokoh ahl sunnah tersebut, kita dapat juga menemukan beberapa tokoh dari Syi’ah yang bersikap cukup keras terhadap tafsir isyari. Diantaranya adalah az-Zanzâni. Pandangan para sufi dan kelompok *bâthinî* yang menganggap agama bebas dari batasan-batasan zhahir syariat tidaklah bisa diterima. Menurut az-Zanzâni, pandangan tentang batin Al-Quran, *amtsâl*, *kinâyah* dan isyarat-isyarat Al-Quran hanyalah sebagai dukungan terhadap aliran pemikiran tersebut.¹⁰⁵

Berbeda dengan penolak tafsir isyari yang menganggapnya sebagai bentuk kekafiran atau kesesatan, maka para pendukung tafsir isyari menganggapnya sebagai tanda dari kesempurnaan iman.

Dalam konteks ini, at-Taftazânî mengatakan: “Sebagian muhaqqiq mendasarkan pandangannya pada lahiriah teks, padahal terdapat isyarat-isyarat yang tersembunyi dan halus yang tersingkap oleh para pesuluk yang memungkinkan untuk dipadukan dengan lahiriah teks tersebut. Hal tersebut merupakan bagian dari kesempurnaan iman”.¹⁰⁶

¹⁰¹ Ketika kitab *Ḥaqâiq Tafsîr* karya Abû ‘Abdurrahmân as-Sulamî saat terbit terjadi kegemparan dan penentangan yang cukup keras terhadapnya. Tafsir isyari semacam *Ḥaqâiq Tafsîr* dianggap sebagai *bid’ah*, *tahrîf* terhadap Al-Quran, dan pemikiran Qaramithah - syiah. Lihat: Ibrâhîm Bisyûnî, “*Muqaddimah Tafsîr Lathâif al-Isyârât*” dalam al-Qusyairî, *Lathâif al-Isyârât*, Mesir: al-Haiyah al-Mishriyah al-‘Âmmah lil al-Kitâb, t.th., J. 1, hal. 4.

¹⁰² Khâlid ‘Abdurrahmân al-‘Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawa’iduhû*, Beirut: Dâr an-Nafâis, 1986, Cet. 2, hal. 215; Husein adz-Dzahabî: *at-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, Mesir: Maktabah Wahabiah, t.th, J. 2, hal. 273; az-Zarqânî, *Manâhilul ‘Irfân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 1995 M/ 1415 H, cet. 1, J. 2, hal. 66; Hâdî Ma’rifah, *at-Tamhîd fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, J. 10, hal. 448.

¹⁰³ Ibrâhîm Bisyûnî, “*Muqaddimah Tafsîr Lathâif al-Isyârât*” dalam al-Qusyairî, *Lathâif al-Isyârât*, Mesir: al-Haiyah al-Mishriyah al-‘Âmmah lil al-Kitâb, t.th., J. 1, hal. 4.

¹⁰⁴ Muḥammad ‘Abduh menyebut tafsîr Ibn ‘Arabî yang ditulis oleh al-Kasysyânî sebagai salah satu bentuk *at-tafsîr al-bâthinî* yang ditulis dengan bahasa para sufi. Lihat: Muḥammad ‘Abduh & Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr*, Kairo: Dâr al-Manâr, 1947 M/ 1366 H, Cet. 2, J. 1, hal. 18; Ibrâhîm Bisyûnî, “*Muqaddimah Tafsîr Lathâif al-Isyârât*” dalam al-Qusyairî, *Lathâif al-Isyârât*, Mesir: al-Haiyah al-Mishriyah al-‘Âmmah lil al-Kitâb, t.th., J. 1, hal. 4.

¹⁰⁵ ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî, *Manâhij Tafsîr wa Ittijâtuhu*, hal. 266.

¹⁰⁶ Khâlid ‘Abdurrahmân al-‘Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawa’iduhû*, Beirut: Dâr an-Nafâis, 1986, Cet. 2, hal. 215; Husein al-Dzahabî: *at-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, Mesir: Maktabah Wahabiah, T.th., J. 2, hal. 273; Hâdî Ma’rifah, *at-Tamhîd fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, J. 10, hal. 431.

Pernyataan senada disampaikan oleh Ibnu Aththâ' al-Iskandârî dan Hasan Abbâs Zakiy. Ibnu Aththâ' menyatakan bahwa: “Penafsiran yang dilakukan oleh para sufi tidaklah menafikan makna literal. Makna literal merupakan konsep yang nampak dari ayat dan menunjukkan pemahaman umum (*‘urfî al-lisân*). Dibaliknya terdapat pemahaman batin bagi seseorang yang dibukakan hatinya oleh Allah”.¹⁰⁷

Masih dalam konteks yang sama, Hasan Abbâs Zakiy berpendapat bahwa para mufasir dari kalangan ahli syariat berhenti pada tataran literal teks, sedangkan para sufi mengakui penafsiran ahli syariat tersebut dan melihatnya sebagai fondasi (asal). Akan tetapi, mereka tidak membatasi makna penafsiran hanya pada dimensi literal tersebut. Pembatasan makna berarti membatasi kalam Allah yang tak terbatas. Terdapat sesuatu yang melampaui persepsi akal, yakni *qalb*. Sesuatu yang dialami oleh kalangan khusus. Ibarat seseorang yang makan makanan lezat akan tetapi terasa sulit untuk disampaikan kepada orang lain. Oleh karenanya, mereka mengungkapkannya dengan bahasa isyarat.¹⁰⁸

Agak berbeda dengan pandangan tokoh lainnya, sebagai dukungan terhadap tafsir isyari, Ruhullah Khomeini menganggapnya sebagai *lawâzim al-kalâm* sehingga tafsir isyari – menurutnya- tidak bisa dikategorikan sebagai *tafsîr bi ar-ra’yî*.¹⁰⁹ Ia menyatakan: “Berhenti pada batas lahiriah dan tidak melewatinya untuk sampai ke sisi batin-nya merupakan akar pengingkar terhadap kenabian dan kewalian”.¹¹⁰

Al-Gazâlî - sebagaimana pendapat Abdurrahmân al-‘Ak yang memasukan *tafsîr al-‘ilmî* sebagai salah satu bagian dari tafsir isyari, mengatakan bahwa Al-Quran mencakup seluruh pengetahuan yang dibutuhkan manusia sebagaimana diisyaratkan oleh Ibnu Mas’ûd.¹¹¹ Menurutny, Al-Quran mengandung 77.000 ilmu, dan sekiranya dirinci lagi maka setiap ayat Al-Quran mengandung suatu cabang ilmu tersendiri.

¹⁰⁷ Khâlid ‘Abdurrahmân al-‘Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawa'iduhû*, Beirut: Dâr an-Nafâis, 1986, Cet. 2, hal. 215.; Husein al-Dzahabî: *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Kairo: Maktabah Wahabiah, T.th., J. 2, hal. 274; Hâdi Ma'rifah, *at-Tamhîd fî 'Ulûm al-Qur'ân*, J. 10, hal. 431-432.

¹⁰⁸ *Muqaddimah Tafsîr al-Qusyairî*, J. 1, hal. 4-6; Hâdi Ma'rifah, *at-Tamhîd fî Ulûm al-Qurân*, Qûm: Mansyurât Dzawî al-Qurbâ, 2009, Cet. 2, J. 10, hal. 432-434.

¹⁰⁹ ‘Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhîj at-Tafsîr wa al-Ittijâtuhû: Dirâsah Muqâranah fî Manâhîj Tafsîr al-Qurân*, Beirut: Markaz al-Ḥadharah li Tanmiyah al-Fikr al-Islamî, 2011, Cet. 3, hal. 264.

¹¹⁰ Imâm Khomeini, *Syarh Du'â as-Sahr*, hal 94-95; Muḥammad Reza Irsyâdi Nia, *Antara Filsafat & Penafsiran Teks-Teks Agama: Pengaruh dan Relasinya dalam Pemikiran Imam Khomeini*, Jakarta: Sadra Press, 2012, hal. 8-9.

¹¹¹ Ibnu Mas'ud mengatakan:

من أراد علم الأولين و الآخرين فليتبر القرآن

“Barang siapa yang menginginkan ilmu orang terdahulu dan yang akan datang maka tadaburilah Al-Quran”.

Pendapat al-Gazâlî ini didukung oleh as-Suyûthî dalam *al-Ithqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*.¹¹²

Sedangkan pada pendapat yang ketiga, menerima sebagian dan menolak sebagian lainnya. Tokoh-tokohnya diantaranya: Thabâthabâ'î, adz-Dzahabî dan Hâdî Ma'rifah.

Thabâthabâ'î menolak *at-tafsîr ash-shûfî* dan menerima *at-tafsîr al-bâthinî ash-shahîh*. Thabâthabâ'î membedakan antara *at-tafsîr al-bâthinî* dengan persoalan batin Al-Quran.

At-Tafsîr ash-shûfî ditolak – menurutnya- karena – biasanya- berlandaskan pada takwil yang tidak memiliki dalil. Menurutny, para sufi terlalu menyibukan diri dengan batin Al-Quran, ayat-ayat tentang diri manusia (*anfusî*), dan mengesampingkan ayat- ayat kosmis (*âfaqî*). Selain itu, mereka juga sering membatasi pengulasan pada ranah *ta'wîl* dan menolak *tanzîl*.¹¹³

Akan tetapi ia menerima *at-tafsîr al-bâthinî ash-shahîh*. Yakni, tafsir isyari yang menempatkan zhahir dan batin Al-Quran pada tempatnya; tafsir yang menggunakan kriteria tertentu dalam mengungkapkan aspek batin Al-Quran.¹¹⁴ Diantaranya: (1). tidak menafikan makna zhahir (pengertian tekstual) ayat Al-Quran; (2). penafsiran itu diperkuat dalil syara' lain; (3). makna batin tidak bertentangan dengan makna zhahir-nya; dan (4). tidak mengacaukan pemahaman orang awam.¹¹⁵

Tokoh lainnya yang memiliki kesamaan pandangan dengan Thabâthabâ'î sebagaimana diatas adalah Hâdî Ma'rifah. Ia memisahkan persoalan batin Al-Quran dengan *at-tafsîr ash-shufî al-bâthinî*. Ia mengingkari *at-tafsîr ash-shufî al-bâthinî* karena, menurutnya, tidak bersandar pada premis-premis ilmiah maupun argumentasi rasional.¹¹⁶

¹¹² Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawa'iduhû*, hal. 220.

¹¹³ Thabâthabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 1, hal. 7.

¹¹⁴ Dari pembagian tersebut jelas bahwa Thabâthabâ'î membedakan antara *tafsîr bâthinî* para sufi dengan persoalan batin sebagaimana diisyaratkan oleh riwayat-riwayat yang bersandar kepada Nabi saw dan para Imam syiah. Seperti: "Al-Quran terdiri dari zhahir dan batin -bahkan batin tersebut terdiri dari 70 atai 70 batin". Lihat: Thabâthabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 1, hal. 7.

Sebagaimana metode tafsir yang digunakan oleh Thabâthabâ'î dalam bukunya *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, maka metode yang paling tepat untuk menafsirkan Al-Quran adalah metode *al-Qur'ân bi al-Qur'ân*. Menurutny, metode *al-Qur'ân bi al-Qur'ân* merupakan metode yang lurus (*ash-shirâth al-mustaqîm*), sebuah metode yang diajarkan oleh Nabi saw dan para Imam Ahl Bayt. Lihat: Thabâthabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 1, hal. 11.

¹¹⁵ Rosihon Anwar, Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Quran: Belajar Tafsir Batini pada Allâmah Thabâthabâ'î*, Jakarta: Erlangga, 2010, hal. 161-163.

¹¹⁶ Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd fî 'Ulûm al-Qurân*, J. 10, hal. 444.

Selain itu, tafsir isyari aliran *'irfân nazhârî* maupun *falsafî*, dianggap, dipengaruhi oleh pandangan asing seperti Pitagoras dan plato.¹¹⁷

Selanjutnya, ia membagi tafsir sufi menjadi dua jenis, yakni *nazharî* dan *faidhî*. Pembagian ini, sepertinya mengikuti klasifikasi adz-Dzahabi tentang tafsir sufi, yang didasarkan pada ragam aliran tasawwuf itu sendiri¹¹⁸. *at-Tafsîr ash-shûfî an-nazharî* merupakan tafsir yang berpondasikan pada prinsip-prinsip filsafat yang diwarisi dari filasafat Yunani, pandangan-pandangan tertentu dan diterapkan dalam penafsiran ayat-ayat Al-Quran. Menurutnya, sulit menerima *at-Tafsîr ash-shûfî an-nazharî* karena jauh dari ruh Al-Quran dan ajaran Islam.¹¹⁹

Demikian juga ia menolak *at-tafsîr ash-shûfî al-faidhî*, karena diasumsikan sebagai takwil Al-Quran dengan makna yang bukan makna zhahir-nya karena adanya isyarat samar - yang diketahui oleh para penempuh jalan spiritual (*arbâb as-sulûk*) - tanpa memberikan dalil pendukung.¹²⁰

Secara umum, Hâdî Ma'rifah menolak keduanya (baik: *at-tafsîr ash-shûfî an-nazharî* maupun *at-tafsîr ash-shûfî al-faidhî*). Menurutnya, walaupun beberapa aspek dalam *at-tafsîr ash-shûfî* masih bisa diterima¹²¹ akan tetapi dalam pengamatannya, antara *at-tafsîr ash-shûfî an-nazharî* maupun *al-faidhî*, tidak banyak berbeda kecuali dalam intensitas pentakwilannya. Karena tidak memiliki sandaran yang jelas, maka ia memasukan keduanya dalam kategori *tafsîr bi al-ra'yî*.¹²²

Selanjutnya, ia menawarkan *at-tafsîr al-bâthinî ash-shahîh* sebagaimana pandangan Thabâthabâ'î. *at-Tafsîr al-bâthinî ash-shahîh* merupakan tafsir yang berfondasikan pada ketentuan-ketentuan yang dibenarkan dalam proses takwil (mengeluarkan makna batin).¹²³

¹¹⁷ Beberapa tokoh, seperti Husein adz-Dzahabî, Hâdî Ma'rifah dan Thabâthabâ'î, berpandangan bahwa tafsir isyari aliran *'irfân nazhârî* dipengaruhi oleh pandangan-pandangan filsafat Yunani. Lihat: M. Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd fî 'Ulûm al-Qur'ân*, J. 10, hal. 443; Thabâthabâ'î, *Tafsîr al-Mîzân*, J. 1, hal. 5.

¹¹⁸ Tasawwuf terbagi menjadi dua jenis, yakni *tashawwuf nazharî* dan *tashawwuf faidhî*. *Tashawwuf nazharî* didasarkan pada kajian ilmiah tertentu, sedangkan *tashawwuf 'amalî* didasarkan pada pola hidup yang penuh kehati-hatian, kezuhudan dan kefana'an dalam beribadah (melalui ritual dzikir dan wirid). Lihat: Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd fî 'Ulûm al-Qur'ân*, J. 10, 443-444; Husein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, J. 2, hal. 261.

¹¹⁹ Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd fî 'Ulûm al-Qur'ân*, J. 10, 443

¹²⁰ Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd fî 'Ulûm al-Qur'ân*, J. 10, 443

¹²¹ Hâdî Ma'rifah tidak menolak adanya tafsir sufi yang berusaha untuk menggabungkan zhahir-batin; syariat- tharîqah seperti tafsir *Lathâif al-Isyârât* karya al-Qusyairî atau mufasir yang berusaha memunculkan aspek batin diantaranya penafsirannya secara zhahir. Lihat: Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd fî 'Ulûm al-Qur'ân*, J. 10, hal. 444.

¹²² Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd fî 'Ulûm al-Qur'ân*, J. 10, hal. 444.

¹²³ 'Alî ar-Ridhâ al-Ashfahânî, *Manâhij Tafsîr wa Ittijâtuhû*, hal. 271.

Berikut beberapa tahapan yang harus dilalui oleh penulis tafsir isyari untuk mendapatkan makna batin Al-Quran: (1). pembahasan tentang tujuan ayat; (2). membandingkan tujuan tersebut dengan karakteristik-karakteristik yang disebutkan dalam matan ayat; (3). menjaga sesuatu yang memiliki hubungan dan membuang sesuatu yang tidak ada hubungannya dengan tujuan ayat; (4). Mengeluarkan konsep umum (*mafhum kullî*) dari teks yang tersimpan dalam tujuan ayat tersebut dengan menghapus karakteristik-karakteristik yang disebutkan sebelumnya dan menerapkannya dengan sesuatu yang menyerupainya (melintasi waktu dan tempat).¹²⁴

Sedangkan bagi adz-Dzahabî, ia menolak secara penuh *at-tafsîr ash-shûfî an-nazharî* dan masih menerima *at-tafsîr ash-shûfî al-faidhî* dengan persyaratan tertentu. *at-Tafsîr ash-shûfî an-nazharî*, ditolak oleh adz-Dzahabî, karena tafsir jenis ini bersandar pada premis-premis ilmiah yang terdapat dalam benak seorang sufi. Seorang mufasir selanjutnya membawa pandangan ilmiah-nya dalam penafsiran ayat (*tahmîl*).¹²⁵ Seorang mufasir menafsirkan ayat-ayat Al-Quran melalui teori-teori irfan maupun filsafat yang keluar dari batas-batas lahiriah teks.¹²⁶ Selain itu, ada anggapan bahwa tidak ada makna lain kecuali makna yang disingkapnya.

Menurut adz-Dzahâbî, Ibnu ‘Arabî merupakan tokoh utama aliran ini.¹²⁷ Tandasnya, penafsiran Ibnu ‘Arabî dipengaruhi oleh filsafat dan teori *wahdah al-wujûd* sebagaimana diakuinya bahwa ia tidak bisa menerima kedua teori tersebut.¹²⁸

Sedangkan pada *at-tafsîr ash-shûfî al-faidhî*, masih direspon adz-Dzahabî dengan simpati, karena, menurutnya penulis *at-tafsîr ash-shûfî al-faidhî* tidak membatasi makna Al-Quran sekaligus menerima makna zhahir ayat Al-Quran.¹²⁹

Berikut syarat-syarat diterimanya *at-tafsîr ash-shûfî al-faidhî* dalam pandangan adz-Dzahabî: (1). tidak menafikan makna zhahir (pengertian tekstual ayat al-Quran); (2). penafsiran itu diperkuat oleh dalil syara’ yang lain; (3). penafsiran itu tidak bertentangan dengan dalil syara’ yang lain ataupun rasio; dan (4). penafsiran itu tidak mengakui bahwa hanya penafsiran batin-lah yang dikehendaki Allah.

Pada konteks ini, adz-Dzahâbî menambahkan alasan bagi persyaratan poin keempat, yakni, tidak mungkin seseorang sampai kepada makna batin, sebelum melewati makna zhahir-nya. Barang siapa yang mengakui bahwa

¹²⁴ ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî, *Manâhîj at-Tafsîr wa al-Ittijâtuhû*, hal. 287.

¹²⁵ Husein adz-Dzahabî: *at-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, J. 2, hal. 261.

¹²⁶ Husein adz-Dzahabî: *at-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, J. 2, hal. 252.

¹²⁷ Husein adz-Dzahabî: *at-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, J. 2, hal. 252.

¹²⁸ Husein adz-Dzahabî: *at-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, J. 2, hal. 259-260.

¹²⁹ Husein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, J. 2, hal. 443-444.

ia mengetahui rahasia-rahasia Al-Quran tanpa melalui zhahir-nya, maka sama saja seperti orang yang mengaku sudah sampai di tengah rumah tanpa melewati pintu terlebih dahulu.¹³⁰

Pakar tafsir lainnya, seperti Khâlid al-‘Ak menyebutkan empat persyaratan diterimanya tafsir isyari, diantaranya: (1). tafsir isyari tidak boleh menyalahi zhahir al quran, (2). tidak boleh mengaku bahwa sebagai satu-satunya maksud al-Quran (selain zhahir), (3). boleh menyalahi syariat dan akal, dan (4). memiliki dalil pendukung syariat (*syâhid syar’î*) yang menguatkannya.¹³¹

Dari penjelasan di atas, secara ringkas, alasan penolakan terhadap tafsir isyari tersebut dapat disederhanakan menjadi dua poin penting, yakni: *pertama*, terkait dengan metode penggalian tafsir. *Kedua*, terkait dengan sumber tafsir.

Pada poin pertama (terkait dengan metode penggalian tafsir), kita bisa merincinya menjadi dua hal penting. Yaitu: (1). metode tafsir isyari aliran simbolik (*ar-ramzî*), diasumsikan, telah keluar dari batas-batas lahiriah teks ataupun konteks (*munâsabah*), juga merujuk kepada referen (*mishdâq*) yang tidak valid. (2). tafsir isyari aliran tasawuf teoritis (*‘irfân nashârî*) memaksakan makna ke dalam Al-Quran (*tahmîl*) sehingga bisa dikategorikan sebagai *tafsîr bi ar-ra’yî al-madzmûm* (tafsir dengan opini yang tercela).

Sedangkan pada poin kedua (terkait dengan sumber tafsir), kita bisa merincinya menjadi tiga (3) hal, diantaranya: (1). tafsir isyari tidak berlandaskan pada premis-premis rasional dan ilmiah, melainkan hanya didasarkan pada *kasyf* (pengalaman spiritual) individual. (2). *mukasyâfah* merupakan pengalaman individual yang tidak bisa dikomunikasi kepada orang lain sehingga tidak bisa dijadikan argumen yang mengikat orang lain. (3). tafsir isyari aliran *‘irfân nashârî* maupun *falsafî* dipengaruhi oleh pandangan asing seperti Pitagoras dan plato.

Tabel II.3. Ragam pandangan para pakar terhadap tafsir isyari

No.	Kategori Pandangan	Tokoh-Tokohnya	Alasannya
1.	Penolakan terhadap tafsir isyari	asy-Syuyûtî, az-Zarkasyî, Ibnu Shalâh, Ibn Taimiyah, az-Zanzâni, dll.	Tafsir isyari merupakan ajaran aliran <i>al-bâthiniah</i> yang dibungkus dengan ujaran para sufi.

¹³⁰ Husein adz-Dzahabî: *al-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, Mesir: Maktabah Wahabiah, t.th, J. 2, , J. 2, hal.281-282; Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Quran: Belajar Tafsir Batini pada ‘Allâmah Thabâthabâ’î*, Jakarta: Erlangga, 2010, hal. 167-168.

¹³¹ Khâlid ‘Abdurrahmân al-‘Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ’iduhû*, hal. 208.

2. Dukungan terhadap tafsir isyari	at-Taftazânî, Ibnu Aththâ', Hasan Abbâs Zakiy, Ruḥullah Khomeini, al-Gazâlî, dll.	Isyarat-isyarat yang tersembunyi dan halus yang tersingkap oleh para pesuluk sebagai salah satu bentuk kesempurnaan iman. Tafsir isyari merupakan bagian dari <i>lawâzim al-kalâm</i> .
3. Menerima sebagian dan menolak sebagian	Thabâthabâ'î, Hâdî Ma'rifah, adz-Dzahabî, dll	Menerima <i>at-tafsîr al-bâthinî ash-shahîḥ</i> , tafsir yang berfondasikan pada ketentuan-ketentuan yang dibenarkan dalam proses takwil (mengeluarkan makna batin).

E. Persyaratan *at-Tafsîr al-Isyârî ash-shahîḥ*

Melalui pengamatan beberapa pemikiran sebelumnya, para ulama dan ahli tafsir mensyaratkan beberapa kriteria dalam tafsir isyari. Setidaknya dapat kita kumpulkan menjadi empat (4) poin, diantaranya:

1. Memperhatikan aspek zhahir dan batin

Seorang mufasir tidak diperkenankan melalaikan zhahir ayat, dan mengaku penafsiran merupakan satu-satunya makna yang dimaksudkan oleh ayat tersebut. Selain itu, makna batin tidak boleh bertentangan dengan makna zhahirnya.

Ini merupakan persyaratan utama yang harus dipenuhi dalam *at-tafsîr al-isyârî ash-shahîḥ*. Para pakar tafsir yang mewajibkan persyaratan ini diantaranya: adz-Dzahabî, Abdurrahmân al-'Ak dan az-Zarqanî.¹³²

Persyaratan seperti ini juga diperlihatkan oleh Thabâthabâ'î dalam kritiknya terhadap para sufi. Tegasnya, Al-Quran diturunkan tidak hanya untuk para sufi semata. Sebagaimana riwayat yang menjelaskan bahwa Al-Quran terdiri dari zhahir dan batin, maka dalam penafsiran, *tanzîl* harus diperhatikan sebagaimana menjaga *ta'wîl*-nya¹³³. Menurut Rosihon Anwar, persyaratan ini dapat dipahami ketika Thabâthabâ'î melakukan kritik terhadap pendapat yang mengartikan takwil sebagai 'kontradiksi dengan makna zhahir'.¹³⁴

Demikian juga, persyaratan seperti ini dapat dipahami dari pernyataan Hâdî Ma'rifah yang banyak memuji *Tafsîr Kasyf al-Asrâr* karya Abû Fadhl Rasyîduddîn al-Mîbadî. Menurutnya, tafsir ini telah menempatkan zhahir dan batin pada tempatnya. Yakni, menafsirkan pertama kali dengan metode

¹³² Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawa'iduhû*, hal. 208.; Husein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, J. 2, hal. 265; az-Zarqanî, *Manâhil al-'Irfân*, J. 2, hal. 80.

¹³³ Thabâthabâ'î, *al-Mîzân fî tafsîr al-Qurân*, J. 1, hal. 7

¹³⁴ Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Quran: Belajar Tafsir Batini pada Allamah Thabâthabâ'î*, hal, 163.

zhahir Al-Quran secara baik, kemudian menafsirkan secara *bâthinî* dengan penjelasan yang baik pula. Zhahir Al-Quran merupakan *ashl* (asal), sedangkan batinnya merupakan cabang (*far'*).¹³⁵

2. Tafsir isyari harus diperkuat dalil *syarâ'* lain

Persyaratan ketiga ini merupakan persyaratan yang diajukan oleh adz-Dzahabî, az-Zarqanî dan Abdurrahmân al-'Ak.¹³⁶

Persyaratan pada poin kedua ini memiliki kesamaan pandangan dengan beberapa pemikir syiah seperti ar-Ridhaî yang mensyaratkan pada tafsir isyari untuk menggunakan indikator-indikator (*qarînah*) yang diakui secara *aqlî* (rasional) maupun *naqlî* (ayat-ayat dan riwayat). Menurutnya, terkadang untuk menuju makna batin Al-Quran, mufasir dapat menggunakan metode-metode lainnya seperti *manhaj at-tafsîr al-'aqlî- al-ijtihâdî* atau *manhaj at-tafsîr ar-riwâ'î*.¹³⁷

Demikian juga, persyaratan ini dapat dipahami dari penjelasan Thabâthabâ'î ketika menjelaskan tentang *tafsîr bi al-ra'yî*. Menurutnya, larangan terhadap *tafsîr bi al-ra'yî* itu berkaitan dengan metode pengungkapan tafsir (*tharîqah al-kasyf*), bukan hasil pengungkapannya (*al-maksyûf*) itu sendiri. Larangan tersebut disebabkan hanya merujuk kepada pendapatnya sendiri, tanpa merujuk kepada sumber lainnya, seperti Al-Quran dan as-sunnah.¹³⁸

3. Memperhatikan *munâsabah* antara makna zhahir dan batinnya.

Antara makna zhahir dan batin harus memiliki *munâsabah* dekat (*al-munâsabah al-qarîbah*).

Persyaratan seperti ini diperlihatkan oleh Hâdî Ma'rifah saat menjelaskan persyaratan *at-ta'wîl ash-shahîh*. Hâdî Ma'rifah menjelaskan *at-ta'wîl* sebagai abstraksi konsep umum dari sebuah pernyataan. dalam *at-ta'wîl* seperti ini, maka harus ada *munâsabah*, baik kata atau maknanya- dalam abstraksi konsep umum tersebut.¹³⁹ Seperti ketika, ia menafsirkan kata *al-mîzân* dalam *Q.S. al-Rahmân/ 55: 9*.¹⁴⁰

Kata *al-mîzân* dalam ayat tersebut- sebagaimana makna aslinya- adalah alat (neraca) yang memiliki dua sisi, yang digunakan untuk menimbang/ mengukur sesuatu barang. Akan tetapi, ketika kita

¹³⁵ Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd fî 'Ulûm al-Qur'ân*, J. 10, hal. 429-430.

¹³⁶ Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawa'iduhû*, hal. 208.; Husein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, J. 2, hal. 265; az-Zarqanî, *Manâhil al-'Irfân*, J. 2, hal. 80.

¹³⁷ Alî ar-Ridhaî al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuhû*, hal. 289.

Penggunaan metode-metode lainnya sebagai pelengkap metode tafsir isyari akan diulas oleh penulis lebih mendalam dalam bab: Formulasi Metode Tafsir Eso-Eklektik.

¹³⁸ Thabâthabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, J. 3, hal. 76-77.

¹³⁹ Hâdî Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî Tsaubihî al-Qosyîb*, J. 1, hal. 26.

¹⁴⁰ وَأَقْبِمُوا الْوُزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ (9)

mengabstraksi kata tersebut dari beragam indikator (*qarînah*) makna kata asalnya, maka kita akan mendapatkan konsep umum, yakni “setiap sesuatu yang digunakan untuk menimbang (mengukur) sesuatu lainnya”. Ia bisa dimaknai secara material maupun imaterial (maknawi). Ia mencakup setiap alat ukur yang digunakan untuk mengukur atau menimbang sesuatu lainnya dalam seluruh urusan hidup, tidak dibatasi hanya alat ukur material semata.¹⁴¹

Dalam hal ini, Kamâl al-Haidarî menjelaskan, konsep umum kata *al-mîzân* dapat diterapkan kepada referen-referen yang beragam, baik yang bersifat jasmani maupun yang ruhani, seperti penggaris yang digunakan untuk mengukur baris, logika (*manthiq*) yang digunakan untuk mengukur filsafat atau neraca yang akan digunakan untuk mengukur amal ibadah manusia di akherat kelak.¹⁴² Atau dalam beberapa hal, para mufasir memaknai *al-mîzân* sebagai alat yang digunakan untuk mengukur keadilan.¹⁴³

4. Mengeluarkan konsep umum dan kaidah universal (*al-qâ'idah al-kulliah*) dari suatu ayat

Ayat yang ditafsirkan merupakan salah satu referen dari konsep umum tersebut. Persyaratan keempat ini merupakan persyaratan yang diajukan secara khusus oleh 'Alî Ridhâ' Ashfahânî.¹⁴⁴

Persyaratan yang keempat ini sepertinya terinspirasi dari sebuah prinsip kaidah tafsir yang secara umum digunakan oleh para mufasir syiah, yakni: kaidah *al-jary wa al-inthibâq*. *al-Jary* merupakan sebuah ungkapan dari penerapan lafazh Al-Quran dan ayat-ayatnya pada sesuatu selain dari nuzûl-nya.¹⁴⁵ Sebagaimana para mufasir dapat meluaskan referen dari kata *ash-shirât al-mushtaqîm* dengan konsep lainnya seperti islam, diri nabi saw, Al-Quran, dan seseorang yang berpegang teguh di jalan hidayah sebagaimana para wali Allah yang hidup setelah jaman risalah.¹⁴⁶

Sedangkan *al-inthibâq* merupakan penerapan ayat pada individu tertentu, yakni ayat Al-Quran memungkinkan untuk diterapkan pada

¹⁴¹ Hâdî Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî Tsaubihî al-Qosyîb*, J. 1, hal. 26-27.

¹⁴² Kamâl al-Haidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, hal. 55.

¹⁴³ Abû Ja'far ath-Thûshî, *at-Tibyân fî Tafsîr al-Qur'ân*, J. 9, hal. 465; Maḥmûd al-Âlûsî, *Rûḥ al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Adhîm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1415 H, cet. 1, J. 14, hal. 106.

¹⁴⁴ 'Alî ar-Ridhâ' al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuḥû*, hal. 289.

¹⁴⁵ Muḥammad Fâkir al-Mîbadî, *Qawâid at-Tafsîr lidzî Syi'ah wa as-Sunnah*, hal. 301.

¹⁴⁶ Terdapat beberapa sahabat seperti Ibn 'Abbâs dan Ibn Mas'ûd yang menafsirkan kata *ash-shirât al-mushtaqîm* dengan beberapa referen (*mishdâq*) seperti: Islam, Al-Quran, nabi saw dapat dilihat pada: Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Manshûr fî Tafsîr al-Matsûr*, Qum: Maktabah âyatullah al-Mur'isî an-Najfî, 1400 H, cet. 1, J. 1, hal. 15.

beragam individu selain dari *nuzûl*-nya. Maksudnya, kita dapat memasukan sejumlah individu sebagai referen dari ayat tertentu.¹⁴⁷

Sebagai contoh penerapan poin keempat ini, kita bisa melihat ilustrasi beberapa individu yang direfer oleh *Q.S. al-Ashr/ 103: 2-3*:

إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (2) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ (3)
 “*Sesungguhnya manusia itu benar-benar berada dalam kerugian, kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal shaleh dan nasihat menasihati supaya menaati kebenaran dan nasihat menasihati supaya menepati kesabaran.*” (*Q.S. al-Ashr/ 103: 2, 3*).

Jika, misalnya, referen yang ditunjuk oleh nuzul dari *Q.S. al-Ashr/ 103: 2* adalah Abû Jahl Ibn Hisyâm dan *Q.S. al-Ashr/ 103: 3* adalah untuk Ali bin Abî Thâlib dan Salman al-Fârisî,¹⁴⁸ maka kita dapat juga memasukan orang-orang lainnya yang memiliki karakter *shâdiqîn*, *muttaqîn* dan *muhsinîn* dalam ayat ke-3 dan sebaliknya orang – orang yang memiliki karakter durhaka dalam ayat ke-2 pada surat tersebut.

Kaidah ini teradopsi dari riwayat-riwayat yang bersumber dari nabi dan ahl-bayt yang menjelaskan bahwa ayat-ayat Al-Quran memiliki keluasan penerapan pada referen-referen yang berbeda. Sebuah ayat tidak dibatasi dengan referen *nuzûl*-nya, akan tetapi ia berlaku pada setiap referen yang memiliki kesatuan kriteria dengan referen *nuzûl*-nya.¹⁴⁹

Salah satu hadis (riwayat) yang mengisyaratkan kaidah ini adalah sebagai berikut:

... إن القرآن حي لم يمت، و أنه يجري كما يجري الليل و النهار، و كما تجري الشمس و القمر، و يجري على آخرنا كما يجري على أولنا

“*Sesungguhnya Al-Quran akan selalu hidup dan tidak akan mati. Ia akan selalu mengalir seperti perputaran malam dan siang, dan seperti berputarnya matahari dan bulan, ia juga berlaku bagi orang-orang yang hidup setelah kita dan orang-orang yang mendahului kita.*”¹⁵⁰

Kaidah ini memiliki kemiripan dengan kaidah lainnya yang berlaku secara umum di kalangan Ahl Sunnah: *al ‘ibrah bi ‘umûm al lafzhi lâ bi khushush as-sabab*. Kaidah ini menjelaskan bahwa penetapan hukum suatu ayat didasarkan pada keumuman redaksinya, bukan pada kekhususan

¹⁴⁷ Muḥammad Fâkir al-Mîbadî, *Qawâid at-Tafsîr lidzî Syi’ah wa as-Sunnah*, hal. 302.

¹⁴⁸ Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Manshûr fî Tafsîr al-Matsûr*, Qum: Maktabah âyatullah al-Mur’isi an-Najfi, 1400 H, cet. 1, J. 6, hal. 392.

¹⁴⁹ Thalâl Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî ‘Inda al-‘Allâmah al-Ḥaidarî*, Dâr al-Farâqid, t.th., hal. 79.

¹⁵⁰ Muḥammad Ibn Mas’ûd al-‘Iyâsyî, *Tafsîr al-Iyâsyî*, Tehran: al-Mathba’ah al-‘Ilmiah, J. 2, hal. 204.

sebab-nya.¹⁵¹ Jika terdapat ayat yang turun karena sebab yang khusus, sedangkan *lafazh* yang terdapat dalam ayat tersebut bersifat umum, maka hukum yang diambil adalah mengacu pada keumuman *lafazh* bukan pada kekhususan sebab. Dalil yang menjadi acuan hukum bukan merujuk pada kekhususan sebab atau kejadian yang menjadi penyebab diturunkannya ayat, akan tetapi mengacu pada keumuman *lafazh* ayat tersebut. Kejadian yang menjadi penyebab diturunkannya ayat itu hanyalah sekedar isyarat (petunjuk) saja, bukan sebuah kekhususan.¹⁵²

Gambar II.2. Persyaratan *at-tafsîr al-isyârî ash-shahîh*

***at-Tafsîr
al-Isyârî
ash-
shahîh***

1. Memperhatikan aspek zhahir dan batin

2. Diperkuat dalil *syarâ'* lain

3. Memperhatikan *munâsabah* antara makna zhahir dan batinnya

4. Mengeluarkan konsep umum dan kaidah universal (*al-qâ'idah al-kulliah*) dari suatu ayat

F. Hubungan antara Tafsir Isyari dengan Keilmuan Lainnya

Selanjutnya, sejauh manakah hubungan antara tafsir isyari dengan keilmuan lainnya?

Untuk menjawab hal ini, maka tentu tidak bisa dilepaskan dari diskursus sejarah tasawwuf atau '*irfân* itu sendiri. Dalam hal ini, Thabâthabâ'î berpendapat bahwa filsafat Yunani seperti pemikiran Pitagoras dan Plato mempengaruhi tafsir isyari.¹⁵³

Pakar tafsir lainnya seperti Hâdî Ma'rifah setelah membagi ragam tafsir sufi menjadi dua jenis: *an-nazharî* dan *al-faidhî*. Tandasnya, karena *at-tafsîr ash-shûfî al-nazharî* dipengaruhi oleh filsafat Yunani, maka ia jauh dari ruh Islam.¹⁵⁴

Tokoh lainnya seperti Ruhûllah al-Khomeinî berbeda dengan pandangan kedua tokoh tersebut. Ia meyakini bahwa tafsir isyari, khususnya *al-'irfân* lahir dari tubuh Islam sendiri. Ia tumbuh dari cahaya *ma'ârif al-Quran* dan hadis-hadis nabi saw. Ia menegaskan bahwa *al-hikmah* dan *al-'irfân* tidak bersumber dari filsafat Yunani.

¹⁵¹ Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Qum: Mansyûrât Dzawî al-Qurbâ, 2009, J. 1, hal. 274-276.

¹⁵² Muḥammad Bâqir Hakîm, *Ulumul Quran*, Jakarta: Al Huda, 2012, hal. 44

¹⁵³ Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'ân*, J. 1, hal. 5.

¹⁵⁴ Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd fî 'Ulûm al-Qur'ân*, J. 10, hal. 443.

Walaupun al-Khomeinî mengakui adanya kesamaan beberapa elemen di dalamnya. Yakni, sebagian filsuf seperti Ibnu Sîna menempuh metode dan pemikiran Yunani, akan tetapi- tandasnya- pemikiran semacam itu tidak terlalu berarti bagi para penempuh jalan *'irfân* (*ahl 'irfân*). Kesalahan penisbatan pengetahuan *ahl 'irfân* terhadap filsafat Yunani, menurut al-Khomeinî, dikarenakan kurang pemahamannya terhadap sebagian karya-karya filsuf muslim seperti Mullâ Shadrâ, Mirdamâd, Faidh al-Kassyânî, dan sebagainya.¹⁵⁵

Sebagai jembatan terhadap dua pandangan yang terkesan bersebrangan tersebut, penulis mengambil posisi tengah diantara keduanya. Bagi penulis, spirit ajaran *al-ḥikmah* dan *al-'irfân* bersumber dari tubuh islam itu sendiri. Melihat begitu banyaknya ayat Al-Quran maupun hadis yang menginspirasi hal tersebut. Dan, seperangkat ritual dan wirid yang dipraktikkan oleh para pesuluk bersumber dari ajaran islam.

Selain itu, dalam perkembangannya, khususnya dalam proses penjelasan pengalaman spiritual (*mukâsyâfah*), kita tidak bisa mengingkari adanya sebagian sufi seperti Ibnu 'Arabî, Mullâ Shadrâ, Ibnu Turkah dan Faidh al-Kassyânî menggunakan argumen-argumen rasional- yang biasa digunakan oleh para filsuf pada umumnya. Selanjutnya, dalam perkembangannya, penjelasan dan ekspresi pengalaman spiritual para sufi semacam ini dinamakan sebagai *al-'irfân an-nazharî* (*at-tashawwuf an-nazharî*).

Al-'irfân an-nazharî, dalam penyingkapan makna (*maqâm tsubût*) menggunakan *mukâsyâfah* dan *syuhûd*. Hal ini bukanlah berarti seorang arif (sufi) menolak secara total argumen rasional (akal) sebagai sumber penyingkapan makna. Mereka berpandangan bahwa akal ada batasnya. Ada batasan-batasan tertentu dimana akal tidak bisa melampaui.¹⁵⁶ Batasan tersebut disebut sebagai lingkup di balik tabir akal (*thaurun mâ warâ al-'aql*). Selanjutnya, dalam perkembangannya, beberapa epistemologi manusia (seperti akal, *syuhûd*, Al-Quran dan hadis) tersintesis sebagai

¹⁵⁵ Muḥammad 'Alî Nasadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah inda asy-Syî'ah wa as-Sunnah*, hal. 405; Imâm al-Khomeinî, *Âdâb ash-Shalâh*, hal. 404.

Pandangan Thabâthabâ'î tentang keterpengaruhannya tafsir isyari terhadap filsafat Yunani, sepertinya, tidak bisa dinilai secara mentah, karena dalam konteks yang berbeda, Thabâthabâ'î menyatakan bahwa antara agama dan *al-'irfân* memiliki hubungan yang erat. Ia menegaskan, *al-'irfân* berakar pada agama yang fitri. Selain itu, *sulûk* merupakan kelaziman dari agama. Lihat: Thabâthabâ'î, *Al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, J. 6, hal. 188-190.

Pernyataan senada juga kita temukan dalam pandangan Muthahharî, murid Thabâthabâ'î dan Imâm al-Khomeinî. Ia menyatakan: "*al-'irfân al-islâmî* mengambil materi pentingnya dari Islam itu sendiri, bukan lainnya..". Lihat: Murtadhâ Muthahharî, *al-Kalâm al-'Irfân- al-Ḥikmah al-'Amaliyah*, Qum: Dâr al-Kutub al-Islâmî, 2001, cet. 1, hal. 69-70.

¹⁵⁶ Kamâl al-Ḥaidarî, *Durûs fî al-Ḥikmah al-Muta'âliyah* (*Syarḥ Kitâb Bidâyah al-Ḥikmah*), hal. 62.

sumber penyingkapan makna (hakikat) di tangan salah satu filsuf seperti Mullâ Shadrâ.¹⁵⁷

Akan tetapi, dalam penjelasan pengalaman *mukâsyafah* tersebut (*maqâm itsbât*) kepada orang lain, ia juga menggunakan argumen rasional (*burhân*). Dalam tahapan kedua (*maqâm itsbât*) tersebut terkesan tidak ada bedanya, apa ia seorang filsuf atau seorang arif (sufi).¹⁵⁸

Jadi, antara filsafat dengan *al-‘irfân an-nazharî* dalam penjelasan pengalaman spiritual tersebut terdapat suatu hubungan. Walaupun dari sisi sumber penyingkapan (*tsubût*) bisa berbeda, akan tetapi dalam perkembangannya keduanya sama-sama menggunakan akal dalam penjelasan pengalaman *mukâsyafah* (*itsbât*) tersebut. Dalam logika, hubungan semacam ini disebut sebagai relasi umum dan khusus dari satu aspek (*umûm wa al-khushûsh min wajhain/ mutually inclusive*), yakni dua konsep yang referen (*mishdâq*-nya) berbeda, akan tetapi memiliki kesamaan irisan.

Dalam konteks ini, tafsiri isyari aliran *irfân nazharî* merupakan salah satu bentuk ekspresi pengungkapan modus psikologis ilmu *hudhûrî* seorang arif (sufi). Status psikologis dan modus ilmu *hudhûrî* inilah yang kemudian melahirkan ilmu-ilmu *hushûlî*. Yaitu: ilmu-ilmu irfan, baik ilmu ‘*irfân ‘amalî* dan ilmu ‘*irfân nazharî*. Dan, hal yang perlu diperhatikan adalah tafsir sufi yang menggunakan ‘*irfân nazharî* tidaklah banyak. Mayoritas tafsir sufi ditulis dalam bentuk *isyarî faidhî* maupun *ramzî*.

Tabel II.4. Hubungan antara tafsir isyari dengan ‘*irfân nazharî* dan filsafat

No.	Jenis Ilmu	<i>Maqâm Tsubût</i>	<i>Maqâm Itsbât</i>
1.	Filsafat	Akal <i>Syuhûd/ Mukâsyafah</i> Al-Quran dan Sunnah	Akal
2.	‘ <i>Irfân Nazharî</i>	<i>Syuhûd/ Mukâsyafah</i>	Akal
3.	Tafsir aliran ‘ <i>Irfân Nazharî</i>	Al-Quran dan Sunnah	‘ <i>Irfân Nazharî</i>

¹⁵⁷ Dalam penyingkapan hakikat wujud, Mullâ Shadrâ berhasil mensintesisasikan beberapa perangkat epistemologi. Ia tidak hanya menggunakan argumen rasional-sebagaimana dalam filsafat peripatetik. Ia juga tidak hanya menggunakan *musyâhadah* dan *mukâsyafah*- sebagaimana yang dilakukan oleh para ‘*urafâ*. Ia juga tidak hanya menggunakan *zhahir syariat*- sebagaimana yang dilakukan oleh para teolog. Ia menggunakan tiga perangkat epistemologi tersebut. Lihat: Kamâl al-Ḥaidarî, *Durûs fî al-Ḥikmah al-Muta’âliyah* (*Syarḥ Kitâb Bidâyah al-Ḥikmah*), hal. 90.

¹⁵⁸ Kamâl al-Ḥaidarî, *Durûs fî al-Ḥikmah al-Muta’âliyah: Syarḥ Kitâb Bidâyah al-Ḥikmah*, Qum: Dâr Farâqid, 2002 M/ 1422 H, cet. 2, hal. 63.

BAB III FONDASI TAFSIR ESOTERIK

A. Pengertian-Pengertian Dasar

1. Hakikat Al-Quran

Berdasarkan beberapa keterangan dari beberapa riwayat menunjukkan bahwa Al-Quran merupakan kitab yang selalu compatible (cocok) bagi manusia pada setiap zaman dan tempat.¹ Al-Quran merupakan kitab yang pelitanya tak pernah mati dan keajaiban-keajaibannya tak pernah berakhir. Ia merupakan kitab abadi yang memiliki ikatan dengan sesuatu yang transenden. Yakni, sebuah ikatan dengan Yang Maha Mutlak, yang berada di luar dari konteks waktu dan tempat, karena waktu dan tempat merupakan ciptaan-Nya. Jadi, Al-Quran dari sisi hakikat keberadaannya merupakan kitab langit yang bersandar pada kuasa mutlak dan ilmu mutlak Allah swt.

Berlandaskan pada pandangan hakikat penyandaran Al-Quran kepada Dzat Maha Mutlak, maka diketahui Allah swt bermanifestasi (ber-*tajalli*) dalam kitab-Nya. Sebagaimana Ia mensifati diri-Nya sebagai Dzat Yang Maha Zhahir dan Yang Maha Bâthin dalam *Q.S. al-Ĥadîd/ 57: 3*,² maka Al-Quran sebagai manifestasi-Nya tentu terdiri dari dua aspek, zhahir dan batin.

¹ Salah satu riwayat yang menjelaskan kecocokan Al-Quran pada setiap waktu dan tempat dapat dilihat pada: Muḥammad Bâqir al-Majlisî, *Biḥâr al-Anwâr al-Jâmi'ah*, J. 2, hal. 280 (hadis no. 44, *bâb: Mâ Yumkinu an Yastanbith min al-Āyât wa al-Akḥbâr...*).

.... إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يُجْعَلْ لِرِزْمَانٍ دُونَ رِزْمَانٍ وَ لِنَابِسٍ دُونَ نَابِسٍ فَهُوَ فِي كُلِّ زَمَانٍ جَدِيدٌ وَ عِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ غَضٌّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ

“*Sesungguhnya Allah Yang Maha Suci tidak menjadikan Al-Quran bagi masa dan umat (manusia) tertentu. Ia berlaku pada setiap jaman dan bagi setiap kaum hingga hari kiamat*”.

² هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (3)

“*Dialah Yang Awal dan Yang Akhir, Yang Lahir dan Yang Batin; dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu.*” (*Q.S. al-Ĥadîd/ 57: 3*).

Selain Al-Quran, Allah swt juga bermanifestasi (ber-*tajallî*) dalam alam. Karena alam itu bertingkat-tingkat,³ maka demikian juga Al-Quran memiliki derajat dan tingkatan. Setiap tingkatan memiliki hukum tersendiri yang berbeda dengan tingkatan lainnya. Aspek zhahir memiliki hukum, demikian juga aspek batin. Susunan kalimat “*dzâlika al-kitâb lâ raiba fih*” dalam *Q.S. al-Baqarah/ 2: 2*⁴ tidak menunjukkan kitab Al-Quran yang tertulis (sebagaimana yang biasa kita pegang dan kita baca), akan tetapi menunjukkan hakikat Al-Quran yang tinggi dan aspek batin (esoterik), yang tidak tiap orang bisa mencapainya.

Untuk hakikat Al-Quran jenis ini, Allah swt berfirman:

فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ (78) لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (79)

“Pada kitab yang terpelihara (*lauh mahfûzh*), tidak menyentuhnya kecuali hamba-hamba yang disucikan.” (*Q.S. al-Wâqiah/ 56: 78-79*).

Sebagian mufasir menafsirkan kata *kitâb mahnûn* pada ayat tersebut dengan *al-lauh al-mahfûzh*.⁵ Sebagian lainnya menafsirkannya sebagai *al-‘aql al-qurânî*.⁶

Dalam konteks ayat ini, Mullâ Shadrâ menjelaskan sebagai berikut:

“Yang dimaksud dengan *kitâb mahnûn* dalam ayat di atas adalah sesuatu yang tersembunyi dari mayoritas makhluk karena ia termasuk dalam perkara ghaib. Bahkan ia terjaga dari malaikat, selain malaikat *al-muqarrabîn* dan para nabi. Ia merupakan substansi imateri yang tinggi, yang terjaga dari *kaun* dan *fasad*. Kitab tersebut adalah *al-lauh* yang terjaga (*al-mahfûzh*) dari perubahan (*at-tagyîr*), penghapusan (*al-mahw*) atau *nasakh*.”⁷

Sebagaimana dijelaskan di atas tentang adanya tingkatan eksistensi Al-Quran, maka dalam pandangan para *urafâ*, selain *wujûd lafdhî*, Al-Quran memiliki tingkatan wujud lainnya, yakni tingkatan wujud

³ Adanya tingkatan alam di atas alam materi ini telah dibuktikan dalam studi filsafat islam maupun tasawwuf teoritis (*irfân nazharî*). Jamîlah ‘Ilmalhudâ menjelaskan hirarki dari elemen eksistensi alam berdasarkan urutan dan ketinggian eksistensinya sebagai berikut: (1). Elemen eksistensi imateri murni, atau yang biasa disebut sebagai intelek terpisah (*al-‘uqûl al-mufâraqah*), (2). Elemen eksistensi perantara antara alam materi dengan alam intelek, yang biasa disebut sebagai *al-barzakhiah* atau *al-mitsâliyah*, dan (3). Elemen eksistensi materi sebagai rantai eksistensi alam terendah. Lihat: Jamîlah ‘Ilmalhudâ, *an-Nazhariah al-Islâmiah fî at-Tarbiah wa at-Ta’lim*, Beirut: Center of Civilization for the Development of Islamic Thought, 2011, hal. J. 1, hal. 40.

⁴ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (2)

“Kitab (Al Qur'an) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertakwa.” (*Q.S. al-Baqarah/ 2: 2*).

⁵ al-Qusyairî, *Lathâif al-Isyârât*, J. 3, hal. 525; ath-Thûsî, *at-Tibyân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 9, hal. 510.

⁶ Ibn ‘Arabî, *Tafsîr Ibn ‘Arabî (Ta’wilât al-Kasysyânî)*, J. 2, hal. 315; Muḥammad Kanâbâdî, *Tafsîr Bayân as-Sa’âdah fî Maqâmât al-‘Ibâdah*, Beirut: Muassasah al-‘Alamî, 1408 H, cet. 2, J. 4, hal. 141.

⁷ Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 7, hal. 104.

mitsâliyah, *'aqliyah* dan *wâhidiah*. Setiap tingkatan yang dibawah merupakan bayangan bagi wujud di atasnya. Sebaliknya, wujud di atasnya merupakan hakikat bagi wujud di bawahnya. Jelas, dari empat tingkatan tersebut, maka wujud tertinggi dari Al-Quran ada pada maqam *al-wâhidiah*, dan wujud terendah ada pada maqam lafadz (kata).⁸ Maqam lafadz (kata) diketahui melalui *at-tafsîr*, sedangkan maqam di atasnya diketahui melalui *at-ta'wil*.

Prinsip ontologi Al-Quran di atas diperkuat (*ta'yîn*) oleh ayat Al-Quran sebagai berikut:

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِمَقَدَرٍ مَّعْلُومٍ (21)

“Dan tidak ada sesuatu pun melainkan pada sisi Kami-lah khazanahnya; dan Kami tidak menurunkannya melainkan dengan ukuran yang tertentu.” (Q.S. *al-Hijr*/ 15: 21)

Terma *khazâin* dalam ayat tersebut mengisyaratkan adanya tingkatan hakikat dan makna yang dalam sebuah riwayat disebut sebagai tiga (3) tingkatan setelah tingkatan terendah Al-Quran (*al-ibârah*), yakni: *al-isyârah*, *al-lathâif* dan *al-ḥaqâiq* sebagaimana dijelaskan sebuah hadis yang bersandar kepada al-Ḥusein bin ‘Ali bin Abî Thâlib yang menjelaskan tingkatan makna tersebut:

كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ عَلَى الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَاللِّطَائِفِ وَالْحَقَائِقِ فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ وَالْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ وَاللِّطَائِفُ لِلْأَوْلِيَاءِ وَالْحَقَائِقُ لِلْأَنْبِيَاءِ.

“Kitab Allah (*Al-Quran*) terdiri dari empat tingkatan makna: *al-‘ibârah*, *al-isyârah*, *al-lathâif* dan *al-ḥaqâiq*. *al-‘ibârah* untuk kalangan awam, *al-isyârah* untuk khowas, *al-lathâif* untuk para wali dan *al-ḥaqâiq* untuk para nabi”.⁹

Empat tingkatan makna Al-Quran tersebut bukan dimaksudkan terbaginya Al-Quran secara diametral (terpisah) menjadi empat bagian secara terpisah-pisah. Akan tetapi, hal ini menunjukkan bahwa mungkin teks-teks Al-Quran dibaca secara keseluruhan dengan empat tingkatan tersebut secara bersamaan¹⁰. Seseorang yang mencapai tingkatan keempat secara otomatis telah meliputi pengetahuan pada tingkatan-tingkatan sebelumnya.

Tingkatan pertama (*al-‘ibârah*) merupakan tingkatan yang tidak melewati batasan zahir dan makna-makna lafadz (kata), dan lingkup

⁸ Thalâl al-Ḥasan, *ar-Ramziyah wa al-Matsal fî an-Nash al-Qurânî*, hal. 83.

⁹ Muḥammad Bâqir al-Majlisî, *Bihâr al-Anwâr*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî, 1403 H, cet. 2, J. 89, hal. 20 (bab: *fadhil al-qurân...*); Muḥammad Bâqir al-Majlisî, *Bihâr al-Anwâr*, J. 89, hal. 103 (bab: *anna li al-qurân zhahran wa batnan...*).

¹⁰ Kamâl al-Ḥaidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, hal. 131.

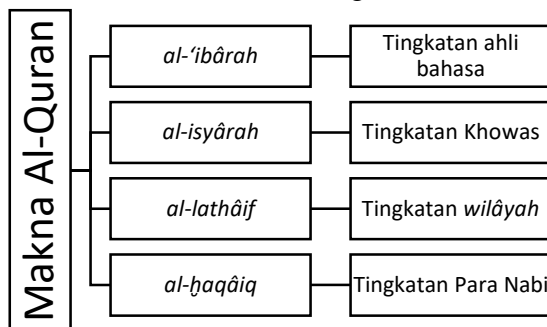
konseptualnya tidak melewati referen-referen (*mashâdîq*) di alam materi (inderawi).¹¹

Pada tingkatan kedua (*al-isyârah*) merupakan sebuah tingkatan bagi seseorang yang mengarahkan dan menyibukan diri pada perkara akhirat. Yakni, sebuah tingkatan bagi seseorang yang telah mencapai pengetahuan mendalam dan isyarat-isyarat (dalam batasan tertentu). Akan tetapi, belum masuk ke alam gaib, dan menyaksikan realitas (hakikat) di balik teks.¹²

Sedangkan pada tingkatan ketiga (*al-lathâif*) terbagi menjadi dua bagian; teoritik (*an-nazharî*)¹³ dan *syuhûdî* (*qalbî*). Akan tetapi yang dimaksudkan dalam hadis tersebut adalah yang jenis kedua, *al-lathâif asy-syuhûdî* (*al-qalbî*), yakni maqam *syuhûd*, menyaksikan hakikat Al-Quran, akan tetapi dalam batasan tertentu (bukan secara mutlak).¹⁴ Para ‘*urafâ* menyebut tingkatan ini sebagai tingkatan *wilâyah* (kewalian).

Selanjutnya, pada tingkatan keempat (*al-ḥaqâiq*) merupakan kesempurnaan pentela’ahan Al-Quran terhadap referen-referen eksternal (*al-mashâdîq al-khârijiyah*) secara sempurna.¹⁵ Ini merupakan maqam para nabi. Sebagaimana diisyaratkan oleh *Q.S. an-Najm* 53: 8-9,¹⁶ nabi Muhammad saw telah mencapai maqam paling sempurna pada tingkatan ini.

Gambar III.1. Tingkatan makna Al-Quran



¹¹ Kamâl al-Ḥaidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, hal. 131.

¹² Kamâl al-Ḥaidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, hal. 132.

¹³ *al-Lathâif an-nazharî*, walaupun ia merupakan sebuah tingkatan yang tinggi dari pembacaan Al-Quran, akan tetapi tetap tidak keluar dari batasan/ ranah ilmu *al-ḥushûlî*, bukan *hudhûrî*. Ia merupakan pengungkapan mendalam terhadap teks Al-Quran secara rasional. Ia membatasi referen-nya pada ranah konseptual, bukan wujud eksternal sebagaimana *al-lathâif asy-syuhûdî*. Lihat: Kamâl al-Ḥaidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, hal. 132.

¹⁴ Kamâl al-Ḥaidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, hal. 132-133.

¹⁵ Kamâl al-Ḥaidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, hal. 133.

¹⁶ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى (8) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى (9)

a. Aspek *anfusî* dan *ufuqî* dari Al-Quran

Selain aspek zhahir dan batin¹⁷ dan tingkatan Al-Quran sebagaimana dijelaskan di atas, Al-Quran memiliki dua aspek lainnya, yakni aspek *anfusî* dan *ufuqî* sebagaimana diisyaratkan oleh Q.S. *Fushshilat/ 41: 53*.

سَنُرْهِمُ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (53)

“Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap ufuk dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Al Qur'an itu adalah benar. Dan apakah Tuhanmu tidak cukup (bagi kamu) bahwa sesungguhnya Dia menyaksikan segala sesuatu?” (Q.S. *Fushshilat/ 41: 53*).

Terkait dengan ayat ini, Kamâl al-Ḥaidarî menyimpulkan sebuah kaidah *irfâniyah* yang terabstraksi dari ayat tersebut, yang menjelaskan bahwa setiap ayat Al-Quran memiliki dua sisi - sisi antropologi (*anfusî*) dan sisi kosmologi (*ufuqî*)- yang melintasi waktu dan tempat.¹⁸

Penjelasan tentang kaidah ini juga diperkuat adanya beberapa riwayat yang mengisyaratkan hal serupa, misalnya sebuah hadis yang menerangkan bahwa:

فيه نبأ من كان قبلكم و الحكم فيما بينكم و خبر معادكم

“Di dalam Kitab Allah terdapat cerita orang-orang sebelum kamu, menjadi hukum diantara kamu, dan menjadi kabar bagi yang akan datang..”¹⁹

Bagi Ḥaidar al-Âmulî, Q.S. *Fushshilat/ 41: 53* di atas menggambarkan 3 pokok persoalan pengetahuan dalam *irfân nazharî*, yakni: pengetahuan tentang Allah (*ma'rifatullâh*), pengetahuan tentang alam (*ma'rifah al-'âlam*) dan pengetahuan tentang manusia (*ma'rifah al-insân*). Pengetahuan tentang alam (*ma'rifah al-'âlam*) disebut sebagai *al-âfak* atau *al-ufuq*, sedangkan pengetahuan tentang manusia (*ma'rifah al-insân*) disebut sebagai *al-anfus*.²⁰ Di tempat lainnya, ia menjelaskan, *al-âfak* atau alam disebut sebagai *mushḥaf ilahi* (kitab ilahi) karena karena mengandung ayat, kalimat dan huruf

¹⁷ Yang zhahir dapat diakses melalui proses tafsir, sedangkan yang batin diakses melalui takwil. Walaupun terjadi perbedaan dan perdebatan batasan identitas takwil.

¹⁸ Thalâl al-Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 1, hal. 100.

¹⁹ ‘Abdullâh Ibn ‘Abdurrahmân ad-Dârimî, *Sunan ad-Dârimî*, J. 2, hal. 435 (bab: *Fadzâil al-Qurân*); al-Khû'î, *al-Bayân fî Tafsîr al-Qurân*, hal. 20.

²⁰ Ḥaidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muḥîth al-A'dham wa al-Baḥr al-Khodm*, J. 1, hal. 99.

sebagaimana Al-Quran.²¹ Baik, alam maupun Al-Quran, keduanya merupakan *tajalli illahî* yang menunjukkan dzat, sifat dan *af'al-Nya*.²²

Demikian juga, diri manusia merupakan kitab ilahi, sebagaimana ia tuturkan: “Jika anda mengetahui urutan ayat Al-Quran dan menerapkannya pada ayat-ayat *âfak* maka anda mendapatkan ilmu tentang universalitas alam. Kemudian, jika anda mengembalikan dua kitab sebelumnya (Al-Quran dan *al-âfak*) kepada diri-mu, maka anda memahami huruf kitab-mu, *mufrodât* jasad-mu... Maka, anda mendapat ilmu tentang *mufrodât al-anfus*..”²³

Ḥaidar al-Âmulî menjelaskan, seseorang yang telah mendapatkan ketiga ilmu ini, maka ia telah mendapatkan ketiga pengetahuan lainnya; *al-mulk*, *al-malakût* dan *al-jabarût*. Tuturnya, sesuatu itu *impossible* (tidak mungkin mendapatkan ketiga pengetahuan tersebut) tanpa melakukan penyesuaian (*tathâbuq*) antara *al-âfak* dengan *al-anfus*. Bahkan, upaya penyesuaian (*tathâbuq*) tersebut membutuhkan ilmu yang luas (ilmu zhahir dan batin); peyingkapan sempurna terhadap penyingkapan forma (*al-kasyf ash-shûrî*) dan makna (*al-kasyf al-ma' nawî*).²⁴

Contoh penerapan kaidah *irfâniyah* ini, kita bisa melihat tafsir *Q.S. an-Nisâ/ 4: 100* berikut:

وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يُخْرَجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

“Barang siapa berhijrah di jalan Allah, niscaya mereka mendapati di muka bumi ini tempat hijrah yang luas dan rezeki yang banyak. Barang siapa keluar dari rumahnya dengan maksud berhijrah kepada Allah dan Rasul-Nya, kemudian kematian menimpanya (sebelum sampai ke tempat yang dituju), maka sungguh telah tetap pahalanya di sisi Allah. Dan adalah Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.” (*Q.S. an-Nisâ / 4: 100*).

Sebagian mufasir menafsirkan terma *al-muhâjarah* dalam ayat ini sebagai hijrah menuju negeri Islam untuk memperkuat kebenaran dan menolong agama Allah dan rosul-Nya²⁵. Dan menafsirkan terma

²¹ Ḥaidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muḥîth al-A'dham wa al-Baḥr al-Khodm*, J. 1, hal. 206.

²² Ḥaidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muḥîth al-A'dham wa al-Baḥr al-Khodm*, J. 1, hal. 207.

²³ Ḥaidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muḥîth al-A'dham wa al-Baḥr al-Khodm*, J. 1, hal. 247-248.

²⁴ Ḥaidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muḥîth al-A'dham wa al-Baḥr al-Khodm*, J. 1, hal. 99.

²⁵ Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qurân al-'Adhîm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419 H, cet. 1, J. 2, hal. 345-347; Al-Faidh al-Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfi*, Tehran: Mansyûrât ash-Shadr, 1415 H, cet. 2, J. 1, hal. 491.

al-maut dalam ayat ini sebagai kematian material (*al-maut ath-thabî'î*), kembali ke alam akhirat²⁶.

Akan tetapi, dengan menggunakan kaidah *irfâniyah* di atas, maka ayat-ayat yang mengandung muatan *al-âfaqî* dapat diterapkan juga pada aspek lainnya, *al-anfusî*.

Secara bahasa, lafazh *al-hijr* dan *al-hijrân* berarti berpisahannya seseorang dari yang lainnya (*mufâraqah al-insân ghairahû*). Perpisahan ini bersifat umum, bisa secara fisik, lisan maupun hati (*qalb*).²⁷ Contoh secara fisik bisa dilihat dalam ayat *Q.S. an-Nisâ/ 4: 34*, secara lisan pada *Q.S. al-Furqân/ 25: 30* dan secara hati (*qalb*) pada *Q.S. Maryam/ 19: 46*.

... وَ اِهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ ...

“... Dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka...” (*Q.S. an-Nisâ/ 4: 34*).

و قَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا (30)

“Berkatalah Rasul: “Ya Tuhanku, sesungguhnya kaumku menjadikan *Al Qur'an* ini suatu yang tidak diacuhkan”.” (*Q.S. al-Furqân/ 25: 30*).

قَالَ أَرَاغِبٌ أَنْتَ عَنِ اللَّهِ يَا إِبْرَاهِيمُ لئن لم تنته لأرجمك و اِهْجُرْني مَلِيًّا (46)

“Berkata bapaknya: “Bencikah kamu kepada tuhan-tuhanku, hai Ibrahim? Jika kamu tidak berhenti, maka niscaya kamu akan kurajam, dan tinggalkanlah aku buat waktu yang lama”.” (*Q.S. Maryam/ 19: 46*).

Jika secara zhahir ayat tersebut dimaknai sebagai “keluar dari negeri kafir menuju negeri islam”, sedangkan secara batin (penerapan secara *anfusî*), terma hijrah dimakani sebagai “meninggalkan syahwat dan sifat-sifat tercela menuju kedekatan ilahi (*al-qurb al-ilâhî*); menuju kepada kebahagiaan sejati dengan cara *tazkiyah an-nafs*”.²⁸ Dalam konteks ini, terma hijrah dapat diterapkan pada referen (*mashâdîq*) yang berbeda-beda sesuai dengan tingkatan iman seseorang seperti hijrahnya *al-akhyâr*, *al-abrâr* dan *al-muqarrabîn*.²⁹ Demikian juga, *al-maut* (kematian) juga bisa dimaknai secara maknawi, tidak hanya kematian fisik. Selain kematian fisik (*al-maut*

²⁶ Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qurân al-‘Adhîm*, J. 2, hal. 345-347.

²⁷ Ar-Râgib al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qurân*, Beirut: Dâr asy-Syâmiyah, 2009 M/ 1430 H, cet. 4, hal. 833 (*mâddah: ha-ja-ra*).

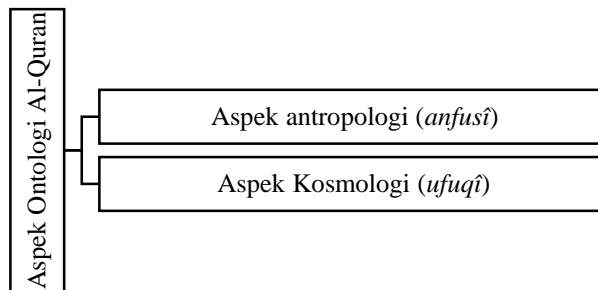
²⁸ Kamâl al-haidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, hal. 79

²⁹ Kamâl al-haidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, hal. 79

ath-thabî'î),³⁰ bisa juga dimaknai sebagai kematin ruhani (*al-maut al-ikhtiyârî*)^{31, 32}

Dari penjelasan dan beberapa keterangan di atas jelas bahwa menurut para sufi dan *urafâ*, Al-Quran memiliki tingkatan-tingkatan sebagaimana tingkatan pada sisi alam dan manusia. Karena ketiga realitas tersebut merupakan hakikat yang satu, yakni sebagai *kitâb ilâhî*, maka pada tiap tingkatan dari Al-Quran memiliki padanan pada dua sisi realitas ontologis lainnya, sisi antropologi (*anfusî*) dan sisi kosmologi (*ufuqî*).

Gambar III.2. Aspek ontologi Al-Quran bagi para sufi



2. Makna *Zhâhir* dan *Bâthin* dalam Al-Quran.

Makna terma *azh-zhuhûr*, secara bahasa, bermakna ‘nampak setelah tersembunyi’ (*al-burûz ba’da al-khifâ*).³³ Sesuatu disebut *zhâhir* ketika ia tersingkap dan nampak.³⁴ Pemaknaan demikian akan dapat kita temukan dalam ensiklopedia-ensiklopedia standar.

Dalam konteks ini, al-Mushtafawî menjelaskan bahwa terma *azh-zhuhûr* sifatnya lebih umum dibandingkan dengan dua sinonim terma lainnya (*al-burûz dan al-badwi*). Terma ini sekaligus sebagai antonim terma *al-buthûn*.³⁵ Secara istilah, *azh-zhuhûr* merupakan sebuah

³⁰ *al-Maut ath-thabî'î* merupakan keluarnya ruh dari badan. Atau berpindahnya jiwa dari kehidupan duniawi menuju kehidupan ukrawi. Lihat: Haidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muḥîth al-‘A’zham*, J. 3, hal. 307 (dalam catatan kaki); Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 2, hal. 357.

³¹ *al-Maut al-ikhtiyârî* merupakan menahan hawa nafsu dan membunuhnya. Barang siapa bertobat, maka ia telah membunuh hawa nafsunya. sebagaimana dijelaskan dalam sebuah hadis: «موتوا قبل أن تموتوا» و «حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا» Lihat: Haidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muḥîth al-‘A’zham*, J. 3, hal. 102 (dalam catatan kaki).

³² Kamâl al-haidarî, *al-Lubâb fi Tafsîr al-Kitâb*, hal. 79

³³ ar-Rafî'î, *al-Mishâh al-Munîr*, J. 2, hal. 387 (*mâddah: zhahara*).

³⁴ Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, J. 3, hal. 471 (*mâddah: zhahara*).

³⁵ Al-Mushtafawî, *at-Tahqîq fi Kalimât al-Qurân*, J. 7, hal. 221.

ungkapan tentang tampaknya makna lahiriah suatu kata (*lafazh*). Makna yang nampak dan jelas dari suatu kata (*lafazh*) tanpa mempertimbangkan *qarīnah* apapun disebut sebagai *azh-zhuhūr*. al-Mîbadî menjelaskan, jika ia jelas dan nampak karena sebab sebuah *qarīnah* tertentu maka ia disebut sebagai teks (*nash*).³⁶

Sedangkan makna terma *al-bâthin*, secara bahasa, adalah ‘selain yang nampak’ (*khilâf azh-zhuhur*). Dengan demikian, *al-bâthin* merupakan lawan kata (antonim) dari *azh-zhahir*. Sebanding dengan kontradiktori dua terminologi: *azh-zhahir* dan *al-bâthin*; *azh-zhuhūr* dan *al-buthûn*.³⁷

Begitu banyaknya dalil yang menunjukkan dua dimensi Al-Quran, yang disebut sebagai zhahir dan batin. Sebagaimana umumnya dalam kajian terhadap teks, maka keduanya masih dianggap memiliki hubungan dengan bahasa. Bahkan, terma zhahir dan batin merupakan istilah Al-Quran yang dengan mudah kita menemukannya dalam beberapa ayat, misalnya dalam Surat *Q.S. ar-Rûm/ 30: 7*:³⁸

يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ (7)

“Mereka hanya mengetahui yang lahir (saja) dari kehidupan dunia; sedang mereka tentang (kehidupan) akhirat adalah lalai.” (*Q.S. ar-Rûm/ 30: 7*).

Demikian juga ketika Allah swt menyebutkan beragam nikmat yang diberikan kepada manusia dalam *Q.S. Luqmân/ 31: 20*; nikmat yang bersifat zhahir dan batin.³⁹

أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ (20)

“Tidakkah kamu perhatikan sesungguhnya Allah telah menundukkan untuk (kepentingan) mu apa yang di langit dan apa yang di bumi dan menyempurnakan untukmu nikmat-Nya lahir dan batin. Dan di antara manusia ada yang membantah tentang (keesaan) Allah tanpa ilmu

³⁶ Muḥammad Fâkir al-Mabidî, *Qawâid at-Tafsîr Ladâ asy-Syî'ah wa as-Sunnah*, hal. 176.

³⁷ Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 1, hal. 317.

³⁸ Ayat ini menjelaskan karakter orang kafir terhadap ayat-ayat Allah, yakni mereka hanya mengetahui aspek kehidupan duniawi semata, dan lalai terhadap kehidupan akhirat. Yang terbersit dalam benak orang-orang semacam ini adalah kesenangan, kelezatan duniawi, imajinasi dan sesuatu yang akan sirna dengan kematian. Lihat: Nâshir Makârim Syîrâzî, *al-Amsal fî Tafsîr Kitâbillâh al-Munzil*, J. 12, hal. 471.

³⁹ Para Mufasir berbeda pendapat tentang penafsiran jenis nikmat Allah swt. Sebagian mufasir berpendapat, anggota tubuh yang tampak secara kasat mata disebut sebagai nikmat zhahir, sedangkan *qalbu* kita merupakan nikmat batin. Mufasir lainnya, keindahan wajah, badan kekar dan tegab sebagai nikmat zhahir, sedangkan *ma'rifatullâh* sebagai nikmat batin. Lihat: Nâshir Makârim Syîrâzî, *al-Amsal fî Tafsîr Kitâbillâh al-Munzil*, J. 13, hal. 54.

pengetahuan atau petunjuk dan tanpa Kitab yang memberi penerangan.” (Q.S. *Luqmân*/ 31: 20).

Selain itu, Allah swt menyebut diri-Nya sebagai yang Maha Zhahir, sekaligus yang Maha Batin.

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (3)

“Dialah Yang Awal dan Yang Akhir, Yang Lahir dan Yang Batin; dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu.” (Q.S. *al-Hadîd*/ 57: 3).

Dalam Al-Quran, kita juga menemukan beberapa kata-kata yang diderivasi dari kata *ba-tha-na* yang secara umum menunjukkan lawan dari zhahir, yang menjelaskan beragam aspek, seperti: negara (kota), hewan, manusia, perut dan sebagainya.⁴⁰

Zhahir dan batin Al-Quran terdapat dalam seluruh ayat Al-Quran sebagaimana diisyaratkan oleh hadis berikut:

عن عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث تحت العرش القرآن له ظهر و بطن يجاج العباد

“Dikabarkan dari *Abdurrahmân Ibn ‘Auf*, Rosulullah saw bersabda: “Al-Quran berada di bawah ‘arsyî. Ia memiliki zhahir dan batin, yang akan menjadi hujjah bagi para hamba”⁴¹

Ibn Mas’ûd juga mengatakan hal senada:

إن هذا القرآن ليس منه حرف إلا له حد، وكل حد مطلع

“Sesungguhnya tiada satu huruf pun dari Al-Quran kecuali mempunyai batas (*had*). Dan setiap *had* memiliki titik pijak (*mathla*)”⁴²

Pernyataan senada lainnya yang datang dari Ibn Abbâs:

عن ابن عباس قال ان القرآن ذو شجون و فنون و ظهور و بطون لا تنقضي عجائبه و لا تبلغ غايته فمن أوغل فيه برفق نجا و من أوغل فيه بعنف غوى أخبار و أمثال و حرام و حلال و ناسخ و منسوخ و محكم و متشابه و ظهر و بطن فظهره التلاوة و بطنه التأويل فجالسوا به العلماء و جانبوا به السفهاء و إياكم و زلة العالم.

“Dari Ibn Abbâs yang mengatakan: “Al-Quran itu memiliki banyak cabang dan pengetahuan, zhahir dan batin; yang tiada habis keajaibannya, tiada tercapai tujuannya. Siapapun yang masuk ke dalamnya dengan ramah, maka ia selamat. Dan sebaliknya, yang masuk

⁴⁰ Lihat: Q.S. *al-fatih*/ 48: 24; *an-Nûr*/ 24: 45; *Âli Imrân*/ 3: 35; *an-Nahl*/ 16: 66, 78; *al-an’âm*/ 6: 139 dan *al-Baqarah*/ 2: 174.

⁴¹ Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr fî Tafsîr al-Ma’îsûr*, Qum: Maktabah âyatullah al-Mur’isyî an-Najfî, 1400 H, J. 6, hal. 65.

⁴² As-Suyûthî, *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qurân*, J. 2, hal. 460 (*an-nau*): 77)

Hadis sejenis yang bersandar kepada Abdullah bin Umar juga di-takhrîj oleh ath-Thabrânî. Lihat: Abû al-Qâsim ath-Thabrânî, *al-Mu’jam al-Kabîr*, al-Mûshil: Maktabah al-‘Ulûm wa al-Hikam, 1983 M/ 1404 H, J. 9, hal. 136, hadis no.: 8667 dan 8668.

dengan kasar, maka ia celaka. Di dalamnya, ada berita dan perumpamaan, *ḥalâl- ḥarâm, nâsikh-mansûkh, muḥkam-mutasyâbih, zhâahir- bâthin*. Zhahirnya adalah bacaan, sedangkan batinnya adalah takwil. Duduklah bersama Al-Quran dengan para ‘Ulamâ, dan jauhilah dengan Al-Quran orang-orang yang bodoh”.⁴³

Hadis-hadis riwayat Ahl Sunnah tersebut –terlepas dari kualitas sanad-nya, menunjukkan dualisme dimensi Al-Quran yang terdiri dari zhahir dan batin.

Sedangkan, dalam riwayat Syiah, maka kita akan menemukan riwayat sejenis yang begitu melimpah, yang menjelaskan dualisme dimensi Al-Quran. Bahkan, dengan kualitas sanad yang lebih kuat. Diantaranya, riwayat yang bersandar kepada Imam Ali kw:

إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَيْسَ مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ وَ مَا مِنْ حَرْفٍ إِلَّا وَ لَهُ تَأْوِيلٌ وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ وَ فِي رِوَايَةٍ أُخْرَى وَ مَا مِنْهُ حَرْفٌ إِلَّا وَ لَهُ حَدٌّ مُطْلَعٌ عَلَى ظَهْرِ الْقُرْآنِ وَ بَطْنِهِ وَ تَأْوِيلِهِ

“Imam Ali menuturkan, Aku mendengar Rosulullah saw bersabda: “Tidak satu pun ayat Al-Quran kecuali memiliki zhahir dan batin; tiada satu pun darinya kecuali memiliki takwil. “Dan tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah dan orang-orang yang mendalam pengetahuannya (Q.S. Âli Imrân: 7)”. Dalam riwayat lainnya, “Tiada satu huruf pun kecuali memiliki ḥad dan mathla’, selain zhahir-nya. Batinnya merupakan takwil”.⁴⁴

Dengan redaksi yang sedikit berbeda, ‘Iyâsyî dan Faïdh Kâsyânî menukil hadis dalam kitab tafsirnya sebagai berikut:

عن الفضيل بن يسار قال سألت أبا جعفر ع عن هذه الرواية «ما في القرآن آية إلا و لها ظهر و بطن، و ما فيه حرف إلا و له حد و لكل حد مطلع» ما يعني بقوله لها ظهر و بطن قال: ظهره تنزيله و بطنه تأويله، منه ما مضى و منه ما لم يكن بعد، يجري كما يجري الشمس و القمر...

“Dari Fudhail Ibn Yasâr, aku bertanya kepada Abu Ja’fas tentang riwayat: “Tiada satu pun ayat Al-Quran kecuali memiliki zhahir dan batin”. Beliau menjawab: zhahirnya (dimensi eksoeris) adalah tanzil Al-

⁴³ Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr fî Tafsîr al-Ma’tsûr*, Qum: Maktabah Âyatullah al-Mur’isyî an-Najfî, 1400 H, J. 2, hal. 6.

Menurut al-Ḥâkim an-Naisâbûrî, Hadis-hadis semisal - yang menunjukkan bahwa Al-Quran merupakan tali Allah yang kuat dan tiada habis keajaibannya; yang bersandar kepada beberapa sahabat seperti ‘Abdullah bin Umar dan Abû Bakar ash-Shiddîq memiliki kualitas sanad yang baik (*shahîḥ al-isnâd*). Lihat: Muḥammad Ibn ‘Abdullah al-Ḥâkim an-Naisâbûrî, *al-Mustadrak ‘alâ ash-Shahîḥain*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1990 M/ 1411 H, J. 1, hal. 741 (*bâb: Akhbâr fî Fadḥâil al-Qurân Jumlatan*, hadis no.: 2040); J. 2, hal. 415 (*bâb: Tafsîr Sûrah al-Anbiyâ*, hadis no.: 344).

⁴⁴ Muḥammad Bâqir Majlisî, *Biḥar al-Anwâr*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî, 1403 H, J. 33, hal. 155, (bab: 16, *kutubihî ilâ Mu’âwiyah...*, hadis no. 421).

*Quran, sementara batin (dimensi esoteris) adalah takwilnya. Diantara batin ini ada yang sudah berlaku, dan ada pula yang belum. Ia akan terus berlaku, sebagaimana Matahari dan Bulan secara terus-menerus beredar...”*⁴⁵

Sebagaimana tampak dalam beberapa hadis diatas, bahwa terma batin memiliki persinggungan dengan terma takwil. Untuk mengetahui hakikat batin Al-Quran, kita bisa meninjaunya dari beberapa pandangan ahli tafsir (mufasir) berikut:

Ath-Thûsî (w. 460 H) menjelaskan empat makna batin dalam tafsirnya, diantaranya: (1). Pandangan Abu Ubaidah, yang memaknai zhahir Al-Quran sebagai narasi kisah-kisah dalam Al-Quran, dan batinnya adalah pelajaran bagi orang setelahnya; (2). Pandangan Ibn Mas’ûd, yang memaknai zhahir Al-Quran sebagai ayat-ayat yang telah dilakukan oleh orang terdahulu, dan batinnya adalah tindakan yang sama yang akan dilakukan orang setelahnya; (3). Sebagaimana disebutkan oleh ath-Thabarî, zhahirnya adalah lafadh, dan batinnya adalah takwilnya; dan (4). Pandangan Hasan al-Bashrî, yang memaknai batin sebagai makna yang dipahamai dari zhahirnya.⁴⁶

Hâdî Ma’rifah menyebut batin Al-Quran sebagai istilah lain dari takwil.⁴⁷ Batin dianggap sebagai makna sekunder, selain makna primer. Jika zhahir merepresentasikan makna primer (*al-ma’nâ al-awwalî*), maka batin merepresentasikan makna sekunder (*al-ma’nâ at-tsnanawî*).⁴⁸

Di tempat lainnya, Hâdî Ma’rifah yang memaknai batin sebagai konsep umum yang tersembunyi di balik zhahir, atau konsep umum yang terabstraksi dari suatu ayat.⁴⁹

Jika ath-Thûsî dan Hâdî Ma’rifah di atas masih membatasi penjelasan batin Al-Quran dalam satu poros makna, yakni memaknai batin Al-Quran sebagai pemahaman (*al-fahm*) seperti pandangan at-

⁴⁵ Muḥammad Ibn Mas’ûd ‘Iyâsyî, *Tafsîr al-‘Iyâsyî*, J. 1, hal. 11; Faidh Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfi*, Tehran: Maktabah ash-Shadr, J. 1, hal. 29; M. Ibn Ḥasan ash-Shafâr, *Bashâir ad-Darajât fî Fadḥâil Âli Muḥammad*, Qum-Iran: Maktabah Âyatullah al-Mu’isyî an-Najfî, J. 1, hal. 196; Muḥammad Bâqir Majlisî, *Biḥâr al-Anwâr*, Beirut: Dâr Iḥyâ at-Turâts al-‘Arabî, 1403 H, J. 89, hal. 97, (bab: 8, *anna li al-Qurân zhahran wa bathnan...*, hadis no. 64).

⁴⁶ Muḥammad Ibn al-Ḥasan ath-Thûsî, *at-Tibyân fî Tafsîr al-Qurân*, Beirut: Dâr Iḥyâ at-Turâts al-‘Arabî, cet.1, J. 1, hal. 9.

⁴⁷ Hâdî Ma’rifah, *at-Tamhîd fî ‘Ulûm al-Qurân*, J. 3, hal. 26.

⁴⁸ Hâdî Ma’rifah, *at-Tamhîd fî ‘Ulûm al-Qurân*, J. 3, hal. 26.

⁴⁹ Hâdî Ma’rifah, *at-Tafsîr al-Atsarî al-Jâmi’*, Qum: Mansyûrât Dzawî al-Qurbâ, 2008, cet. 1, J. 1, hal. 31; Hâsyim Abû Khomsîn, *Madkhal ilâ ‘Ilm Tafsîr: Durûs Manhajjiah*, Shiabooks.net, hal. 88.

Tustarî,⁵⁰ maka menurut Kamâl al-Ḥaidarî, persoalan batin Al-Quran selalu berputar pada dua poros, yakni: batin sebagai makna (*al-ma'rafî*) dan batin sebagai realitas eksternal (*al-wujûdî*).⁵¹

Batin sebagai (*al-ma'rafî*), memiliki kemiripan dengan arti batin sebagai pemahaman (*al-fahm*) sebagaimana gagasan ath-Thûsî dan Hâdî Ma'rîfah diatas. Sedangkan, batin sebagai realitas eksternal (*al-wujûdî*) merupakan hakikat yang terdapat di balik (di luar) teks. Jika, pandangan pertama adalah kategori konseptual, maka pandangan kedua merupakan afinitas realitas ontologis.⁵² Masing-masing dari ragam pemaknaan terhadap batin ini memiliki tingkatan batin. Beberapa tokoh/ ahli tafsir yang memiliki pandangan kedua ini, diantaranya: al-Gazâlî, Ibn 'Arabî, Mullâ Shadrâ dan Thabâthabâ'î.

Al-Gazâlî (w. 1111 M/ 505 H) mencoba untuk menjelaskan perbedaan antara zhahir dan batin dari permasalahan Al-Quran. Misalnya, dalam *Q.S. al-Anfâl/ 8: 17*,⁵³ ia menyatakan, zhahir ayat tersebut jelas, akan tetapi batinnya, rumit (*gâmidh*). Allah swt mengafirmasi pelemparan, dan sekaligus menafikannya. Demikian juga, dalam *Q.S. at-Taubah/ 9: 14*,⁵⁴ Allah swt menyiksa orang-orang musyrik dengan tangan-tangan orang mukmin. Menurutnya, hakikat penafsiran ayat-ayat semacam ini tersimpan dalam lautan ilmu *mukasyâfah*. Ilmu zhahir tidak mencukupi lagi karena ada keterkaitan antara perilaku suatu kejadian dengan kekuasaan (*qudrah*) ilahi.⁵⁵

Al-Quran memiliki makna zhahir yang secara langsung dapat kita persepsi melalui pemahaman kebahasaan, sedangkan batinnya terdapat

⁵⁰ At-Tustarî menyatakan bahwa batin merupakan 'pemahaman', yang tidak lain adalah 'ilmu khusus'. Berbeda dengan zhahir, dianggap, sebagai 'ilmu umum'. Lihat: Sahl at-Tustarî, *Tafsîr at-Tustarî*, Beirut: Mansyûrât Muḥammad 'Alî Bîdhûn (Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah), 1423 H, cet. 1, hal. 16.

Hâdî Ma'rîfah menjelaskan bahwa takwil *ahl taḥqîq* merupakan mengambil kandungan umum sutau ayat, yang merupakan batin ayat. Yakni, mengambil konsep umum setelah melepas kekhususannya. Lihat: Hâdî Ma'rîfah, *at-Ta'wil*, hal. 62-63.

⁵¹ Kamâl al-Ḥaidarî, *Ushûl at-Tafsîr wa at-Ta'wil*, Iran: Dâr Farâqid, 2006 M/ 1427 H, J. 2, hal. 168-170; Jawâd 'Alî Kisâr, *Fahm al-Qurân: Dirâsah 'alâ Zhaw' al-Madrasah al-'Irfâniyah*, Beirut: Markaz al-Ḥazhârah Li Tanmiyah al-Fikr al-Islâmî (Center of Civilization for the Development of Islamic Thoughts), 2010, cet. 2, hal. 11.

⁵² Kamâl al-Ḥaidarî, *Ushûl at-Tafsîr wa at-Ta'wil*, J. 2, hal. 169-170.

... و ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى...⁵³

"... Dan bukan kamu yang melempar ketika kamu melempar, tetapi Allah-lah yang melempar. (Allah berbuat demikian untuk membinasakan mereka)..." (*Q.S. al-Anfâl/ 8: 17*).

قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَ يَخْرِجُهُمْ وَ يَنْصُرُهُمْ عَلَيْهِمْ وَ يَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ (14)⁵⁴

"Perangilah mereka, niscaya Allah akan menyiksa mereka dengan (perantaraan) tangan-tanganmu dan Allah akan menghinakan mereka dan menolong kamu terhadap mereka, serta melegakan hati orang-orang yang beriman". (*Q.S. at-Taubah/ 9: 14*).

⁵⁵ Al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûmuddîn*, J. 1, hal. 289.

dalam alam *malakût*, tidak bisa dipersepsi secara inderawi, terdapat di *al-lauh al-mahfûd*. al-Gazâlî menggambarannya sebagai berikut:

“Sesungguhnya setiap huruf dari *kalâmullâh* terdapat di *al-lauh al-mahfûd* yang lebih agung (besar) dari gunung *Qâf*. Seandainya seluruh malaikat berkumpul dalam satu huruf untuk memindahkannya maka mereka tak akan mampu mengangkutnya hingga datanglah malaikat *Isrâfîl* (ia merupakan malaikat *al-lauh al-mahfûd*) yang mengangkat dan memindahkannya atas ijin Allah- bukan atas kekuatan dan kemampuannya..”⁵⁶

Ungkapan al-Gazâlî seperti ini merupakan sebuah gambaran (*kinâyah*) yang menunjukkan kekayaan makna dan kandungan Al-Quran. Lebih lanjut, pandangan al-Gazâlî tentang batin Al-Quran dapat dilihat dari penjelasan ‘Ali Kisâr saat menukil pernyataan al-Gazâlî sebagai berikut:

“Al-Quran yang ada di kedua tangan kita memiliki wujud lain di *al-lauh al-mahfûd*, tidak sebagaimana wujud dalam *mushhâf* yang berbentuk huruf, susunan kata, ayat-ayat dan surat-surat. Dalam *al-lauh al-mahfûd*, tersimpan ilmu ilahi yang bersifat tetap, yang menggambarkan hakikat Al-Quran yang berbentuk realitas-realitas berupa perkara ‘*ainiyah*. Sekiranya kita bandingkan antara Al-Quran (yang ada di tangan kita) dengan Al-Quran (yang di *al-lauh al-mahfûd*), maka seperti jasad dengan ruh; perumpamaan (*al-mitsâl*) dengan sesuatu yang diumpamakan (*al-mutamatsil*). Al-Quran (yang di *al-lauh al-mahfûd*) tidak berbentuk huruf yang tertulis dengan kata-kata.”⁵⁷

Pandangan al-Gazâlî tersebut memiliki kesamaan dengan pandangan Thabâthabâ’î dalam tafsirnya ‘*al-Mîzân*’. Secara umum uraiannya sebagai berikut:

“Dibalik apa yang kita baca dan renungkan dari Al-Quran ada sesuatu yang dinamakan *al-kitâb al-hakîm*. Ia bukan berupa kategori kata-kata dan makna-makna yang ditunjukkan oleh kata-kata tersebut. Ia merupakan hakikat takwil. Jiwa yang tidak suci pada diri kita yang menghalangi kita terhalang untuk menyentuh takwil tersebut.”⁵⁸

⁵⁶ Al-Gazâlî, *Ihyâ ‘Ulûmuddîn*, J. 1, hal. 280, 284; Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 6, hal. 279; al-Âlusî, *Rûh al-Ma’ânî fî Tafsîr al-Qurân al-‘Adhîm*, J. 15, hal. 117.

⁵⁷ Jawâd ‘Ali Kisâr, *Fahm al-Qurân: Dirâsah ‘alâ Zhaw’ al-Madrasah al-‘Irfâniyah*, hal. 15-16; Al-Gazâlî, *Ihyâ ‘Ulûmuddîn*, J. 1, hal. 289.

⁵⁸ Thabâthabâ’î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 3, hal. 54.

Dalam tafsirnya, setelah menganalisis riwayat-riwayat tentang batin Al-Quran, Thabâthabâ’î menyebutkan bahwa makna batin adalah “makna yang berada di balik makna zhahirnya, baik jumlah makna tersebut satu atau lebih; baik keterkaitannya dengan zhahir itu dekat atau jauh; yang diantara keduanya (zhahir dan batin) dibutuhkan sebuah perantara..”. Lihat: Thabâthabâ’î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, Qum: Muassasah an-Nasyr al-Islâmî, 1413 H, cet. 5, J. 3, hal. 74; Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Quran: Belajar Tafsir Batini pada Allamah Thabâthabâ’î*, Penerbit Erlangga, 2010, hal. 117-118.

Yang dimaksudkan Thabâthabâ'î sebagai batin Al-Quran disini, bukanlah batin yang membatalkan (menghilangkan) zhahirnya. Ia mengibaratkan batin Al-Quran seperti ruh manusia yang terdapat pada badan. Ruh itulah sebagai batin manusia yang memberikan kehidupan bagi badan.⁵⁹

Dalam konteks ini, Mullâ Shadrâ (1050 H) memulai pembahasan zhahir dan batin dengan suatu pandangan dunia sufi yang berlandaskan pada tiga poros ontologis, yakni 'manusia, Al-Quran dan alam'.

Menurutnya, diantara ketiganya memiliki hubungan yang erat dan memiliki kesesuaian (*tathâbuq*). Pandangan Mullâ Shadrâ semacam ini memiliki kemiripan dengan pandangan Haidar al-Âmulî.⁶⁰

Manusia merupakan mikrokosmik, yakni: realitas alam kecil ('*âlam shagîr*) yang meliputi di dalamnya hakikat makrokosmik ('*âlam kabîr*). Demikian juga sebaliknya, makrokosmik merupakan manusia besar (*insân kabîr*). Al-Quran memiliki posisi unik, yakni sebagai pendamping bagi keduanya (makrokosmik dan mikrokosmik). Mullâ Shadrâ menegaskan, ketiga realitas tersebut (*al-anfusî, al-âfaqî* dan *al-qurânî*) adalah kitab-kitab ilahi yang menunjukkan *tajallî* nama-nama dan sifat-sifat ilahi.⁶¹ Pandangan dan pemikiran Mullâ Shadrâ tentang batin Al-Quran nampak sangat dipengaruhi oleh pemikiran Ibn 'Arabî (638 H) dan Haidar al-Âmulî.⁶²

Berangkat dari paralelisme tiga realitas ontologis tersebut, maka Al-Quran menjadi penanda bahasa (ungkapan kata) bagi wujud di setiap tingkatannya. Al-Quran adalah simbol penanda (*ar-ramz ad-dâl*), sedangkan wujud merupakan sesuatu yang ditandai (*al-madlûl al-marmûz*).⁶³ Jadi, terdapat sisi kesesuaian (*al-isyirâk*) tiga realitas wujud tersebut. Dan setiap masing-masing wujud memiliki zhahir dan batin.⁶⁴

Menurutnya, dualisme zhahir - batin merupakan salah satu bentuk hukum dan sunnah ilahi yang tidak seorang pun dapat merubah dan menyimpangkannya sebagaimana diisyaratkan oleh *Q.S. al-Fâthir/ 35*:

⁵⁹ Thabâthabâ'î, *asy-Syî'ah fî al-Islâm*, Beirut: Bayt al-Kâtib lî ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr, 1999, cet. 1, hal. 83.

⁶⁰ Haidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muḥîth al-'A'dham wa al-Baḥr al-Khazm*, J. 1, hal. 250, J. 2, hal. 30-32.

⁶¹ Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, Qum: Mansyûrât Bidâr, 1408 H, cet. 2, J. 4, hal. 396.

⁶² Ibn 'Arabî, *al-Futuḥat al-Makîyah*, J. 1, hal. 279; J. 4, hal. 141.

⁶³ Nasr Hâmid Abû Zaid, *Falsafah at-Ta'wîl: Dirâsah fî Ta'wîl 'Inda Muḥyidîn Ibn 'Arabî*, al-Markaz ats-Tsaqâfî al-'Arabî, 1998, cet. 4, hal. 260.

⁶⁴ Mullâ Shadrâ menjelaskan, Allah swt menciptakan alam *asy-syahâdah* dan *al-mulk* sebagai kategori nama-Nya '*azh-zhâhir*' dan menciptakan alam *al-malakût* dan *al-gaib* sebagai kategori nama-Nya '*al-bâthin*'. Lihat: Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 7, hal. 123.

43.⁶⁵ Manusia, alam dan Al-Quran memiliki aspek zhahir dan batin. Yang zhahir tampak jelas, sedangkan yang batin begitu samar dan tersembunyi. Oleh karenanya, Al-Quran menyebut dirinya dengan beragam nama seperti *al-majîd*,⁶⁶ *'alî*,⁶⁷ *mubîn*,⁶⁸ *nûr*,⁶⁹ *'adhîm*⁷⁰ dan *karîm*.⁷¹

Demikian juga, Kalau kita renungkan nama-nama dan sifat-sifat yang dinisbatkan kepada nabi saw seperti: *sirâj*, *nûr*, *maḥmûd*, *Muḥammad*, *hâdi* dan sebagainya. Nama-nama Al-Quran tidak bisa dibatasi namanya, demikian juga tingkatan manusia sempurna.⁷² Beberapa hadis menyebutkan: “Al-Quran terdiri dari zhahir dan batin, *ḥad* dan *mathla*”⁷³ dan “Bacalah Al-Quran, dan temukan keajaiban-keajaibannya”.⁷⁴

Menurut Shadrâ, nama-nama tersebut menunjukkan beberapa tingkatan khusus Al-Quran yang sesuai dengan tingkatan manusia sebagai makrokosmik maupun manusia sebagai mikrokosmik. Berlandaskan pada pemahaman semacam ini, Mullâ Shadrâ menganalogikan antara tingkatan Al-Quran dengan tingkatan manusia sempurna (*al-insân al-kâmil*).

Dari beberapa penjelasan diatas, jelas bahwa batin Al-Quran merupakan persoalan yang diterima keberadaannya. Pandangan pertama, yang meyakini batin sebagai makna konseptual (*al-ma'rafî al-mafhûmî*), melihat bahwa teks Al-Quran mengandung beragam makna, isyarat dan makna batin secara konseptual. Sedangkan, pandangan kedua, yang meyakini batin sebagai realitas eksternal (*al-wujûdî al-mishdâqî*), melihat bahwa batin Al-Quran merupakan hakikat yang terdapat di balik teks, berupa realitas wujud eksternal, dan memiliki tingkatan.

⁶⁵ ... فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا (43)

“... Maka sekali-kali kamu tidak akan mendapat penggantian bagi sunnah Allah, dan sekali-kali tidak (pula) akan menemui penyimpangan bagi sunnah Allah itu.” (Q.S. *al-Fâthir* (35): 43)

⁶⁶ Q.S. *al-Burûj*/ 85: 21

⁶⁷ Q.S. *az-Zukhruf*/ 43: 4

⁶⁸ Q.S. *an-Naml*/ 27: 1

⁶⁹ Q.S. *at-Taghâbun*/ 64: 8

⁷⁰ Q.S. *al-Hijr*/ 15: 87

⁷¹ Q.S. *al-Wâqiah*/ 56: 77

⁷² Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 6, hal. 23.

⁷³ إن للقرآن ظهرا و بطنا و حدًا و مطلقا

⁷⁴ روي عنه صلى الله عليه و آله و سلم انه قال: اقرأوا القرآن و التمسوا غرائبيه.

Tabel III.1. Ragam teori tentang makna batin Al-Quran

Teori Tentang Makna Batin	Tokoh-Tokoh Penggagas	Implikasi
Batin sebagai makna konseptual (<i>al-ma'rafi al-mafhûmî</i>)	ath-Thûsî, Hâdî Ma'rifah, dll.	Batin merupakan kategori konseptual yang terdapat di benak kita. Analisis rasional dan kebahasaan merupakan salah satu jalan menuju batin Al-Quran.
Batin sebagai realitas eksternal (<i>al-wujûdî al-mishdâqî</i>)	al-Gazâlî, Ibn 'Arabî, Mullâ Shadrâ dan Thabâthabâ'î, dll.	Batin sebagai kategori hakikat-hakikat wujud eksternal. Berawal dari aspek zhahir dan analisis rasional, kemudian jika hendak menggali kandungan selanjutnya, maka tidak ada jalan lain kecuali melalui pensucian jiwa (<i>thahârah al-qalb</i>).

Jadi, baik pandangan pertama (*al-ma'rafi al-mafhûmî*) maupun kedua (*al-wujûdî al-mishdâqî*) tetap menganggap bahwa batin Al-Quran memiliki tingkatan-tingkatan makna. Letak perbedaan terdapat pada kategorinya, jika yang pertama menganggap batin merupakan kategori konseptual yang terdapat di benak kita, sedangkan yang kedua menganggap batin sebagai kategori hakikat-hakikat wujud eksternalnya. Perbedaan teori tersebut berangkat dari perbedaan teori tentang hakikat Al-Quran.

a. Cara untuk Menuju Batin Al-Quran

Telah dijelaskan bahwa Al-Quran mengandung batin, bahkan multi batin. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa makna batin terbagi menjadi dua pandangan, antara *al-ma'rafi al-mafhûmî* dan *al-wujûdî al-mishdâqî*.

Pertanyaan selanjutnya adalah bagaimana cara untuk menuju batin Al-Quran tersebut?

Bagi yang meyakini batin tersebut bukanlah kategori konseptual maupun pemikiran teoritis, maka analogi filsafat dan argumentasi-argumentasi rasional tidak bisa digunakan untuk mempersepsi kandungan batin tersebut. Sedangkan bagi yang berpandangan bahwa batin Al-Quran merupakan kategori konseptual, maka analisis rasional dan kebahasaan merupakan salah satu jalan menuju batin Al-Quran.

Bagi al-Gazâlî, tidak ada cara lain untuk menuju batin tersebut kecuali dengan *mujâhadah*, menekan syahwat dan memusatkan diri

kepada Allah swt.⁷⁵ Thabâthabâ'î juga menjelaskan hal yang serupa saat mengulas *Q.S. az-Zukhruf: 4*.⁷⁶ Ia menjelaskan: sesuatu di balik konsep dan kata tidak terinci menjadi beberapa bagian- oleh karenanya- tidak ada jalan bagi akal untuk mencapainya. Satu-satunya jalan untuk menunjunya adalah melalui pensucian jiwa (*thahârah al-qalb*).⁷⁷

Demikian juga Mullâ Shadrâ saat menjelaskan kalimat *lâ yamassuhû* dalam *Q.S. al-Waqiah: 79*. Jika kata ganti (*dhamîr* dalam *lâ yamassuhû*) tersebut kembali kepada *kitâb mahnûn* (dalam ayat sebelumnya), maka terlarang bagi seseorang untuk menyentuh *al-lawh al-mahfûzh*, kecuali bagi orang yang sudah *tajarrud*; terlucuti dari pakaian-pakaian *insâniyah*, yakni suci dari pengaruh-pengaruh kebendaan (*âtsâm al-ajrâm*).⁷⁸

Akan tetapi, penjelasan-penjelasan al-Gazalî, Mullâ Shadrâ dan Thabâthabâ'î tersebut tidak dimaksudkan terbandungnya bagi kita untuk menuju batin Al-Quran secara mutlak. Penjelasan-penjelasan semacam itu menunjukkan bahwa upaya konseptual akal manusia memiliki batasan, ada batasan bagi akal menuju realitas ontologi batin Al-Quran secara sempurna, dimana akal manusia tidak mampu mencapainya lagi. Para 'urafâ menyebutnya sebagai: "Tahapan dibalik tahapan akal (*thaur warâ'a thaur al-'aql*)".⁷⁹

Dari sini jelas, bahwa langkah pertama diawali seseorang yang memahami Al-Quran adalah berawal dari aspek zhahir dan analisis rasional, kemudian jika hendak menggali kandungan selanjutnya, maka tidak ada jalan lain kecuali dengan menggunakan perangkat pensucian jiwa sebagaimana dijelaskan oleh al-Gazalî, Mullâ Shadrâ dan Thabâthabâ'î.

⁷⁵ Abû hamid Muḥammad al-Gazalî, *Ihyâ 'Ulûmuddîn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, cet. 1, J. 1, hal. 171.

⁷⁶ ... وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ

Yang dimaksudkan dengan terma 'aliyun dalam ayat tersebut adalah Al-Quran memiliki kedudukan yang sangat tinggi, jauh dari persepsi akal. Dan, terma *hakîm* menunjukkan batin Al-Quran yang *muhkam*, bukan *mufashshal* (terinci), terbagi-bagi menjadi bermacam-macam kata, kalimat dan surat. Dua terma tersebut menunjukkan kedudukan Al-Quran yang sangat tinggi, jauh dari persepsi akal. Lihat: Thabâthabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 18, hal. 83-84.

⁷⁷ Thabâthabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 18, hal. 84.

⁷⁸ Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 7, hal. 108-109.

Penafsiran tersebut tentu akan berbeda jika *dhamîr* tersebut kembali kepada Mushaf Al-Quran, maka yang dilarang untuk memegangnya adalah mereka yang tidak suci (dari *hadats* dan najis), seperti: orang yang *junub*, *haidh*, dan *nifas*. Lihat: Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 7, hal. 109.

⁷⁹ Dâwud al-Qaisharî, *Syarḥ Fushush al-Hikam*, Tehran: asy-Syirkah al-'Ilmiyah wa ats-Tsaqâfah li an-Nasyr, 1375 H, cet. 1, hal. 345.

Dan sebagaimana dijelaskan sebelumnya, menurut para urafâ, Al-Quran memiliki tingkatan (*marâtib*). Dimulai dari tingkatan wujud tertinggi, kemudian diturunkan - yang mana pada setiap tingkatan wujud- Al-Quran memiliki *ta'ayyun*. Pada setiap tingkatan wujud, baik tingkatan pada alam akal (*al-'aqliyah*), jiwa (*an-nafsiah*) maupun materi (*thabi'ah*), Al-Quran menjadi referen (*mashâdîq*) baginya. Tingkatan referen (*mashâdîq*) paling akhir (paling rendah) dari ontologi Al-Quran adalah wujud huruf, suara, tulisan sebagaimana yang kita saksikan oleh indera kita.

Demikian juga, manusia memiliki tingkatan-tingkatan dalam mengambil manfaat dari Al-Quran tersebut sesuai dengan kapasitasnya. Bagi seseorang yang terikat dengan tingkatan Al-Quran yang rendah, maka ilmu yang didapatkan disebut sebagai *al-'ilm al-hushûlî*,⁸⁰ sedangkan bagi orang yang sempurna, yang terikat dengan dengan tingkatan-tingkatan yang tinggi dari Al-Quran, maka mereka belajar Al-Quran secara langsung dari sisi ilahi. Ilmu jenis kedua ini disebut sebagai *al-'ilm al-ladunî*⁸¹ sebagaimana diisyaratkan oleh *Q.S. an-Naml/ 27: 6*.⁸²

Para filosof, menyebut *al-'ilm al-ladunî* dengan *al-'ilm al-huzhûrî*.⁸³ Menurut Mullâ Shadrâ, ayat tersebut menjelaskan bahwa Nabi saw menerima Al-Quran secara langsung dari *ladun hakîm 'alîm*, yakni Allah swt mengajarkan nabi saw sesuatu yang tidak diketahui sebelumnya, bahkan tidak melalui sebab-sebab seperti lewat pemikiran, mendengar atau belajar dari orang lain, atau mengetahui lewat suatu periwayatan. Akan tetapi, Allah swt menuliskan Al-Quran dengan pena akal (*al'aql*) secara langsung kepada jiwa nabi saw.⁸⁴

⁸⁰ Hakikat *al-'ilm al-hushûlî* merupakan hadirnya bentuk sesuatu dalam benak kita, yakni: sesuatu hadir dalam benak kita bukan dalam bentuk wujud eksternalnya- yang efek dan pengaruh di wujud luar-, akan tetapi berupa quiditas-nya (*mâhiyatuhâ*). Lihat: 'Alî Mahmûd al-'Ibâdî, *Syarh Nihâyah al-Hikmah: Min Abhâts as-Sayyid Kamâl al-Haidarî*, Qum: Dâr al-Farâqid, 1430 H, cet. 1, J. 1, hal. 28.

⁸¹ *al-'ilm al-ladunî* merupakan ilmu tanpa perantara, yang datang dari *mukasyâfah* dan *syuhûd*, yang datang dari sisi ilahi. Dan para sufi menyebutnya sebagai *al-ma'rifah al-laduniah*. Lihat: Kamâl al-Haidarî, *al-'Irfân asy-Syi'î*, hal. 16.

⁸² وَ إِنَّكَ لَلَّذِي نَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مَّحْكَمٌ عَلِيمٌ (6)

⁸³ Yang dimaksud sebagai *al-'ilm al-huzhûrî* merupakan hadirnya esensi objek pengetahuan (*dzât al-ma'lûm*) pada subjek yang mengetahui (*al-'âlim*). *al-'ilm al-huzhûrî* tidak hanya dibatasi sebagai pengetahuan sesuatu terhadap dirinya sendiri. Sebagaimana pandangan filsafat *al-hikmah al-muta'aliyah* Mullâ Shadrâ, maka pengetahuan jenis ini mencakup pengetahuan sebab (*al-'illah*) terhadap efeknya (*al-ma'lûl*), maupun sebaliknya efek (*al-ma'lûl*) terhadap sebabnya (*al-'illah*). Lihat: Alî Mahmûd al-'Ibâdî, *Syarh Nihâyah al-Hikmah: Min Abhâts as-Sayyid Kamâl al-Haidarî*, J. 1, hal. 25-26.

⁸⁴ Mullâ Shadrâ, *Tafsir al-Qurân al-Karîm*, J. 6, hal. 19.

3. Tafsir (*at-Tafsîr*)

Secara bahasa, kata *al-fasr* memiliki arti *bayân*, suatu kata yang menunjukkan ‘menjelaskan sesuatu’ (*bayân asy-sya’ wa idhâhihi*).⁸⁵ Menurut al-Râgib al-Ashfahânî, kata *al-fasr* berarti menampakan makna yang dapat diterima secara rasional (*izhâr al-ma’nâ al-ma’qûl*). Ia juga bisa bermakna menyingkap penutup (*kasyf al-githâ’*).⁸⁶

Sedangkan kata *at-tafsîr* merupakan *mubâlagah* dari kata *al-fasr*, yang menunjukkan penjelasan dan rincian sebuah kitab, atau menyingkap sesuatu yang terkunci dari maksud dan pemahaman suatu kata (*lafadh*).⁸⁷ Sebagian tokoh tafsir lainnya mengartikannya sebagai penyingkapan maksud dari kata (*lafadh*) kata yang sulit (*kasyf al-murâd ‘an al-lafzh al-musykil*).⁸⁸

Al-Quran menyebut kosakata ini satu kali dalam *Q.S. al-Furqân/ 25: 33*.⁸⁹ Mufasir seperti al-Marâgî, an-Nawawî dan Makârim Syîrâzî mengartikan kata *aḥsanu tafsîran* dalam ayat ini sebagai *aḥsanu bayânan* (sebaik-baiknya penjelasan).⁹⁰

Sedangkan secara istilah, para pengkaji ‘*ulûm al-Qurân* dan para mufasir memiliki beragam pendapat tentang definisi *at-tafsîr*. Dan secara umum, dapat diklasifikasikan menjadi tiga kategori,⁹¹ yakni:

Pertama, *at-tafsîr* didefinisikan dengan domain yang sangat luas, setiap jenis kajian *Ulûm al-Qurân*. Tokoh-tokoh yang memiliki pandangan semacam ini diantaranya az-Zarkasyî dan ath-Thûsî.

⁸⁵ Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 9, hal. 93.

⁸⁶ Ar-Râgib al-ashfahânî, *Mu’jam Mufradât alfâzh al-Qurân*, Damaskus: Dâr al-Qalm, 2009 M/ 1430 H, cet. 4, hal. 236 (materi: *fa-sa-ra*).

⁸⁷ Badruddîn az-Zarkasyî, *al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qurân*, Kairo: Maktabah Dâr at-Turâts, 1984 M/ 1404 H, cet. 1, J. 2, hal. 147.

⁸⁸ Al-Musthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 9, hal. 94.

⁸⁹ *و لا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً (33)*

“Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya.” (*Q.S. al-Furqân/ 25: 33*)

⁹⁰ Aḥmad Ibn Mushthafâ al-Marâgî, *Tafsîr al-Marâgî*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî, t.th., cet. ke-1, J. 19, hal. 14; Muḥammad Ibn ‘Umar an-Nawawî al-Jâwî, *Marâḥ Labîd li Kasyf Ma’nâ al-Qurân al-Majîd*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1417 H, cet. ke-1, J. 2, hal. 132; Nâshir Makârim Syîrâzî, *al-Amsâl fî Tafsîr Kitâbillâh al-Munzil*, Qum: Mansyûrât Madrasah al-Imâm ‘Alî Ibn Abi Thâlib, 1421 H, J. 11, hal. 245.

⁹¹ Muḥammad Fâkir al-Mîbadî, *Qawâid at-Tafsîr ladâ Syi’ah wa as-Sunnah*, hal. 17.

Menurut az-Zarkasyî, *at-tafsîr* merupakan ilmu tentang turunya ayat/ surat Al-Quran, isyarat-isyarat di dalamnya, urutan *makkî-madanî*, *muḥkam-mutasyâbih*, *nasikh-mansûkh*, *khâs-‘âm*, *muthlaq-muqayyad*, dan *mujmal-mufassar*. Sebagian lainnya, menambahkan *ḥalâl-ḥarâm*, janji (*al-wa’d*) dan ancaman (*al-wa’id*), perintah (*al-amr*) dan larangan (*an-nahy*) beserta larangan untuk membicarangannya tanpa suatu sandaran (*al-qaul bi al-ra’yî*).⁹² Di tempat lainnya, ia mengatakan, “*at-tafsîr* merupakan ilmu untuk memahami Kitab yang diturunkan kepada nabi Muhammad saw beserta makna-makna-nya, mengeluarkan hukum dan hikmahnya, melalui ilmu bahasa dan seperangkat kaidahnya (*an-nahw*, *at-tashrîf*, *al-bayân*), *ushûl fiqh* dan *qirâ’ât*...”⁹³

Demikian juga, ath-Thûsî dalam Muqaddimah kitabnya (*at-Tibyân fî Tafsîr al-Qurân*) menjelaskan tentang kitab tafsir yang ditulisnya, yang mencakup seluruh kajian ulumul quran, diantaranya: *qirâ’ah*, *al-ma’ânî*, *al-‘irab*, pembicaraan tentang *al-mutasyâbih*, dan jawaban terhadap pendapat-pendapat orang *mulḥidîn* dan *mubthilîn*.⁹⁴

Kedua, definisi *at-tafsîr* dibatasi pada kajian semantik lafadh-lafadh Al-Quran dan hukum-hukumnya. Tokoh-tokoh yang memiliki pandangan semacam ini diantaranya: Abû Ḥayyân al-Andalusî dan al-Âlûsî.

Abû Ḥayyân mendefinisikan *at-tafsîr* sebagai berikut: ilmu yang mengulas bagaimana mengucapkan lafadh-lafadh Al-Quran dan semantiknya, baik hukum-hukumnya secara singular maupun terkomposisi...”. Yang ia maksudkan sebagai ilmu bagaimana mengucapkan lafadh-lafadh Al-Quran dan semantiknya adalah ilmu *qirâ’ât* dan bahasa. Sedangkan yang dimaksudkan sebagai ilmu hukum-hukum secara singular maupun terkomposisi adalah *tashrîf*, *i’râb*, *bayân* dan *badî*.⁹⁵ Pendapat Abû Ḥayyân semacam ini juga diikuti oleh al-Âlûsî.⁹⁶

⁹² Badruddîn az-Zarkasyî, *al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qurân*, Kairo: Maktabah Dâr at-Turâts, 1984 M/ 1404 H, cet. 1, J. 2, hal. 148.

⁹³ Badruddîn az-Zarkasyî, *al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qurân*, Kairo: Maktabah Dâr at-Turâts, 1984 M/ 1404 H, cet. 1, J. 1, hal. 13.

⁹⁴ Muḥammad Ibn al-Ḥasan ath-Thûsî, *at-Tibyân fî Tafsîr al-Qurân*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî, t.th., cet. 1, J. 1, hal. 2.

Terkait dengan yang dimaksud sebagai orang *mubthilîn*, dalam perspektif ath-Thûsî adalah kelompok *al-mujabbaroh*, *al-musyabbahah* dan *mujassimah*. Lihat: Muḥammad Ibn al-Ḥasan ath-Thûsî, *at-Tibyân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 1, hal. 2.

⁹⁵ Abû ḥayyân al-Andalusî, *al-Baḥr al-Muḥith fî Tafsîr*, Dâr al-Fikr, 1420 H, cet. 1, J. 1, hal. 26.

⁹⁶ al-âlûsî, *Rûḥ al-Ma’ânî fî Tafsîr al-Qurân al-‘Adzhîm wa as-Sab’ al-Matsânî*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1415 H, cet. 1, J. 1, hal. 5.

Ketiga, definisi *at-tafsîr* dikhususkan pada upaya untuk mengetahui maksud yang dikehendaki oleh Allah swt dalam Al-Quran. Tokoh-tokoh yang memiliki pandangan semacam ini diantaranya: Thabâthabâ'î, al-Khû'î, dan az-Zarqânî.

Al-Khû'î mengatakan bahwa *at-tafsîr* merupakan penjelasan maksud Allah swt di dalam kitab-Nya, dan oleh karena itu tidak boleh bersandar pada prasangka (*zhan*) maupun *istihsân*.⁹⁷ Tokoh lainnya seperti Thabâthabâ'î mendefinisikan *at-tafsîr* sebagai ilmu yang menjelaskan makna ayat-ayat Al-Quran, serta untuk menyingkap makna dan *maqâshid* Al-Quran (tujuan-tujuan Al-Quran).⁹⁸ Sedangkan, az-Zarqânî dalam kitabnya (*Manâhilul 'Irfân*), menjelaskan definisi *at-tafsîr* sebagai berikut: "Ilmu yang membahas Al-Quran dari aspek semantiknya untuk mengetahui maksud Allah swt sesuai dengan kapasitas manusia".⁹⁹ Demikian juga adz-Dzahabî menjelaskan bahwa *at-tafsîr* merupakan ilmu yang membahas tentang maksud Allah swt sesuai dengan kemampuan manusia (*bi qadri ath-thâqah al-basyariah*).¹⁰⁰

Dari beragam definisi yang disajikan oleh para ahli tafsir di atas, maka dapat diketahui ada kesatuan pemahaman tentang definisi *at-tafsîr*, yakni: "penjelasan maksud firman Allah swt yang terdapat dalam kitab sucinya, sekaligus dengan penjelasan semantiknya". Dan, definisi ini diperkuat dengan adanya mufasir seperti Abû ḥayyân¹⁰¹ dan ath-Thûsî¹⁰² yang telah menulis tafsir Al-Quran dengan beragam kajian ilmu seperti ilmu bahasa, *qirâ'ât*, nahwu, ilmu *bayân*, *badi'*, dan kemudian

⁹⁷ As-Sayyed Abû al-Qâsim al-Khû'î, *al-Bayân fi Tafsîr al-Qurân (Tafsîr Sûrah al-Fâtihah)*, Qum: Muassasah Ihyâ Âtsâr al-Imâm al-Khû'î, t.th., cet.1, hal. 397.

⁹⁸ Thabâthabâ'î, *al-Mizân fi Tafsîr al-Qurân*, J. 1, hal. 4.

⁹⁹ Muḥammad Abdul'azhîm az-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qurân*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1995 M/ 1415 H, cet. 1, J. 2, hal. 6.

Selain definisi diatas, az-Zarqânî juga mendefinisikan *at-tafsîr* sebagai berikut: ilmu yang mengulas tentang *aḥwâl al-Qurân* dari berbagai aspek, diantaranya, *nuzûl*-nya (sebab turunnya ayat, tempat dan waktu), sanad-nya (hadis *mutawâtir*, *âḥad* atau *syâdz*), dan sebagainya. Lihat: Muḥammad Abdul'azhîm az-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qurân*, J. 2, hal. 6-7.

¹⁰⁰ Ḥusein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., J. 1, hal. 14.

¹⁰¹ Abû Ḥayyân, yang nama lengkapnya adalah Muḥammad Ibn 'Alî al-Andalusî asy-Syâfi'î (653-745) merupakan ahli ilmu nahwu dan seorang yang ahli dalam bidang '*Ulûm al-Qurân*'. Ia memiliki kitab tafsir berjudul "*al-Baḥr al-Muḥîth fi at-Tafsîr*".

¹⁰² Ath-Thûsî, yang nama lengkapnya Abû Ja'far Ibn al-Ḥasan ath-Thûsî (385-460) merupakan ulama syiah Imâmiah. Ia merupakan seorang yang alim dalam beragam ilmu seperti ilmu tentang hadis (*al-akḥbâr dan ar-rijâl*), *fiqh*, *ushûl*, *tafsîr*, *kalâm*, dan *adab* (sastra arab). Selain kitab tafsirnya yang berjudul "*at-Tibyân fi Tafsîr al-Qurân*", ia juga memiliki kitab penting lainnya seperti "*al-Ibtishâr*" sebagai salah satu rujukan kitab hadis utama dalam Syiah Imâmiah.

mengeluarkan beragam hukum dan pengetahuan lainnya yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Quran.

Tentu yang dimaksud disini sebagai *at-tafsîr* bukan hanya sebatas mencukupkan dengan penyingkapan lafazh kata yang sulit dipahami, akan tetapi disertai sebuah usaha untuk menghilangkan sesuatu yang samar, yang terdapat dalam sistem semantik sebuah pernyataan ayat-ayat Al-Quran. Oleh karenanya, dibutuhkan sebuah usaha dan ijtihad yang serius sehingga sesuatu yang amar tersebut hilang, dan sesuatu yang sulit terpecahkan. Hal ini-lah yang membedakan antara proses terjemah (*at-tarjamah*)¹⁰³ dengan proses penafsiran (*at-tafsîr*).

Dan sebagaimana diisyaratkan oleh az-Zarqanî dan adz-Dzahabi ketika mendefinisikan *at-tafsîr*,¹⁰⁴ maka diketahui bahwa sebarangpun hebatnya kitab tafsir ditulis oleh seorang mufasir, ia tetap memiliki batasan relatifitas, yakni sesuai dengan kemampuan manusia.

Demikian juga, Kamâl al-Haidarî menyatakan dalam *Muqaddimah Tafsîr al-Fatihah*-nya menyatakan bahwa pembahasan tafsir berkisar tentang penjelasan maksud kalam Allah dalam teks Al-Quran dalam batasan kemampuan mufasir dan keluasan horizon wawasannya. Seorang mufasir tidak bisa mengklaim penafsirannya sebagai satu-satunya maksud Allah swt.¹⁰⁵

Kitab tafsir sebagaimana teks (kitab) lainnya memiliki tingkatan (gradasi) kualitas, ada yang dibenarkan dan ada yang mengandung kebatilan. Bahkan, ada beberapa kitab tafsir yang memiliki kualitas lebih baik dibandingkan kitab tafsir lainnya. Adanya gradasi kualitas kitab tafsir diisyaratkan oleh kata *al-matsal* dalam *Q.S. al-Furqân/ 25: 33*.¹⁰⁶

¹⁰³ *Tarjamah* merupakan masdar *fi'il rubâ'î*, yang memiliki arti 'penjelasan'. *Tarjamah al-Qurân* adalah pengalihbahasaan dari suatu bahasa ke bahasa lain, seperti dari bahasa Arab ke bahasa Indonesia. Menurut Hâdî Ma'rîfah, *tarjamah* ialah menjelaskan apa yang diinginkan oleh kalimat dalam bahasa asalnya, bahkan detail-detail teks aslinya, untuk diterjemahkan ke dalam teks penerjemah. Sebagai contoh, kadangkala sebuah ungkapan tidak untuk menunjukkan makna, melainkan untuk menampakkan penyesalan atau menampakkan kesedihan dan lain sebagainya. Terjemahan itu harus sedemikian akurat hingga bisa mengalihbahasakan makna penyesalan dan kesedihan, tidak hanya memindahkan makna hakiki dan majazi suatu *lafazh*. Lihat: Hâdî Ma'rîfah, *at-Tafsîr wa al-Mufasirûn fî Tasubihî al-Qasyîb*, J. 1, hal. 102.

¹⁰⁴ Husein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., J. 1, hal. 14; Abdul'azhim az-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qurân*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1995 M/ 1415 H, cet. 1, J. 2, hal. 6.

¹⁰⁵ Kamâl al-Haidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, Qum: Dâr Farâqid, 1431 H, cet. 1, hal. 8.

¹⁰⁶ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جُنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا (33)

“Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya.”

4. Takwil (*at-Ta'wîl*)

Secara bahasa, kata *at-ta'wîl* berasal dari kata *al-awal*, yakni kembali kepada asal (*ar-rujû ilâ al-ashl*).¹⁰⁷ Menurut al-Mushtafawî, *at-ta'wîl* berarti menjadikan sesuatu di depan (maju) dan selanjutnya diikuti yang lainnya. Menurutnya, *at-ta'wîl* mencakup sesuatu yang bersifat materi maupun imateri (maknawi).¹⁰⁸

Para ahli bahasa menggunakan kata ini (*at-ta'wîl*) untuk beberapa penggunaan, diantaranya: *at-ta'wîl* berarti mengembalikan kepada tujuannya (*irjâ' asy-syai ilâ hadfihî*). Dan, tujuan (*al-hadf*) itu sendiri dapat dibagi menjadi dua bentuk, bisa berupa pengetahuan (*al-'ilm*) dan tindakan (*al-fi'il*). Sebagai pengetahuan (*al-'ilm*), kita bisa melihatnya dalam *Q.S. âli 'Imrân: 7*.¹⁰⁹ Sedangkan sebagai tindakan (*al-fi'il*), kita bisa melihatnya dalam *Q.S. al-'A'râf: 53*.¹¹⁰ Dari kedua bentuk tersebut, diketahui bahwa *at-ta'wîl* bisa berupa sesuatu yang berkaitan dengan pengetahuan (urusan ilmiah) dan berguna untuk menghilangkan persoalan-persoalan kosakata, dan terkadang juga dalam entitas real wujud luar (*amr khârijî*).

Antara *at-Ta'wîl* dan *at-tafsîr* juga bisa dimaknai sebagai sesuatu sama, yakni: menyingkap maksud dari sesuatu yang *musykîl*; mengembalikan salah satu dari beberapa kemungkinan makna kepada zhahirnya. Dari sini, jelas bahwa *at-tafsîr* merupakan penjelasan makna zhahir lafadh (kata), sedangkan bagi *at-ta'wîl*, merupakan kesesuaian kemungkinan makna dengan makna zhahir lafadh tersebut. Pemaknaan tersebut, sebagian ahli bahasa memaknai *at-ta'wîl* sebagai politik (*as-siyâsah*) dan hasil akhir/ akibat (*'âqibah al-umûr*).¹¹¹

Kata *al-matsal* di ayat ini disifatkan untuk nabi. Yakni, musuh-musuh Allah (dan rosulnya) yang meningkari Al-Quran cenderung kepada kebatilan dengan mensifati (menafsiri) nabi saw dengan segala macam kejelekan. Akan tetapi, Allah swt berkehendak lain dan menegaskan bahwa nabi saw membawa sifat yang benar (*al-haq*); tafsir yang lebih baik (*al-aḥsan*); berupa rincian dan penjelasan yang dibutuhkan manusia. Lihat: Muḥammad Ibn Jarîr Ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qurân*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1412 H, cet. 1, J. 19, hal. 8.

¹⁰⁷ Ar-Râgib al-Ashfahânî, *Mu'jam Mufradât alfâzh al-Qurân*, hal. 99 (materi: *a-wa-la*).

¹⁰⁸ Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 1, hal. 190.

¹⁰⁹ ... و ما يعلم تأويله إلا الله و الراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ...

"... Tidak ada yang mengetahui takwilnya melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyabihat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami..."

¹¹⁰ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ تَأْتِي تَأْوِيلَهُ ...

"Tiadalah mereka menunggu-nunggu kecuali (terlaksananya kebenaran) Al Qur'an itu..."

¹¹¹ Muḥammad Fâkir al-Mîbadî, *Qawâ'id at-Tafsîr Ladâ asy-Syîah wa as-Sunnah*, hal. 22.

a. Takwil di dalam Al-Quran

Ketika mengulas tentang *ta'wîl al-Qurân*, maka kita dapat mengamati bagaimana kata (*lafazh*) ini digunakan oleh Al-Quran. Terjadinya keberagaman pendapat para mufasir dan tokoh *ulûm al-Qurân* karena beranjak dari ayat-ayat maupun hadis nabi saw yang menyebut kosakata *at-ta'wîl* di dalamnya.

Dalam Al-Quran, setidaknya kita dapat menemukan 15 tempat¹¹² yang menyebut kosakata ini. Kata *at-ta'wîl* diulang beberapa kali dengan makna yang berbeda-beda sesuai dengan konteks ayatnya. ar-Ridhâ'î membaginya menjadi lima makna, diantaranya:¹¹³ *at-ta'wîl* sebagai (1). *at-tafsir*; (2). pembuktian dan penjelasan pernyataan yang samar (*taujîh al-mutasyâbih*); (3). ta'bir mimpi (*ta'bir ar-ru'yâ*); (4). akibat dan akhir sesuatu (*'âqibah wa khâtimah asy-syai*); dan (5). terealisasinya sesuatu (*tahaqquq asy-syai*).

At-Ta'wîl dimaknai sebagai *at-tafsir* dapat dilihat dalam Q.S. *Âli 'Imrân/ 3: 7*. Sebagian ulama mengartikan *at-ta'wîl* dalam dalam ayat ini sebagai *at-tafsir*. Pemaknaan semacam ini berkembang luas di era mufasir klasik seperti ungkapan-ungkapan ath-Thabarî dalam tafsirnya "*Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qurân*". Dalam tafsirnya, ia sering menyebut ungkapan-ungkapan seperti ini : "takwil dari perkataan *al-isti'âdzah* adalah...; takwil dari perkataan *al-basmalah* adalah..."¹¹⁴

Pemaknaan *at-ta'wîl* sebagai *taujîh al-mutasyâbih*, dapat dilihat pada Q.S. *al-Kahf/ 18: 78* yang menjelaskan kisah antara nabi Musa dan Khidir. *at-ta'wîl* dalam ayat tersebut merupakan kabar tentang rahasia yang tersimpan dalam tindakan-tindakan yang secara zahirnya merupakan tindakan tanpa nilai, kemudian Khidr menjelaskan hakikatnya.

Al-Quran mengandung ayat-ayat yang *muḥkam* dan *mutasyâbih*. Ayat-ayat yang *mutasyâbih* mengandung beberapa kemungkinan makna sehingga menyebabkan terjadinya kesamaran

¹¹² Q.S. *Âli 'Imrân/ 3: 7*; Q.S. *an-Nisâ/ 4: 59*; Q.S. *al-'A'râf/ 7: 53*; Q.S. *Yunus/ 10: 39*; Q.S. *Yusuf/ 12: 21,23,37, 44, 46, 100, 102*; Q.S. *al-Isrâ/ 17: 46* dan Q.S. *al-Kahf/ 18: 78, 84*.

¹¹³ 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, "at-ta'wîl" dalam *Diktat Kuliah: Ma'rifah al-Mabânî wa al-Qawâid at-Tafsîriah*.

Pendapat ar-Ridhâ'î ini agak berbeda dengan gurunya, Hâdî Ma'rifah yang berpendapat bahwa lafazh *at-ta'wîl* digunakan untuk empat makna. Yang tiga terdapat dalam Al-Quran, dan yang satu merupakan istilah ahl hadis dan tafsir. Dalam Al-Quran diantaranya: *taujîh al-mutasyâbih*, *ta'bir ar-ru'yâ* dan *'âqibah al-amr*. Dan yang keempat merupakan konsep umum yang terdapat dalam ayat maupun hadis. Lihat: Hâdî Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî Tsubihî al-Qasyib*, J. 1, hal. 27-28.

¹¹⁴ Ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 1, hal. 46.

(*syubhah*). Menghadapi ayat-ayat seperti ini, maka mufasir mengarahkan dan menggiring ayat-ayat yang *mutasyâbih* tersebut kepada ayat-ayat yang *muḥkamât* seperti ayat *yadullah* (tangan Allah) dalam *Q.S. al-Fath/ 48:10*¹¹⁵ diarahkan kepada ayat *laysa kamitslihiḥ syaiun* dalam *Q.S. asy-Syurâ/ 42: 11*.¹¹⁶

Selanjutnya, pemaknaan *at-ta'wîl* sebagai tafsir mimpi (*ta'bir ar-ru'yâ*) dapat ditemukan dalam *Q.S. Yusûf/ 12: 6, 21, 36, 37, 44, 45 100 dan 101*.

At-Ta'wîl sebagai akibat dan akhir sesuatu (*'âqibah wa khâtimah asy-syai*), dapat ditemukan dalam *Q.S. an-Nisâ/ 4: 59, Q.S. al-A'râf/ 7: 53, Q.S. al-Isrâ/ 17: 35 dan Q.S. Yûnus/ 10: 39*.¹¹⁷

Dan *at-ta'wîl* sebagai terealisasinya sesuatu (*taḥaqquq asy-syai*), dapat dilihat pada *Q.S. al-A'râf/ 7: 53*.

Tabel III.2. Beberapa pemaknaan terma *at-ta'wîl* dalam Al-Quran

No.	Contoh Ayat	Makna Takwil
1.	<i>Q.S. Âli 'Imrân/ 3: 7</i>	<i>at-ta'wîl</i> sebagai <i>at-tafsir</i>
2.	<i>Q.S. al-Kahf/ 18: 78</i>	<i>at-ta'wîl</i> sebagai <i>taujiḥ al-mutasyâbih</i>
3.	<i>Q.S. Yusûf/ 12: 6, 21, 36, 37, 44, 45, 100, 101</i>	<i>at-ta'wîl</i> sebagai tafsir mimpi (<i>ta'bir ar-ru'yâ</i>)
4.	<i>Q.S. an-Nisâ/ 4: 59, Q.S. al-Isrâ/ 17: 35, Q.S. Yûnus/ 10: 39</i>	<i>at-ta'wîl</i> sebagai akibat dan akhir sesuatu (<i>'âqibah wa khâtimah asy-syai</i>)
5.	<i>Q.S. al-A'râf/ 7: 53</i>	<i>at-ta'wîl</i> sebagai terealisasinya sesuatu (<i>taḥaqquq asy-syai</i>)

b. Takwil dalam Hadis

Sedangkan dalam hadis, *at-ta'wîl* juga memiliki beberapa makna, dan setidaknya dapat dibagi menjadi dua jenis, diantaranya: *pertama*, sebagai batin dan *kedua*, sebagai referen ayat (*mashâdîq al-âyat*).

¹¹⁵ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ...

“Bahwasanya orang-orang yang berjanji setia kepada kamu sesungguhnya mereka berjanji setia kepada Allah. Tangan Allah di atas tangan mereka...” (*Q.S. al-Fath/ 48:10*).

¹¹⁶ ... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (11)

“... Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia, dan Dia-lah Yang Maha Mendengar lagi Maha Melihat.” (*Q.S. asy-Syurâ/ 42: 11*).

¹¹⁷ Hâdi Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî Tsubihî al-Qasyîb*, J. 1, hal. 28.

Hadis yang menjelaskan bahwa takwil Al-Quran merupakan makna batinnya, kita bisa menemukannya dalam beberapa hadis, salah satu contohnya:

عن الفضيل بن يسار قال سألت أبا جعفر ع عن هذه الرواية «ما في القرآن آية إلا و لها ظهر و بطن، و ما فيه حرف إلا و له حد و لكل حد مطلع» ما يعني بقوله لها ظهر و بطن قال: ظهره تنزيهه و بطنه تأويله، منه ما مضى و منه ما لم يكن بعد، يجري كما يجري الشمس و القمر

“Al-Fadhîl bertanya kepada Abû Ja’far¹¹⁸ tentang riwayat: “Tiada satu ayat-pun kecuali memiliki zhahir dan batin. Dan tiada satu huruf-pun kecuali memiliki had. Dan setiap had memiliki mathla”... Abû Ja’far menjawab: “zhahir Al-Quran merupakan nuzûl-nya, dan batinnya merupakan ta’wîl-nya”. “Sebagian darinya telah terjadi, dan sebagian lainnya belum terjadi. Ia beredar seperti peredarannya Matahari dan Bulan”.¹¹⁹

Sebagian ahli tafsir, seperti Hâdî Ma’rifah, berpandangan bahwa takwil (batin) dalam hadis-hadis seperti di atas merupakan konsep umum yang terabstraksi dari sebuah ayat. Selanjutnya, konsep umum tersebut diterapkan (*inthibâq*) pada referen-referen (*al-mashâdiq*) yang berbeda sepanjang jaman.¹²⁰

Pandangan seperti ini berlandaskan pada isyarat hadis tersebut. Sebagian referen batin Al-Quran telah terealisasi pada jaman terdahulu, dan sebagiannya akan terjadi di masa depan sebagaimana makna batin Al-Quran selalu hidup seperti peredaran Matahari dan Bulan. Menurutnya, Prinsip ini terdapat dalam seluruh ayat Al-Quran. Sekiranya tidak ada konsep umum semacam ini, maka betapa banyak ayat Al-Quran tidak memiliki banyak faidah kecuali bacaannya (*tilâwah wa tartîl*) semata.¹²¹

Misalnya pada *Q.S. al-Baqarah/ 2: 195*¹²² yang turun dalam konteks persiapan jihad, menjaga benteng umat Islam, dan diperintahkan bagi umat muslim saat itu untuk menginfakkan sebagian hartanya untuk membiayai perlengkapan perang, makanan dan alat kesehatan. Akan tetapi, kata *as-sabîl* dalam ayat tersebut tidak hanya diartikan sebagai peperangan melawan orang muysrik.

¹¹⁸ Dalam tradisi Syiah, yang dimaksud sebagai Abû Ja’far adalah Muḥammad al-Bâqir, Imam ke kelima Syiah.

¹¹⁹ Hadis ini bersumber dari jalur syiah, yang mana seseorang menanyakan kepada Imâm Bâqir (Imam kelima Syiah) tentang makna batin Al-Quran. Lihat: Muḥammad Ibn Mas’ûd al-‘Iyâsyî, *Tafsîr al-‘Iyâsyî*, Tehran: al-Mathba’ah al-‘Ilmiah, J. 1, hal. 11.

¹²⁰ Hâdî Ma’rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî Tsubihî al-Qasyîb*, J. 1, hal. 24.

¹²¹ Hâdî Ma’rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî Tsubihî al-Qasyîb*, J. 1, hal. 24.

¹²² وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ...

“Dan belanjakanlah (harta bendamu) di jalan Allah, dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan...” (*Q.S. al-Baqarah/ 2: 195*).

Akan tetapi, bisa dimaknai dengan konsep yang lebih luas, sebagai upaya untuk meninggikan agama; menegakan hukum islam pada seluruh aspeknya: dalam rumah tangga, masyarakat, pendidikan, politik dan lain sebagainya.¹²³

Tabel III.3. Pemaknaan terma *at-ta'wîl* dalam hadis

No.	Makna Takwil	Landasan Teori
1.	<i>at-ta'wîl</i> sebagai makna batin	Matan hadis seperti: ظهره تنزيهه و بطنه تأويله
2.	<i>at-ta'wîl</i> sebagai referen ayat (<i>mashâdiq al-âyat</i>)	konsep umum yang terabstraksi dari sebuah ayat, dan selanjutnya, diterapkan (<i>inhibâq</i>) pada referen-referen (<i>al-mashâdiq</i>) yang berbeda sepanjang jaman. Implikasi dari kaidah tafsir: <i>al-jaryî wa al-inhibâq</i>

c. Takwil Menurut Para Pakar (*Muḥaqqiq*) Tafsir

Dalam tinjauan para ahli (*muḥaqqiq*) tafsir, *at-ta'wîl* juga memiliki beberapa arti yang secara ringkas bisa diklasifikasikan menjadi dua jenis: *pertama*, *at-ta'wîl* sebagai makna konseptual. Dan *kedua*, *at-ta'wîl* sebagai wujud eksternal (*al-wujûd al-khâriġ*).

Sebagai makna konseptual, kita bisa melihatnya pada definisi-definisi yang diajukan oleh ahli tafsir seperti: ath-Tabrasî, Hâdi Ma'rifah dan adz-Dzahabî.

Ath-Tabrasî mengatakan bahwa takwil merupakan mengembalikan salah satu kemungkinan makna pada sesuatu yang sesuai dengan makna zhahirnya (*radda aḥadu al-muḥtamalain ilâ mâ yuthâbiq azh-zhâhir*).¹²⁴

Bagi Hâdi Ma'rifah *ta'wîl* memiliki dua makna. *Pertama*, menghilangkan kesamaran (*asy-syubḥah*) dalam pernyataan maupun tindakan.¹²⁵ *Kedua*, makna batin sebagai makna sekunder (*al-ma'nâ ats-tsnawî*) sebuah pernyataan- sedangkan, zhahir merupakan makna primer (*al-ma'nâ al-awâlî*).¹²⁶

Sedangkan bagi adz-Dzahabî, *at-ta'wîl* adalah mengunggulkan (*tarjîḥ*) salah satu kemungkinan makna suatu lafazh dengan sebuah

¹²³ Hâdi Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî Tsubihî al-Qasyîb*, J. 1, hal. 25.

¹²⁴ al-Fadh Ibn al-Ḥasan ath-Thabrasî, *Majma' al-Bayân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 1, hal.

13.

¹²⁵ Hâdi Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî Tsubihî al-Qasyîb*, J. 1, hal. 21.

¹²⁶ Hâdi Ma'rifah, *at-Tamhîd fî 'Ulûm al-Qurân*, J. 3, ha. 30.

dalil, dan bersandar pada proses ijtihad. Untuk mencapainya, dibutuhkan pengetahuan terhadap kosakata bahasa arab dan semantiknya.¹²⁷

At-Ta'wîl sebagai wujud eksternal (*al-wujûd al-Khârijî*), kita bisa melihatnya pada keterangan-keterangan yang disampaikan oleh Ibn Taimiyah, Rasyîd Ridhâ dan Thabâthabâ'î.

Dalam hal ini, Ibnu Taimiyah menganggap wujud eksternal (*al-wujûd al-khârijî*) bagi suatu pernyataan sebagai *at-ta'wîl*. Singkatnya, menurutnya, segala sesuatu memiliki empat wujud, yakni: wujud eksternal (*wujûd khârijî*), wujud benak (*wujûd dzihnî*), wujud lafadh (*wujûd lafdzî*) dan wujud tulisan (*wujûd katbî*). Dan, wujud eksterior (*wujûd khârijî*) merupakan takwilnya.¹²⁸ Takwil, menurutnya, merupakan hakikat wujud eksternal.

Sedangkan pengetahuan tafsir dan maknanya merupakan pengetahuan konseptual. Sebagaimana ia jelaskan bahwa Al-Quran diturunkan untuk diketahui, dipahami, ditadaburi dan difikirkan. Tandasnya, jika tidak diketahui, maka ia adalah takwilnya.¹²⁹

Dalam konteks ini, Rasyîd Ridhâ dalam *Tafsîr al-Manâr* mengikuti pendapat Ibn Taimiyah. Ia menyatakan, di dalam Al-Quran tidak ada sebuah pernyataan yang tidak dapat dipahami maknanya. *al-Mutasyâbih* itu sendiri relatif. Jika samar bagi orang yang lemah akalanya, maka ia tidak samar maknanya bagi orang yang *râsyikh*. Takwil yang dimaksudkan ayat yang menyatakan “tidaklah mengetahui kecuali Allah swt” merupakan sesuatu yang berkaitan dengan realitas itu sendiri, seperti: bagaimana sifat Allah, bagaimana alam ghaib yang terdiri dari surga, neraka dan segala isinya.¹³⁰ Ia mengatakan, api neraka tidaklah seperti api dunia. Ia merupakan sesuatu yang lain, dan yang cocok dengan alam tersebut.¹³¹

Selanjutnya, Rasyîd Ridhâ menerangkan bahwa, terjadi kekeliruhan memahami takwil dikarenakan para mufasir terlalu berlebihan dalam memahami takwil suatu ayat. Mereka menafsirkan kalimat Al-Quran dengan penempatan–penempatan secara istilah,

¹²⁷ Husein adz-Dzahabâi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, J. 1, hal. 18.

Dalam hal ini, adz-Dzahabî membedakan antara *at-ta'wîl* dengan *at-tafsîr*. *at-Tafsîr*, menurutnya, kembali pada *ar-riwâyah*, sedangkan *at-ta'wîl* kembali kepada *ad-dirâyah*. Karena *at-tafsîr* merupakan penjelasan dan penyingkapan, maka penyingkapan maksud Allah hanya dapat didapat secara meyakinkan melalui riwayat yang bersumber dari Rosulullah dan para sahabatnya. Lihat: Husein adz-Dzahabâi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, J. 1, hal. 18.

¹²⁸ Ibn Taimiyah, *at-Tafsîr al-Kabîr*, J. 2, hal. 108-109.

¹²⁹ Ibn Taimiyah, *at-Tafsîr al-Kabîr*, J. 2, hal..

¹³⁰ Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr*, Mesir: Dâr al-Manâr, 1367 H, cet. 3, J. 3, hal. 172.

¹³¹ Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr*, J. 3, hal. 172.

bukan makna Al-Qurannya.¹³² Pendapat Rasyîd Ridhâ semacam ini merupakan kritik terhadap pernyataan para ahli ushûl tentang definisi *at-ta'wîl*.

Ia menyebutkan dan menjelaskan kata takwil dalam tujuh surat dalam Al-Quran.¹³³ Misalnya, kata *at-ta'wîl* dalam *Q.S. an-Nisâ/ 4: 59*¹³⁴ ditafsirkan oleh Mujâhid dan Qotâdah sebagai balasan pahala (*ats-tsawâb wa al-jazâ*). Sedangkan Ibn Zaed, Ibn Qutaibah dan aj-Juzâz menafsirkannya sebagai akibat (*al-'âqibah*). Kedua penafsiran tersebut memiliki kesamaan makna, yakni kesudahan (*al-ma'âl*).¹³⁵ Menurut Rasyîd Ridhâ, kata takwil dalam Al-Quran tidak dimaksudkan kecuali sebagai kesudahan (*al-ma'âl*) sebagai retifikasi (*tashdîq*) bagi kabar, mimpi, atau tindakan gaib yang terjadi di kemudian hari. Takwil bukanlah persoalan semantik kata, akan tetapi sesuatu eksternal yang dijadikan fondasi suatu pernyataan (*al-kalâm*). Takwil tidak dibatasi ayat-ayat yang *mutasyâbihât*, akan tetapi untuk keseluruhan ayat Al-Quran.

Seperti Ibn Taimiyah dan Rasyîd Ridhâ, Thabâthabâ'î berpendapat bahwa takwil bukan-lah konsep-konsep makna suatu lafazh, akan tetapi ia merupakan entitas-entitas eksternal (*al-umûr al-khârijiah al-'ainiyah*).¹³⁶ Di tempat lainnya, ia mengatakan: takwil, sebagaimana apa yang dikehendaki Al-Quran, adalah hakikat yang terkandung oleh ayat untuk dirujuk dan dijadikan fondasi. Takwil mimpi berarti takbirnya, takwil hukum berarti esensinya, takwil suatu perbuatan berarti kemaslahatan dan tujuan hakiki, dan takwil sebuah peristiwa berarti sebab-sebab peristiwa tersebut.¹³⁷

Dalam hal ini, Thabâthabâ'î membenarkan pandangan Ibn Taimiyah bahwa takwil tidak dibatasi oleh ayat-ayat *al-mutasyâbihât* semata; takwil mencakup seluruh ayat Al-Quran. Hal ini tentu

¹³² Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr*, J. 3, hal. 172.

¹³³ *Q.S. âli Imrân: 7, an-Nisâ: 59, al-'arâf: 52-53, Yânus: 39, Yûsuf: 6, 36, 37, 44, 45, 100, 101, dan al-Isrâ: 35.*

¹³⁴ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا (59)

“Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.” (*Q.S. an-Nisâ/ 4: 59*).

¹³⁵ Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr*, J. 3, hal. 173.

¹³⁶ Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 3, hal. 27.

¹³⁷ Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 13, hal. 349.

berbeda dengan pandangan sebagian ahli tafsir yang membatasi pada wilayah konsep-konsep *al-mutasyâbihah*.¹³⁸

Akan tetapi, Thabâthabâ'î menolak pernyataan Ibn Taimiyah yang menyatakan bahwa takwil merupakan entitas eksternal semata. Dalam hal ini, Thabâthabâ'î mengatakan:

“Walaupun benar pada sebagian pernyataannya, akan tetapi salah pada sebagian lainnya. Ia benar bahwa takwil tidak dibatasi pada yang *al-mutasyâbih* (akan tetapi pada seluruh Al-Quran). Takwil bukanlah persoalan semantik kata, akan tetapi entitas eksternal yang dijadikan sandaran pernyataan. Akan tetapi, ia salah dalam perhitungan setiap entitas eksternal yang terikat dengan kandungan pernyataan hingga cerita tentang kabar-kabar yang terjadi di masa lalu dan masa yang akan datang sebagai takwil sebuah pernyataan. Juga, ‘sesuatu yang *mutasyâbih* yang tidak diketahui takwilnya’ tersebut hanya dibatasi pada ayat-ayat tentang sifat Allah dan ayat-ayat tentang hari kiamat”.¹³⁹

Kamâl al-Ḥadarî (murid Thabâthabâ'î) menjelaskan persoalan teori *ta'wîl* Ibn Taimiyah dan Rasyîd Ridha. Menurutnya, setidaknya ada dua persoalan utama dalam teori takwilnya, yakni: *pertama*, seandainya *at-ta'wîl* merupakan tempat merujuk dan mengembalikan sesuatu, maka ‘pengembalian’ jenis ini merupakan ‘pengembalian yang khusus’, bukan setiap ‘pengembalian’. Merujuk beberapa ayat tentang *at-ta'wîl*, diketahui bahwa ayat-ayat tersebut menggambarkan ‘pengembalian sesuatu’ kepada bentuk-bentuk preposisinya. Mengembalikan perumpamaan-perumpamaan (*al-amtsâl*) kepada yang diumpamakan (*al-mumatstsâl*).¹⁴⁰

Kedua, jika maksud ‘sesuatu yang *mutasyâbih* yang tidak diketahui takwilnya’¹⁴¹ hanya dibatasi pada ayat-ayat tentang sifat Allah dan hari kiamat maka hal tersebut akan menimbulkan permasalahan lainnya. Yakni, sebagaimana diketahui bahwa pentakwilan yang menyebabkan fitnah dan kesesatan tidak hanya pada ayat- ayat-ayat tentang sifat Allah dan hari kiamat. Ditemukan juga pada pentakwilan terhadap ayat-ayat hukum, kisah-kisah (*al-qishash*) dan sebagainya. Jelas, bahwa fitnah dan kesesatan yang

¹³⁸ Menurut Hâdî Ma'rîfat *at-ta'wîl* merupakan upaya menghilangkan kesamaran (daf' asy-syubhah 'an al-mutasyâbih min al-aqwâl wa al-af'âl). Lihat: Hâdî Ma'rîfah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî Tsubihî al-Qasyib*, J. 1, hal. 21-22.

¹³⁹ Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 3, hal. 48.

¹⁴⁰ Kamâl al-Ḥaidarî, *Ta'wîl al-Qurân*, Iran: Dâr al-Farâqid, 2005 M/ 1426 H, cet. 1, hal. 37-41.

... و ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاغِبُونَ فِي الْعِلْمِ...¹⁴¹

“... Padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya...” (Q.S. Âli Imrân/ 3: 7).

ditimpa oleh umat muslim disebabkan orang-orang yang condong kepada kesesatan yang mengikuti *al-mutasyâbih* dan mencari-cari takwil-nya, dan pentakwilan semacam itu tidak hanya pada ayat-ayat tentang sifat Allah dan hari kiamat.¹⁴²

Bagi Thabâthabâ'î, takwil merupakan *al-haqîqah al-waqi'iyah* yang bersandar kepadanya seluruh penjelasan Al-Quran, baik berupa: hukum, *mau'idhah* maupun *hikmah*. Takwil terdapat pada seluruh ayat Al-Quran, yang *muḥkam* maupun *mutasyâbih*-nya.¹⁴³ Takwil bukanlah persoalan semantik kata,¹⁴⁴ akan tetapi merupakan entitas ghaib yang tinggi (*al-'umûr al-ghaibiah al-muta'âliyah*) yang meliputi seluruh jaringan lafazh Al-Quran. Menurutnya, Allah swt membatasi hakikat tersebut dengan batasan kata-kata (*alfâdh*) agar benak manusia secara umum mampu memahaminya. Ia seperti perumpamaan (*al-amtsâl*) yang yang diberikan untuk mendekatkan tujuan-tujuannya (*al-maqâshîd*), dan menjelaskan sesuatu yang disesuaikan dengan pemahaman pendengar.¹⁴⁵

Relasi antara takwil dengan pesan ayat yang hendak disampaikan, menurut Thabâthabâ'î, seperti yang diumpamakan (*al-mumatsal*) dengan perumpamaan (*al-matsal*); antara batin dengan zahir-nya; antara ruh dengan jasad-nya.¹⁴⁶ Keseluruhan wawasan pengetahuan Al-Quran merupakan perumpamaan-perumpamaan dari takwil yang merupakan otoritas Allah swt (sebagaimana diisyaratkan dalam *Q.S. Âli Imrân/ 3: 7*.¹⁴⁷ Takwil tidak didapat melalui proses berfikir secara langsung, dan tidak jelas dengan sendirinya melalui kata-kata (*alfâzh*)-nya. Satu-satunya cara untuk mencapai takwil adalah melalui jalur *musyâhadah* dan proses penyucian jiwa.¹⁴⁸

Dalam tafsirnya, Thabâthabâ'î menjelaskan makna kata *khazâin* sebagaimana tercatat dalam *Q.S. al-hijr/ 15: 21*.¹⁴⁹ Khazanah

¹⁴² Kamâl al-Haidarî, *Ta'wil al-Qurân*, hal. 41-43.

¹⁴³ Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 3, hal. 27.

¹⁴⁴ Thabâthabâ'î, *asy-Syi'ah fî al-Islâm*, Beirut: Bayt al-Kâtib li ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr, 1999, cet. 1, hal. 85.

¹⁴⁵ Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 3, hal. 49.

¹⁴⁶ Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 3, hal. 52; Kamâl al-Haidarî, *Ta'wil al-Qurân*, hal. 59.

¹⁴⁷ ... ما يعلم تأويله إلا الله و الراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا.

“... Padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyabihat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami..." (Q.S. Âli Imrân/ 3: 7).

¹⁴⁸ Thabâthabâ'î, *asy-Syi'ah fî al-Islâm*, hal. 85.

¹⁴⁹ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ (21)

“Dan tidak ada sesuatu pun melainkan pada sisi Kami-lah khazanahnya; dan Kami tidak menurunkannya melainkan dengan ukuran yang tertentu.” (Q.S. al-hijr/ 15: 21).

(*khazâin*) disandarkan kepada Allah dengan sebuah *qarînah* kata “’*indanâ*”. Ia menjelaskan bahwa khazanah (*khazâin*) tersebut merupakan sesuatu yang tetap, tidak hilang dan tidak berubah karena ada di sisi Allah swt (kata: ’*indanâ*). Apa yang ada di sisi makhluk akan lenyap, sedangkan apa yang ada di sisi Allah swt tetaplah kekal¹⁵⁰ (*Q.S. an-Nahl/ 16: 96*).¹⁵¹ Khazanah (*khazâin*)¹⁵² tersebut pastilah terdapat di atas alam materi yang dapat kita indera ini, karena sesuatu di alam materi selalu berubah dan musnah.¹⁵³

Dari beberapa keterangan tentang takwil di atas dapat disimpulkan bahwa takwil - sebagaimana istilah yang digunakan oleh para mufasir dan peneliti ilmu Al-Quran - sangat terkait dengan bagaimana memahami Al-Quran dan maksud Allah. Definisi ini dekat dengan definisi tafsir, walaupun mempunyai beberapa perbedaan dalam beberapa aspek, diantaranya: (1). Jika dipahami seperti tafsir, maka takwil lebih mendalam dibandingkan dengan tafsir itu sendiri, (2). Jika tafsir dipahami sebagai penjelasan makna zhahir, maka takwil merupakan penjelasan makna batinnya. Dalam konteks ini, maka takwil tidaklah bisa dilepaskan dari persoalan kata (*lafazh*). Takwil masuk dalam bagian *dilâlah iltizâmiah ghairu bayyinah*, (3). Sebagaimana pernyataan Thabâthabâ’î dan Ibn Taimiyah, maka takwil bukanlah makna konseptual lafazh kata, akan tetapi hakikat wujud ekternal. Sebagian ahli Tafsir berpandangan bahwa takwil semacam ini keluar dari domain pembahasan tafsir.¹⁵⁴

Tabel III.4. Pemaknaan terma *at-ta’wîl* menurut para pakar tafsir

	MAKNA AT-TA’WÎL	TOKOH PENGAGAS
PANDANGAN MAYOR	<i>at-Ta’wîl</i> sebagai makna konseptual.	ath-Tabrasî, Hâdî Ma’rifah, adz-Dzahabî, dll.

¹⁵⁰ Beberapa ayat Al-Quran yang menjelaskan akan kekal dan tetapnya kandungan Al-Quran bisa dilihat pada *Q.S. ar-Ra’d/ 13: 39*, *Q.S. al-Burûj/ 85: 22* dan *Q.S. Qâf/ 50: 4*.

¹⁵¹ ما عندكم ينفد و ما عند الله باق ...

“Apa yang di sisimu akan lenyap, dan apa yang ada di sisi Allah adalah kekal...” (*Q.S. an-Nahl/ 16: 96*).

¹⁵² Thabâthabâ’î menjelaskan bahwa *al-khazâin* tersebut sifatnya sebagai berikut: ia kekal (ada) di sisi Allah, tidak bisa diukur dan tidak ada batasan yang membatasinya. Akan tetapi ketika diturunkan, maka akan terjadi penambahan batasan dan pengurangan kesempurnaan (sebagai implikasi ketika diturunkan ke alam materi). Lihat: Thabâthabâ’î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 7, hal. 127.

¹⁵³ Thabâthabâ’î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 12, hal. 140-142; Kamâl al-Ḥaidarî, *Ta’wîl al-Qurân*, hal. 47, 51-52.

¹⁵⁴ Hâdî Ma’rifah menyebut pandangan Ibn Taimiyah dan Thabâthabâ’î tentang takwil sebagai pandangan minor (*asy-syâdzah*). Lihat: Hâdî Ma’rifah, *at-Tamhîd fî ‘Ulum al-Qurân*, J. 3, hal. 28-31.

**PANDANGAN
MINOR**

at-ta'wîl sebagai wujud eksternal (*al-wujûd al-Khârijî*). Ibn Taimiyah, Rasyîd Ridhâ, Thabâthabâ'î, Kamâl al-Ĥadarî, dll.

d. *at-Ta'wîl al-Ĥaq* dan *at-Ta'wîl al-Bâthil*

Pakar tafsir seperti Ĥaidar al-Âmulî menjelaskan bahwa takwil juga dapat dibagi menjadi dua jenis, yakni: *at-ta'wîl al-bâthil* dan *at-ta'wîl al-Ĥaq*. *at-Ta'wîl al-bâthil* merupakan pentakwilan yang dilakukan oleh orang-orang yang hatinya condong kepada kesesatan, dengan hanya mengambil *al-mutasyabihât* –tanpa *muĥkamât*–, serta mentakwilkan berdasarkan pada opini-opini mereka.¹⁵⁵ al-Âmulî menyebutkan, mereka adalah *al-mujassimah*, *al-mu'aththilah* dan sejenisnya.¹⁵⁶ Sedangkan *at-ta'wîl al-Ĥaq* adalah pentakwilan yang dilakukan oleh orang-orang yang mendalam ilmunya (*ar-râsyikhûna fi al-'ilmî*).¹⁵⁷

Selanjutnya, ia membagi lagi *at-ta'wîl al-Ĥaq* menjadi dua tipologi, yakni: tipologi pertama, mereka adalah *arbâb azh-zhâhir* dan *ahl syarî'ah*, sedangkan yang kedua adalah *arbâb ath-tharîqah* dan *ahl bâthin*.¹⁵⁸

At-ta'wîl menurut *ahl Syariah* adalah menukarkan ayat dengan makna yang sesuai dengan ayat sebelum dan sesudahnya, serta cocok dengan Al-Quran dan sunnah. *At-Ta'wîl* juga dimaknai sebagai mengembalikan salah satu kemungkinan makna sesuai dengan makna zhahirnya. Atau, mengembalikan yang *al-mutasyâbihât* kepada *al-muĥkamât* berdasarkan ketentuan dalam ilmu ushul, aqliyah dan naqliyah.¹⁵⁹ Berdasarkan ketentuan ini maka pandangan ath-Thabrasî, Hâdi Ma'rifah, adz-Dzahabî dan mayoritas ahli tafsir lainnya – yang memahami takwil sebagai makna konseptual- masuk dalam kategori ini.

Sedangkan *at-ta'wîl* menurut *ahl bâthin* adalah menerapkan (*at-tathbîq*) *al-kitâb al-qurânî* kepada dua kitab Allah lainnya (yakni: *al-âfaqî* dan *al-anfusî*)¹⁶⁰. Melalui tadabbur terhadap ayat-ayat Al-Quran, seorang arif (sufi) dapat mengenal hakikat alam *al-âfaqî* dan

¹⁵⁵ Ĥaidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muĥîth al-'A'zham wa al-Baĥr al-Khadhm*, Tehran: Muassasah ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr fî wizârah al-Irsyâd al-Islâmî, 1422 H, cet. 3, J. 1, hal. 238.

¹⁵⁶ Ĥaidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muĥîth al-'A'zham*, J. 1, hal. 238.

¹⁵⁷ Ĥaidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muĥîth al-'A'zham*, J. 1, hal. 238

¹⁵⁸ Ĥaidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muĥîth al-'A'zham*, J. 1, hal. 238

¹⁵⁹ Ĥaidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muĥîth al-'A'zham*, J. 1, hal.239-240.

¹⁶⁰ Ĥaidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muĥîth al-'A'zham*, J. 1, hal. 240.

al-anfusî. Menurut al-Âmulî, tiga realitas (baik: *al-âfaqî*, *al-anfusî* maupun *al-qurânî*) merupakan citra Allah swt; sebagai tajallî Dzât Allah swt, asmâ dan sifat-sifat-Nya.¹⁶¹ Pengetahuan semacam ini dicapai melalui proses *kasyf* dan *syuhûd*.¹⁶² Dalam pandangan al-Âmulî, teori semacam ini tersingkap dari rahasia *Q.S. al-Qashash/28:49*.

قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (49)

“Katakanlah: "Datangkanlah olehmu sebuah kitab dari sisi Allah yang kitab itu lebih (dapat) memberi petunjuk daripada keduanya (Taurat dan Al Qur'an) niscaya aku mengikutinya, jika kamu sungguh orang-orang yang benar". (*Q.S. al-Qashash/28:49*).

Menurut al-Âmulî, terma dua kitab dalam ayat tersebut (*Q.S. al-Qashash/28:49*) bukan kitab Taurat dan Al-Quran,¹⁶³ akan tetapi kitab kosmik (*al-âfaqî*) dan kitab jiwa manusia (*al-anfusî*). Lebih lanjut, tutur al-Âmulî, teori semacam ini tampak lebih jelas dalam *Q.S. Fushshilat/41:53*.¹⁶⁴

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (53)

“Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap ufuk dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Al Qur'an itu adalah benar. Dan apakah Tuhanmu tidak cukup (bagi kamu) bahwa sesungguhnya Dia menyaksikan segala sesuatu?”. (*Q.S. Fushshilat/41:53*).

Dan jelas dari pembahasan di atas, bahwa jika yang dimaksudkan dengan takwil adalah mengembalikan makna *mutasyâbihât* kepada *muḥkamât*; menafsirkan ayat kepada ayat

¹⁶¹ Haidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muḥîth al-'A'zham*, J. 1, hal. 247.

¹⁶² Haidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muḥîth al-'A'zham*, J. 1, hal. 248.

Menurut al-Âmulî, manusia tercipta dengan dua alam, yakni alam *al-gaib* dan alam *syahâdah*; *al-mulk* dan *al-malakût*; *al-amr* dan *al-khalq*. Allah swt memberikan potensi bagi manusia untuk melihat dua alam tersebut, melihat alam *syahâdah* dengan mata (*al-'ain*), dengan untuk melihat alam *al-gaib* dengan *al-bashîrah*. Seseorang hanya dapat melihat alam *al-gaib* setelah terhilangnya segala hijab (penutup) dan mendapatkan cahaya ilahi (*ar-rûḥ al-'a'adham* atau *al-'aql al-kullî*), demikian juga seseorang hanya dapat melihat alam material (*syahâdah*) setelah matanya mendapat cahaya Matahari, bulan, bintang, api dan sebagainya. Lihat: Kamâl al-Ḥaidarî, *Ta'wîl al-Qurân*, hal. 136-137.

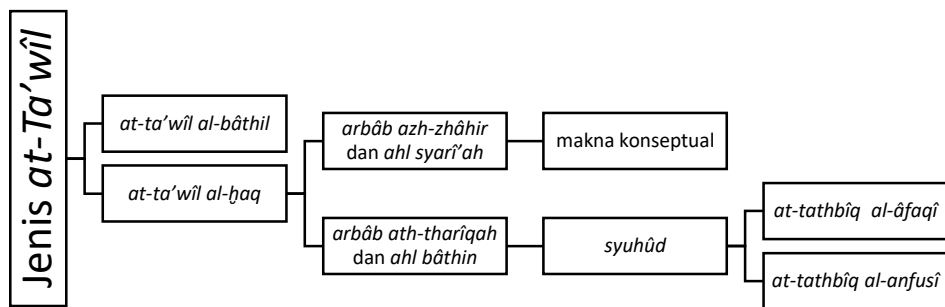
¹⁶³ Mayoritas mufasir menafsirkan terma dua kitab (*minhumâ*) dengan kitab yang diturunkan kepada Musa (Taurat) dan kitab yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw (Al-Quran). Lihat: az-Zamakhsarî, *al-Kasysyâf*, J. 3, hal. 420; Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsur fî Tafsîr al-Ma'tsûr*, J. 5, hal. 130.

Ada juga mufasir yang menafsirkan dua kitab tersebut adalah Taurat dan Injil. Lihat: ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 20, hal. 54.

¹⁶⁴ Haidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muḥîth al-'A'zham*, J. 1, hal. 248.

lainnya, maka cukup bagi kita untuk menggunakan kaidah dan metode tafsir yang sudah ada (*muktabar*). Dan, jika yang dimaksudkan dengan takwil adalah makna batin ayat, yakni hakikat yang tersembunyi dari suatu ayat, maka kaidah dan metode tafsir tersebut tidaklah mencukupi. Takwil membutuhkan sebuah kriteria khusus yang berbeda dengan tafsir. Dibutuhkan perangkat lainnya, seperti kesucian dan keluasan jiwa. Domain orang-orang yang disebut oleh Al-Quran sebagai *ar-râsikhûna fî al-‘ilm*.¹⁶⁵

Gambar III.3. Pembagian *at-ta'wîl* menurut Haidar al-Âmulî



e. Relasi antara Takwil dengan Tafsir

Selanjutnya, bagaimana relasi antara takwil dengan tafsir? Dalam konteks ini, sebagaimana dalam istilah logika (*manthiq*)- relasi antara dua hal bisa dirumuskan dalam empat model relasi (*an-nisab al-arba'*).

Terkait dengan hal ini, setidaknya kita bisa menyusun pola relasi antara tafsir dan takwil menjadi tiga (3) klasifikasi berikut:

Pertama, at-tasâwî, yakni sebagaimana pendapat ath-Thabrasî dan ath-Thabarî, maka antara takwil dan tafsir memiliki kesatuan makna. Takwil merupakan sinonim-nya tafsir.

Kedua, at-mutabâyin, yakni tafsir adalah sesuatu yang berbeda dengan takwil. Sebagian ahli tafsir mengingkari adanya kesatuan makna antara takwil dan tafsir sebagaimana terlihat dari ungkapan-ungkapan Ibn Taimiyah, Thabâthabâ'î dan Haidar al-Âmulî. Takwil adalah suatu hal yang berbeda dengan tafsir. Takwil sifatnya adalah *wujûdî*, sedangkan tafsir sifatnya adalah *mafhumî*. Bisa dikatakan,

¹⁶⁵ Dari beberapa sumber riwayat, baik ahl sunnah maupun syiah yang menunjukkan mungkinya bagi *ar-rasikhûna fî al-‘ilm* untuk mengetahui takwil Al-Quran sebagaimana pernyataan Ibn Abbâs maupun para Imam Ahl bayt bahwa mereka mengetahui takwil Al-Quran. Lihat: Muḥammad Ibn Mas'ûd al-‘Iyâsyî, *Tafsîr al-‘Iyâsyî*, J. 1, hal. 162; az-Zarkasyî, *al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qurân*, J. 2, hal. 72-73.

takwil adalah domain ahl bâthin dan mukâsyafah (*ar-râsikhûna fî al-‘ilm*), bukan ahli bahasa (*ar-râsikhûna fî al-lugah*).

Penjelasan relasi model kedua ini seperti penjelasan Kamâl al-Ḥaidarî dalam beberapa bukunya. Tafsir dan takwil adalah suatu ilmu yang berbeda. Tafsir merupakan ilmu tentang penyingkapan dan penjelasan kosakata dan semantik bahasa. Sedangkan, takwil adalah proses penyingkapan makna. Takwil bukanlah relasi semantik kata, akan tetapi hakikat (realitas) di balik kata yang menjadi sandaran bagi penjelasan-penjelasan kosakata (Al-Quran) tersebut.¹⁶⁶

Nampaknya, relasi model seperti ini yang dikehendaki oleh al-Kassyani dalam *muqaddimah tafsîr Ibn ‘Arabî*. Karya tafsir yang dinisbatkan kepada Ibn ‘Arabî tersebut bisa dikatakan bukanlah kitab tafsir akan tapi hasil dari proses takwil, sebuah indikator-indikator dan isyarat spiritual yang dialami dan disaksikan oleh salah seorang sufi (*ârif*).¹⁶⁷

Ketiga, al-‘umûm wa al-khushûsh al-muthlaq, yakni tafsir lebih umum dari takwil, dan sebaliknya takwil lebih khusus dari tafsir. Atau, takwil merupakan upaya penjelasan Al-Quran yang lebih mendalam seperti ungkapan-ungkapan Hâdi Ma’rifah dan adz-Dzahabî. Tafsir merupakan penjelasan makna zhahir, sedangkan takwil adalah penjelasan makna batin. Dalam hal ini, takwil tidaknya jauh dari konteks kosakata. Ia bersifat konseptual (*al-mafhûmî*), bukan *wujûdî*. Ia termasuk dalam kategori *ad-dilâlât al-iltizâmiah gairu al-bayyinah*,¹⁶⁸ semantik makna yang tidak diucapkan dalam sebuah pernyataan.

Jadi, dari klasifikasi ini diketahui bahwa, jika definisi takwil diasumsikan berbeda dengan tafsir, maka jelas secara otomatis metode, kaidah, kriteria dan aturan-aturan yang berlaku diantara keduanya adalah berbeda. Tentu metode tafsir tidak mencukupi untuk menuju takwil. Takwil membutuhkan sebuah kriteria khusus yang berbeda dengan tafsir, yakni *syuhûd* dan *mukâsyafah*. Dan sebaliknya, jika terdapat kesamaan antara tafsir dan takwil maka seorang mufasir cukup menggunakan metode-metode tafsir yang sah

¹⁶⁶ Thalâl al-Ḥasan, *Ma’rifatullâh: abhâts Ayatullâh as-Sayyid Kamâl al-Ḥaidarî*, Qum: Dâr Farâqid, 1428 H, cet. 1, J. 2, hal. 154-155; Kamâl al-Ḥaidarî, *Ta’wîl al-Qurân: an-Nazhariyah wa al-Mu’thiyât*, Iran: Dâr Farâqid, 2005 M/ 1426 H, cet. 1, hal. 57-72.


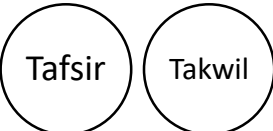
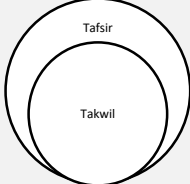
¹⁶⁷ al-Kassyani menyatakan bahwa: “*Ta’wîl*, ia tidaklah tetap, maka ia tergantung kondisi (*aḥwâl*), sesuai dengan tingkatan dan derajat suluk seorang *sâlik*. Setiap naik tingkatannya, maka tersingkaplah pemahaman dan makna baru”. Lihat: Ibn ‘Arabî, *Tafsîr Ibn ‘Arabî*, J. 1, hal. 6.

¹⁶⁸ Hâdi Ma’rifah, *at-Ta’wîl fî Mukhtalaf al-Madzâhib wa al-ârâ*, Tehran: al-Majma’ al-âlamî li at-Taqrîb baina al-Madzâhib al-Islâmiah, 2006, cet. 1, hal. 61-62.

(muktabar) pada takwil, karena terdapat kesatuan objek dan pembahasan.

Bagi penulis, di balik perdebatan relasi (nisbah) antara tafsir dan takwil, apapun namanya, upaya penafsiran sudah selayaknya menggunakan kaidah-kaidah dan metode tafsir yang sudah diakui, agar bisa dipahami masyarakat. Walaupun, dalam prosesnya penggalian dan penyingkapan maknanya melalui *syuhûd* dan *mukâsyafah*, akan tetapi ketika diulas dan disampaikan dalam karya tafsir menggunakan perangkat eipstemologi tafsir yang sudah diakui. Klaim-klaim *mukasyâfah* seorang sufi agar dapat dipahami oleh orang yang *mahjûb*, maka harus dijelaskan dengan menggunakan indikator-indikator akli (rasional) maupun naqli (Al-Quran dan *as-sunnah*).

Tabel III.5. Relasi antara tafsir dan takwil

No.	Jenis Relasi	Gambar/ pola	Karakteristik	Tokoh Penggagas
1.	<i>at-tasâwî</i>		Tafsir & Takwil = <i>mafhumî</i>	ath-Thabrasî dan ath-Thabarî
2.	<i>at-mutabâyin</i>		Tafsir = <i>mafhumî</i> Takwil = <i>wujûdî</i>	Ibn Taimiyah, Thabâthabâ'î, Haidar al-Âmulî, dll.
3.	<i>al-'umûm wa al-khushûsh al-muthlaq</i>		Tafsir & Takwil = <i>mafhumî</i>	Hâdi Ma'rifah, adz-Dzahabî, dll.

5. *Tathbîq al-Qurân*

Secara bahasa (*lugawî*), *tathbîq* terambil dari kata *tha-ba-qa*, yang berarti 'meletakan sesuatu pada sesuatu lainnya yang semisal sehingga saling menutupi'.¹⁶⁹ Makna inti (*al-ashl al-wâhid*) dari beragam derivasi kata ini adalah bertemunya dua hal karena adanya kesesuaian (kesamaan) diantara keduanya. Menurut al-Mushtafawî, kata ini selain digunakan untuk hal-hal yang inderawi (*mahsûsât*), dapat juga diterapkan pada hal-hal yang maknawi.¹⁷⁰

¹⁶⁹ al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 7, hal. 69.

¹⁷⁰ al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 7, hal. 70.

Sedangkan secara istilah, sebagaimana diungkapkan oleh Kamâl al-Ḥaidari, *at-tathbîq* merupakan penentuan dan pembatasan referen (*mishdâq*) tertentu bagi suatu konsep umum. Penentuan tersebut tidak hanya dibatasi pada *asbâb nuzûl*-nya, akan tetapi berlaku juga bagi referen-referen lainnya yang memenuhi persyaratan penerapan.¹⁷¹

At-Tathbîq dalam beberapa literatur kitab tafsir syiah dikenal sebagai kaidah *al-jaryî wa al-inthibâq*. Kaidah ini memiliki kemiripan prinsip dengan kaidah *al-'ibrah bi 'umûm al-lafzh lâ bi khushûsh as-sabab*. Sebuah kaidah yang bisa dimaknai sebagai perluasan makna dari konsep ayat (*mafhum al-âyah*). Suatu kaidah yang berusaha untuk menerapkan referen yang diacu oleh ayat tertentu kepada beberapa individu yang berbeda pada zaman dan tempat yang berbeda dengan *nuzûl*-nya. kaidah ini terinspirasi dari keterangan beberapa hadis dan spirit universalitas Al-Quran.¹⁷²

Istilah *at-tathbîq* sendiri terbagi menjadi dua model: (a). yang diperbolehkan dan (b). tidak diperbolehkan, bahkan dianggap sebagai *at-tafsîr bi al-ra'yi*. *at-Tathbîq* dengan menggunakan riwayat dikategorikan sebagai salah satu model tafsir yang diperbolehkan, dan salah satu rahasia menuju batin Al-Quran.

a. *at-Tathbîq* yang Bermakna Afirmatif (*al-Mamdûh*)

Sebagai contoh dari *at-tathbîq* yang bermakna afirmatif (*al-mamdûh*), kita bisa melihat bagaimana para mufasir penafsiran dan menentukan referen (*mishdâq*) *ahl dzikr* dalam Q.S. *an-Nahl*/ 16: 43.

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (43)

“Dan Kami tidak mengutus sebelum kamu, kecuali orang-orang lelaki yang Kami beri wahyu kepada mereka; maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai pengetahuan jika kamu tidak mengetahui”. (Q.S. *an-Nahl*/ 16: 43).

Jika kata *adz-dzikr* diartikan sebagai pengetahuan (*al-'ilm*), maka yang dimaksud sebagai *ahl dzikr* yang dimaksudkan oleh ayat tersebut adalah seluruh orang yang alim dan arif pada semua bidang keilmuan. Pemaknaan ini berlandaskan pada konsep keumuman lafazh.¹⁷³

Dan seandainya, mufasir menafsirkan kata *ahl dzikr* tersebut dengan *ahl al-kitâb*, hal ini tidaklah berarti mufasir membatasi

¹⁷¹ Thalâl al-Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 1, hal. 22.

¹⁷² Muḥammad Fâkir al-Mîbadî, *Qowâaid Tafsîr Ladâ asy-Syi'ah wa as-Sunnah*, hal. 301; Hâsyîm Abû Khomsîn, *Madkhal ilâ 'Ilm al-Tafsîr: Durûs Manhajjiyah*, shiabooks.net., t.th., hal. 95; Thabâthabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 1, hal. 42; Kamâl al-Ḥaidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, hal. 70.

¹⁷³ Makârim Syîrâzî, *al-Amtsal fî Tafsîr Kitâbillâh al-Munzil*, Qum: Mansyûrât Madrasah al-Imâm 'Alî Ibn Abî Thâlib, 1421 H, cet. 1, J. 8, hal. 197.

keumuman lafadh tersebut. Ia hanya sekedar melakukan tafsir penerapan ayat (*at-tathbîq*), yang yang bersifat universal (*al-kullî*) pada salah satu referen (*aḥad al-mashâdîq*). Dalam konteks ini, *ahl al-kitâb* disebut sebagai hanya sebagai salah satu objek yang direfer oleh mufasir sebagai referen (*mishdâq*) kata dalam ayat tersebut.¹⁷⁴

Karena Al-Quran disebut juga sebagai *adz-dzîkr*, dikatakan juga bahwa yang dimaksud sebagai *ahl dzîkr* adalah *ahl al-Qurân*. Oleh karenanya, Nabi saw, para imam ahl bayt dan para sahabat disebut sebagai *ahl dzîkr*.¹⁷⁵ Jadi, aspek *at-tathbîqî* pertama dari *ahl dzîkr* adalah *ahl al-kitâb*. Aspek *at-tathbîqî* kedua dari *ahl dzîkr* adalah Nabi saw, para imam ahl bayt dan para sahabat. Karena konteks ayat ini berbicara tentang persoalan akidah - agama, maka aspek-aspek *at-tathbîqî* selanjutnya adalah setiap orang yang memenuhi syarat sebagai rujukan dalam persoalan agama.

Dalam tafsir *al-Qummî*, *al-'Iyâsî* dan *ash-shâfi*, disebutkan beberapa riwayat dari jalur syiah yang menjelaskan tentang *mishdâq* dari *ahl dzîkr*, diantaranya: nabi saw, para imam ahl bayt dan Al-Quran.¹⁷⁶

Penafsiran dengan menampilkan aspek-aspek *at-tathbîqî* sebagaimana di ulas di atas, dimana seorang mufasir menautkan penafsiran dengan riwayat-riwayat tafsir Al-Quran disebut juga sebagai penerapan kiadah *al-jaryî wa al-inthibâq*.

1. Kaidah *al-Jaryî wa al-Inthibâq*

Secara bahasa, *al-jaryî* berarti *as-saylân*, sesuatu yang menunjukkan gerak sepanjang tempat.¹⁷⁷ Berjalan dari sesuatu ke sesuatu yang lain. Secara istilah, *al-jaryî* berarti berarti penerapan/aplikasi lafadh-lafadh pada ayat-ayat Al-Quran selain dari nuzûl-nya.¹⁷⁸

Sedangkan terma *al-inthibâq* disini memiliki kemiripan makna dengan *al-jaryî* sebagai penerapan ayat kepada individu tertentu. Yakni, suatu ayat memungkinkan untuk diterapkan pada beberapa individu selain dari referen sempurnanya (*al-mishdâq al-atam*). Dengan pemaknaan seperti ini, maka makna ayat memiliki konsep yang luas, yang bisa diterapkan pada banyak individu, tidak hanya dibatasi pada referen sempurnanya (*al-mishdâq al-atam*). Jadi, secara singkat, kita bisa menyebut bahwa kaidah *al-jaryî wa al-inthibâq*

¹⁷⁴ Makârim Syîrâzî, *al-Amsal fî Tafsîr Kitâbillâh al-Munzil*, J. 8, hal. 197.

¹⁷⁵ Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 12, hal. 259.

¹⁷⁶ Al-Faidh al-Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfi*, Tehran: Mansyûrât ash-Shadr, 1415 H, cet. 2, J. 3, hal. 136-138.

¹⁷⁷ Al-Mushtafawî, *at-Taḥqiq fî Kalimât al-Qurân*, J. 2, hal. 91 (*mâddah: ja-ra-ya*).

¹⁷⁸ M. Fâkir al-Mîbadî, *Qowâid Tafsîr Ladâ asy-Syî'ah wa as-Sunnah*, hal. 301.

merupakan ungkapan untuk menerapkan lafazh-lafzh dan ayat-ayat Al-Quran pada referen-referen (*mashâdîq*) yang baru; yang berbeda dengan *nuzûl*-nya.¹⁷⁹

Dengan kaidah ini kita tidak membatasi hukum suatu kejadian pada seseorang yang menjadi sebab turunnya suatu ayat, akan tetapi menerapkan/ memberlakukan juga pada beberapa individu-individu yang berbeda pada zaman dan tempat yang berbeda. Al-Quran merupakan kitab yang abadi yang berlaku bagi seluruh generasi manusia. Selain itu, Al-Quran juga kitab universal, tidak khusus untuk tempat dan bangsa tertentu, tidak diikat oleh batasan waktu dan tempat.

Thabâthabâ'î dalam kitab tafsirnya, menyebutkan, istilah *al-jaryî* terambil dari hadis-hadis ahl bayt nabi.¹⁸⁰ Kemudian ia menuliskan definisi kaidah ini sebagai berikut: “Ini merupakan metode ahl bayt. Mereka (ahl bayt) memberlakukan ayat Al-Quran pada beberapa sumber (*mawârid*) yang memungkinkan untuk diaplikasikan, walaupun posisinya di luar dari sumber *nuzûl*-nya”.¹⁸¹

Sebagai contoh penerapan dari kaidah ini, kita bisa melihat pernyataan Thabâthabâ'î setelah menukil hadis yang bersumber dari Ja'far ash-Shâdiq (Imam ke enam di Syiah). Yang dimaksud sebagai *ash-shirâth al-mustaqîm* dalam *Q.S. al-Fâtihah/ 1: 6* adalah ‘Alî bin Abî Thâlib.¹⁸² Menurut Thabâthabâ'î, berita yang dipesankan hadis tersebut adalah dalam konteks *al-jaryî*. Individu yang menjadi pesan sentral dalam sebuah riwayat akan menjadi salah satu referen (*mishdâq*) bagi ayat tersebut.

Pola penafsiran ayat sebagaimana yang dilakukan oleh Thabâthabâ'î tersebut juga akan kita temukan dalam literatur-literatur tafsir ahl sunnah, seperti hadis yang di-*takhrîj* oleh as-Suyûthî dari Ibn ‘Abbâs yang menerangkan bahwa yang dimaksud sebagai *ash-shirâth al-mustaqîm* adalah agama islam. Demikian juga, as-Suyûthî men-*takhrîj* hadis yang bersumber dari Ibn Mas'ûd, yang

¹⁷⁹ Hâsyîm Abû Khomsîn, *Madkhal ilâ 'Ilm al-Tafsîr: Durûs Manhajiyah*, shiabooks.net., t.th., hal. 95.

¹⁸⁰ Riwayat-riwayat yang dapat dijadikan sumber kaidah *al-jaryî* ini sangat banyak. Salah satunya sebagai berikut:

... ما في القرآن آية إلا و لها ظهر و بطن- و ما فيها حرف إلا و له حد، و لكل حد مطلع؛ ما يعني بقوله: ظهر و بطن؟ قال؟ ظهره تنزيهه و بطنه تأويله، منه ما مضى و منه ما لم يكن بعد، يجري كما يجري الشمس و القمر، كلما جاء منه شيء وقع

¹⁸¹ Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 1, hal. 42; Kamâl al-Haidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, hal. 70.

¹⁸² Thabâthabâ'î menukil hadis dari al-'Iyâsyî sebagai berikut:

عن الصادق (ع) قال: الصراط المستقيم أمير المؤمنين (ع).

Lihat: Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 1, hal. 41

menerangkan *ash-shirâth al-mustaqîm* adalah Rosulullah, para sahabat dan Kitab Al-Quran.¹⁸³

Pada kaidah ini, kita bisa menentukan referen-referen baru (*al-mashâdîq al-jadîdah*) sebagai ganti dari referen (*mishdâq*) pertama. Misalnya, pada *Q.S. al-Baqarah/ 2: 265*.¹⁸⁴ Jika pada *nuzûl*-nya, ayat tersebut menceritakan tentang Alî bin Abî Thâlib yang telah menginfakkan hartanya hanya semata-mata mengharapkan ridha Allah,¹⁸⁵ maka ayat tersebut bisa diterapkan untuk referen-referen baru seperti orang-orang yang *ash-shâdiqîn*, *al-muttaqîn* dan *al-muhsinîn* dan sebagainya. Contoh lainnya, kita bisa perhatikan pada referen yang ditunjuk oleh *Q.S. al-'Ashr/ 103: 2*.¹⁸⁶ Menurut Ibn 'Abbâs, yang dimaksudkan oleh ayat ini adalah Abû Jahl Ibn Hisyâm.¹⁸⁷ Berdasarkan penjelasan Ibn 'Abbâs, maka kita bisa terapkan referen-referen baru pada setiap orang yang memiliki karakter seperti Abû Jahl, seorang yang selama hidupnya menyangkal hidupnya untuk memusuhi Nabi saw.

2. Beberapa Model dari Kaidah *al-Jaryî wa al-Inthibâq*

Kaidah *al-jaryî wa al-Inthibâq* bisa berupa beragam model, berikut beberapa contoh penerapannya:

Pertama, dengan menyebutkan dan menjelaskan beberapa referen (*mishdâq*) suatu ayat.

Penyebutan *al-mishdâq* merupakan salah satu bagian dari model pembahasan *al-jaryî wa at-tathbîq* sebagaimana diulas di atas. Penyebutan referen (*mishdâq*) merupakan salah satu karakteristik dari tafsir syiah dan sebagian tafsir isyari. Literatur Syiah lebih kental dengan penyebutan referen (*mishdâq*) karena banyaknya riwayat yang dinukil dari kitab-kitab tafsir *riwâ'î* syiah Imamiyah yang mengandung penyebutan referen (*mishdâq*). Sebagaimana yang

¹⁸³ Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr fî Tafsîr al-Ma'tsûr*, Qum: Maktabah Ayatullâh al-Mur'isyî an-Najfî, 1400 H, J. 1, hal. 15.

¹⁸⁴ وَ مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَ تَثْبِيئاً مِنْ أَنْ تُسْأَلَهُمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصْحَابُهَا وَابِلٌ فَاتَتْ أَكْطُفَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِنْ لَمْ يُغْنِهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (265)

“Dan perumpamaan orang-orang yang membelanjakan hartanya karena mencari keridaan Allah dan untuk keteguhan jiwa mereka, seperti sebuah kebun yang terletak di dataran tinggi yang disiram oleh hujan lebat, maka kebun itu menghasilkan buahnya dua kali lipat. Jika hujan lebat tidak menyiraminya, maka hujan gerimis (pun memadai). Dan Allah Maha Melihat apa yang kamu perbuat.” (*Q.S. al-Baqarah/ 2: 265*).

¹⁸⁵ Berdasarkan hadis yang bersandar kepada Ja'far Shodiq, maka *nuzûl* ayat ini berkaitan dengan Alî bin Abî Thâlib. Lihat: al-'Arûsî Ibn Jum'ah, *Tafsîr Nûr ats-Tsaqalain*, Qum: Mansyûrât Ismâ'iliyât, 1415 H, cet. 4, J. 1, hal. 284.

¹⁸⁶ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (2)

“Sesungguhnya manusia itu benar-benar berada dalam kerugian” (*Q.S. al-'Ashr/ 103: 2*).

¹⁸⁷ Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr fî Tafsîr al-Matsûr*, J. 6, hal. 392.

disebutkan oleh al-Mîbadî, riwayat-riwayat tersebut setidaknya dapat dibagi menjadi empat bagian, diantaranya: *pertama*, menjelaskan keseluruhan *mishdâq*; *kedua*, menyebutkan *al-mishdâq al-akmal* (referen paling sempurna); *ketiga*, menyebutkan salah satu dari beberapa referen (*mishâdîq*); *keempat*, menyebutkan *mishdâq* yang tidak diketahui banyak orang (*majhûl*)- yang mana para imam menyebutkannya ulang agar diingat lagi oleh manusia.¹⁸⁸

Sebagai contoh dari penyebutan *al-mishdâq*, kita dapat melihat bagaimana al-Qummî dalam kitab tafsirnya menukil riwayat yang menjelaskan maksud dari kata *al-Muqarrabûn* dalam *Q.S. al-Muthaffifîn/ 83: 28*.¹⁸⁹ Riwayat yang bersandar kepada M. al-Bâqir menyebutkan bahwa Rosulullah, ‘Alî, Fâthimah, Hasan dan Husein sebagai referen-referen sempurna bagi ayat tersebut.¹⁹⁰

Penjelasan semacam ini juga akan kita temukan dalam literatur tafsir Ahl Sunnah sebagaimana as-Suyûthî dalam *tafsîr ad-Dur al-Mantsûr* menukil beberapa riwayat yang bersandar pada para sahabat dan *tabî’in* yang menjelaskan bahwa maksud dari *al-Kautsar* dalam *Q.S. al-Kautsar/ 108: 1*¹⁹¹ adalah Al-Quran, kenabian (*nubuwah*) dan sungai di surga.¹⁹²

Demikian juga, al-Fakhr ar-Râzî dalam tafsirnya mengulas sekitar empat belas makna dari kata *al-kautsar*. Salah satu makna yang ia sebutkan adalah keturunan nabi saw seperti al-Bâqir, ash-Shâdiq dan yang lainnya yang menjadi tokoh besar dalam Islam.¹⁹³ Jelas disini bahwa makna secara global dari *al-kautsar* adalah kebaikan yang banyak, akan tetapi dalam konteks ini, makna tersebut dipredikasikan kepada beberapa referen (*mashâdîq*), seperti: Al-Quran, kenabian (*nubuwah*), sungai di surga dan keturunan Nabi saw.

¹⁸⁸ Muḥammad ‘Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah ‘indâ asy-Syîah wa as-Sunnah*, hal. 66.

¹⁸⁹ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ (28)

“(Yaitu) mata air yang minum daripadanya orang-orang yang didekatkan kepada Allah.” (*Q.S. al-Muthaffifîn/ 83: 28*).

¹⁹⁰ Lihat: ‘Alî Ibn Ibrâhîm al-Qummî, *Tafsîr al-Qummî*, Qum: Dâr al-Kitâb, 1403 H, cet. 3, J. 1, hal. 411.

... عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ» وَ هُمْ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ قَاطِعُهُ وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ وَ الْأَيْقَةُ ...

¹⁹¹ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ (1)

“Sesungguhnya Kami telah memberikan kepadamu nikmat yang banyak.” (*Q.S. al-Kautsar/ 108: 1*).

¹⁹² Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr fî Tafsîr al-Ma’tsûr*, Qum: Maktabah âyatullâh al-Mur’isyî an-Najfî, 1400 H, cet. 1, J. 6, hal. 401.

¹⁹³ Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Gaib*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî, 1420 H, cet. 3, J. 32, hal. 313.

Hal sejenis dapat kita lihat bagaimana as-Suyûthî menyebutkan beberapa riwayat yang menunjukkan contoh-contoh *mishdâq* sebagai representasi dari konsep umum ayat *Q.S. al-Wâqiah/ 56: 10*.¹⁹⁴ Dari beberapa riwayat yang disebutkan oleh as-Suyûthî, maka yang dimaksud *was-sâbiqûna as-sâbiqûn* dalam ayat tersebut adalah Yûsa' Ibn Nûn (kaum Nabi Mûsa), Ḥabîb an-Najjâr (kaum Nabi Isa), 'Âli Ibn Abî Thâlib, Salmân al-Fârisî, Bilâl dan Shahîb (beberapa sahabat Nabi Muhammad saw).¹⁹⁵

Kedua, dengan menyebutkan batin Ayat.

Al-Jaryî wa al-inthibâq juga bisa dimaknai sebagai batin ayat itu sendiri sebagaimana penjelasan dari Hâdî Ma'rifah bahwa batin ayat adalah makna sekunder (*al-ma'nâ ats-tsnâwî*) dari ayat dibalik zhahir dan makna primernya (*al-ma'nâ al-awwalî*). Di balik makna zhahir tersimpan konsep umum yang bersifat universal, melintasi kurun waktu dan tempat.¹⁹⁶ Berangkat dari makna zhahir tersebut, kita bisa menggunakan dalil lain untuk mengetahui batinnya. Riwayat-riwayat bisa menjadi *qarînah* dan dalil menuju batin ayat.

Misalnya, ada riwayat yang secara zhahir menjelaskan maksud kata *an-najm* dalam firman Allah Swt *Q.S. an-Nahl/ 16: 16*¹⁹⁷ adalah bintang langit yang menjadi pemandu dan juru petunjuk seseorang dalam kegelapan malam (di darat ataupun di laut) sebagai petunjuk arah kiblat. Sedangkan dalam beberapa riwayat lainnya menjelaskan bahwa yang dimaksud kata *an-najm* dalam ayat tersebut adalah Rosulullah saw.¹⁹⁸ Rosulullah disebut sebagai bintang karena ia menjadi juru petunjuk (*al-hâdî*) menuju jalan yang lurus (*ash-shirâth al-mustaqîm*). Bintang langit merupakan *mishdâq* dari konsep dari *an-najm* secara zhahir. Sedangkan, diri rosulullah saw menjadi *mishdâq* dari konsep dari *an-najm* secara batin.

Ketiga, dengan melakukan abstraksi makna (*tajrîd al-ma'nâ*) dan menghapus sifat-sifat khusus (*ilgâ al-khushûshiah*).

Al-Jaryî wa al-inthibâq juga bisa dimaknai sebagai perluasan makna dari konsep ayat (*mafhum al-âyah*). Seperti dalam beberapa

¹⁹⁴ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ (10)

“Dan orang-orang yang paling dahulu beriman, merekalah yang paling dulu (masuk surga).” (*Q.S. al-Wâqiah/ 56: 10*).

¹⁹⁵ Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr fî Tafsîr al-Ma'tsûr*, J. 6, hal. 154.

¹⁹⁶ Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd fî 'Ulûm al-Qurân*, J. 3, hal. 26.

¹⁹⁷ وَ عَلَامَاتٍ وَ بِالنَّجْمِ هُمْ يُهْتَدُونَ

“Dan (Dia ciptakan) tanda-tanda (penunjuk jalan). Dan dengan bintang-bintang itulah mereka mendapat petunjuk.” (*Q.S. an-Nahl/ 16: 16*).

¹⁹⁸ Al-'Arûsî al-Ḥuwaizî, *Tafsîr Nûr ats-Tsaqalain*, Qum: Mansyûrât Ismî'îlyât, 1415 H, cet. 4, J. 3, hal. 45-46.

literatur tafsir syiah yang menafsirkan kata *al-qisthâs* (neraca) dalam *Q.S. al-Isrâ' / 17: 35*¹⁹⁹ dengan seorang *al-imâm*.²⁰⁰ Penafsiran model ini, berarti seorang mufasir menghapus sifat-sifat khusus dalam makna kata *al-qisthâs* (neraca). Yang pada awalnya kata *al-qisthâs* (neraca) ini digunakan untuk mengukur dan menimbang beragam barang, maka kemudian, mufasir memberlakukan juga makna ini pada seorang manusia. Imam, dalam keyakinan teologi Syiah, merupakan manusia (pribadi) yang digunakan untuk mengukur perilaku dan amal pengikutnya, sebagai parameter pribadi ideal.

Contoh semisal akan kita temukan dalam beberapa literatur tafsir Ahl Sunnah. Misalnya, riwayat yang bersandar kepada Umar bin Khaththâb tentang *Q.S. al-Aḥqâf/ 46: 20*.²⁰¹ Suatu hari Umar melihat tangan Jâbir yang sedang memegang *dirhâm*. Kemudian, Umar bertanya kepada Jâbir: “Untuk apa uang *dirham* yang kamu pegang?” Jâbir menjawab: “Saya hendak membeli daging untuk keluarga saya.” Kemudian Umar mengatakan: “Kapan saja kamu menginginkan daging, maka kamu membelinya. Bagaimana pendapatmu tentang ayat ini (*Q.S. al-Aḥqâf/ 46: 20*)?”²⁰²

Dari riwayat tersebut, kita memahami bagaimana Umar menerapkan makna ayat – dimana orang-orang kafir telah menghabiskan hartanya untuk kesenangan duniawî; dan melupakan kehidupan ukhrawî- kepada seorang mukmin yang hendak membeli daging untuk kebutuhan keluarga. Umar, dalam hal ini, mengkategorikan seorang mukmin yang melalaikan urusan akhirat demi urusan dunia yang sebagai salah satu referen (*mishdâq*) ayat tersebut.

Dari beberapa penjelasan diatas jelas, diketahui bahwa sangat memungkinkan bagi kita untuk mendapatkan makna batin Al-Quran melalui kajian secara mendalam terhadap riwayat-riwayat, khususnya

¹⁹⁹ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (35)

“Dan sempurnakanlah takaran apabila kamu menakar dan timbanglah dengan neraca yang benar. Itulah yang lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.” (*Q.S. al-Isrâ' / 17: 35*).

²⁰⁰ Muḥammad Bâqir al-Majlisî, *Bihâr al-Anwâr al-Jâmi'ah*, Beirut: Dâr Iḥyâ at-Turâṭis al-‘Arabî, 1403 H, cet. 2, J. 24, hal. 187 (*Bâb: 52, annahum ‘alaihîm as-salam wa wilâyatuhum al-‘adl...*)

²⁰¹ وَيَوْمَ يَغْرُسُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ يَغْيِرُ الْحَقُّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَفْسُقُونَ (20)

“Dan (ingatlah) hari (ketika) orang-orang kafir dihadapkan ke neraka (kepada mereka dikatakan): "Kamu telah menghabiskan rezekimu yang baik dalam kehidupan duniawimu (saja) dan kamu telah bersenang-senang dengannya; maka pada hari ini kamu dibalasi dengan adzab yang menghancurkan karena kamu telah menyombongkan diri di muka bumi tanpa hak dan karena kamu telah fasik".”

²⁰² Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr fi Tafsi'r al-Ma'tsûr*, J. 6, hal. 42.

melalui penerapan kaidah *al-jaryî wa al-inthibâq*. Penerapan kaidah ini, seorang mufasir sangat memungkinkan untuk mendapatkan makna batin, khususnya terkait dengan tafsir *mishdâqî* (tafsir referensial).

b. *at-Tathbîq* yang Bermakna Negatif (*al-madzmûm*)

Terma *at-tathbîq*, selain memiliki makna afirmatif sebagaimana dijelaskan di atas, ia juga bisa bermakna negatif. Yakni, meletakkan teori-teori atau kesimpulan-kesimpulan pembahasan ilmiah yang sudah selesai –baik filsafat, teologi, tasawwuf atau yang lainnya– kepada Al-Quran, atau menerapkan dan membawa pandangan-pandangan ilmiah tersebut pada Al-Quran untuk dijadikan dalil pendukung bagi teori ilmiah tersebut. *at-Tathbîq* seperti ini disebut sebagai *at-tafsîr bi al-ra'yi* sebagaimana penuturan Thabâthabâ'î dalam *muqaddimah* tafsirnya:

“(Sebagian) para teolog menjalankan proses penafsiran dengan cara menyesuaikan pandangan-pandangan teologisnya. Mereka mengambil yang selaras (dengan pandangan teologisnya), dan mentakwilkan pandangan-pandangan yang berseberangan agar sesuai dengan *qaul madzhab*-nya.... Cara seperti ini lebih tepat disebut *tathbîq*, bukan *tafsîr*.”²⁰³

Untuk memahami lebih lanjut tentang dari *at-tathbîq* bermakna negatif bisa melihat penjelasan Thabâthabâ'î ketika mengomentari *Q.S. an-Naml* (27): 88.²⁰⁴ Menurutnya, Dalam teori Filsafat Hikmah Muta'aliyah, sudah ditetapkan berdasarkan preposisi-preposisi logik bahwa seluruh alam dalam gerak substansi (*al-ḥarakah al-jauhariyah*),²⁰⁵ termasuk di dalamnya adalah gunung. Ketika melihat ayat tersebut (*Q.S. an-Naml/ 27: 88*), menurut Thabâthabâ'î, Mullâ Shadrâ menyatakan bahwa ayat itu sebagai dalil pendukung teorinya.²⁰⁶

²⁰³ Thabâthabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 1, hal. 6.

²⁰⁴ وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَمَادًا وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ

“Dan kamu lihat gunung-gunung itu, kamu sangka dia tetap di tempatnya, padahal ia berjalan sebagai jalannya awan. (Begitulah) perbuatan Allah yang membuat dengan kokoh tiap-tiap sesuatu; sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.”

²⁰⁵ Yang dimaksud sebagai gerak substansi (*ḥarakah jauhariyah*) adalah segala sesuatu di alam materi ini melakukan gerak secara beragam. Gerak tidak hanya terjadi pada aksiden, akan tetapi pada substansi (*jauhariyah*)-nya. Lihat: Thabâthabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 16, hal. 154 (dalam catatan kaki).

²⁰⁶ Lihat: Kamâl al-Ḥaidarî, *Ushûl at-Tafsîr wa at-Ta'wil*, hal. 202-203.

Bagi penulis, yang dilakukan oleh Mullâ Shadrâ, bukanlah *taḥmîl* atau membawa pandangan filsafatnya dalam penafsiran. Akan tetapi, lebih tepatnya disebut sebagai *taudhîf* sebagaimana penjelasan Kamâl al-Ḥaidarî. Penulis melihat bahwa yang dilakukan oleh Mullâ Shadrâ adalah ia mencoba untuk menjelaskan sumber penafsiran. Dalam epistemologi filsafat *ḥikmah al-mutâ'aliyah*, diketahui, pada *maqâm ats-tsubût, the context of discovery*, seorang

Dalam konteks ini, walaupun Thabâthabâ'î mendukung teori ini, akan tetapi ia mengkritik cara penafsiran Al-Quran model ini.²⁰⁷ Bagi Thabâthabâ'î, metode yang tepat dalam penafsiran Al-Quran adalah metode 'al-Quran dengan Al-Quran'. Dalam tafsirnya, ia menjelaskan: ada dua cara untuk memahami Al-Quran. Yang pertama, kita melakukan pengkajian secara ilmiah dan filosofis suatu masalah yang ditampilkan oleh ayat hingga kita mendapatkan jawaban yang benar dari masalah tersebut, kemudian membawa (*tahmîl*) pada ayat tersebut²⁰⁸. Menurut Thabâthabâ'î, walaupun metode seperti ini dibenarkan secara ilmiah, akan tetapi Al-Quran tidak membenarkannya.²⁰⁹

Metode yang kedua adalah menafsirkan Al-Quran dengan Al-Quran. Kita minta penjelasan makna suatu ayat melalui mentadaburi ayat-ayat Al-Quran itu sendiri. Tandasnya, bagaimana mungkin Al-Quran tidak menjelaskan dirinya sendiri, padahal ia menegaskan bahwa ia adalah menjelaskan segala sesuatu²¹⁰ sebagaimana diisyaratkan *Q.S. al-Baqarah/ 2: 185*²¹¹ dan *an-Nahl/ 16: 89*.²¹²

Dalam konteks ini, Kamâl al-Haidarî mengomentari penjelasan Thabâthabâ'î. Ia membedakan dua terma penting dalam tafsir, yakni *tahmîl* dan *taudhîf*. *Tahmîl*, menurutnya, berarti membawa sejumlah pandangan-pandangan ilmiah seperti pandangan tentang filsafat,

filosof dapat menemukan inspirasi suatu teori ilmiah dari tiga hal, yakni bisa melalui *mukâsyafah*, Al-Quran maupun argumentasi rasional (*burhân*). Sedangkan pada tahapan justifikasi suatu teori (*maqâm itsbât*), seorang filosof harus menggunakan argumentasi rasional (*burhân*). Pendapat penulis ini diperkuat oleh penjelasan Mullâ Shadrâ dalam kitab tafsirnya yang menjelaskan bahwa teorinya tentang gerak substansi (*ḥarakah jauhariyah*) tersebut disaksikan secara ruhani. Berdasarkan penyaksian ruhaniah (*mukâsyafah*), menunjukkan bahwa entitas-entitas substansi selalu bergerak mengarah kepada Allah swt (*tawajjuh ilâ Allah*). Tidak ada satupun dari entitas substansi maupun forma eksistensial yang tidak berjalan menuju *al-ḥadhrâh al-ilâhiah*. Ia selalu berubah dari satu forma ke forma lainnya menuju suatu gerak menyempurna. Ayat Al-Quran seperti *Q.S. an-Naml/ 27: 88* mengafirmasi pengalaman spiritualnya. Lihat: Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 7, hal. 419.

²⁰⁷ Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 15, hal. 402.

²⁰⁸ Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 1, hal. 11.

²⁰⁹ Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 1, hal. 11.

²¹⁰ Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 1, hal. 11.

²¹¹ شَهْرَ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَ بَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْقُرْآنِ...

“(Beberapa hari yang ditentukan itu ialah) bulan Ramadan, yang di dalamnya diturunkan (permulaan) Al Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang batil)...” (*Q.S. al-Baqarah/ 2: 185*).

²¹² ... وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيِّدًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَىٰ لِّلْمُسْلِمِينَ

“... Dan Kami turunkan kepadamu Al Kitab (Al Qur'an) untuk menjelaskan segala sesuatu dan petunjuk serta rahmat dan kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri.” (*an-Nahl/ 16: 89*).

kalam (teologi), irfan dan lainnya kepada Al-Quran. Misalnya, seorang mufasir memiliki beberapa preposisi tentang *al-mabda'*, *al-ma'âd* dan *nubuwwah*, kemudian ia mencari jawaban lewat akal melalui kaidah-kaidah rasional dan filsafat yang ia pahami. Kemudian, ia mengumpulkan ayat-ayat Al-Quran sebagai dalil pendukung pemahaman tersebut.²¹³ Bagi penulis, cara semacam ini bisa disebut sebagai *tathbîq* dalam makna negatif. Para ahli tafsir, secara umum, menolak model cara seperti ini.

Sedangkan pada *taudhîf*, kita mendatangi Al-Quran dan minta jawaban secara langsung dari ayat-ayat Al-Quran. Pada proses *taudhîf*, akal dan kaidah-kaidah rasional hanya sebatas sebagai jalan petunjuk untuk memahami ayat-ayat Al-Quran.²¹⁴ Kebutuhan seorang mufasir terhadap seprangkat kaidah rasional (*al-qowâid al-'aqliyah*) dalam memahami kandungan teks Al-Quran seperti butuhnya seprangkat kaidah bahasa arab (ilmu nahwu dan sharaf) dalam membantu memahami bahasa arab.²¹⁵

Tabel III.6. Ragam tafsir *at-tathbîqî*

Jenis <i>at-tathbîq</i>	Validitas	Penerapan Tafsir
<i>at-tathbîq al-mamdûh</i>	<i>at-tafsîr ash-shahîh</i>	Kaidah <i>al-jaryî wa al-inthibâq</i>
<i>at-Tathbîq al-madzmûm</i>	<i>at-tafsîr bi al-ra'yi</i>	<i>Tahmîl</i> = membawa sejumlah pandangan-pandangan ilmiah tertentu kepada Al-Quran.

B. Fondasi Linguistik

1. Bahasa Al-Quran

Walaupun bahasa Arab merupakan bahasa yang digunakan oleh Al-Quran dan lisan orang Arab sangat dekatnya, akan tetapi Al-Quran berbeda dengan bahasa Arab dalam beberapa sifat (karakteristiknya). Bahasa Arab merupakan bahasa manusia, yang sudah jelas ia memiliki beberapa kelebihan dan kekurangannya.

Dan, tentu akan berbeda dengan bahasa Al-Quran yang merupakan kalam dan wahyu Allah swt, sebagaimana diungkapkan oleh Al-Quran sendiri bahwa tidak ada daya bagi syetan untuk mempengaruhinya.

²¹³ Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî inda al-'allâmah al-Ḥaidarî*, Dâr Farâqid, t.th., hal. 48.

²¹⁴ Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî inda al-'allâmah al-Ḥaidarî*, hal. 48.

²¹⁵ Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî inda al-'allâmah al-Ḥaidarî*, hal. 49.

وَمَا تَنْزَلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ (210) وَ مَا يَنْبَغِي لَهُمْ وَ مَا يَسْتَطِيعُونَ (211) إِنْهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمْعَزُولُونَ (212)

“Dan Al Qur'an itu bukanlah dibawa turun oleh syaitan-syaitan. Dan tidaklah patut mereka membawa turun Al Qur'an itu, dan mereka pun tidak akan kuasa. Sesungguhnya mereka benar-benar dijauhkan daripada mendengar Al Qur'an itu.” (Q.S. asy-Syu'arâ/ 26: 210-212).

Kumpulan ayat di atas merupakan petunjuk yang jelas bahwa tipu daya syetan tidak mampu mempengaruhi bahasa Al-Quran. Tidaklah muncul dari syetan kecuali berupa keburukan dan kerusakan. Sedangkan sebaliknya di dalam Al-Quran, tidak ada kecuali kebaikan. Kandungan Al-Quran mengajak kita kepada kebenaran, kesucian, keadilan, takwa dan sekaligus penafian akan kesyirikan. Bahkan, syetan tidak mampu mendatangkan sesuatu yang menyerupai Al-Quran. Jelas bahwa bahasa Al-Quran melampaui gaya bahasa dan pemikiran syetan.

Selain itu, Al-Quran diturunkan agar menjadi petunjuk bagi umat manusia. Mengeluarkan manusia dari kegelapan menuju cahaya.²¹⁶ Oleh karenanya, Allah swt memilih dari bahasa Arab sesuatu yang paling tinggi dan mulia, baik dari pilihan diksi kata maupun susunan penulisannya.

Secara singkat, Al-Quran telah memberikan jiwa baru pada bahasa Arab. Sekiranya bahasa Arab telah menyediakan bahasa dan kosakatanya, maka Al-Quran menyempurnakannya dengan ruh dan aturan (*nidhâm*) yang baru.

Walaupun bahasa Al-Quran berbeda dengan bahasa Arab-sebagaimana dijelaskan di atas- akan tetapi, Al-Quran diturunkan dengan bahasa Arab, maka mengetahui bahasa Arab, susunan kata (seperti: Nahwu, Shorof dan *bayân*) dan seluruh kaidah yang terkait dengannya menjadi wajib bagi pengkaji tafsir Al-Quran. Tanpa mengetahui pengetahuan terhadap seperangkat hal tersebut, maka tidak mungkin dapat memahami Al-Quran dari aspek bahasanya. Dalam konteks ini, al-Mushtafawî menyatakan: “Ketika kita hendak mengambil manfaat tentang hakikat, *ma'ârif*, hukum dan sastra dalam Al-Quran, maka harus memahami kosa kata Al-Quran dengan sangat teliti. Maka, wajib bagi kita untuk berusaha mempersepsi hakikat kosa kata dan bahasa Al-

²¹⁶Lihat: Q.S. al-Baqarah/ 2: 257

اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَائُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (257)

“Allah Pelindung orang-orang yang beriman; Dia mengeluarkan mereka dari kegelapan (kekafiran) kepada cahaya (iman). Dan orang-orang yang kafir, pelindung-pelindungnya ialah syaitan, yang mengeluarkan mereka dari cahaya kepada kegelapan (kekafiran). Mereka itu adalah penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya.” (Q.S. al-Baqarah/ 2: 257).

Quran, serta membedakan hal-hal yang berkaitan dengan makna hakiki dan majazi-nya.”²¹⁷

Selanjutnya, bahasa Arab seperti apakah yang dijadikan alat ukur dalam memahami dan penafsiran Al-Quran? Mengingat bahwa bahasa Arab sebagaimana yang terjadi pada bahasa-bahasa lainnya mengalami perkembangan (dari jaman nabi saw hingga saat ini). Oleh karenanya, *jumhûr* ahli tafsir tidak memperkenankan bagi kita menafsirkan Al-Quran dengan bahasa selain bahasa di fase *nuzûl*-nya. Dalam hal ini, Rasyîd Ridhâ menyatakan: “Banyak terjadi para mufasir menafsirkan kosa kata Al-Quran dengan istilah-istilah yang terjadi paska tiga kurun pertama dalam agama. Hendaknya, mereka menafsirkan Al-Quran sesuai dengan makna-makna yang digunakan di fase *nuzûl*-nya.”²¹⁸

Sebagai contoh, misalnya, tidak diperbolehkan kita menafsirkan kata *tafaqquh* (*fiqh*)²¹⁹ dalam *Q.S. at-Taubah/ 9: 122*²²⁰ dengan istilah dalam ilmu hukum syariah. Istilah *fiqh* dan *faqîh* dalam hukum syariah merupakan istilah baru paska *nuzûl* Al-Quran. Demikian juga, tidak diperkenankan kita menafsirkan kata *ahl dzikr* dalam *Q.S. an-Nahl/ 16: 43*²²¹ dengan kelompok tertentu yang menamakan/ mengklaim dirinya sebagai *ahl dzikr*.²²²

²¹⁷ Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 1, hal. 5.

²¹⁸ M. Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr*, Kairo: Dâr al-Manâr, 1957 M/ 1366 M, cet. 2, J. 1, hal. 21-22.

²¹⁹ Menurut Thabâthabâ'î, yang dimaksud sebagai *at-tafaqquh* dalam *Q.S. at-Taubah/ 9: 122* adalah seluruh pengetahuan agama, baik berupa *ushûl* dan *furû'uddîn*. Tidak hanya terbatas pada ilmu-ilmu hukum syariat sebagaimana yang dikenal dalam istilah ahli syariat. Menurutnya, pemaknaan seperti itu jelas karena ada *qorînah* sebuah kalimat ‘*litundirû qamahum* (untuk memberi peringatan kepada kaumnya)’ dalam ayat tersebut. Lihat: Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 9, hal. 404.

²²⁰ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

(122)

“Tidak sepatutnya bagi orang-orang yang mukmin itu pergi semuanya (ke medan perang). Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya.” (*Q.S. at-Taubah/ 9: 122*).

²²¹ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (43)

“Dan Kami tidak mengutus sebelum kamu, kecuali orang-orang lelaki yang Kami beri wahyu kepada mereka; maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai pengetahuan jika kamu tidak mengetahui” (*Q.S. an-Nahl/ 16: 43*).

²²² Menurut Kamâl al-Ḥaidarî, yang dimaksudkan sebagai *ahl dzikr* dalam *Q.S. an-Nahl/ 16: 43* adalah *ahl al-Kitab* karena ayat setelahnya menjelaskan tentang keterangan-keterangan (mukjizat) dan kitab-kitab sebelumnya yang dijelaskan dalam Al-Quran, agar orang kafir Quraisy mengkonfirmasi tentang kandungan tersebut kepada *ahl dzikr* (Yahudi dan Nasranî). Lihat: Kamâl al-Ḥaidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, hal. 76-77.

2. Hubungan antara Kata (*Lafazh*) dengan Makna

Hubungan antara kata dan makna merupakan salah satu aturan terpenting dalam sistem bahasa. Tanpa hubungan tersebut maka sistem makna (*dilâlah*) dan pemakaian bahasa (*al-isti'mâl al-lugah*) tidak mungkin terealisasi.

Terdapat banyak teori yang menjelaskan tentang hubungan antara kata dengan makna. Bagi sebagian pakar *ushûl* seperti as-Syahîd ash-Shadr dan Kamâl al-Ḥaidarî berpandangan bahwa hubungan antara kata dan makna merupakan hubungan konvensional (kesepakatan/ *al-i'tibâr*). Menurut keduanya, walaupun hubungan tersebut merupakan hubungan konvensional (*al-i'tibâr*), akan tetapi asosiasi antara kata dan makna tersebut tidak berdasarkan pada konvensi. Hubungan tersebut didasarkan pada keterkaitan dan asosiasi yang sudah pasti. Yakni, didasarkan pada hukum alam (*qânûn takwînî*), yakni: di saat sesuatu berasosiasi antara satu hal dengan hal lainnya secara khusus, maka asosiasi tersebut berpindah ke dalam benak manusia. Dalam hal ini, manusia hanya mengkonsepsikan salah satu diantara dua hal tersebut, kemudian benaknya memindahkan kepada sesuatu lainnya.²²³

Asosiasi diantara dua hal tersebut terkadang di dapat melalui cara-cara natural seperti hubungan antara suara raungan singa dengan konsep singa itu sendiri. Atau antara api dengan rasa panasnya. Terkadang juga, asosiasi tersebut disebabkan oleh 'peletakan' (*al-wadh'*). Yakni, seorang peletak bahasa (*al-wâdhi'*) mengaitkan dan mengasosiasikan diantara dua hal sebagaimana yang berlaku secara umum dalam peletakan bahasa atau peletakan tanda-tanda (secara umum) seperti rambu-rambu lalu lintas, simbol dan isyarat-isyarat tertentu.²²⁴

Kondisi asosiasi antara kata dan makna semacam ini dihasilkan dari proses pragmatik (*al-isti'mâl*) bahasa, yang dilakukan berulang-ulang dan secara terus menerus sehingga kata terikat dengan makna tertentu secara pasti dalam benak. Asosiasi semacam ini, disebut oleh as-Syahîd ash-Shadr dan Kamâl al-Ḥaidarî sebagai asosiasi pasti (*al-qarn al-akîd*).²²⁵

Asosiasi ini bisa disebabkan oleh faktor kuantitas (*al-âmil al-kammî*) maupun kualitas (*al-âmil kaifî*).

Disebut sebagai faktor kuantitas (*al-âmil al-kammî*) karena seringnya pemakaian (*tikrâr al-'amaliyah*), seperti hubungan antara kata 'aduh' dengan rasa sakit. Yakni, setiap seseorang merasakan sakit,

²²³ 'Alâ as-Sâlim, *ad-Durûs (Ushûl al-Fiqh): Abḥâts Âyatullâh as-Sayyid Kamâl al-Ḥaidarî*. Qum: Dâr Farâqid, 1428 H, cet. 1, J. 1, hal. 271-273.

²²⁴ 'Alâ as-Sâlim, *ad-Durûs (Ushûl al-Fiqh)*, J. 1, hal. 271-273.

²²⁵ 'Alâ as-Sâlim, *ad-Durûs (Ushûl al-Fiqh)*, J. 1, hal. 271-273.

dengan segera ia mengatakan ‘aduh’.²²⁶ Dalam konteks ini, seringnya pemakaian menjadi sebab bagi konvensi.²²⁷

Sedangkan disebut sebagai faktor kualitas (*al-‘âmil kaiḥfi*) karena kualitas keadaan (*nau’iyah azh-zharaf*) tertentu, seperti ketika seseorang melakukan suatu perjalanan ke suatu kota, tiba-tiba dalam perjalanan terjadi suatu peristiwa besar (gempa, misalnya). Setelah berselang beberapa lama kejadian tersebut, saat ia mendengar nama kota tersebut, terlintas dalam benaknya peristiwa (gempa) tersebut. Contoh lainnya, seperti seorang bapak yang menamakan anaknya dengan nama ‘Husein’, maka terjadi asosiasi antara anak tersebut dengan kata “Husein’. Bapak tersebut mengatakan: “Anak saya namanya Husein”.²²⁸

Berdasarkan kedua faktor asosiasi tersebut, selanjutnya, peletakan bahasa dapat juga dibagi menjadi dua bagian, yakni: *ta’ayyuni* dan *ta’yîni*. Peletakan pertama (*al-wadh’ at-ta’ayyuni*) disebabkan oleh asosiasi faktor kuantitas (*al-‘âmil al-kammî*). Sedangkan peletakan kedua (*al-wadh’ at-ta’yîni*) disebabkan oleh asosiasi faktor kualitas (*al-‘âmil kaiḥfi*).²²⁹

Selain itu, dinamakan sebagai *al-wadh’ at-ta’ayyuni* karena seringnya pemakaian sehingga tidak diketahui siapa lagi orang yang pertama kali meletakkan makna tersebut. Berbeda dengan *al-wadh’ at-ta’yîni*, diketahui siapa peletak makna tersebut. Ia bisa berupa seorang individu tertentu atau kumpulan masyarakat yang telah diketahui.²³⁰

Gambar III. 4. Faktor penyebab terjadinya asosiasi antara kata dan makna menurut as-Syahîd ash-Shadr dan Kamâl al-Ḥaidarî

Faktor Asosiasi	<i>ta’ayyuni</i>	faktor kuantitas pemakaian	tidak diketahui peletak bahasanya
Makna	<i>ta’yîni</i>	faktor kualitas pemakaian	diketahui peletak bahasanya

²²⁶ ‘Alî ‘Abdullâh al-‘Abûd, *Durûs Ushûliyah (Syarḥ Kitâb al-ḥalaqah al-ulâ li as-Sayyid ash-Shadr)*, Qum: al-Mâs, 1434 H, cet. 1, hal. 159-160.

²²⁷ ‘Alâ as-Sâlim, *ad-Durûs (Ushûl al-Fiqh)*, J. 1, hal. 278.

²²⁸ ‘Alî ‘Abdullâh al-‘Abûd, *Durûs Ushûliyah (Syarḥ Kitâb al-ḥalaqah al-ulâ li as-Sayyid ash-Shadr)*, hal. 159-160.

²²⁹ ‘Alî ‘Abdullâh al-‘Abûd, *Durûs Ushûliyah (Syarḥ Kitâb al-ḥalaqah al-ulâ li as-Sayyid ash-Shadr)*, hal. 160-161; ‘Alâ as-Sâlim, *ad-Durûs (Ushûl al-Fiqh)*, J. 1, hal. 178-179.

²³⁰ ‘Alî ‘Abdullâh al-‘Abûd, *Durûs Ushûliyah (Syarḥ Kitâb al-ḥalaqah al-ulâ li as-Sayyid ash-Shadr)*, hal. 160-161; ‘Alâ as-Sâlim, *ad-Durûs (Ushûl al-Fiqh)*, J. 1, hal. 176-177.

3. Makna *Ḥaqîqî* dan *Majâzî* dalam Al-Quran

Al-Ḥaqîqah merupakan penggunaan kata (*lafazh*) sesuai dengan makna aslinya (yakni, makna yang pertama kali digunakan untuk kata tersebut), seperti penggunaan kata “Muḥammad” bagi nabi agama Islam. *al-Ḥaqîqah* merupakan kata yang digunakan sesuai dengan makna kata dasarnya tanpa adanya takwil.²³¹ Sedangkan *al-majâzî* merupakan penggunaan kata tidak sesuai dengan makna aslinya karena adanya sebuah *qarînah* yang mencegah makna pertama.²³²

Pembagian *al-ḥaqîqah* itu sendiri mengikuti *al-wâdhi*’-nya, orang yang menetapkan makna dasar pertama kali. Dinamakan *ḥaqîqah lugawiyah* karena *al-wâdhi*’-nya adalah ahli bahasa. Demikian juga pada *ḥaqîqah syar’iah* ataupun *ḥaqîqah ‘urfiah*.

Ḥaqîqah lugawiyah disebut juga sebagai *dilâlah mu’jamiah* (makna kamus). Ia merupakan kata yang pertama kali diletakan maknanya sebagaimana adanya, tanpa adanya proses takwil dalam penempatannya.²³³ Dalam hal ini, *ḥaqîqah lugawiyah* seperti dinding yang dijadikan sebagai tempat bersandar setiap makna, baik secara syar’î maupun secara istilah. Hal ini karena, di dalam bahasa tersimpan rahasia-rahasia makna paling primer walaupun telah terjadi proses sirkulasi makna baru.²³⁴ Misalnya, materi dasar dari kata *ar-rab* adalah menggiring sesuatu ke arah kesempurnaan, dan mengangkat kekurangan dengan proses *takholliyah* dan *tahalliyah*, baik pada arah primer maupun sekunder, secara material maupun maknawi. Makna dasar dari kata ini melampaui seluruh makna pada makna-makna yang terdapat pada istilah-istilah sastra, kemanusiaan, akhlak, dan sebagainya.²³⁵

Sedangkan *ḥaqîqah syar’iah*, pada hakikatnya adalah kata yang memiliki makna dasar, kemudian dipindahkan kepada makna lainnya secara *syarâ’*. Antara makna primer dan sekunder haruslah ada *munâsabah*. Contohnya adalah kata *shalâh*. Secara primer, ia berarti doa. Akan tetapi, ketika dipindahkan secara *syarâ’* kepada makna khusus, maka ia menjadi indikator terhadap sesuatu yang menunjukkan tindakan khusus yang terdiri dari berdiri, rukuk dan sujud. Perpindahan dari makna primer kepada makna sekunder pada kata ini harus tetap

²³¹ ‘Ammâr Gâlî Salmân ash-Shîmirî, *ad-Dilâlah al-Qurâniyah fî Fikrî Kamâl al-Ḥaidarî*, hal. 53.

²³² Ḥafnî Nâshif, dkk., *Durûs al-Balâghah*, al-Kuwait: Maktabah Ahl al-Atsar, 2004 M/1425 H, cet. 1, hal. 117-118.

²³³ ‘Ammâr Gâlî Salmân ash-Shîmirî, *ad-Dilâlah al-Qurâniyah fî Fikrî Kamâl al-Ḥaidarî*, hal. 58.

²³⁴ Jawâd ‘Alî Kisâr, *at-Tauḥîd: Durûs Ayatullâh Kamâl al-Ḥaidarî*, Qum: Dâr Farâqid, 1428 H, cet. 6, J. 2, hal. 302; Kamâl al-ḥaidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, J. 1, hal. 262.

²³⁵ Kamâl al-ḥaidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, J. 1, hal. 263.

mengandung *munâsabah*, yakni sebuah tindakan ibadah yang mengandung aspek doa.²³⁶

Demikian juga berlaku pada istilah-istilah baru dalam syariat Islam seperti kata zakat, haji dan takwa. Makna sekunder dari zakat adalah mengeluarkan sebagian harta setelah terpenuhi batasan nisab-nya. Haji yang makna dasarnya adalah ‘ziarah’ berubah maknanya menjadi ritual *manâsik* yang ditentukan secara *syarâ’*.²³⁷ Demikian juga, yang pada awalnya makna primer dari kata *taqwâ* adalah menjadikan jiwa sebagai benteng perlindungan dari rasa takut, kemudian terjadi perpindahan makna menjadi sebuah usaha menjaga jiwa dari segala dosa, meninggalkan yang *mahdhûr* dan *mubâh*.²³⁸

Sedangkan *ḥaqîqah ‘urfiah* merupakan kosakata (*alfâzh*) yang dipindahkan dari makna dasar (primernya) kepada makna lainnya secara ‘*urfî*. Seperti penggunaan kata *al-gâith*, secara lugawî, kata ini digunakan untuk menunjukkan tempat yang nyaman di atas permukaan bumi, kemudian dipindahkan maknanya secara ‘*urfî*, yakni menunjukkan seseorang yang membuang hajat (kotoran). Demikian juga pada kata *ath-thâirah*, yang makna dasarnya adalah untuk sesuatu yang terbang, dipindahkan kepada makna kedua yang berarti pesawat terbang sebagaimana yang kita kenal sekarang. Dalam konteks ini, makna kata dipindahkan secara keseluruhan tanpa mempertimbangkan *munâsabah* dengan makna dasarnya. Hal inilah yang membedakan antara *ḥaqîqah ‘urfiah* dengan *ḥaqîqah syar’iah*.²³⁹

Selanjutnya, sebagai contoh untuk membedakan antara makna *ḥaqîqî* dan *majâzî*, kita bisa mengamati penggunaan kata *al-asad* (singa). Jika kata tersebut digunakan untuk mengungkap hewan yang buas maka ia bukan *majâz*. Ia adalah makna *ḥaqîqî*. Akan tetapi jika kata tersebut digunakan untuk menunjukkan seseorang lelaki yang pemberani maka kata tersebut bisa dinamakan sebagai *majâz*.²⁴⁰ Demikian juga, kata laut (*al-baḥr*). ketika kita mengatakan *darastu inda al-baḥr* (saya

²³⁶ ‘Ammâr Gâlî Salmân ash-Shîmirî, *ad-Dilâlah al-Qurâniyah fî Fikrî Kamâl al-Ḥaidarî*, hal. 68.

²³⁷ Thalâl Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 1, hal. 322.

²³⁸ Kamâl al-Ḥaidarî, *fî Dhilâl al-‘Aqîdah dan al-Akhlâq*, Qum; Dâr Farâqid, t.th., hal. 163.

²³⁹ ‘Ammâr Gâlî Salmân ash-Shîmirî, *ad-Dilâlah al-Qurâniyah fî Fikrî Kamâl al-Ḥaidarî*, hal. 75-76.

²⁴⁰ Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimin, *Syarḥ Durûs al-Balâghah*, al-Kuwait: Maktabah Ahl al-Atsar, 2004 M/ 1425 H, cet. 1, hal. 117-118.

Majâz biasanya didefinisikan sebagai penggunaan suatu kata (*lafazh*) tidak sesuai dengan makna pertama kali dimana kata tersebut diletakan, karena adanya suatu indikator (*qarînah*) yang mencegah pada maksud makna pertama (awal)-nya. Lihat: Muḥammad Ibn Shâlih al-‘Utsaimin, *Syarḥ Durûs al-Balâghah*, hal. 117.

belajar bersama *al-baḥr*), tentu yang dimaksud kata *al-baḥr* disini bukanlah laut dalam makna hakikinya yang berarti laut yang memiliki banyak air. Akan tetapi, dengan *qarīnah* kalimat *darastu* (saya belajar), maka makna yang berlaku adalah makna *majâzî*, yakni ilmu yang meluap (*al-'ilm al-gazîr*). Antara makna pertama dengan makna kedua terdapat *munâsabah*, yakni antara keluasan laut dengan keluasan ilmu.²⁴¹ Oleh karenanya, Utsaimîn mensyaratkan adanya sebuah hubungan (*al-'alâqah*) yang jadi parameter kesahihahan sebuah *majâz*. Jika tidak ditemukan *qarīnah* yang mencegah makna *ḥaqîqî*, tandas Utsaimîn, tidak bisa disebut sebagai *al-ma'nâ al-majâzî*.²⁴²

Tabel III. 7. Pembagian makna bahasa

No.	Pembagian makna	Rincian	Proses pemindahan makna	Contoh Penggunaan
1.	Makna Hakiki	<i>ḥaqîqah lugawiyah</i>	kata yang pertama kali diletakan maknanya sebagaimana adanya, tanpa adanya proses takwil; makna kamus; makna paling dasar	Kata <i>ash-shalah: ad-du'a</i>
		<i>ḥaqîqah syar'iah</i>	Makna bahasa (lugawî) yang dipindahkan oleh syâri'. Proses pemindahan makna masih terkandung <i>munâsabah</i>	Kata <i>ash-shalah: Makna I: ad-du'a</i> Makna II: Rangkaian ritual ibadah (disertai doa) secara khusus (dalam agama Islam)
		<i>ḥaqîqah 'urfiah</i>	Makna bahasa (lugawî) yang dipindahkan secara 'urfî tanpa mempertimbangkan <i>munâsabah</i> diantara keduanya.	Kata <i>al-gâith</i> Makna I: tempat yang nyaman Makna II: tempat buang hajat
2.	Makna Majazi	Penggunaan kata tidak sesuai dengan makna hakikinya karena ada sebuah <i>qarīnah shârifah</i> yang menyebabkan mungkinya dimaknai dengan makna metafora (<i>majâzî</i>).		

²⁴¹ Thalâl Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 1, hal. 319.

²⁴² Muḥammad Ibn Shâlih al-'Utsaimin, *Syarḥ Durûs al-Balâghah*, hal. 118.

a. Pandangan Para Pakar tentang *Majâz* dalam Al-Quran

Para ulama berbeda pandangan tentang hakikat terjadinya *majâz* dalam Al-Quran. Secara *jumhûr*, mayoritas ahli bahasa dan tafsir menyatakan adanya *majâz* dalam Al-Quran. Sebagian ahli tafsir mengingkari keberadaannya, khususnya dalam Al-Quran.²⁴³

Argumentasi penetapan adanya *majâz* dalam Al-Quran secara umum teringkas menjadi dua poin: *pertama*, *majâz* merupakan sesuatu yang ada dalam bahasa Arab. Karena Al-Quran diturunkan dengan bahasa Arab, maka jelas adanya *majâz* dalam Al-Quran. *Kedua*, kita tidak bisa memungkiri keberadaan *majâz* dalam Al-Quran seperti dalam redaksi *Q.S. Yûsuf* (12): 82 dan *Maryam*(19): 4.²⁴⁴

Yang dimaksud dengan bertanya kepada desa (*al-qoryah*) dalam *Q.S. Yûsuf* (12): 82²⁴⁵ adalah bertanya kepada penduduk atau warganya, walaupun yang disebutkan oleh ayat adalah desa. Karena tidak mungkin melempar pertanyaan kepada desa itu sendiri. Demikian juga, secara aksiomatik (*al-badîhî*) bahwa kepala tidak menyala sebagaimana secara literal terungkap dalam *Q.S. Maryam* (19): 4.²⁴⁶ Yang dimaksudkan dalam pernyataan *isyta'ala ar-ra'su syaiban* adalah sebagai ibarat umur yang semakin tua.

Ahli Tafsir seperti Thabâthabî'î dan Kamâl al-Haidarî mengakui adanya *majâz* dalam Al-Quran dan menganggapnya sebagai salah satu wahana menuju simbolisme Al-Quran. Ia sepakat dengan pandangan ahli bahasa, bahwa makna asli dari suatu kata adalah makna hakiki yang tergambar dalam makna primernya, hingga ditemukan *qarînah shârifah* yang menyebabkan mungkinya dimaknai dengan makna *majâzî*.

Walaupun demikian, saat memaknai kata-kata seperti *al-'arsyî*, *al-kursî*, *al-qalam* dan *al-mîzân*, Thabâthabî'î maupun Kamâl al-Haidarî membedakan teori *majâz*-nya sebagian tokoh lainnya. Ia menolak *al-ittijâh at-ta'thîlî*, *al-ittijâh at-tajsîmî* maupun *al-ittijâh al-*

²⁴³ 'Ammâr Gâlî Salmân ash-Shîmirî, *ad-Dilâlah al-Qurâniyah fî Fikrî Kamâl al-Haidarî*, hal. 81.

²⁴⁴ Muḥammad Fâkir al-Mîbadî, *Qawâid Tafsîr Ladâ asy-Syîah wa as-Sunnah*, hal. 87-88.

²⁴⁵ وَ سَأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ (82)

"Dan tanyalah (penduduk) negeri yang kami berada di situ, dan kafilah yang kami datang bersamanya, dan sesungguhnya kami adalah orang-orang yang benar".

²⁴⁶ قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاسْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا (4)

"Ya berkata: "Ya Tuhanku, sesungguhnya tulangku telah lemah dan kepalaku telah ditumbuhi uban, dan aku belum pernah kecewa dalam berdoa kepada Engkau, ya Tuhanku".

kinâ'î atau *al-majâzî*. Akan tetapi, ia menawarkan *al-ittijâh* “*wahdah al-mafhûm wa ta'addud al-mashâdiq*”.²⁴⁷

Al-Ittijâh at-ta'thilî adalah sebuah *al-ittijâh* yang memandang bahwa konsep-konsep Al-Quran –seperti *al-'arsyî*, *al-kursî*, *al-qalam*, *al-mîzân* dan *al-istiwâ'* – itu benar adanya. Akan tetapi pembahasan terhadapnya merupakan bid'ah dan penafsiran esensi konsep-konsep tersebut terlarang (*harâm*) hukumnya.²⁴⁸ *al-Ittijâh* semacam ini berkembang di ranah para sahabat paska wafatnya Rosulullah saw. Sebuah *al-ittijâh* yang melarang untuk mempertanyakan konsep-konsep tersebut.

Dalam konteks ini, salah satu ulama (seperti Mâlik ibn Anas) pernah ditanya tentang makna *al-istiwâ'* dalam *Q.S. Tâhâ/ 20: 5*. Ia menjawab, “Bagaimana (*al-kaiif*) adalah irasional, *al-istiwâ'* tersebut tidak diketahui, keimanan terhadapnya adalah wajib, mempertanyakannya adalah bid'ah. Dan saya khawatir kamu telah tersesat”. Kemudian ia memerintahkan si penanya untuk keluar dari majlis ilmu.²⁴⁹

Al-Ittijâh at-tajsîmî merupakan *ittijâh* yang memandang bahwa kata-kata dalam Al-Quran mengandung makna hakiki dan tidak membutuhkan lagi sebuah takwil maupun tafsir. Dalam konteks ini, pendukung *ittijâh* ini mempredikasikan seluruh kata-kata (*alfâzh*) sesuai dengan makna zhahir-nya, termasuk kata-kata yang mengandung sifat-sifat *tasybîh* seperti kata tangan (*al-yad*), mata (*al-'ain*) dan wajah (*al-wajh*).²⁵⁰ Sebagai contoh, Ibnu Katsîr menafsirkan kata *al-'arsyî* sebagai kubah yang seluruh alam mengelilinginya.²⁵¹

Al-Ittijâh al-kinâ'î atau *al-majâzî* adalah *ittijâh* yang memandang bahwa konsep-konsep –sebagaiman diulas di atas– tidak memiliki referen dan hakikat eksternal sebagaimana nama-namanya (*al-'arsyî*, *al-kursî* dan sebagainya). *Ittijâh* ini terlalu berlebihan

²⁴⁷ Thabâthabâ'î merupakan salah satu mufasir yang mengulas cukup banyak tentang konsep *al-'arsyî*. Lihat: Thabâthabâ'î, *al-mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 8, hal. 153.

²⁴⁸ Jawâd 'Alî Kisâr, *at-Tauhîd: Durûs Ayatullâh Kamâl al-Haidarî*, Qum: Dâr Farâqid, 1428 H, cet. 6, J. 2, hal. 343; Thalâl Hasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 3, hal. 248.

²⁴⁹ Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dûr al-Mantsûr fî Tafsîr al-Ma'tsûr*, J. 3, hal. 91; M. Jamâluddîn al-Qâsimî, *Maḥâsin at-Ta'wil*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1418 H, cet. 1, J. 5, hal. 70; Thabâthabâ'î, *al-mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 8, hal. 161.

...فقال الكيف غير المعقول والاستواء منه غير مجهول والایمان به واجب والسؤال عنه بدعة وانی أخاف أن تكون ضالا و أمر به فأخرج

²⁵⁰ Dalam konteks ini, Ibn Katsîr mengikuti pendapat para ulama *salaf*, yang menafsirkan ayat (kata) sebagaimana adanya tanpa *takyîf*, tanpa *tasybîh* dan tanpa *ta'thil*. Lihat: Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qurân al-'Adhîm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419 H, cet. 1, J. 3, hal. 383.

²⁵¹ Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qurân al-'Adhîm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419 H, cet. 1, J. 4, hal. 369.

dalam *tanzîh*, sehingga mengingkari adanya wujud eksternal konsep-konsep tersebut. Konsep-konsep tersebut hanya sebatas *majâzî* semata.²⁵² Konsep-konsep seperti *al-istiwâ'*, *al-kursî* dan *al-'arsyî* merupakan ungkapan-ungkapan yang berbeda, akan tetapi maksudnya adalah sama (satu), yakni: sebuah isyarat akan *qudrah illahi* dan penguasaan-Nya terhadap seluruh alam.²⁵³ Salah satu tokoh penting dalam *ittijâh* ini adalah Zamakhsyârî penulis kitab tafsîr *al-kasysyâf* dan dalam perkembangannya diikuti oleh sebagian besar tokoh kontemporer seperti Nasr Hâmid Abû Zaid, M. Aḥmad Kholafullâh dan Abdulkarîm Sorous.

Al-Ittijâh "wahdah al-mafhûm wa ta'addud al-mashâdiq" dianggap oleh Kamâl al-Ḥaidarî sebagai *ittijâh* terbaik, yakni mencoba untuk menggabungkan makna-makna kata yang terdapat dalam teks dengan analisa rasional. *Ittijâh* ini mengasumsikan adanya kesatuan pada tataran konsep, akan tetapi beragam dalam tataran referen (*mishdâq*). Referen (*mishdâq*) tersebut tidak hanya dibatasi pada wujud materi, akan tetapi berlaku juga pada wujud imateri (*al-mujarrod*). Ketika Al-Quran menggunakan kata-kata seperti *al-mîzân*, *al-qalam*, *al-kursî* dan *al-lauh*, maka konsep-konsep yang terlibat dalam kata-kata tersebut tidak hanya referen material (*al-mishdâq al-mâddî*) semata, akan tetapi sangat mungkin diterapkan pada referen-referen lainnya di atas alam materi (alam imateri).²⁵⁴

Ittijâh ini, berdasarkan penuturan Kamâl al-Ḥaidarî, tersirat dalam pemikiran al-Gazâlî, kemudian dikembangkan oleh dua tokoh setelahnya, yakni Mullâ Shadrâ dan Faidh al-Kâsyânî, penulis kitab tafsir ash-Shâfi.²⁵⁵ Kemudian teori ini diikuti oleh Thabâthabâ'î dan dilanjutkan oleh Kamâl al-Ḥaidarî.

Dengan *ittijâh* ini, kata-kata yang diungkapkan dengan makna-makna metafisik (di atas maknanya yang fisik) dianggap sebagai ungkapan *majâzî* yang menunjukkan suatu hakikat. Makna *Majâzî* tersebut tidak menjadikan kata-kata tersebut kaku, yang hanya untuk satu hal yang bersifat material. Akan tetapi lebih dari itu, ia memiliki

²⁵² Thalâl Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 3, hal. 251.

²⁵³ Thalâl Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 3, hal. 251.

²⁵⁴ Thalâl Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 3, hal. 252; Jawâd 'Alî Kisâr, *at-Tauḥîd*, J. 2, hal. 338-339.

²⁵⁵ Thalâl Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 3, hal. 25; Jawâd 'Alî Kisâr, *at-Tauḥîd*, J. 2, hal. 339.

Bagi penulis, teori Thabâthabâ'î dan Kamâl al-Ḥaidarî tersebut sangat dipengaruhi oleh salah satu konsep penting dalam filsafat, yakni tentang konsep *musytarak ma'nawî*, yakni: satu konsep yang memiliki satu makna akan tetapi dapat diterapkan secara graduatif pada beberapa referen (*mashâdiq*).

hakikat-hakikat immaterial sesuai dengan konsep terkait. Bagi penulis, *al-ittijâh* ini juga dapat menjadi pen jembatan dua pandangan sebelumnya tentang *majâz*, perdebatan antara penolakan dan penetapan adanya *majâz* dalam Al-Quran.

Sebagai contoh penjelasan tentang konsep *majâz* semacam ini kita dapat digunakan untuk memahami kata *al-'arsy*. Secara bahasa, *al-'arsy* berarti *as-sarîr* (tempat tidur) bagi seorang raja. Biasanya, tempat duduk seorang raja disebut dengan *al-'arsy* untuk mengungkapkan ketinggian kedudukannya²⁵⁶ sebagaimana ditunjukkan *Q.S. Yûsuf/ 12: 100*.²⁵⁷ Nabi Yusuf menempatkan kedua orangtuanya untuk duduk di atas singgasananya untuk menghormati keduanya.²⁵⁸

Sedangkan, kata *al-'arsy* yang menunjukkan *majâz* dan *kinâyah* dapat ditemukan dalam *Q.S. al-Burûj/ 85: 15*,²⁵⁹ sebuah isyarat akan kepemilikan kemulia'an, kekuasaan dan wilayah Allah swt, bukan sebagaimana pemahaman orang awam.²⁶⁰ Bagi Thabâthabâ'î, walaupun kata *al-'arsy* merupakan sebuah *kinâyah*, akan tetapi hal tersebut tidak menafikan adanya hakikat yang terjaga dibalik kata (*lafazh*) tersebut. Benak kita memahami makna tentang kemulia'an, kekuasaan dan wilayah tersebut, akan tetapi pemahaman kita hanyalah sebatas karakteristik-karakteristik konseptual imajinatif. Hakikat dari konsep-konsep tersebut merupakan realitas-realitas eksternal yang sesuai dengan kesucian Allah swt.²⁶¹

Berbeda dengan beberapa pandangan mayoritas di atas. Bagi penolak adanya *majâz*, setidaknya beberapa argumentasi penolakan adanya *majâz* dalam Al-Quran dapat diringkas menjadi tiga poin penting, yaitu: *pertama*, hakikat Al-Quran adalah *al-haq*. Tidak ada dalam *al-haq* kecuali hakikat, bukan *majâz*. *Kedua*, tidak mungkinnya bagi Allah meminjam sesuatu. Meminjam sesuatu menunjukkan sebuah kelemahan (*al-'uzj*). Kelemahan adalah mustahil bagi Allah swt. *Ketiga*, ungkapan *majâz* tidak menggambarkan hakikat. Ia

²⁵⁶ al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 8, hal. 101-102 (*mâddah*: 'a-rasyâ).

²⁵⁷ وَ رَفَعَ أَبْوَابَهُ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا...

"Dan ia menaikkan kedua ibu-bapaknya ke atas singgasana. Dan mereka (semuanya) merebahkan diri seraya sujud kepada Yusuf..." (*Q.S. Yûsuf/ 12: 100*).

²⁵⁸ Zamakhsyarî, *al-Kasyshâf*, J. 2, hal. 505.

²⁵⁹ ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ (15)

"Yang mempunyai Arasy lagi Maha Mulia." (*Q.S. al-Burûj/ 85: 15*).

²⁶⁰ Jawâd 'Alî Kisâr, *at-Tauḥîd*, J. 2, hal. 342; Thabâthabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 8, hal. 148.

²⁶¹ Thabâthabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 8, hal. 175-177.

menyerupai kebohongan (*akhû al-kadzib*). Maha suci Allah swt dari hal tersebut.²⁶²

Al-Mîbadî menyebutkan beberapa tokoh yang menolak adanya *majâz* dalam Al-Quran diantaranya: Aḥmad ath-Thabarî asy-Syâfi'ah, Dâwûd Ibn 'Alî azh-Zhâhirî, Ibn 'Arabî, Ibn Taimiyah, Ibn Qayyîm, asy-Syinqithî dan al-Imâm al-Koimainî.²⁶³

Dalam hal ini, al-Mîbadî menukil pernyataan Ibn Taimiyah sebagai berikut: “Pembagian kata menjadi *ḥaqîqî* dan *majâzî* merupakan istilah baru paska abad ketiga hijriah. Tidak seorang pun dari sabahat maupun *tabî'in* yang membicarakan hal ini. Bahkan, tidak satupun tokoh-tokoh utama dalam ilmu seperti Mâlik, ats-Tsaurî, Sibawaih dan Abî Umar Ibn al-'Alâ”.²⁶⁴

Dalam hal ini, Ibn 'Arabî mengakui adanya makna *ḥaqîqî* dan *majâzî* dalam bahasa Arab. Akan tetapi, ia menolak adanya *majâz* dalam Al-Quran maupun dalam ungkapan-ungkapan para sufi (*ahl kassyâf*).²⁶⁵

Senafas dengan Ibn 'Arabî, al-Koimainî mengatakan dalam salah satu bukunya: “Benak orang awam-lah yang menciptakan batasan-batasan pada hakikat mutlak (makna umum) suatu kata”.²⁶⁶ Menurutnya, makna yang diletakan pertama kali pastilah adalah makna-makna yang terabstraksi (*al-ma'ânî al-Mujarrodah*) sebagai makna kata yang paling asli. Misalnya, peletak makna yang pertama kali (*al-wâdhi'*) ketika hendak menempatkan kata “*an-nûr*”, maka yang ia maksudkan adalah “*nûriah*” itu sendiri, sebuah cahaya murni, bukan sesuatu yang tercampur antara “*an-nûr*” dan “*adh-dhulmah*”. Cahaya-cahaya partikular seperti cahaya yang bersifat material bukanlah cahaya murni lagi karena sudah tercampur dengan kegelapan (*adh-dhulmah*) dan kelemahan (*adh-dha'fah*)²⁶⁷. Oleh karena itu, kata-kata (*alfâzh*) diletakan sesuai dengan ruh maknanya, yang merupakan makna paling esensial dari konsep-konsep yang terdapat dari kata-kata tersebut.

²⁶² Muḥammad Fâkir al-Mîbadî, *Qawâid Tafsi'r Ladâ asy-Syîah wa as-Sunnah*, hal. 85-86.

²⁶³ Muḥammad Fâkir al-Mîbadî, *Qawâid Tafsi'r Ladâ asy-Syîah wa as-Sunnah*, hal. 82-83.

²⁶⁴ Muḥammad Fâkir al-Mîbadî, *Qawâid Tafsi'r Ladâ asy-Syîah wa as-Sunnah*, hal. 83.

²⁶⁵ Ibn 'Arabî, *Raḥmatun Min ar-Raḥmân fî Tafsi'r wa Isyârât al-Qurân*, Damaskus: Mathba'ah an-Nashr, 1410 H, cet. 1, J. 1, hal. 14; Ibn 'Arabî, *al-Futuḥât al-Makkiyah*, Beirut: Dâr ash-Shâdir, t.th., J. 1, hal. 253.

²⁶⁶ al-Imâm al-Koimainî, *Âdâb ash-Shalâh*, Tehran: Muassasah Tanzhîm wa Nasyr âtsâr Imâm Koimainî, t.th., hal. 358.

²⁶⁷ al-Imâm al-Koimainî, *Âdâb ash-Shalâh*, hal. 358.

Ungkapan al-Koimainî juga serupa dengan beberapa ungkapan Mullâ Shadrâ. Dalam *Mafâtiḥ al-Gaib*, ia menyimpulkan sebagai berikut: “Yang benar dalam pandangan *ahlullâh* adalah memahami ayat-ayat dan hadis-hadis sesuai dengan konsep-konsep asli mereka tanpa memalingkan ke makna lain atau menakwilkannya”.²⁶⁸ Ia tegaskan bahwa metode tafsir semacam ini merupakan metode penafsiran orang yang mendalam ilmunya (*ar-râsyikhîna fî al-‘ilm*).²⁶⁹

Tokoh lainnya yang menolak adanya majâz dalam Al-Quran adalah al-Mushtafawî. Ia menyatakan bahwa makna yang terkandung dalam setiap kata dalam Al-Quran adalah *al-ma’nâ al-ḥaqîqî*,²⁷⁰ bukan *majâzî*. Ia berargumentasi sebagai berikut: Allah swt ilmunya meliputi segala sesuatu. Ilmu-Nya juga ilmu *hudhûrî*, suatu ilmu yang tidak membutuhkan suatu proses berfikir. Seluruh kata dengan beragam bahasa ada di sisi-Nya. Ketika Ia hendak berbicara dengan kata-kata dan menurunkan ayat-ayat-Nya dalam bentuk kata dan kalimat, maka sudah pasti Ia akan memilih suatu hakikat dan menggunakan sesuatu yang paling sesuai dengan maksud (pesan)-Nya.²⁷¹

b. *Rûḥ al-Ma’nâ*

Beberapa teosof seperti al-Gazâlî, Ibn ‘Arabî, Ḥaidar al-Âmulî, Mullâ Shadrâ dan al-Koimainî meyakini meyakini bahwa setiap kata (*lafazh*) memiliki *rûḥ al-ma’nâ*. *Rûḥ al-ma’nâ* inilah yang disebut sebagai makna universal (*al-ma’nâ al-kullî*) yang mencakup seluruh tingkatan eksistensi, tidak semata pada tingkatan alam materi.²⁷²

Maḥmûd al-Gurâb menjelaskan ungkapan Ibn ‘Arabî tentang beberapa rahasia yang tertutupi oleh *rûḥ al-ma’ânî*. Menurutinya, terdapat tiga *ḥijâb* yang menghalangi penglihatan kita. Pertama adalah huruf itu sendiri. Kedua adalah makna huruf. Dan, ketiga

²⁶⁸ Mullâ Shadrâ, *Mafâtiḥ al-Gaib*, Tehran: Muassasah al-Abḥâts ats-Tsaqâfiah, 1404 H, cet. 1, hal. 93.

²⁶⁹ Selain *ar-râsyikhîna fî al-‘ilm*, Mullâ Shadrâ menyebutkan dua metode lainnya, yakni: pertama, metodenya ahli bahasa dan *fuqahâ*, yakni menjaga kata dari makna zhahir dan konsep primernya, tanpa menjaga *tanzîh* dan *taqdîs* dzat dan sifat Allah swt. Sedangkan yang kedua merupakan kebalikan dari yang pertama. Ini adalah metodenya *arbâb al-‘aql* (para rasionalis), yang mentakwilkan kata dengan penyesuaian hukum-hukum teoritik dan premis-premis rasional, untuk menjaga *tanzîh* dan *taqdîs* ilahi tersebut. Lihat: Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 4, hal.

²⁷⁰ Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 1, hal. 17.

²⁷¹ Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 1, hal. 16.

²⁷² Lihat: Abû Ḥâmid al-Gazâlî, *Iḥyâ ‘Ulûmuddîn*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, cet. 1, J. 16, hal. 14; Muḥyiddîn Ibn ‘Arabî, *al-Futûḥât al-Makkiyah*, Beirut: Dâr ash-Shâdir, cet. 1, J. 1, hal. 9; Ḥaidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muḥîth al-‘A’dham*, Tehran: Markaz Wizârah ats-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Islâmî, 1422 H, cet. 3, J. 2, hal. 457-458.

adalah *rûh al-ma'nâ*. Tingkatan tersebut berfungsi menjaga rahasia-rahasia ilahi.²⁷³

Prinsip *ruh ma'nâ* ini berfondasikan pada prinsip tingkatan eksistensi (baik pada tingkatan alam maupun manusia). *Ruh ma'nâ* yang universal ini tidak hanya dibatasi pada eksistensi inderawi, akan tetapi terdapat pada tingkatan eksistensi lainnya, tingkatan batin atau akli.²⁷⁴ Setiap tingkatan alam memiliki padanan (kesesuaian) dengan tingkatan alam lainnya. Tingkatan alam yang lebih rendah merupakan perumpamaan (*al-mitsâl*) bagi tingkatan alam yang lebih tinggi, dan sebaliknya tingkatan yang lebih tinggi merupakan hakikat bagi tingkatan alam di bawahnya. Seluruh hal yang ada di alam ini (dunia) merupakan perumpamaan bagi alam ruh. Demikian juga segala sesuatu di alam arwah merupakan perumpamaan bagi alam entitas tetap (*al-'a'yân al-'aqliah ats-tsâbitah*), yang merupakan manifestasi nama-nama ilahi (*al-asmâ al-ilâhiyah*).²⁷⁵

Mullâ Shadrâ menjelaskan tentang *rûh al-ma'nâ* sebagai berikut:

“Lafazh diperuntukan bagi makna secara mutlak mencakup baik makna yang berelasi dengan objek akli (rasional) maupun inderawi. Karakteristik-karakteristik khusus forma pada lafazh tersebut disebabkan oleh karakteristik-karakteristik pada tahapan tingkatan alamnya, dan hal itu di luar area peruntukan lafazh. Maksudnya, ketika suatu lafazh diperuntukan untuk suatu makna, maka ia berlaku untuk seluruh makna, baik pada tingkatan akli maupun inderawi, dunia maupun akhirat. Hanya saja dikarenakan kita terbiasa dengan karakteristik-karakteristik khusus pada alam inderawi dengan forma-forma khusus- seperti bentuk, warna, arah dan sebagainya- sehingga ketika Al-Quran menyebutkan lafazh tertentu (misalnya: lafazh “*kursî*”), kita membatasi referen (*mishdaq*) “*kursî*” tersebut dengan karakteristik-karakteristik kursi di alam inderawi, seperti sesuatu yang memiliki bentuk, empat kaki dan alas duduk. Padahal, makna *kursî* tidak hanya berelasi dengan dengan alam inderawi, akan tetapi juga berlaku untuk tingkatan alam-alam lainnya.”²⁷⁶

Oleh karenanya, lafazh *al-mîzân*, *al-'arsy*, *al-kursî*, *al-qalm* dan *al-istiwâ* tidak terikat pada karakteristik forma alam duniawi semata,

²⁷³ Maḥmûd al-Gurâb, *Syarḥ Kalimât ash-Shûfiyah ar-rad 'alâ Ibn Taimiah min Kalâm asy-Syaikh al-Akbar Muḥyiddîn Ibn 'Arabî*, Damaskus: Dâr al-Katâib al-'Arabî, 1427 H, cet. 3, J. 1, hal. 441.

²⁷⁴ Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 5, hal. 443.

²⁷⁵ Mullâ Shadrâ, *Mafâtiḥ al-Gaib*, hal. 87-88.

²⁷⁶ Mullâ Shadrâ, *Mafâtiḥ al-Gaib*, Tehran: Muassasah al-Abḥâts ats-Tsaqâfiyah, 1404 H, cet. 1, hal. 91-92.

akan tetapi juga berlaku bagi alam akhirat sesuai dengan karakteristiknya yang khas.

Mullâ Shadrâ, dalam salah satu kitabnya, menjelaskan cara untuk mendapatkan *ruh al-ma'nâ*. Mufasir harus melakukan abstraksi makna (*tajrîd al-m'ânî*) dari unsur-unsur tambahan yang terdapat dalam konsep-konsep tersebut. Dari sekian makna-makna tambahan, terdapat makna primer yang paling asli- dimana para *urafâ* menyebutnya sebagai *ruh al-ma'nâ*.

Kata *al-mîzân* misalnya, diletakan maknanya bagi sesuatu yang digunakan untuk mengukur sesuatu lainnya. *Rûh al-ma'nâ* dari kata tersebut bersifat mutlak, tanpa dibatasi dengan persyaratan khusus. Setiap sesuatu yang digunakan untuk mengukur dan menilai sesuatu lainnya disebut *al-mîzân*, baik ia bersifat inderawi maupun intelektual (imateri). Konsep semacam ini dapat direfer kepada objek seperti: penggaris, astrolob, ilmu nahwu, ilmu 'arûd, ilmu logika (*manthîq*) dan akal. Penggaris dinamakan sebagai *al-mîzân* karena digunakan untuk mengukur garis lurus. Astrolob dinamakan sebagai *al-mîzân* karena digunakan untuk mengukur ketinggian. Ilmu nahwu dinamakan sebagai *al-mîzân* karena digunakan untuk mengukur *i'rab* dan struktur kata bahasa Arab. Ilmu 'arûd dinamakan sebagai *al-mîzân* karena digunakan untuk mengukur kualitas *syi'ir*. Ilmu logika (*manthîq*) dinamakan sebagai *al-mîzân* karena digunakan untuk mengukur kebenaran cara berfikir. Dan, akal dinamakan sebagai *al-mîzân* karena digunakan untuk mengukur universalialia.²⁷⁷

c. *al-Ashl al-Wâhid*

Jika Ibn 'Arabî, Mullâ Sadrâ dan al-Koimainî menyebut makna universal (*al-ma'nâ al-kullî*) dan yang paling orisinal (*al-ma'nâ al-ḥaqîqî*) tersebut dengan *rûḥ ma'nâ*, maka al-Mushtafawî menyebutnya sebagai *al-ashl al-wâhid*. Kedua istilah tersebut memiliki prinsip yang sama, yakni sesuatu (kosakata) yang dapat menyatukan beragam referen (*mashâdiq*) yang berbeda-beda. Beragam objek yang berbeda disimbolkan dalam sebuah kata karena adanya *rûḥ ma'nâ* yang sama.

Istilah *rûḥ ma'nâ* yang metafisik ini dijelaskan oleh al-Mushtafawî menjadi sebuah kajian bahasa atau analisa tafsir kebahasaan (*lugawî*) yang menarik.

Menurut al-Mushtafawî, setiap kata dengan beragam derivasinya memiliki makna yang paling mendasar. Makna tersebut

²⁷⁷ Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 4, hal. 151; Mullâ Shadrâ, *Mafâtiḥ al-Gaib*, hal. 92.

ia sebut sebagai *al-ashl al-wâhid*. Ia menjelaskan dalam bukunya²⁷⁸ sebagai berikut: *al-ashl al-wâhid* adalah makna hakiki dan konsep asli (*al-mafhûm al-ashîl*) yang terambil dari prinsip derivasi kata (*mabda al-isytiqâq*). Konsep-konsep turunan dari bentuk-bentuk derivasi kata tidak dibenarkan menyimpang atau bertentangan dengan *al-ashl al-wâhid* tersebut. Tandasnya, perkembangan bentuk-bentuk derivasi kata tersebut tidak-lah merubah makna hakiki (yang asli).²⁷⁹

Kata “*fitnah*”, misalnya, memiliki makna inti (*al-ashl al-wâhid*) sebagai sesuatu yang menyebabkan gangguan (*chaos*) disertai dengan adanya goncangan. Dan selanjutnya, kata ini dijadikan sebagai suatu simbol yang merujuk beberapa objek (*al-mashâdiq*) seperti: harta benda (*al-amwâl*), anak-anak (*al-awlâd*), perbedaan pendapat (*al-ikhtilâf fi al-arâ*), siksaan (*al-‘adzâb*), kekufuran (*al-kufr*), gila (*junûn*) dan ujian-ujian (*al-ibtilâ*).²⁸⁰ Al-Quran, menurut al-Mustafawî, menggunakan prinsip ini. Konsep-konsep yang menjadi referen (*mashâdiq*) dari *fitnah*, di dalamnya mengandung makna inti, yakni: menunjukkan adanya gangguan disertai dengan adanya goncangan.²⁸¹ Kita bisa melihatnya dalam ayat-ayat Al-Quran. Misalnya, dalam *Q.S. at-Taghâbun/ 64: 15*, harta benda dan anak-anak kita disebut oleh Al-Quran sebagai sebuah *fitnah*.

إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ (15)

“*Sesungguhnya hartamu dan anak-anakmu hanyalah cobaan (bagimu): di sisi Allah-lah pahala yang besar.*” (*Q.S. at-Taghâbun/ 64: 15*).

Demikian juga dalam *Q.S. al-Baqarah / 2: 193*, Allah memerintahkan kita untuk memerangi orang-orang kafir dimanapun mereka berada, karena kekafiran kepada eksistensi Allah (*al-kufr billâh*) merupakan salah satu bentuk *fitnah* terbesar.

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ لِلَّهِ فَإِنِ اتَّهَمُوا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ (193)

“*Dan perangilah mereka itu, sehingga tidak ada fitnah lagi dan (sehingga) ketaatan itu hanya semata-mata untuk Allah. Jika mereka berhenti (dari memusuhi kamu), maka tidak ada permusuhan (lagi), kecuali terhadap orang-orang yang dzalim.*” (*Q.S. al-Baqarah / 2: 193*).

²⁷⁸ al-Mushtafawî berusaha meneliti (*at-tahqîq*) dan mengeluarkan makna yang paling mendasar (*al-ashl al-wâhid*) dari setiap kata. Penelitiannya tersebut disusun dalam kitabnya yang berjudul *at-tahqîq fi Kalimât al-Quran*.

²⁷⁹ al-Mushtafawî, *at-Tahqîq fi Kalimât al-Qurân*, J. 1, hal. 13.

²⁸⁰ al-Mushtafawî, *at-Tahqîq fi Kalimât al-Qurân*, J. 9, hal. 23.

²⁸¹ al-Mushtafawî, *at-Tahqîq fi Kalimât al-Qurân*, J. 9, hal. 23-27.

Jadi, dibalik perdebatan antara ada atau tidaknya *majâz* dalam Al-Quran, bagi penulis, kedua pendapat dan teori di atas dapat digunakan untuk mendapatkan penafsiran batin Al-Quran. Teori tentang *al-ashl al-wâhid* yang diungkapkan dan digunakan oleh al-Mushtafawî menjadi pen jembatan yang cukup efektif untuk menuju makna batin Al-Quran, terutama bagi seseorang *mahjûb*²⁸². Selain prinsip *al-ashl al-wâhid*, kita juga bisa menggunakan metode lainnya, misalnya: *majâz*, *al-isti'ârah* atau *kinâyah*.

Tabel III.8. Pandangan para pakar terkait dengan *majâz* dalam Al-Quran

Jenis pandangan	Tokoh-tokohnya	Hal yang ditawarkan
MENDUKUNG MAJÂZ	<i>Jumhûr/</i> mayor	<i>al-ittijâh at-ta'thîlî</i> , <i>al-ittijâh at-tajsîmî</i> , <i>al-ittijâh al-kinâ'î</i>
MENOLAK MAJÂZ	Minor, seperti: al-Gazâlî, Ibn 'Arabî, Haidar al-Âmulî, Mullâ Shadrâ, al-Koimainî, al-Mushtafawî, dll.	<i>rûh al-ma'nâ</i> , <i>al-ashl al-wâhid</i> (bagi: al-Mushtafawî)
SINTEISIS	Thabâthabâ'î, Kamâl al-Haidarî	<i>al-Ittijâh "wahdah al-mafhûm wa ta'addud al-mashâdiq"</i>

4. *Isti'ârah* dan *Kinâyah* dalam Al-Quran

Isti'ârah dan *kinâyah* memiliki keterkaitan pembahasan dengan *at-tasybîh*. *at-Tasybîh* secara bahasa berarti permisalan/ perumpamaan (*al-mumâtsalah*). Sedangkan secara istilah, menyandingkan satu hal dengan hal lainnya (karena adanya kesamaan sifat) dengan menggunakan suatu alat untuk tujuan tertentu (*ilhâq amrin bi amrin fî washfin bi adâtin li ghardhin*).²⁸³ Dalam hal ini, *at-tasybîh* memiliki 4 fondasi (*arba'ah arkân*), diantaranya: *al-musyabbah*, *al-musyabbah bihi*, *wajh asy-syabah* dan *adât at-tasybîh*. Misalnya, dalam ungkapan berikut:

العالم كالنور في الهداية

²⁸² *al-Mahjûb* adalah seseorang yang tertutup, seseorang yang tidak memiliki pengalaman *mukâsyafah* sebagaimana ungkapan para 'urafâ. Asas dan fondasi dari teori *rûh ma'nâ* adalah *mukâsyafah*.

²⁸³ Muḥammad Ibn Shâlih al-'Utsaimin, *Syarḥ Durûs al-Balâghah*, hal. 105.

Maka kata *al-‘ilm* disebut sebagai *al-musyabbah*. *al-Nûr* disebut sebagai *al-musyabbah bihi*. *Fî al-hidâyah* disebut sebagai *wajh asy-syabah*. Dan, *a-kâf* disebut sebagai *adât at-tasybîh*.

Jadi, *al-musyabbah* merupakan unsur utama dalam *at-tasybîh*, yang hendak dikeluarkan maknanya dari yang bersifat samar menjadi sesuatu yang menjadi lebih jelas; dari sesuatu yang bersifat intelektual menjadi sesuatu yang bersifat inderawi. Sisi lain dari *at-tasybîh* adalah *al-musyabbah bihi*, yang merupakan suatu forma atau sifat yang hendak disematkan pada *al-musyabbah*. Selanjutnya, *wajh asy-syabah* merupakan sifat khusus yang bersifat univokal (*isytirâk*) pada dua sisi tersebut. Ada suatu sifat yang memiliki kesamaan antara sisi *al-musyabbah* dan *al-musyabbah bihi*. Sedangkan *adât at-tasybîh* merupakan kata (*lafazh*) yang menunjukkan adanya sebuah *at-tasybîh*. Kata tersebut bisa terucap, atau bahkan tersembunyi (*muqaddarah*).²⁸⁴

a. *al-Isti‘ârah*

Selanjutnya, bagaimana hubungan antara *al-isti‘ârah* dengan *tasybîh* dan *majâz*?

Terdapat beragam definisi tentang *al-isti‘ârah*. Secara umum, *al-isti‘ârah* didefinisikan sebagai sebuah *tasybîh* yang dihapus salah satu sisi *syibh* dan alat *syibh*-nya.²⁸⁵ Oleh karenanya, kita bisa mengatakan bahwa *al-isti‘ârah* merupakan salah satu bentuk dari *majâz* yang disusun berdasarkan prinsip *at-tasybîh*.

Al-Mîbadî menyebut relasi antara *al-isti‘ârah* dengan *at-tasybîh* adalah sebagai relasi antara umum dan khusus secara mutlak (*al-‘umûm wa al-khushûsh al-muthlaq/* subset). Seluruh bagian dari *al-isti‘ârah* adalah *at-tasybîh*, dan tidak sebaliknya karena hanya sebagian dari *at-tasybîh* merupakan *al-isti‘ârah*.²⁸⁶

Terdapat beberapa pembagian *al-isti‘ârah*. Berdasarkan penyebutan salah satu sisi *syibh*-nya, *al-isti‘ârah* dapat dibagi menjadi dua, yaitu: *al-musharriḥah* dan *al-makniyah*.²⁸⁷

Disebut sebagai *al-isti‘ârah al-musharriḥah* ketika hanya disebutkan *al-musyabbah bihi* saja sebagaimana dalam potongan ayat *Q.S. al-An‘âm/ 6: 122*.

أَوْ مَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ ...

²⁸⁴ Muḥammad Ibn Shâliḥ al-‘Utsaimin, *Syarḥ Durûs al-Balâghah*, hal. 105-107; M. Fâkir al-Mîbadî, *Qawâ‘id at-Tafsîr Ladâ asy-Syîah wa as-Sunnah*, hal. 129-131.

²⁸⁵ Khâlid ‘Abdurrahmân al-‘Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ‘iduhû*, hal. 277; M. Fâkir al-Mîbadî, *Qawâ‘id at-Tafsîr Ladâ asy-Syîah wa as-Sunnah*, hal. 139.

²⁸⁶ Muḥammad Fâkir al-Mîbadî, *Qawâ‘id at-Tafsîr Ladâ asy-Syîah wa as-Sunnah*, hal. 140.

²⁸⁷ Muḥammad Ibn Shâliḥ al-‘Utsaimin, *Syarḥ Durûs al-Balâghah*, hal. 125-126; M. Fâkir al-Mîbadî, *Qawâ‘id at-Tafsîr Ladâ asy-Syîah wa as-Sunnah*, hal. 141-143.

“Dan apakah orang yang sudah mati kemudian dia Kami hidupkan....”. (Q.S. *al-An’âm*/ 6: 122).

Ayat tersebut hanya menyebutkan *musyabbah bihi* (yang berupa: mayat (*al-mayyit*) dan kehidupan (*al-ihyâ*)), dan meninggalkan *musyabbah* (yang berupa: kesesatan (*adh-dhalâl*) dan hidayah (*al-hidâyah*)).

Potongan ayat tersebut merupakan permisalan bagi sekelompok manusia yang dalam kondisi kesesatan, kemudian mereka merubah pola hidupnya dengan ajaran-ajaran agama islam. Mereka diperumpamakan sebagai mayat yang Allah hidupkan. Al-Quran banyak menggunakan konsep kematian (*al-maut*) dan kehidupan (*al-hayâ*) sebagai permisalan terhadap konsep kekufuran (*al-kufr*) dan keimanan (*al-îmân*). Hal ini juga menunjukkan bahwa keimanan tidak lah semata sebagai keyakinan yang kering akan tetapi ia sebua ruh yang mampu merubah jiwa yang mati dan memberikan efek. keimanan merubah seseorang, menajamkan seluruh potensi diri seseorang.²⁸⁸

Kebalikan dari *al-isti’ârah al-musharriḥah* adalah *al-isti’ârah al-makniyah*. Disebut sebagai *al-makniyah* karena hanya disebutkan *al-musyabbah* saja sebagaimana dalam Q.S. *al-Isrâ*/ 17: 24.

وَ اٰخِضْ لَهَا جَنَاحَ الدَّالِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَ قُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا

“Dan rendahkanlah dirimu terhadap mereka berdua dengan penuh kesayangan dan ucapkanlah: "Wahai Tuhanku, kasihilah mereka keduanya, sebagaimana mereka berdua telah mendidik aku waktu kecil".” (Q.S. *al-Isrâ*/ 17: 24).

Ungkapan semacam itu disebut sebagai *al-isti’ârah al-makniyah* karena memperumpamakan kerendahan (*adz-dzul*) dengan sayap burung yang direndakan. Diketahui bahwa burung ketika hendak terbang ia membentangkan sayap, dan diam ia kan menurukannya. Atau di saat melihat serangan (dalam kondisi ketakutan), maka ia akan menarik sayapnya.²⁸⁹

Ayat tersebut menunjukkan wajibnya seorang anak untuk menghormati dan menjaga sopan santun kepada orang tuanya. Al-Quran menggunakan ungkapan merendahkan sayap burung (*khifzh al-junâḥ*) untuk mengekspresikan ketundukan dan kepatuhan terhadap orang tua.

²⁸⁸ Nâshir Makârim Syîrâzî, *al-Amtsal fî Tafsîr Kitâbillâh al-Munazzal*, Qum: Mansyûrât Madrasah Imâm ‘Alî Ibn Abî Thâlib, 1421 H, cet. 1, J. 4, ha. 450.

²⁸⁹ Maḥmûd al-Âlûsî, *Rûḥ al-Ma’âni fî Tafsîr al-Qurân al-‘Adhîm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1415 H, cet. 1, J. 8, hal. 55.

b. *al-Kinâyah*

Salah satu bentuk dari *at-tasybîh* lainnya adalah *al-kinâyah*. Secara bahasa, *al-kinâyah* berasal dari kata *kanâ-yaknî*, yang menunjukkan *tauriyah*. Yakni, mengatakan sesuatu dengan ungkapan lainnya.²⁹⁰ Sedangkan, secara istilah- sebagaimana diungkapkan oleh az-Zamakhsyarî-, *al-kinâyah* merupakan penyebutan sesuatu bukan dengan makna kata (*lafazh*) yang diletakkannya (*tadzkur asy-syai bi gair lafzhihî al-maudhû' lahû*),²⁹¹ seperti ungkapan *katsîr ar-ramâd* (banyaknya abu) untuk memaknai *katsîr al-midhyâf* (banyaknya tamu). Seseorang yang banyak abu-nya menunjukkan banyaknya aktifitas memasak. Seseorang yang banyak memasak berarti memiliki banyak tamu yang dijamu.

Menurut al-Jurjanî- sebagaimana dinukil oleh al-Mîbadî, *al-kinâyah* merupakan lawan dari *at-tashrih*, sebuah ungkapan yang akan tersingkap maksudnya dikarenakan banyaknya penggunaan, baik secara hakiki atau majazi.²⁹² Oleh karenanya, sebagaimana diungkapkan al-'Utsaimin, *al-kinâyah* berbeda dengan *al-majâz*, karena dalam *al-kinâyah*, makna yang dimaksudkan dimungkinkan adalah makna aslinya (makna hakiki). Sedangkan, dalam *al-majâz*, makna yang dimaksudkan tidak mungkin makna aslinya (makna hakiki).²⁹³

Kita akan menemukan beberapa penggunaan *al-kinâyah* dalam Al-Quran, misalnya ayat *al-harts* dalam Q.S. *al-Baqarah/ 2: 223*.

نَسَاؤُكُمْ حَزْبٌ لَّكُمْ فَأَتَوْا حَزْبَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَ قَدِمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَ بَشِيرِ
المؤمنين

“Istri-istrimu adalah (seperti) tanah tempat kamu bercocok-tanam, maka datangilah tanah tempat bercocok-tanammu itu bagaimana saja kamu kehendaki. Dan kerjakanlah (amal yang baik) untuk dirimu, dan bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa kamu kelak akan menemui-Nya. Dan berilah kabar gembira orang-orang yang beriman.” (Q.S. *al-Baqarah/ 2: 223*).

Dalam ayat tersebut, aktifitas seksual (*al-jimâ'*) dan bercengkrama dengan istri (*al-mu'âsyarah az-zaujah*) dikinayakan dengan kata *al-harts* (yang berarti: membajak atau bercocok tanam).

²⁹⁰ Al-Ḥusain Ibn Aḥmad Ibn Fâris, *Maqâyîs al-Lughah, mâddah: ka-na-wa*

²⁹¹ Maḥmûd az-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf 'an Ḥaqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1407 H, cet. 4, J. 1, hal. 282.

²⁹² Muḥammad Fâkir al-Mîbadî, *Qawâ'id at-Tafsîr Ladâ asy-Syîah wa as-Sunnah*, hal. 145.

²⁹³ Muḥammad Ibn Shâlih al-'Utsaimin, *Syarḥ Durûs al-Balâghah*, hal. 149.

Ungkapan tersebut menunjukkan bahwa Rahim wanita merupakan tempat berkembangnya janin.

Selain itu, perempuan diperumpamakan seperti ladang (*al-mazr'ah*), sebagai sebuah isyarat yang begitu indah untuk menjelaskan pentingnya eksistensi wanita dalam konteks sosial masyarakat. Dengan ungkapan semacam ini, maka wanita tidak ditempatkan sebagai wahana pelampiasan seksual, akan tetapi sebagai wahana untuk menjaga spesies manusia.²⁹⁴

5. Simbol (*ar-Ramz*) dalam Al-Quran.

ar-Ramz secara bahasa berarti ‘memberikan ungkapan isyarat (*al-isyârah dûna al-ifshâh*). Menurut ar-Râgib al-Ashfahânî, *ar-ramz* bisa bermakna isyarat dengan bibir, suara yang pelan, atau mengangkat alis.²⁹⁵ Tegasnya, setiap pernyataan yang diungkapkan dengan isyarat disebut *ar-ramz*²⁹⁶ sebagaimana firman (perintah) Allah swt kepada nabi Zakâria agar tidak berbicara selama tiga hari kecuali dengan *ar-ramzi* (*Q.S. Âli Imrân/ 3: 41*).²⁹⁷ Atau, Maryam ketika bernadzar dengan cara menahan diri dari berbicara (*Q.S. al-Maryam/ 19: 29*).²⁹⁸

Di Barat ilmu yang menggali makna tanda atau pemaknaan simbolik seperti ini disebut sebagai semiotik. Sesuai dengan makna leksikalnya, semiotika (atau semiologi) merupakan ilmu atau studi tentang tanda.²⁹⁹ Dan, tentu kajian seperti ini tidaklah asing dalam islam.

²⁹⁴ Nâshir Makârim Syîrâzî, *al-Amsal fi Tafsîr Kitâbillâh al-Munazzal*, J. 2, hal. 133.

²⁹⁵ Ar-Râgib al-Ashfahânî, *Mufradât alfâzh al-Qurân*, hal. 366 (*mâddah: ra-ma-za*)

²⁹⁶ Ar-Râgib al-Ashfahânî, *Mufradât alfâzh al-Qurân*, hal. 366 (*mâddah: ra-ma-za*)

... قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا زمرا...

“... Allah berfirman: "Tandanya bagimu, kamu tidak dapat berkata-kata dengan manusia selama tiga hari, kecuali dengan isyarat..." (*Q.S. Âli Imrân/ 3: 41*).

Para mufasir berbeda pendapat tentang penjelasan *ar-ramz* yang dilakukan oleh Nabi Zakâria. Beberapa riwayat menjelaskan bahwa Nabi Zakâria mengisyaratkan dengan kepala atau tangan. Ath-Thabarî menjelaskan, saat Jibril memberikan kabar gembira kepada Zakâria tentang kelahiran Yahyâ, maka ia (Zakâria) meminta tanda (*âyah*). Maka Jibril menahan lisan Zakâria, sehingga ia tidak bisa berbicara kecuali melalui isyarat. Lihat: ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân fi Tafsîr al-Qurân*, J. 3, hal. 177.

²⁹⁸ فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نَكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا (29)

“Maka Maryam menunjuk kepada anaknya. Mereka berkata: "Bagaimana kami akan berbicara dengan anak kecil yang masih dalam ayunan?" (*Q.S. al-Maryam/ 19: 29*).

²⁹⁹ Semiotika berasal dari bahasa Yunani “*seme*”, yang berarti penafsiran tanda. Semiotika didefinisikan oleh F. de Saussure sebagai ilmu yang mengkaji fenomena tanda sebagai bagian dari kehidupan sosial. Yakni, fenomena sosial dan kebudayaan, termasuk teks di dalamnya, dianggap sebagai sekumpulan tanda. Sehingga, ilmu ini mengkaji tentang sistem, aturan dan konvensi yang memungkinkan suatu tanda memiliki arti. Lihat: Ali Imron, *Semiotika Al-Quran: Metode dan Aplikasi terhadap Kisah Yusuf*, Yogyakarta: Teras, 2011, cet. 1, hal. 9.

Dengan mudah kita akan menemukan beragam literatur yang mengulas kandungan simbolik Al-Quran, khususnya di kalangan para sufi (*'urafâ*). Uraian simbolik akan dapat kita temukan, misalnya, dalam: *Misykât al-Anwâr* karya al-Gazâlî, *Fushush al-Hikam* karya Ibn 'Arabî dan beberapa tafsir isyari.

Zamakhsyarî dalam tafsirnya menjelaskan makna *ar-ramz* dalam ayat tersebut sebagai sebuah isyarat yang dilakukan dengan tangan, kepala atau dengan alat lainnya. Menurutnya, makna asli dari terma *ar-ramz* adalah melakukan isyarat dengan gerakan.³⁰⁰ Sedangkan, secara istilah, *ar-ramz* berarti 'isyarat kepada seseorang yang dekat dengan anda akan tetapi melalui cara tersembunyi'.³⁰¹

Dalam tafsir *al-amtsal*, Makârim Syîrâzî menjelaskan terma *ar-ramz* mengalami perluasan makna dari makna dasarnya. Yakni, setiap pernyataan atau isyarat tanpa mengungkapkan maksudnya secara jelas disebut sebagai *ar-ramz*.³⁰² Bagi sebagian tokoh tafsir seperti ath-Thabarî menyamakan *ar-ramz* dengan isyarat (*al-isyârah*) itu sendiri.³⁰³

Menurut Ibn 'Arabî, *ar-ramz* merupakan sebuah pernyataan yang disampaikan oleh pembicara, akan tetapi ia tidak memaksudkan zhahirnya.³⁰⁴ Dalam konteks ini, ia menganalogikan posisi alam (kosmik) dalam wujud (eksistensi). Allah menciptakan alam bukan untuk alam itu sendiri, akan tetapi untuk penciptanya (esensi Allah swt). Demikian juga, Allah menciptakan hamba (manusia) bukan untuk manusia itu sendiri, akan tetapi untuk tujuannya, yakni untuk mengenal Allah swt. Kita (manusia) merupakan misteri dan simbol-Nya (*lagzu rabbî wa rumûzuhû*). Ibn 'Arabî menyatakan: "... Barang siapa yang mengenali misteri-misteri Allah, maka telah mengenal maksud-Nya..".³⁰⁵

Jika sebagian besar ahli Balaghah berpendapat bahwa *ar-ramz* merupakan bagian dari *kinâyah* yang mana *kinâyah* itu sendiri adalah salah satu bagian dari *majâz* maka, bagi Kamâl al-Haidari, ia membalik

Penjelasan tentang kontruk semiotika dalam Al-Quran dapat dilihat pada: Yayan Rahtikawati, dkk., *Metodologi Tafsir Al-Quran: Strukturalisme, Semantik, Semiotik dan Hermenutik*, Bandung: Pustaka Setia, 2013, hal. 347-442.

³⁰⁰ Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf*, J. 1, hal. 360.

³⁰¹ 'Ammâr Gâlî Salmân ash-Shîmirî, *ad-Dilâlah al-Qurâniyah fî Fikrî Kamâl al-Haidarî*, hal. 94.

³⁰² Nâshir Makârim Syîrâzî, *al-Amtsal fî Kitâbillâhî al-Munzal*. J. 2, hal. 490.

³⁰³ Ibn Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 3, hal. 179.

³⁰⁴ Muhyiddîn Ibn 'Arabî, *al-Futuḥât al-Makkiyah*, Beirut: Dâr ash-Shâdir, t.th., cet. 1, J. 1, hal. 174.

³⁰⁵ Muhyiddîn Ibn 'Arabî, *al-Futuḥât al-Makkiyah*, J. 1, hal. 174.

pendapat tersebut, dan menyatakan, bahwa *kinâyah*³⁰⁶ dan *majâz*³⁰⁷ merupakan salah satu sarana menuju *ar-ramz*.³⁰⁸ Dalam konteks ini, Kamâl al-Ḥaidarî tidak menolak adanya *al-kinâyah* dan *al-majâz* dalam Al-Quran, akan tetapi istilah *ar-ramz* memiliki cakupan yang lebih luas dari *al-kinâyah*, *al-majâs* dan *isti'âroh*.³⁰⁹

Terkait ruang lingkungannya, *ar-ramz* dalam Al-Quran termanifestasi dalam beragam bentuk. Bahkan, menurut Kamâl al-Ḥaidarî, tidak mungkin bagi kita untuk melakukan pembatasan dan mengobservasi seluruh ruang lingkungannya, karena tidak mungkin (*muḥal*) bagi siapapun pun untuk mengumpulkan seluruh bagian *ar-ramz* dalam Al-Quran.³¹⁰ Adanya *ar-ramz* dalam Al-Quran merupakan salah satu rahasia universalitas dan keabadian Al-Quran. Penggalan terhadap kandungan *ar-ramzi* dalam Al-Quran tidak akan habis sepanjang masa.

Dalam konteks ini, Salmân ash-Shîmirî menganggap bahwa teks Al-Quran merupakan dengan teks simbol (*an-nash bi ar-ramziyah*). Anggapan semacam itu tidak dimaksudkan untuk menafikan makna primer dari teks tersebut. Akan tetapi, mungkinnya teks Al-Quran untuk digali lebih jauh lagi untuk menemukan makna lebih dari satu (makna).³¹¹ Bahkan, menurutnya, *ar-ramz* merupakan landasan bagi proses takwil.³¹²

Sebagaimana dijelaskan bahwa *ar-ramz* dalam teks Al-Quran berupa dalam beragam bentuk. Dalam konteks ini, kita akan mencoba untuk memahami *ar-ramzi* dalam dua bentuk; *ar-ramz* dalam kata (*lafazh*) dan *ar-ramz* dalam susunan kata (*tarkîb*).

³⁰⁶ *al-Kinâyah* merupakan penyebutan sesuatu bukan dengan makna kata (*lafazh*) yang diletakkannya (*tadzkur asy-syai bi gair lafzhihi al-maudhû' lahu*), seperti ungkapan *katsîr ar-ramâd* (banyaknya abu) untuk memaknai *katsîr al-midhyâf* (banyaknya tamu). Lihat: Maḥmûd az-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf 'an Ḥaqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1407 H, cet. 4, J. 1, hal, 282.

³⁰⁷ *Majâz* biasanya didefinisikan sebagai penggunaan suatu kata (*lafazh*) tidak sesuai dengan makna pertama kali dimana kata tersebut diletakan, karena adanya suatu indikator (*qarînah*) yang mencegah pada maksud makna pertama (awal)-nya. Lihat: Muḥammad Ibn Shâlih al-'Utsaimin, *Syarḥ Durûs al-Balâgah*, hal. 117.

³⁰⁸ Thalâl Ḥasan, *ar-Ramziah wa al-Mutsul fî an-Nash al-Qur'ânî Min Abḥâts Kamâl al-Ḥaidarî*, hal. 30

³⁰⁹ Thalâl Ḥasan, *ar-Ramziah wa al-Mutsul fî an-Nash al-Qur'ânî Min Abḥâts Kamâl al-Ḥaidarî*, hal. 30; 'Ammâr Gâlî Salmân ash-Shîmirî, *ad-Dilâlah al-Qurâniyah fî Fikrî Kamâl al-Ḥaidarî*, hal. 96.

³¹⁰ Thalâl Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî 'Inda 'Allâmah al-Ḥaidarî*, hal. 154.

³¹¹ 'Ammâr Gâlî Salmân ash-Shîmirî, *ad-Dilâlah al-Qurâniyah fî Fikrî Kamâl al-Ḥaidarî*, hal. 108.

³¹² 'Ammâr Gâlî Salmân ash-Shîmirî, *ad-Dilâlah al-Qurâniyah fî Fikrî Kamâl al-Ḥaidarî*, hal. 108.

Pertama, *ar-ramz* dalam lafazh atau kata. *ar-Ramz* jenis ini bisa berupa *al-hurûf al-muqaththa'ah* atau *mufrodât qur'âniyah*.

Terkait dengan pandangan para ulama terhadap *al-hurûf al-muqaththa'ah* yang terdapat di awal beberapa surat Al-Quran, setidaknya dapat diringkaskan menjadi dua bentuk. Yang pertama, memandang bahwa *al-hurûf al-muqaththa'ah* tidak boleh/ tidak seharusnya ditakwilkan, cukup diimani keberadaannya. Sedangkan yang kedua, berpandangan bahwa *al-hurûf al-muqaththa'ah* perlu untuk ditakwilkan untuk mengetahui kandungannya. Pandangan kedua ini didasarkan pada prinsip bahwa *al-hurûf al-muqaththa'ah* merupakan kandungan global suatu surat, yang menjadi tempat kembali dan batasan-batasan penjelasan surat yang diawali dengan *al-hurûf al-muqaththa'ah* tersebut.³¹³

Menurut Thabâthabâ'î, antara *al-hurûf al-muqaththa'ah* dengan surat-surat yang dibuka dengan huruf-huruf tersebut memiliki ikatan khusus. Misalnya, kandungan global dari *Q.S. al-'A'râf* yang dibuka dengan huruf *alif-lâm-mîm-shâd* akan tampak memuat kandungan *al-mîmât* dan *shâd*. Demikian juga, kandungan global dari *Q.S. ar-ra'd* yang dibuka dengan huruf *alif-lâm-râ* akan tampak memuat kandungan *al-mîmât* dan *ar-râ'ât*.³¹⁴

Thabâthabâ'î menjelaskan bahwa huruf-huruf tersebut merupakan simbol (*rumûz*) antara Allah swt dengan rosul-Nya. Karena huruf-huruf tersebut samar bagi kita, maka tidak ada cara untuk memahaminya kecuali hanya sekedar merasakan bahwa antara huruf-huruf tersebut dengan kandungan-kandungan yang tersimpan dalam suratnya memiliki ikatan khusus³¹⁵. Dan sekiranya, kita mentadaburi kumpulan huruf-huruf dan menimbangannya dengan kandungan-kandungan surat antara satu bagian dengan bagian lainnya, maka akan nampak jelas hubungan tersebut.³¹⁶

Sedangkan pada *ar-ramz* yang berupa *mufrodât qur'âniyah*, menurut Salmân ash-Shîmirî, *siyâq* (konteks bahasa) memiliki pengaruh yang kuat untuk memahami makna *mufrodât* tersebut.³¹⁷

Sebagai contoh *ar-ramz* model ini kita bisa memahaminya dalam lafazh *âdam* dalam *Q.S. al-Baqarah/ 2: 31*.

وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (31)

³¹³ Thalâl Hasan, *Manthiq Fahm Al-Quran*, J. 1, hal. 132.

³¹⁴ Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 18, hal. 8-9.

³¹⁵ Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 18, hal. 9.

³¹⁶ Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 18, hal. 9.

³¹⁷ 'Ammâr Gâlî Salmân ash-Shîmirî, *ad-Dilâlah al-Qurâniyah fî Fikrî Kamâl al-Haidarî*, hal. 100.

“Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada para Malaikat lalu berfirman: "Sebutkanlah kepada-Ku nama benda-benda itu jika kamu memang orang-orang yang benar!" (Q.S. *al-Baqarah*/ 2: 31).

Lafazh *âdam* dalam ayat tersebut dimaknai sebagian mufasir sebagai Adam, manusia pertama di bumi.³¹⁸ Akan tetapi, bagi sebagian mufasir, terma *âdam* dalam ayat tersebut merupakan simbol (*ar-ramz*) yang menunjukkan sosok manusia sempurna (*al-insân al-kâmil*), sosok manusia yang memiliki kesiapan menerima pembelajaran *al-asmâ al-ilâhiyah*.

Karena tingkatan manusia itu bertingkat-tingkat, maka lafazh *âdam* sebagai *al-insân al-kâmil* menjadi suatu simbol martabat kesempurnaan yang bisa disematkan kepada beberapa individu (manusia sempurna) sesuai dengan tingkatannya, tidak hanya terbatas pada Adam (manusia pertama). Jelas diketahui bahwa Adam (manusia pertama) bukanlah manusia manusia paripurna. Beberapa penjelasan melalui riwayat menunjukkan Nabi Muhammad saw- lah manusia paling sempurna dari seluruh para nabi dan rosul.³¹⁹ Rosulullah bersabda: “...Cahaya nabimu ya Jâbir yang Allah swt ciptakan pertama kali, dan kemudia diciptakan darinya segala kebaikan..”³²⁰

Dalam konteks ini, Mullâ Shadrâ menyatakan: *al-insân al-kâmil* merupakan manifestasi global universal. Bentuk eskistensi waktunya seperti forma manusia, yang mana kakinya berada di masa lampau (yakni: saat Nabi Adam, bapak manusia), sedangkan kepalanya berada di masa depan (yakni: saat diutusnya Nabi Muhammad saw). Manusia dari fase nabi Adam hingga Nabi Muhammad mengalami perkembangan penyempurnaan hingga mencapai puncak kesucian, kedewasaan, dan fitrah dengan terwujudnya (lahirnya) Nabi Muhammad saw.³²¹

Kedua, *ar-ramz* dalam bentuk susunan kata (*at-tarkîb*). *ar-Ramz* jenis ini bisa berupa kalimat-kalimat *qurâniyah* yang membentuk susunan simbol secara khusus.

Sebagai contoh dari *ar-ramz* model *tarkîb qurâniyah* ini kita bisa mengamati kalimat “*ya ’kulâni ath-tha ’âm*” dalam Q.S. *al-Mâidah*/ 5: 75.

³¹⁸ Beberapa riwayat yang di-*takhrîj* oleh ath-Thabarî menunjukkan bahwa yang dimaksud Âdam dalam ayat tersebut adalah Adam, bapak manusia yang diciptakan oleh Allah swt pertama kali melalui tanah. Lihat: ath-Thabarî, *Jâmi’ al-Bayân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 1, hal. 167-168.

³¹⁹ Thalâl Hasan, *ar-Ramziah wa al-Mutsul fî an-Nash al-Qur’ânî Min Abhâts Kamâl al-Ĥaidarî*, hal. 74-75.

³²⁰ Muḥammad Bâqir al-Majlisî, *Biḥar al-Anwâr al-Jâmi’ah*, Beirut: Dâr Iḥyâ at-Turâts al-‘Arabî, 1403 H, cet. 2, J. 15, hal. 24 (*bâb 1: Bad’u al-Khalq..*).

³²¹ Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 2, hal. 287.

مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انظُرْ كَيْفَ
تُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّى يُؤفَكُونَ (75)

“Al-Masih putra Maryam hanyalah seorang Rasul yang sesungguhnya telah berlalu sebelumnya beberapa rasul, dan ibunya seorang yang sangat benar, kedua-duanya biasa memakan makanan. Perhatikan bagaimana Kami menjelaskan kepada mereka (ahli Kitab) tanda-tanda kekuasaan (Kami), kemudian perhatikanlah bagaimana mereka berpaling (dari memperhatikan ayat-ayat Kami itu)”. (Q.S. al-Mâidah/ 5: 75).

Ayat ini mensifati Nabi Isa dengan sifat-sifat manusia yang berguna untuk membatalkan keyakinan ketuhanannya. *Tarkîb* kalimat *ya'kulâni ath-tha'âm* merupakan kalimat yang berfungsi sebagai argumentasi penolakan atas ketuhanan nabi Isa dan ibunya (Maryam).

Para mufasir berbeda-beda dalam memahami maksud kalimat (*tarkîb*) tersebut. Sebagian mempredikasikan maknanya dengan makna hakiki. Yakni, memakan makanan merupakan salah satu sifat manusia. Sifat ini menggambarkan kekurangan pada manusia, yang masih membutuhkan sesuatu. Seseorang yang makan makanan berarti ia masih membutuhkan terhadap sesuatu lainnya. Karena ia masih membutuhkan terhadap sesuatu lainnya, berarti ia bukanlah tuhan.³²²

Bagi sebagian mufasir seperti Kamâl al-Ḥaidarî yang melihat adanya unsur *ar-ramz* dalam ayat tersebut. Kandungan global ayat ini sudah jelas menolak ketuhanan nabi Isa dan ibunya. Akan tetapi, secara khusus *tarkîb* kalimat *ya'kulâni ath-tha'âm* menjadi simbol (*ar-ramz*) bagi sesuatu dibalik ‘proses memakan makanan’. Yakni, sebuah isyarat yang menjelaskan efek-efek dari memakan makanan. Seseorang yang makan makanan maka akan membuang kotoran. Seseorang yang memiliki karakteristik seperti ini tidak layak disebut sebagai tuhan.³²³ Lebih lanjut, menurut Salmân ash-Shîmirî, selain berbicara dalam konteks penolakan ketuhanan Isa dan Maryam, ayat ini dapat diterapkan bagi siapapun yang mengaku memiliki sifat-sifat ketuhanan, tidak hanya dibatasi bagi dua individu semata.³²⁴ Dengan memahami prinsip *ar-ramz* dalam Al-Quran seperti ini maka kandungan makna Al-Quran selalu

³²² al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Gaib*, Beirut: Dâr Iḥyâ at-Turâts al-‘Arabî, 1420 H, cet. 3, J. 12, hal. 109-110; Thabâthabâ’î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 6, hal. 73; az-Zamakhsharî, *al-Kasasyâf*, J. 1, hal. 665.

³²³ Thalâl Ḥasan, *ar-Ramziah wa al-Mutsul fî an-Nash al-Qur’ânî Min Abḥâts Kamâl al-Ḥaidarî*, hal. 46; Thalâl Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî*, hal. 155; Maḥmûd al-Jiyâsyî, *Yûsuf ash-Shiddîq: Ru’yah Qurâniyah*, Qum: Dâr Farâqid, 1428 H, cet. 2, hal. 425.

³²⁴ ‘Ammâr Gâlî Salmân ash-Shîmirî, *ad-Dilâlah al-Qurâniyah fî Fikrî Kamâl al-Ḥaidarî*, hal. 105.

segar dan bisa diterapkan kepada referen-referen baru (*al-mashâdîq al-jadîdah*).

6. Perumpamaan (*al-Amtsâl*) dalam Al-Quran

Secara bahasa, kata *al-matsal* dan *at-tasybîh* merupakan sinonim kata. Keduanya memiliki satu makna. Akan tetapi secara istilah, kedua berbeda definisinya³²⁵. Demikian juga kata *al-matsal* dan *al-mitsâl* (mufrod dari *al-amtsâl*) memiliki satu makna, yang berarti membandingkan sesuatu dengan sesuatu lainnya (*munâzharah asy-syai' li asy-syai'*).³²⁶ Menurut al-Mushtafawî, makna asli (dasar) dari kata ini adalah menyamakan sesuatu dengan sesuatu lainnya dalam dalam beberapa karakteristik dan perspektif.³²⁷

Permisalan (*at-tamtsîl*) merupakan salah satu cara terindah untuk menggambarkan sesuatu. Dalam Al-Quran, salah satu model dan gaya penulisan yang digunakan oleh Al-Quran dalam menjelaskan kandungan-kandungannya adalah melalui perumpamaan-perumpamaan (*al-amtsâl*). Jadi, *at-tamtsîl* berarti menjelaskan sesuatu yang bernilai rasional (*al-ma'qûl*) melalui bentuk dan bahasa yang inderawi (*al-mahsûs*), sesuatu yang metafisik (*al-gâib*) dengan sesuatu yang dekat dengan kita (*al-hâdhir*), menganalogikan sesuatu dengan sesuatu lainnya (*qiyâs an-nazhîr 'alâ an-nazhîr*).³²⁸ Bahkan, ini merupakan karakteristik khusus dari Al-Quran yang mana menyampaikan beragam pengetahuan (*ma'ârif*) dan hakikat sesuatu melalui perumpamaan-perumpamaan (*al-amtsâl*).

Dalam konteks ini Allah swt berfirman:

وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (27)

“*Sesungguhnya telah Kami buat bagi manusia dalam Al Qur'an ini setiap macam perumpamaan supaya mereka dapat pelajaran.*” (Q.S. az-Zumar (39): 27)

Menurut ar-Râgib, kata *al-matsal* dalam ayat tersebut berarti menyerupakan sebuah pernyataan dengan pernyataan lainnya karena ada aspek persamaannya. Salah dari kedua aspek tersebut dijelaskan dengan aspek lainnya.³²⁹

³²⁵ Secara istilah, *at-tasybîh* adalah menyandingkan satu hal dengan hal lainnya (karena adanya kesamaan sifat) dengan menggunakan suatu alat untuk tujuan tertentu (*ilhâq amrin bi amrin fî washfin bi adâtin li ghardhin*). Lihat: M. Ibn Shâlih al-'Utsaimin, *Syarh Durûs al-Balâgah*, hal. 105.

³²⁶ Al-Mushtafawî, *at-Tahqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 11, hal. 22 (*mâddah: ma-tsa-la*).

³²⁷ Al-Mushtafawî, *at-Tahqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 11, hal. 24 (*mâddah: ma-tsa-la*).

³²⁸ 'Abdullâh Syaḥâtah, 'Ulûm at-Tafsîr, Kairo: Dâr asy-Syurûq, 2001 M, 1421 H, hal.

³²⁹ Ar-Râgib al-Ashfahânî, *Mufrodât Alfâzh al-Qurân*, hal. 759 (*Mâddah: ma-tsa-la*).

Terkait dengan hal ini, Kamâl al-Ḥaidarî menjelaskan, walaupun permisalan-permisalan yang ditampilkan oleh Al-Quran dapat mengetuk pendengaran seluruh manusia, akan tetapi hakikat dan ruh maknanya tetap bersifat khusus, yakni bagi seseorang yang memiliki ilmu dan mau merenungkan hakikatnya sebagaimana digambarkan oleh ayat lainnya (Q.S. *al-Ankabût*/ 29: 43). Jelas bahwa hakikat dan ruh maknanya tidak membeku dalam zhahirnya.

وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ (43)

“Dan perumpamaan-perumpamaan ini Kami buat untuk manusia; dan tiada yang memahaminya kecuali orang-orang yang berilmu.” (Q.S. *al-Ankabût*/ 29: 43).

Walaupun hakikat Al-Quran hanya diketahui oleh orang-orang khusus, akan tetapi berdasarkan *luthf ilâhî* dan cinta kasih Allah kepada hamba-Nya, maka hidayah Allah tidak dibatasi oleh kelompok tertentu. Al-Quran merupakan kitab hidayah yang bisa diakses oleh seluruh manusia sesuai dengan kapasitasnya. Ini merupakan salah satu rahasia ilahi yang menjadikan perumpamaan-perumpamaan (*al-amtsâl*) dalam Al-Quran. Salah satu tujuan penting dari *al-amtsâl* adalah menyerupakan sesuatu yang samar dengan sesuatu yang jelas, sesuatu yang metafisik dengan sesuatu yang fisik (kasat mata).³³⁰

Dalam konteks ini, misalnya, jika seandainya ajakan-ajakan Al-Quran tentang ‘keimanan’ tidak diungkapkan dengan perumpamaan (*al-matsal*), maka ajakan tersebut tidak tertancap kuat dalam hati. Berbeda dengan seumpamanya konsep ‘keimanan’ tersebut diumpamakan dengan konsep ‘cahaya’ (*nûr*). Demikian juga, tentang konsep ‘kekufuran’ akan terkesan lebih buruk dan menjijikan jika diungkapkan dengan konsep ‘kegelapan’ (*zhulmah*).³³¹

Jika, hakikat sesuatu itu disampaikan dengan apa adanya maka sebagian besar *ma’ârif* Al-Quran tidak bisa diterima mayoritas manusia. Tentu, jika *ma’ârif* Al-Quran tidak bisa diterima, maka Al-Quran tidak bisa disebut sebagai kitab hidayah. Berdasarkan keadilan dan hikmah ilahi, rahasia-rahasia dan hakikat-hakikat Al-Quran tersimpan dan terjaga dibalik *al-amtsâl* (perumpamaan-perumpamaan) dan *ar-rumûz* (simbol) Al-Quran.

Dalam konteks ini, Kamâl al-Ḥaidarî menjelaskan cara mencapai hakikat Al-Quran sesuai dengan tingkatan pengetahuan dan eksistensi manusianya.³³²

³³⁰ Kamâl al-Ḥaidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, hal. 110 (dalam *Muqaddimah*).

³³¹ Kamâl al-Ḥaidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, hal. 110; Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî*, hal. 123.

³³² Thalâl Ḥasan, *ar-Ramziah wa al-Mutsul fî an-Nash al-Qur’ânî Min Abḥâts Kamâl al-Ḥaidarî*, hal. 88-89.

Bagi orang awam, perumpamaan-perumpamaan (*al-amtsâl*) merupakan metode yang tepat sebagaimana diisyaratkan oleh beberapa ayat Al-Quran³³³. Ini merupakan wujud kasih sayang ilahi yang memberikan penjelasan kepada manusia sesuai dengan kapasitas pemahaman dan pengetahuannya.³³⁴ Rosulullah Saw bersabda:³³⁵

إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أَمَرْنَا أَنْ نَكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ.

“Kami, para Nabi diperintahkan berbicara kepada manusia sesuai dengan kadar akal mereka”.

Pesan sentral hadis di atas juga senafas dengan ayat Al-Quran (*Q.S. ar-Ra'd/ 13: 17*)³³⁶ yang memperumakan kandungan *al-ma'ârif al-ilâhiyah* dalam Al-Quran seperti air yang diturunkan oleh Allah swt dari langit. Air sebagaimana air hujan cukup sukar diukur kualitas dan kuantitasnya. Akan tetapi, air tersebut mengalir ke dalam beberapa jalur (wadah) yang beragam ukurannya. Wadah yang memiliki ukuran yang luas dan besar akan mampu menampung air hujan yang lebih banyak jika dibandingkan dengan wadah yang kecil ukurannya.³³⁷ Demikian juga, hati yang lapang dan bersih dari kekeruhan dosa akan lebih mudah menampung *al-ma'ârif al-ilâhiyah* dalam Al-Quran.

Melalui *al-amtsâl* sebagaimana yang digambarkan ayat diatas (*Q.S. ar-Ra'd/ 13: 17*), Allah swt mendekatkan konsep-konsep yang rumit dengan perumpamaan-perumpamaan yang inderawi, yang dekat dengan horizon wawasan dan pengalaman manusia secara umum. Melalui perumpamaan semacam ini, konsep-konsep yang sukar seperti ketauhidan, syirik, iman, kekufuran menjadi tampak lebih jelas dan material.³³⁸ Menjelaskan makna yang intelektual (rasional) dalam bentuk inderawi menjadi salah satu tujuan sentral dari perumpamaan (*at-tamtsîl*).³³⁹

³³³ Lihat: *Q.S. az-Zumar/ 39: 27* dan *Q.S. al-Furqân/ 25: 39*.

³³⁴ Thalâl Hasan, *ar-Ramziah wa al-Mutsul fî an-Nash al-Qur'ânî Min Abhâts Kamâl al-Haidarî*, hal. 88.

³³⁵ M. Ibn Ya'kûb Ibn Ishâq al-Kulainî, *al-Kâfî*, Tehran: Dâr al-Kutub al-Islâmiah, 1407 H, cet. 4, J. 1, hal. 23 (*Bâb: Kitâb al-'aql wa al-Jahl..*); Abû hâmid al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûmuddîn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, t.th., cet. 1, J. 1, hal. 96; Muhyiddîn Ibn 'Arabî, *al-Futuḥât al-Makkiyah*, Beirut: Dâr ash-Shâdir, t.th., cet. 1, J. 1, hal. 755.

³³⁶ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا...

“Allah telah menurunkan air (hujan) dari langit, maka mengalirlah air di lembah-lembah menurut ukurannya...” (*Q.S. ar-Ra'd/ 13: 17*).

³³⁷ Thalâl Hasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî*, hal. 170-171.

³³⁸ Nâshir Makârim Syîrâzî, *al-Amtsal fî Tafsîr Kitâbillâh al-Munzal*, J. 7, hal. 371.

³³⁹ Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 2, hal. 192.

Selanjutnya bagi orang khusus, mereka memiliki metode yang khusus juga (*ath-thâriq al-khâs*) dalam memahami hakikat Al-Quran.³⁴⁰ Sebuah metode yang sangat mungkin untuk dicapai dengan persyaratan-persyaratan yang khusus³⁴¹ sebagaimana diungkapkan oleh Mullâ Shadrâ bahwa: “Selama manusia masih terikat dengan potensi-potensi inderawi, maka tidak mungkin dapat mempersepsi ruh makna (*rûh ma'nâ*) Al-Quran”.³⁴²

Sebagaimana dijelaskan di atas bahwa metode memahami Al-Quran ada dua jenis, maka menurut Kamâl al-Haidarî, perumpamaan-perumpamaan (*al-amtsâl*) dalam Al-Quran secara umum juga dapat dibagi menjadi dua jenis: *al-matsal al-'aradhî* dan *al-matsal ath-thûlî*.

Al-Matsal al-'aradhî merupakan perumpamaan (*al-matsal*) yang membandingkan dua hal (dua aspek).³⁴³ Tujuan dari *al-matsal* jenis ini adalah untuk sampai pada semantik makna yang lebih luas dari perumpamaan tersebut. Biasanya perumpamaan jenis ini menggunakan kata *ma-tsa-la* atau kata lain yang menyerupai maknanya.

Sebagai contoh dari perumpamaan (*al-matsal*) jenis ini, kita dapat melihatnya pada *Q.S. az-Zumar/ 29: 29*.

صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَ رَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (29)

“ Allah membuat perumpamaan (yaitu) seorang laki-laki (budak) yang dimiliki oleh beberapa orang yang berserikat yang dalam perselisihan dan seorang budak yang menjadi milik penuh dari seorang laki-laki (saja); Adakah kedua budak itu sama halnya? Segala puji bagi Allah, tetapi kebanyakan mereka tidak mengetahui.” (*Q.S. az-Zumar/ 39: 29*).

Ayat di atas membandingkan dua budak, yang salah satunya adalah seorang budak yang diperselisihkan kepemilikannya oleh beberapa tuan. Sedangkan yang satunya adalah seorang budak yang hanya dimiliki oleh satu tuan. Yang pertama seperti orang yang dalam kebingungan dan kebingungan karena ia memiliki beberapa tuan yang saling

³⁴⁰ *ath-Thâriq al-khâs* merupakan jalannya para wali Allah (*al-awliyâ*) yang senantiasa mensucikan dirinya. lihat: Thalâl Hasan, *ar-Ramziah wa al-Mutsul fî an-Nash al-Qur'âni Min Abhâts Kamâl al-Haidarî*, hal. 89.

³⁴¹ Pembahasan tentang persyaratan metode orang khusus, bisa dirujuk pada pembahasan *at-ta'wîl*.

³⁴² Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 2, hal. 192.

Makna universal (*al-ma'nâ al-kullî*) dan yang paling orisinal (*al-ma'nâ al-haqîqî*) dari kata (lafazh) disebut oleh 'urafâ (seperti Ibn 'Arabî, Mullâ Sadrâ dan al-Koimainî) sebagai *rûh ma'nâ*. Sedangkan, al-Mushtafawî menyebutnya sebagai *al-ashl al-wâhid*. Penjelasan lebih detil, dapat dilihat pada pembahasan makna hakiki dan majazi.

³⁴³ Thalâl Hasan, *ar-Ramziah wa al-Mutsul fî an-Nash al-Qur'âni Min Abhâts Kamâl al-Haidarî*, hal. 90; Thalâl Hasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 1, hal. 160-162.

memperdebatkannya, sedangkan yang kedua dalam ketenangan karena ia hanya memiliki satu tuan untuk dipatuhi.³⁴⁴ Budak yang dimiliki oleh beberapa tuan yang sedang berebut, sangat mungkin dalam satu waktu, tuan yang satunya memerintahkan sesuatu, akan tetapi tuan lainnya melarang untuk melakukan sesuatu tersebut.

Perumpamaan (*al-matsal*) semacam ini akan sangat membantu memahami keunggulan dan kekukuhan akidah tauhid jika dibandingkan kemusyrikan. Perumpamaan (*al-matsal*) ini menggambarkan seorang *muwahhid* dengan seorang *musyrik*. Seorang *musyrik* hidup dalam pertentangan dan kontradiksi, yang setiap harinya hatinya terikat dengan tuhan-tuhan baru. Ia hidup tanpa ketenangan dan tidak memiliki jalan hidup yang jelas. Sedangkan, bagi seorang yang *muwahhid*, jalan dan tujuan hidupnya jelas. Hatinya hanya terikat dengan penuh kecintaan (*al-isyq*) kepada Allah semata. Sehingga setiap saat, ia dalam limpahan cinta kasih ilahi (*luthf ilâhî*).³⁴⁵

Berbeda *al-matsal al-'aradhî*, maka yang dimaksud sebagai *al-matsal ath-thûlî* adalah hakikat Al-Quran (*al-ḥaqîqah al-qurâniyah*)³⁴⁶ yang tersimpan dalam khazanah ilahi (*al-khazâin*)³⁴⁷ sebagaimana disebut oleh Thabâthabâ'î sebagai *ta'wîl*.³⁴⁸ Dalam konteks ini, perumpamaan-perumpamaan (*al-amtsâl*) dalam Al-Quran merupakan bagian wahana dari simbolisme qurani (*ar-ramz*).

Jika di alamnya ia berupa sesuatu yang tidak bisa diungkapkan dengan bahasa, akan tetapi ketika didatangkan (diturunkan) di alam kita (alam materi), ia berubah menjadi sesuatu yang lain. Al-Quran diturunkan dengan bahasa Arab agar dipahami oleh umat (manusia). Akan tetapi, di balik bahasa arab tersebut ada sesuatu yang lain, hakikat lainnya. Dalam konteks ini, Thabâthabâ'î menjelaskan, dibalik apa yang kita baca dan kita renungkan dari Al-Quran ada sesuatu yang dinamakan sebagai *al-kitâb al-ḥakîm*. Di dalam *al-kitâb al-ḥakîm* tersebut tersimpan

³⁴⁴ Thalâl Hasan, *ar-Ramziah wa al-Mutsul fî an-Nash al-Qur'ânî Min Abḥâts Kamâl al-Haidarî*, hal. 90; Thalâl Hasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 1, hal. 161.

³⁴⁵ Makârim asy-Syîrâzî, *al-Amtsal fî Tafsi'r Kitâbillâhî al-Munzal*, J. 15, hal. 74.

³⁴⁶ Thalâl Hasan, *ar-Ramziah wa al-Mutsul fî an-Nash al-Qur'ânî Min Abḥâts Kamâl al-Haidarî*, hal. 90; Thalâl Hasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 1, hal. 161.

³⁴⁷ Terma-terma seperti *khazâinuhû* dalam *Q.S. al-Hijr: 2*, *Imâm mubîn* dalam *Q.S. Yâsin: 12*, dan *mafâtiḥ al-gaib* dalam *Q.S. al-An'âm: 59* merupakan gambaran tentang hakikat segala sesuatu yang tercatat dan tersimpan di sisi Allah swt, yang hanya diketahui oleh para nabi dan malaikat *al-muqarrobûn*.

³⁴⁸ Menurut Thabâthabâ'î, beberapa ayat Al-Quran seperti *Q.S. an-Naml: 65*, *Yunus: 20*, *al-'An'âm: 59* dan *al-Jîn: 27* menunjukkan bahwa yang dimaksud sebagai *ta'wîl* ayat adalah mengacu pada entitas eksternal (*amr khârijiun*). Hubungannya dengan ayat dirujuk (*madlûl al-âyah*) seperti antara yang diumpamakan (*al-mumatssal*) dengan perumpamaannya (*al-matsâl*). Lihat: Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsi'r al-Qurân*, J. 3, hal. 52.

wawasan dan kandungan Al-Quran yang tidak berupa kata-kata (*alfâdz*) maupun makna (*al-ma'ânî al-madlûl*). Akan tetapi ia berupa entitas wujud eksternal.³⁴⁹

Di tempat lainnya, ia menjelaskan, bahwa Allah swt ketika berbicara kepada manusia –dalam dakwah dan *irsyâd* menuju-Nya, maka Ia menggunakan bahasa manusia sesuai dengan batas-batas akal mereka, serta berpegang teguh dengan *ushûl* dan hukum-hukum (*qawânîn*) yang berlaku di alam hamba (manusia). Menempatkan diri Tuhan sebagai tuan (*maulâ*), manusia sebagai hamba dan para nabi sebagai utusan-Nya. Demikianlah cara Allah dalam Al-Quran saat berbicara kepada manusia.³⁵⁰ Lebih lanjut, ia menjelaskan bahwa hakikat Al-Quran lebih agung dari segala hal yang diasumsikan dan dibayangkan mayoritas manusia.³⁵¹

Perumpamaan (*al-matsal*) tersebut merupakan cermin refleksi dari gambaran (forma) hakikat tersebut, bukan hakikat sebagaimana adanya. Kamal al-Ḥaidarî menyebutkan, perumpamaan jenis ini bisa berupa kisah-kisah *qurânî*, tidak hanya dibatasi dengan redaksi *al-amtsâl* semata.³⁵² Kisah-kisah *qurânî* dalam konteks ini tidak hanya berfungsi sebagai nasihat dan hiburan semata, akan tetapi ia memiliki hakikat dan realitas.

Tabel III.9. Klasifikasi Kamâl al-Ḥaidarî tentang perumpamaan (*al-matsal*) dalam Al-Quran

	penjelasan	Cara memperoleh
<i>al-matsal al-'aradhî</i>	<i>al-matsal</i> yang membandingkan dua hal (dua aspek)	Analisis semantik bahasa
<i>al-matsal ath-thûlî</i>	Hakikat Al-Quran (<i>al-ḥaqîqah al-qurâniyah</i>) yang tersimpan dalam khazanah ilahi (<i>al-khazâin</i>)	Para sufi menyebutnya sebagai <i>ta'wîl</i> ; Melalui proses <i>tazkiyah an-nafs</i>

³⁴⁹ Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 3, hal. 54; Thalâl Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 1, 163.

³⁵⁰ Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 2, hal. 175-176.

³⁵¹ Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 2, hal. 176.

Untuk membantu memahami yang dimaksudkan oleh Thabâthabâ'î tersebut, kita bisa menelisik ungkapan seorang anak yang menanyakan kepada bapaknya tentang: “Siapa itu Allah?” Dengan cara apa orang tuanya menjawab, maka ia akan mengatakan: “Allah adalah Dzat yang memberi kita makanan, minuman dan udara. Dan seterusnya”. Orang tua akan menjelaskan sesuatu disesuaikan dengan kadar dan cakupan akal anaknya.

³⁵² Thalâl Ḥasan, *ar-Ramziyah wa al-Mutsul fî an-Nash al-Qur'ânî Min Abḥâts Kamâl al-Ḥaidarî*, hal. 90-91; Thalâl Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 1, hal. 161.

C. Fondasi Filosofis Tafsir Esoterik

Terdapat ragam pandangan para filsuf terkait dengan penjelasan rasional tentang realitas alam, manusia dan Al-Quran. Pada sub bab ini penulis akan menguraikan secara ringkas tentang dua pandangan penting Mullâ Shadrâ. *Pertama*, terkait dengan relasi ontologis antara realitas alam, manusia dan Al-Quran. *Kedua*, terkait dengan aspek epistemologis sebagai pendasaran tafsir esoterik.

Mullâ Shadrâ dipilih, minimal, dikarenakan oleh dua hal. *Pertama*, ia merupakan salah satu filsuf muslim terbesar yang telah menulis beragam karya terkait dengan filsafat dan beberapa komentar terhadap Al-Quran dan hadis. *Kedua*, ia dikenal telah berhasil mensintesisasikan beberapa aliran pemikiran sebelumnya, seperti filsafat paripatetik, filsafat iluminasi, irfan (tasawuf) dan diskursus kalam.³⁵³

Selain alasan ilmiah tersebut, Rosihon Anwar memasukan Mullâ Shadrâ sebagai salah satu tokoh yang lahir dalam periode ketiga (abad VIII-X H) dalam perkembangan tafsir isyari. Periode ketiga, menurut Rosihon, ditandai dengan lahirnya beberapa tafsir esoterik yang ditulis oleh para teosof syiah. Mullâ Shadrâ adalah salah satu dari teosof tersebut.³⁵⁴

1. Relasi Ontologis antara Realitas Alam, Manusia dan Al-Quran

a. Levelitas Alam

Terkait dengan alam dan tingkatannya, Mullâ Shadrâ memiliki pandangan yang cukup unik. Dalam proses kreasi Tuhan, ciptaan (*creation*), secara epistemologis, kita bisa membaginya menjadi dua jenis: alam dan manusia. Akan tetapi, secara ontologis, kita tidak bisa memisahkan, karena manusia adalah bagian dari alam itu sendiri. Oleh karenanya, alam disebut sebagai makrokosmos, sedangkan manusia disebut sebagai mikrokosmos.

Manusia merupakan bentuk sintetik dari dunia materi. Keseluruhan dari esensi dan elemen materi terintegrasi secara sintetik pada manusia. Allah swt telah menganugerahkan seluruh esensi dari keseluruhan unsur materi dalam rangkaian manusia.³⁵⁵ Selain sebagai sintetik dunia materi, manusia juga bisa disebut sebagai sintetik dunia jiwa. Bahkan, karakteristik jiwa manusia menyerupai sifat-sifat Allah swt. Sebagai permisalan, jika Allah swt kuasa untuk mengatur para

³⁵³ Kerwanto, 'Manusia dan Kesempurnaannya (Telaah Psikologi Transendental Mullâ Shadrâ)' dalam *Kanz Philosophy: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism*, Vol. 5, No. 2, Desember 2015, hal. 131.

³⁵⁴ Penjelasan tentang periodisasi dan sejarah perkembangan tafsir isyari dapat dilihat pada bab II.

³⁵⁵ Mullâ Shadrâ, *al-Mazâhir al-Ilâhiah fî Asrâr al-'Ulûm al-Kamâliyah*, Tehran: Bonyad Hikmat Sadra Publishers, hal. 75.

malaikat (tunduk dan patuh), demikian juga jiwa manusia memiliki kuasa untuk mengatur seluruh daya inderanya. Seluruh indera tidak memiliki kuasa untuk menyimpang dari kehendak jiwa manusia.³⁵⁶ Oleh karenanya, Mullâ Shadrâ menyatakan: “Para malaikat disebut sebagai bala tentara Allah (*junûdullâh*), sedangkan indera manusia disebut sebagai bala tentara hati (*junûd al-qalbî*)”.³⁵⁷

Tokoh lainnya, seperti Ibn ‘Arabî memandang alam bukanlah makhluk yang statis, tetapi melihatnya sebagai makhluk yang berfikir secara dinamis. Oleh karenanya, ia menyebut alam sebagai manusia besar (*al-insân al-kabîr*)³⁵⁸. Pemikiran Ibn ‘Arabî tentang sistem alam banyak mempengaruhi Mullâ Shadrâ. Dan bahkan, bisa dikatakan, penjelasan-penjelasan Mullâ Shadrâ merupakan upaya rasionalisasi ungkapan-ungkapan Ibn ‘Arabî.

Ciptaan (creation), dalam sistem ontologi pemikiran Mullâ Shadrâ, juga dapat dipetakan menjadi dua proses. *Pertama*, *ibdâ’* (*supra formal creation*). Kedua, *takwîn* (*formal creation*).

Ibdâ’ (*supra formal creation*) merupakan proses emanasi yang berawal dari Tuhan dan turun dalam tingkatan-tingkatan eksistensi yang lebih rendah, dari intelek (*al-‘aql*), jiwa alam dan berakhir pada materi pertama (*al-hayûlâ al-ûlâ*). Materi pertama (*al-hayûlâ al-ûlâ*) merupakan akhir dari proses *ibdâ’*.³⁵⁹

Sedangkan proses *takwîn* (*formal creation*) merupakan gerakannya kebalikan dari yang pertama. Proses kedua ini merupakan gerakan naik, diawali dari proses penciptaan material pada materi pertama (*al-hayûlâ al-ûlâ*), dan naik menuju tingkatan-tingkatan eksistensi yang lebih tinggi. Dari dunia materi natural, tumbuhan, hewan dan manusia. Manusia memiliki posisi unik dalam sistem ini karena ia merupakan genus yang memiliki potensialitas untuk bergerak sampai pada *al-‘aql al-fa’âl*.³⁶⁰

Dua model proses kreasi Tuhan ini bisa kita gambarkan seperti sebuah lingkaran berikut:

³⁵⁶ Kerwanto, ‘Manusia dan Kesempurnaannya (Telaah Psikologi Transendental Mullâ Shadrâ)’, hal. 131-132.

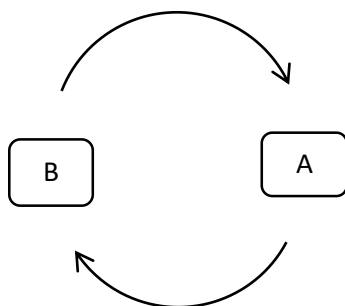
³⁵⁷ Mullâ Shadrâ, *al-Hikmah al-Muta’âliyah fî al-Asfâr al-‘Aqliyah al-‘Arba’ah*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts, 1981, cet. 3, J. 8, hal. 137. Selanjutnya disebut dengan Mullâ Shadrâ, *al-Asfâr*.

³⁵⁸ Ibn ‘Arabî, *Fushûsh al-Hikam*, Kairo: Dâr Ihyâ al-Kutub al-‘Arabiah, 1946, cet. 1, J. 2, hal. 189; Ibn ‘Arabî, *al-Futuuhât al-Makkiyah*, Beirut: Dâr ash-Shâdir, t.th., cet. 1, J. 2, hal. 67; Mullâ Shadrâ, *al-Asfâr*, J. 2, hal. 345.

³⁵⁹ Mullâ Shadrâ, *al-Asfâr*, J. 8, hal. 131 – 132.

³⁶⁰ Mullâ Shadrâ, *al-Asfâr*, J. 8, hal. 131 – 132.

Gambar III. 5. Dua busur proses penciptaan alam



- A Busur Turun (*nuzūl*)
 B Busur Naik (*su'ūd*)

Urutan yang pertama (A) disebut sebagai busur turun (*nuzūl*), sedangkan yang kedua (B) disebut sebagai busur naik (*su'ūd*) untuk kembali. Dua proses ini bisa disebut sebagai proses kembali terhubung menuju Tuhan, sebuah perjalanan dari Tuhan menuju Tuhan sebagaimana diisyaratkan oleh *Q.S. ar-Rûm/ 30: 27*.

وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ هُوَ
 الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

“Dan Dialah yang menciptakan (manusia) dari permulaan, kemudian mengembalikan (menghidupkan) nya kembali, dan menghidupkan kembali itu adalah lebih mudah bagi-Nya. Dan bagi-Nya lah sifat yang Maha Tinggi di langit dan di bumi; dan Dialah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.” (*Q.S. ar-Rûm/ 30: 27*).

Dalam kitab tafsirnya, Mullâ Shadrâ menjelaskan kata *al-matsal al-a'lâ* dalam ayat tersebut. *al-Matsal al-a'lâ* merupakan maqam Nabi Muhammad saw³⁶¹, maqam *al-insân al-kâmil*, maqam sempurna dalam proses busur naik (*su'ūd*) untuk kembali kepada Allah swt.³⁶²

Jadi, dari penjelasan di atas, diharuskan adanya suatu tingkatan yang ditempatkan sebagai ciptaan akhir yang akan mengembalikan

³⁶¹ Mullâ Shadrâ, *Tafsîr fî al-Qurân al-Karîm*, J. 1, hal. 499.

³⁶² Nabi Muhammad saw sebagaimana keterangan oleh al-Khomeini adalah manusia yang mampu melewati tahapan penyatuan antara *wahdah* dan *katsrah*. Tingkatan ini, menurutnya, merupakan tingkatan yang paling sulit. Oleh karenanya, jika kita mengamati *munâjat* para sufi, kita akan menyaksikan unsur *wahdah* lebih dominan, demikian juga terkadang unsur *katsrah* yang lebih dominan. *Insân kâmil* (manusia paripurna)-lah yang dapat menyatukan antara *wahdah* dan *katsrah* secara seimbang. Lihat: Muhammad Reza Irsyadi Nia, *Antara Filsafat & Penafsiran Teks-Teks Agama: Pengaruh dan Relasinya dalam Pemikiran Imam Khomeini*, Jakarta: Sadra Press, 2012, hal. 74.

kembali pada hubungan tersebut. Pada arah naik (*su'ūd*)³⁶³ tersebut, manusia memiliki peran unik. Hal ini dikarenakan, tumbuhan dan hewan tidak mampu untuk memulihkan kembali keterkaitan komunikasi dengan dimensi malakut karena keduanya memiliki kelemahan potensi intelek (akal). Berbeda dengan manusia dikaruniai oleh Allah swt dengan sebuah fakultas intelek (akal). Jiwa manusia merupakan mikrokosmos yang terkandung di dalamnya keseluruhan potensi; nabati (tumbuhan), hewani, *syaiḥânî* maupun *malâkûṭî*.

Penjelasan secara ringkas tentang dua proses ciptaan tersebut merupakan isyarat akan adanya tingkatan alam wujud yang memiliki karakteristik sebagai berikut: *Pertama*, tingkatan alam bisa dikategorikan sebagai 'yang dahulu' (*al sabaq*) dan 'yang akhir' (*al luhūq*). *Kedua*, diantara satu dengan lainnya mengikuti sistem vertikal, yakni masing-masing dari tingkatan tersebut merupakan sebab emanasi bagi tingkatan di bawahnya. Alam akal (intelek) merupakan sebab bagi alam imajinatif (*al-mitsâl*). Demikian juga, alam imajinatif (*al-mitsâl*) merupakan sebab bagi alam materi.

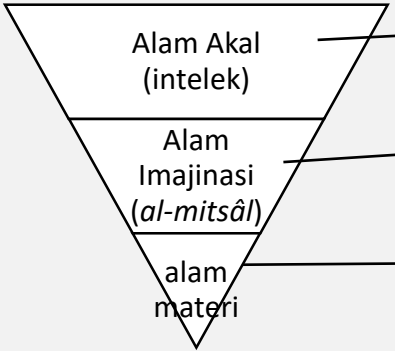
Sifat-sifat yang terdapat dalam alam akal (intelek) adalah tak tampak, tak terbatas, tak berbentuk dan universal. Pada alam imajinatif (*al-mitsâl*), ia memiliki citra (image), perumpamaan, persangkaan, bayangan, berbentuk dan partikular. Sedangkan pada alam materi, ia berbentuk kasar dalam benda, terbatas dalam ruang dan waktu, terindra dan partikular- individual.

Alam materi merupakan alam yang dipersepsi dengan indra kita (*al-hiss*). Alam imajinatif (*al-mitsâl*) merupakan alam yang kita saksikan di balik alam materi. Terdapat di dalamnya bentuk dan ukuran, akan tetapi bukan berupa bentuk dan ukuran material. Sedangkan, alam akal merupakan hahikat universal yang mencakup seluruh individu-individu partikular pada dua tingkatan alam lainnya (alam materi dan alam imajinatif).³⁶⁴ (Lihat Tabel III.10).

³⁶³ Berdasarkan prinsip *aṣāla al wujud*, gradasi wujud (*taskīk al wujud*) dan gerak substansi (*al-ḥarakah al-jauhariyah*) maka materi dapat bergerak dari eksistensi yang lebih rendah menuju level yang lebih tinggi dan membentuk gerak arah menaik (*ascend*).

³⁶⁴ Jawādī Âmulī, *Nazhariyah al-Ma'rifah fī al-Qur'ân*, Beirut: Dâr ash-Shafwah, 1996 M/ 1417 H, cet. 1, hal. 237-239.

Tabel III.10. Tingkatan alam dan karakteristiknya

<u>Tingkatan Alam:</u>	<u>Sifat-sifatnya:</u>
 <p>Alam Akal (intelekt)</p>	<p>tak tampak, tak terbatas, tak berbentuk universal</p>
<p>Alam Imajinasi (<i>al-mitsâl</i>)</p>	<p>citra (image), perumpamaan, persangkaan, bayangan, berbentuk dan partikular</p>
<p>alam materi</p>	<p>berbentuk kasar dalam benda, terbatas dalam ruang dan waktu, terindra dan partikular-individual</p>

Selanjutnya, karakteristik dari tingkatan alam tersebut dapat diuraikan sebagai berikut:

Pertama, tingkatan tiga alam di atas tersusun berdasarkan sistem eksistensi (*wujûd*); ada yang hadir 'lebih dahulu' dan ada yang hadir 'lebih akhir'. Secara epistemologis, alam akal (intelekt) hadir lebih dulu dibandingkan dengan alam imajinatif (*al-mitsâl*).³⁶⁵

Demikian juga, alam imajinatif (*al-mitsâl*) hadir lebih dulu dibandingkan dengan alam materi.

Karakteristik khas dari akal (intelekt) adalah aktualitas murni yang tidak bercampur dengan potensialitas dan proses penyiapan (*astî'dâd*). Akal pertama (*ash-shâdir al-awwal*) itu bersifat lebih kuat secara eksistensial dibandingkan materi pertama (*al-hayûlâ al-ûlâ*). Berbeda dengan akal pertama (*ash-shâdir al-awwal*), materi pertama (*al-hayûlâ al-ûlâ*) merupakan potensialitas murni. Karena karakteristik itulah, maka alam akal (intelekt) dan alam imajinasi (*al-mitsâl*) lebih dulu dibandingkan dengan alam materi (*al mâddah*).

Kedua, tiga tingkatan alam tersebut memiliki kesesuaian eksistensi sebagaimana yang terjadi pada hukum kausalitas. Yakni, setiap sebab memiliki ketercakupan atas kesempurnaan efeknya dengan sifat lebih mulia dan sempurna. Karena alam imajinasi (*al-mitsâl*) merupakan sebab bagi alam materi (*al mâddah*), maka terdapat sistem *mithâlî* yang menyerupai (*yudhâhî*) sistem alam materi dengan kondisi yang lebih sempurna (*asyraf*). Demikian juga, karena alam akal (intelekt) merupakan sebab bagi alam imajinasi (*al-mitsâl*), maka terdapat sistem akli menyerupai (*yudhâhî*) sistem alam

³⁶⁵ Mullâ Shadrâ, *al-Asfâr*, J. 1, hal. 36.

imajinasi (*al-mitsâl*) dengan eksistensinya yang lebih sederhana (simple, *absat*), lebih mulia (*asyraf*) dan lebih indah (*ajmal*).³⁶⁶

Ketiga, seluruh aspek pada masing-masing tingkatan alam tersebut; alam materi maupun imateri (baik: *aqlî* maupun *mitsâlî*) merupakan tanda (*âyah*) bagi Allah swt. Setiap sisi kesempurnaan pada masing-masing tingkatan alam merupakan refleksi kesempurnaan eksistensi Allah swt.

Beberapa ayat Al Quran juga mengisyaratkan adanya tingkatan alam, diantaranya:

أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ

“Ingatlah bahwa sesungguhnya mereka adalah dalam keraguan tentang pertemuan dengan Tuhan mereka. Ingatlah, bahwa sesungguhnya Dia Maha Meliputi segala sesuatu.” (Q.S. *Fushshilat/* 41: 54)

Dalam Q.S. *al-Ḥadîd*, Allah swt juga berfirman:

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“Dialah Yang Awal dan Yang Akhir, Yang Lahir dan Yang Batin; dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu.” (Q.S. *al-Ḥadîd/* 57: 3)

Dari kedua ayat tersebut kita bisa memahami bahwa seluruh bagian dan makhluk di dunia merupakan perwujudan dan bentuk nyata dari kebenaran Tuhan (Allah swt) di alam raya. Semua makhluk merupakan nama Tuhan (*asmâ*). Yang dimaksud sebagai nama (*asmâ*) di sini merupakan sesuatu yang menunjukkan kebenaran yang spesifik. Seluruh tingkatan alam merupakan tanda-tanda Tuhan (*ayatullâh*). Alam raya seperti sebuah cermin dimana Tuhan hadir dan nyata. Semua makhluk dengan ukurannya masing-masing mengindikasikan kehadiran Tuhan.

Melalui teori tingkatan alam semacam ini, Mullâ Shadrâ mengajak kita membangkitkan kesadaran diri kita. Yakni, kesadaran akan adanya batas-batas kesempurnaan aktualisasi setiap eksisten (*maujûd*). Setiap eksisten memiliki tingkat kelemahan dan intensitas yang berbeda-beda. Yang Maha Sempurna (Allah swt) akan memberikan kesempurnaan-Nya kepada makhluk (*maujûd*) dalam kadar tertentu (sifat-sifat terbatas) sesuai dengan tingkatannya masing-masing.³⁶⁷

³⁶⁶ Levelitas eksistensi memiliki keterkaitan pembahasan dengan kaidah *imkân al-asyraf*. Sebuah kaidah yang menjelaskan: “Eksisten yang lebih mulia (*asyraf*) harus lebih dulu ada- dalam tingkatan eksistensi- dibandingkan eksisten yang lebih hina (*akhos*)”. Lihat: Mullâ Shadrâ, *al-Asfâr*, J. 7, hal. 244, 248; Mullâ Shadrâ, *asy-Syawâhid ar-Rubûbiyah fî al-Manâhi as-Sulukiah*, Masyhad: al-Markaz al-Jâmi’î li an-Nasyr, 1401 H, cet. 2, hal. 169.

³⁶⁷ Mullâ Shadrâ, *al-Asfâr*, J. 6, hal. 139.

Berdasarkan prinsip ini, manusia yang telah mencapai tingkatan tertentu, khususnya manusia sempurna (*insân kâmil*) merupakan manifestasi terlengkap dari segala sifat-sifat kesempurnaan sebagaimana akal pertama (*ash-shâdir al-awwal*) pada proses *ibdâ'* (*supra formal creation*), pemilik nama dan atribut (sifat-sifat Allah swt).³⁶⁸ Oleh karenanya, hakikat sifat hidup (*al-hayy*), berkuasa (*al-qudrah*) dan pengetahuan (*al-'ilm*) yang dimiliki oleh *insân kâmil* (manusia paripurn) adalah yang paling tinggi dibandingkan dengan makhluk-makhluk lainnya.

b. Levelitas Jiwa Manusia

Sebagaimana berlaku pada sistem kosmik, Mullâ Shadrâ juga berpandangan bahwa jiwa memiliki tingkatan-tingkatan fakultas yang berbeda-beda sesuai dengan sisi kuat ataupun lemahnya eksistensi jiwa tersebut. Posisi unik dari jiwa, ketika bersama badan maka ia bersifat jasmaniah. Ketika bersama imajinasi, maka ia menjadi imajinasi itu sendiri. Dan selanjutnya, ketika bersama akal maka ia menjadi akal itu sendiri. Ia selalu bergerak dan tidak pernah berhenti.

Adanya tingkatan fakultas jiwa ini bukan berarti manusia memiliki banyak jiwa. Ia merupakan satu jiwa (*an-nafs al-wâhidah*) akan tetapi memiliki beragam fakultas. Jiwa kita yang satu ini mampu mengaktualkan beberapa aktifitas seperti berfikir (*at-ta'aqqul*), berimajinasi (*at-takhayyul*), mengindra (*tahussu*), berkembang, makan dan beragam aktifitas lainnya.³⁶⁹

Sebagaimana yang berlaku pada hukum eksistensi alam, demikian juga jiwa manusia memiliki tiga (3) levelitas persepsi. *Pertama*, persepsi inderawi yang merupakan indera lahiriah atau biasa disebut sebagai dunia yang diisyaratkan oleh intelek potensial (*al-'aql bi al-quwwah*). *Kedua*, persepsi imajinasi yang merupakan indra batiniah yang direpresentasikan oleh intelek posesif (*al-'aql bi al-malakah*). *Ketiga*, merupakan persepsi intelektual yang manifestasinya adalah potensi intelektual dan ketika ia menjadi intelek aktual (*al-'aql bi al-fi'il*), maka ia menjadi kebahagiaan dan kebaikan murni (*khairan mahdhan*). Mullâ Shadrâ menyebut persepsi jenis pertama sebagai lokus potensial, sedangkan jenis kedua dan ketiga disebut sebagai lokus aktual.³⁷⁰

³⁶⁸ Lihat: Şadrâ, *Tafsîr Al Qur'ân al Karîm*, (Qum: Intishârât Bîdâr, 1344 H), J. 7, hal. 364-365.

³⁶⁹ 'Abdullâh al-As'ad, *Buḥûts fî 'Ilm an-Nafs al-Falsafî*, Qum: Dâr Farâqid, 2003 M/ 1424 H. Cet. 1, hal. 180-181.

³⁷⁰ Mullâ Shadrâ, *al-Asfâr*, J. 9, hal. 21-22

Gambar III.6. Skema tingkatan persepsi jiwa manusia

Tingkatan Persepsi Jiwa Manusia	Persepsi Inderawi (<i>hissiah</i>)
	Persepsi Imajinasi (<i>mitsâliah</i>)
	Persepsi Intelektual (<i>ar-ruhâniyah al-'aqliah</i>)

Dengan skema tersebut, maka manusia mempersepsi pertama kali dengan indera, kemudian berlanjut lewat imajinasi dan akhirnya bersatu dengan akal aktif (*'aql fi 'āl*).

Sebagaimana levelitas eksistensi alam - yang berupa eksistensi *ar-ruhâniyah al-'aqliah*, imajinal (*mitsâliah*) dan inderawi (*hissiah*)-, maka levelitas persepsi manusia sesuai dengan realitas kosmik tersebut. Ketika jiwa manusia melakukan gerak menyempurna dan berkontak dengan realitas kosmik tersebut maka terjadi kesatuan antara persepsi dengan yang dipersepsi: antara intelek (*al-'aql*) dengan objek intelek (*al-ma'qûl*); antara indera (*al-hiss*) dengan objek yang diindra (*al-mahsûs*); antara imajinasi (*khiyâl*) dengan abjek imainasi (*al-mutakhayyal*).

Jika gerak ini berjalan terus maka manusia akan bisa naik ke tingkatan alam yang lebih tinggi. Maka ketika ia bisa sampai pada alam ketuhanan (*ar-rabbânî*) dalam *qadâ' 'ilâhî* dan *qadar rabbânî*, maka ia akan bisa menyaksikan *al-qalm*, *al-lauh* dan sebagainya sebagaimana yang dialami oleh para nabi.

Manusia merupakan eksistensi yang memiliki seluruh tingkatan, baik eksistensi *ar-ruhâniyah al-'aqliah*, imajinal (*mitsâliah*) dan inderawi (*hissiah*). Dalam diri manusia terkumpul seluruh alam gaib (*al-gayb*) dan alam konkrit (*syahâdah*).³⁷¹ Manusia sempurna (*al-insân al-kâmil*) adalah manusia yang telah keluar dari potensi (*quwwah*) menuju aktualisasi (*fi'il*). Untuk bisa keluar dari potensi menuju aktualisasi, maka manusia harus memiliki hubungan (kontak) dengan alam gaib.

c. Levelitas Al-Quran

Al-Qur'an bagi sebagian filsuf seperti Mullâ Shadrâ itu identik dengan eksistensi (*wujûd*) sendiri. Jika eksistensi (*wujûd*) memiliki tingkatan (levelitas), maka demikian juga Al-Quran memiliki tingkatan.³⁷²

³⁷¹ Muḥammad Reza Irsyadi Nia, *Antara Filsafat & Penafsiran Teks-Teks Agama: Pengaruh dan Relasinya dalam Pemikiran Imam Khomeini*, Jakarta: Sadra Press, 2012, hal. 73.

³⁷² Mullâ Shadrâ, *al-Asfâr*, J. 7, hal. 9.

Pendasaran teori semacam ini dapat kita temukan juga isyaratnya dalam Al-Quran maupun hadis. Misalnya:

وَ مَا كَانَ لِنَشْرِ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَخِيَاءً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بِيَدِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ (51)

“Dan tidak mungkin bagi seorang manusiapun bahwa Allah berkata-kata dengan dia kecuali dengan perantara wahyu atau di belakang tabir atau dengan mengutus seorang utusan (malaikat) lalu diwahyukan kepadanya dengan seizing-Nya apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Maha Tinggi Maha Bijaksana”. (Q.S. asy-Syûrâ/ 43: 51).

عن النبي صلى الله عليه و آله إن للقرآن ظهراً و بطناً و حدّاً و مطلعاً.

“Dari Nabi saw: Al-Quran terdiri dari zhahir, batin, had dan mathla’.”³⁷³

Dengan kata lain, Al-Quran menurut Mullâ Shadrâ memiliki tiga tingkatan penafsiran, diantaranya: intelektual, simbolik dan literal. Tuturnya, sebagian besar dari kitab (Al-Quran) dituangkan dalam makna literal (eksternal), yang memiliki implikasi dengan inti dan makna yang tersembunyi di balik literal tersebut. Dan selanjutnya yang inti tersebut memiliki implikasi dengan makna inti selanjutnya.³⁷⁴

Prinsip levelitas Al-Quran tersebut sebanding dengan levelitas realitas lainnya, yakni alam dan manusia. Pada ketiganya, ada relasi dan kesesuaian. Manusia merupakan dunia kecil (mikrokosmik). Alam merupakan makrokosmik (dunia besar). Sedangkan Al-Quran merupakan pendamping keduanya. Antara satu dengan lainnya memiliki sistem yang sama.

Ia menjelaskan kesesuaian antara levelitas Al-Quran dengan manusia sebagai berikut:

“Al-Quran seperti manusia yang memiliki aspek batin dan zhahir luar. Setiap aspek tersebut memiliki manifestasi dan menyembunyikan makna. Yang tersembunyi (makna batin) juga memiliki makna batin lainnya, dan berlaku hal ini selanjutnya hingga pada suatu batas yang tidak ada yang mengetahuinya kecuali Tuhan”.³⁷⁵

Manusia sempurna juga, pada satu sisi ia meliputi seluruh aspek realitas-realitas kosmos, dan pada satu sisi lainnya ia mencakup realitas-realitas Al Qur’an. Al-Quran, melalui kedua lapisan

³⁷³ Mullâ Shadrâ, *al-Asfâr*, J. 7, hal. 36; Al-Faidh al-Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfi*, Tehran: Maktabah ash-Shadr, 1415 H, cet. 2, J. 1, hal. 31.

³⁷⁴ Mullâ Shadrâ, *al-Asfâr*, J. 7, hal. 36.

³⁷⁵ Mullâ Shadrâ, *al-Asfâr*, J. 7, hal. 36.

pembungkusnya, juga merefleksikan tingkatan-tingkatan manusia sempurna dan hakikat wujud alam semesta.

Tiga realitas tersebut, jiwa manusia (*al-anfusî*), langit (*al-aflakî*) dan Al-Quran (*al-qur'anî*) merupakan kitab-kitab Ilahi yang menjadi petunjuk (*dilâlah*) keberadaan eksistensi Allah swt. Mereka adalah manifestasi (*tajalli*) nama-nama, sifat-sifat dan penampakan (*mazâhir*) Allah swt.³⁷⁶

Penjelasan Mullâ Shadrâ semacam itu mengimplikasikan bahwa Al-Quran memiliki tingkatan makna-makna secara vertikal yang hanya dapat dicapai sesuai dengan kapasitas intelektual dan spiritual seseorang. Dan selanjutnya, eksistensi Al-Quran secara konstan mengajak kita untuk dapat menyingkap potensialitas makna yang tak terbatas. Melalui prinsip semacam ini, nampak bahwa Mullâ Shadrâ berusaha untuk memberikan landasan ontologis dan epistemologis hermeneutika (*ta'wîl*) para sufi (*'urafâ*). Bagi penulis, ini merupakan sebuah hermeneutika (*ta'wîl*) yang dinamis, bukan statis.

Dalam *Mafâtîh al-Ghayb*, ia menjelaskan beberapa prinsip penting tentang takwil. Salah satu prinsip penting dari takwil yang benar, menurutnya, adalah takwil bukanlah membuang atau menyelisih makna zhahir ayat, akan tetapi menguak makna batinnya, memperdalam dan menyempurnakannya. Ia menguraikannya sebagai berikut:

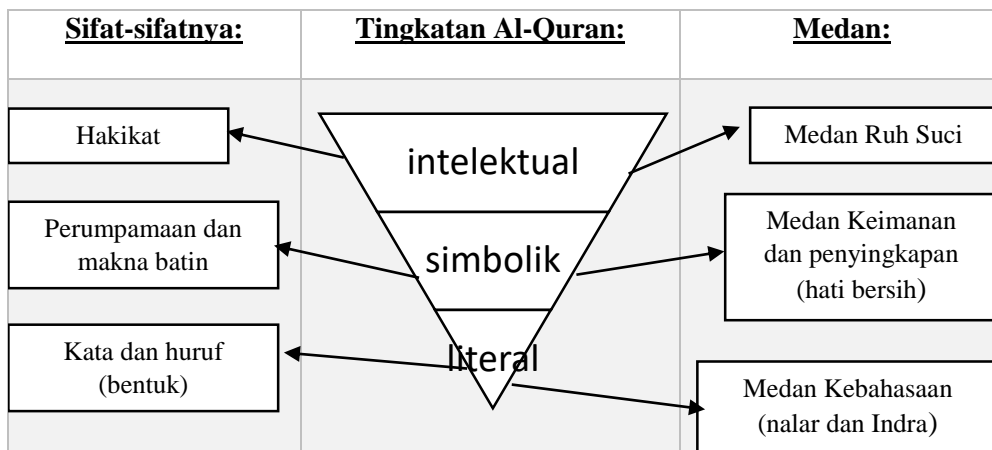
“Apa yang diraih atau akan diraih oleh orang-orang yang mendalam ilmunya (*ar-râsikhûna fî al-'ilm*) dan *'urafâ muhaqqiq* seputar rahasia-rahasia Al-Quran sama sekali tidak bertentangan dengan tafsir (makna) zhahirnya. Ia bahkan merupakan penyempurna dan pelengkap bagi (makna zhahir). Takwil pada hakikatnya beranjak dari (makna) zhahir sehingga sampai menuju inti kedalamannya, melewati permukaan menuju batin dan rahasianya”.³⁷⁷

Selanjutnya untuk mengetahui medan pemahaman manusia terhadap tingkatan realitas Al-Quran, kita bisa melihatnya pada tabel berikut:

³⁷⁶ Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, Qum: Intisyârât Bîdâr, 1344 H, J. 5, hal. 377.

³⁷⁷ Şadrâ, *Mafâtîh al Ghayb*, Tehran: Cultural Researches Institution, 1982, hal. 82.

Tabel III.11. Tingkatan makna Al-Quran



2. Aspek Epistemologis.

Salah satu pertanyaan epistemologi yang selalu menjadi perhatian serius oleh para filsuf adalah pertanyaan mengenai ‘dapatkah manusia mengetahui sesuatu sebagaimana adanya?’

Pertanyaan ini telah melahirkan perdebatan epistemologi yang cukup pelik. Terkait hal ini, Immanuel Kant (filsuf Jerman) berpendapat bahwa manusia tidak mungkin dapat mengetahui sebagaimana adanya. Baginya, pengetahuan hanya dapat diperoleh melalui sintesis indera dengan 12 kategori yang ada dalam benak manusia. Kant berkesimpulan bahwa *das ding an sich* tidak terjangkau oleh akal murni. Ia hanya bisa diterima dengan akal praktis. Keyakinan filosofis semacam itu telah menjadi model epistemologi di Barat. Tentu hal tersebut berbeda dengan filsuf muslim. Para filsuf muslim berpandangan bahwa pengetahuan itu tidak hanya terkait dengan dimensi rasio kognitif, akan tetapi juga terkait dengan dimensi intuitif.

Epistemologi (teori pengetahuan) Mullâ Shadrâ merupakan bagian dari keseluruhan sistem ontologinya. Ini tentu tidak bisa dipisahkan dari ontologi itu sendiri. Hal ini berarti, pengetahuan merupakan salah satu problem eksistensi (*wujûd*).³⁷⁸ Jika pengetahuan merupakan problem

³⁷⁸ Mullâ Shadrâ merupakan filsuf yang meyakini fundamentalitas eksistensi (*ashâlah al-wujûd*). Berdasarkan pada teori ini, kuiditas (*mâhiyah*) merupakan abstraksi mental kita, sedangkan eksistensi (*wujûd*)-lah yang memiliki realisasi di dunia eksternal. *Wujûd*-lah yang benar-benar sejati, sedangkan kuiditas (*mâhiyah*) tidak lebih hanyalah batasan pada *wujûd*. Kuiditas (*mâhiyah*) merupakan kemungkinan (*imkân*), sesuatu yang ia bukan *wujûd*, ia juga bukan *adam* (tiada). Di dunia eksternal, kita tidak bisa memisahkan antara *wujûd* dan *mâhiyah*, yang ada hanya *wujûd* semata. Akan tetapi, di benak kita, kita mampu memilah dan memisahkan keduanya. Lihat: Mullâ Shadrâ, *al-Asfâr*, J. 1, hal. 176.

eksistensi, maka sangat mungkin bagi seseorang untuk mengetahui sesuatu sebagaimana adanya.

Salah satu hal yang sangat penting dari teori pengetahuan yang harus dijelaskan adalah relasi antara subjek dan objek pengetahuan. Sebagian pemikir mengatakan bahwa pengetahuan merupakan sebuah negasi. Sebagian lagi, berpandangan bahwa pengetahuan merupakan representasi. Pandangan lainnya lagi adalah pengetahuan merupakan hubungan relasional.

Jenis-jenis teori tersebut ditolak oleh Mullâ Shadrâ. Yang pertama ditolak karena abstraksi dari materi merupakan sebuah konsep general dan universal sehingga tidak berbeda antara hasil abstraksi satu orang dengan lainnya. Mullâ Shadrâ juga keberatan dengan relasi kedua karena kita memiliki pengetahuan yang tidak mungkin terdapat representasi seperti pengetahuan terhadap diri kita sendiri, seperti subjek dan objek yang diketahui itu adalah identik, yakni jiwa kita sendiri. Demikian juga, ia keberatan terhadap pandangan yang ketiga karena memungkinkan bagi kita untuk memiliki pengetahuan terhadap sebuah objek yang tidak memiliki eksistensi (mewujud) di realitas eksternal ('*adamî*'), maka tidak ada relasi antara jiwa kita dengan sesuatu yang '*adamî* tersebut.³⁷⁹

Dalam konteks ini, Mullâ Shadrâ menawarkan suatu relasi kesatuan. Yakni, kesatuan antara subjek dan objek pengetahuan (*ittihâd al-âqil wa al-ma'qûl*).³⁸⁰ Pandangannya ini, setidaknya, didukung dengan beberapa argumen, salah satunya adalah: agen subjek pengetahuan yang real dan aktif adalah jiwa. Sedangkan objek pengetahuan yang aktual adalah eksistensi mental dalam jiwa kita, yang diciptakan oleh jiwa itu sendiri. Menurutnya, jiwa merupakan eksistensi imateri yang serupa dengan semua eksistensi imateri lainnya, yang tidak bisa dibagi-bagi menjadi beberapa bagian. Dengan kata lain, jiwa itu sederhana (*basîth*). Sekarang jika kita menerima bahwa jiwa itu sederhana (*basîth*), hal ini akan berimplikasi bahwa jiwa merupakan sesuatu yang tidak bisa dipisah-pisah dari ciptaan-ciptaanya dalam dirinya (jiwa). Oleh karenanya, jiwa dan semua eksistensi mental yang jiwa ciptakan itu identik. Jadi, subjek (jiwa) dan objek aktual pengetahuan (eksistensi mental) adalah identik.³⁸¹

³⁷⁹ Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, hal. 211 – 213

³⁸⁰ Mullâ Shadrâ berpandangan bahwa saat jiwa melakukan inteleksi terhadap sesuatu berarti ia menjadi forma intelektual bagi sesuatu tersebut. Jadi, inteleksi merupakan proses penyatuan (*ittihâd*) antara substansi pelaku intelek (al-âqil) dengan objek inteleksi (*al-ma'qûl*). Bahkan, persepsi merupakan ungkapan dari penyatuan substansi seseorang yang melakukan persepsi (*al-mudrik*) dengan objek yang dipersepsi (*al-mudrak*). Lihat: Khalîl Razak, *Falsafah Shadr al-Muta'alihin: Qirâah fî Murtakizât al-Hikmah al-Muta'aliyah*, Qum: Dâr Farâqid, 1430 H, cet. 1, hal. 270.

³⁸¹ Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, hal. 211 – 213

Selanjutnya, karena pengetahuan merupakan modus eksistensi dan setiap eksistensi memiliki kapasitas untuk membuat pengaruh-pengaruh tertentu. Maka, melalui teori gerak substansi (*al-ḥarakah al-jauhariyah*),³⁸² Mullâ Shadrâ membangun fondasi teori penyempurnaan jiwa. Tandasnya, tujuan dari gerak substansi adalah menuju kesempurnaan. Semua wujud berproses menuju perbaruan. Dan melalui evolusi gerak ini, semua eksistensi akan kembali sumber awalnya, yakni Allah swt.³⁸³

Pengetahuan juga membuat jiwa lebih kuat intensitasnya. Ini berarti, siapapun yang memiliki pengetahuan lebih berarti ia lebih sempurna. Tentu ia juga lebih kuat intensitas eksistensinya. Oleh karena inilah, Mullâ Shadrâ menyebut filsafat semacam ini sebagai filsafat ‘kemenjadian jiwa’ (*shirûriyah*).³⁸⁴ Melalui landasan filsafat semacam ini, maka pengetahuan semakin abstrak maka ia menjadi semakin sempurna.

a. Pembagian Pengetahuan: *al-‘Ilm al-Ḥudhûrî* dan *al-‘Ilm al-Ḥushûlî*

Mullâ Shadrâ juga membagi pengetahuan menjadi dua jenis, yakni: pengetahuan kehadiran (*al-‘ilm al-ḥudhûrî*) dan pengetahuan berperantara (*al-‘ilm al-ḥushûlî*).

Sebagaimana telah dibahas sebelumnya bahwa objek pengetahuan yang aktual merupakan eksistensi mental dalam jiwa. Sekarang, jika objek pengetahuan hanya mempunyai satu eksistensi, yakni jika eksistensi aktual (*wujûd dzihni*) sebagai objek pengetahuan itu identik dengan eksistensi real-nya maka kita telah mempunyai *al-*

³⁸² Gerak didefinisikan sebagai sebuah perubahan gradual dari potensialitas menuju aktualitas. Sebelum Mullâ Shadrâ, para filsuf berfikir bahwa substansi merupakan sesuatu yang tetap tidak berubah selama terjadi gerakan. Gerak hanya bisa terjadi pada 4 kategori, yakni pada kualitas, kuantitas, tempat dan keadaan. Mullâ Shadrâ berpandangan bahwa gerak juga terjadi pada substansi. Substansi mengalami perubahan yang terus menerus, dan bahkan perubahan-perubahan pada kategori aksiden (‘aradh) merupakan konsekuensi dari gerak substansi (*jauhar*) ini. Lihat: Khalîl Razak, *Falsafah Shadr al-Muta’alihîn: Qirâah fî Murtakizât al-Ḥikmah al-Muta’âliyah*, Qum: Dâr Farâqid, 1430 H, cet. 1, hal. 181-184.

Karena teori pengetahuan Mullâ Shadrâ berbasis pada eksistensi (*wujûd*). Bahkan, pengetahuan (*al-‘ilm*) merupakan modus eksistensi, maka pengetahuan-lah yang membuat jiwa lebih kuat intensitasnya. Ini berarti, siapapun yang memiliki pengetahuan lebih berarti ia lebih sempurna. Tentu ia juga lebih kuat intensitas wujudnya. Oleh karena inilah, Mullâ Shadrâ menyebut filsafat semacam ini sebagai filsafat ‘kemenjadian jiwa’ (*shirûriyah*). Lihat: Murtadhâ Muththahharî, *Muḥâdhârât fî Falsafah Islâmiah Islâmiyah*, Dâr al-Kitâb al-Islâmî, hal. 133

³⁸³ Mullâ Shadrâ, *asy-Syawâhid ar-Rubûbiyah fî al-Manâhij as-Sulûkiyah*, Masyhad: al-Markaz al-Jami’ li an-Nasyr, 1981, hal. 300

³⁸⁴ Murtadhâ Muththahharî, *Muḥâdhârât fî Falsafah Islâmiah*, Dâr al-Kitâb al-Islâmî, hal. 133

'ilm al-ḥudhûrî. Sedangkan jika eksistensi aktual (*wujûd dzihnî*) dari objek pengetahuan tersebut berbeda dengan eksistensi real-nya dengan dunia eksternal maka kita hanya mempunyai *al-'ilm al-ḥushûlî*.³⁸⁵

Misalnya, ketika kita memiliki pengetahuan tentang diri kita sendiri, karena objek pengetahuan tersebut hanya memiliki satu eksistensi, dan eksistensi ini berada dalam jiwa yang secara otomatis ia identik dengan eksistensi real jiwa tersebut. Pengetahuan semacam inilah yang disebut sebagai *al-'ilm al-ḥudhûrî*.

Hai ini berbeda saat kita mengetahui sesuatu tentang sebuah objek eksternal di dunia eksternal. Karena eksistensi real tersebut (di dunia eksternal), yang secara otomatis berbeda dengan eksistensi aktual-nya yang berada alam jiwa kita, maka pengetahuan semacam ini disebut sebagai *al-'ilm al-ḥushûlî*.

Dari penjelasan singkat tersebut, kita bisa mendefinisikan pengetahuan (*al-'ilm*) sebagai berikut: pengetahuan merupakan hadirnya forma atau bentuk-bentuk objek dalam jiwa kita.³⁸⁶ Ketika eksistensi dari bentuk-bentuk (forma-forma) mental tersebut berbeda dengan eksistensi realnya, maka disebut sebagai *al-'ilm al-ḥushûlî*.³⁸⁷ Dan sebaliknya, ketika eksistensi dari bentuk-bentuk (forma-forma) mental tersebut itu identik dengan eksistensi realnya, maka disebut sebagai *al-'ilm al-ḥudhûrî*. Selanjutnya, sebagaimana pembagian sebelumnya, ketika pengetahuan itu wajib atau substansial, maka itu merupakan *al-'ilm al-ḥudhûrî*. Dan ketika pengetahuan itu aksidental, maka itu merupakan *al-'ilm al-ḥushûlî*.

Contoh dari *al-'ilm al-ḥudhûrî* adalah pengetahuan jiwa kita terhadap esensi diri, segala tindakan dan kejadian-kejadian yang terjadi pada diri kita. Sedangkan contoh dari *al-'ilm al-ḥudhûrî* adalah

³⁸⁵ Mullâ Shadrâ, *Tashawwur wa Tashdîq*, Qum: Bidar Publishers, 1992, hal. 307

³⁸⁶ Yang dimaksud sebagai *al-'ilm al-ḥudhûrî* merupakan hadirnya esensi objek pengetahuan (*dzât al-ma'lûm*) pada subjek yang mengetahui (*al-'âlim*). *al-'ilm al-ḥudhûrî* tidak hanya dibatasi sebagai pengetahuan sesuatu terhadap dirinya sendiri. Sebagaimana pandangan filsafat *al-ḥikmah al-muta'aliyah* Mullâ Shadrâ, maka pengetahuan jenis ini mencakup pengetahuan sebab (*al-'illah*) terhadap efeknya (*al-ma'lûl*), maupun sebaliknya efek (*al-ma'lûl*) terhadap sebabnya (*al-'illah*). Lihat: Alî Maḥmûd al-'Ibâdî, *Syarḥ Nihâyah al-Ḥikmah: Min Abḥats as-Sayyid Kamâl al-Ḥaidarî*, J. 1, hal. 25-26

³⁸⁷ Hakikat *al-'ilm al-ḥushûlî* merupakan hadirnya bentuk sesuatu dalam benak kita, yakni: sesuatu hadir dalam benak kita bukan dalam bentuk wujud eksternalnya- yang efek dan pengaruh di wujud luar-, akan tetapi berupa quiditas-nya (*mâhiyatuhâ*). Lihat: 'Alî Maḥmûd al-'Ibâdî, *Syarḥ Nihâyah al-Ḥikmah: Min Abḥats as-Sayyid Kamâl al-Ḥaidarî*, Qum: Dâr al-Farâqid, 1430 H, cet. 1, J. 1, hal. 28.

pengetahuan kita terhadap sesuatu di luar diri kita, seperti bumi, langit, dan sebagainya.³⁸⁸

Pembagian pengetahuan menjadi dua bentuk tersebut juga menjadi pondasi akan adanya tingkatan ilmu (pengetahuan). Yakni, secara global ilmu (pengetahuan), dapat dibagi menjadi dua tingkatan. *Pertama, al-‘ilm al-ḥudhûrî* atau disebut sebagai *al-‘ilm asy-syuhûdî*. *Kedua, al-‘ilm al-ḥushûlî* atau disebut sebagai *al-‘ilm al-mafhûmî* (pengetahuan konseptual).

Sebagai sebuah tingkatan, maka *al-‘ilm al-ḥudhûrî* statusnya lebih tinggi dibandingkan dengan *al-‘ilm al-ḥushûlî*, karena yang pertama didapat secara langsung, melalui penyaksian hakikat dirinya. Sedangkan, *al-‘ilm al-ḥushûlî* didapat tidak secara langsung, akan tetapi melalui perantara forma-forma konseptual dan premis-premis rasional.³⁸⁹

Dengan demikian, persoalan pengetahuan merupakan persoalan eksistensi, yang tidak bisa dipahami kecuali dengan kehadiran (*al-‘ilm al-ḥudhûrî*) dan intuisi langsung. Selama seseorang tidak memiliki pengetahuan tentang diri dan tidak mampu mengenal dirinya pada dirinya sendiri, maka sulit baginya untuk memahami hakikat pengetahuan dengan kehadiran (*al-‘ilm al-ḥudhûrî*).

Pada titik inilah, Mullâ Shadrâ meyakini kaitan antara ontologi dengan epistemologi; antara eksistensi (*wujûd*) dengan pengetahuan diri. Pengetahuan semacam inilah yang bisa menjadi justifikasi kebenaran pengalaman intuitif, dan menjadi bukti bahwa manusia mampu mengetahui sesuatu sebagaimana adanya.

Gambar III.7. Klasifikasi pengetahuan (ilmu)

Jenis Ilmu	<i>al-‘ilm al-ḥudhûrî/ al-‘ilm asy-syuhûdî</i>
	<i>al-‘ilm al-ḥushûlî/ al-‘ilm al-mafhûmî</i> (pengetahuan konseptual)

³⁸⁸ Muḥammad Syakîr, *Nazhariah al-Ma’rifah Inda Shadr al-Muta’âlihîn asy-Syirâzî*, Beirut: Dâr al-Hâdî, 2001 M/ 1421 H, cet. 1, hal. 87-88.

³⁸⁹ Jamilah ‘Ilma al-Hudâ, *an-Nazhariah al-Islâmiah fî at-Tarbiyah wa at-Ta’lîm*, Beirut: Center of Civilization for the Development of Islamic Thought, 2011, cet. 1, J. 1, hal. 120-121.

BAB IV WACANA SEPUTAR METODE TAFSIR AL-QURAN

A. Pengertian Metode Tafsir (*Manhaj at-Tafsîr*)

al-Manhaj secara bahasa, berarti jalan yang jelas (*ath-thâriq al-wâdhih*). Seseorang ketika mengatakan *nahaja lî al-amru* berarti *awdhahhahu*.¹ Bagi al-Mushtafawî, materi dasar kata *al-manhaj* adalah setiap perkara yang jelas, baik ia bersifat material maupun maknawi.²

Terma serupa akan kita temukan dalam Al-Quran, misalnya kata *minhâjan* dalam Q.S. *al-Mâidah/ 5: 48*.

... لِكَلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا
الْخَيْرَاتِ ..

“... Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan...” (Q.S. *al-Mâidah/ 5: 48*)

Zamakhsyarî mengartikan kata *minhâjan* dalam ayat ini sesuai dengan makna lugawî-nya, yakni jalan yang jelas dalam agama (*tharîqan wâdhihan fî ad-dîn*).³

Sedangkan bagi al-Fakr ar-Râzî, yang dimaksud dengan terma *syir'atan wa minhâjan* dalam ayat tersebut adalah syariat kitab Taurat, syariat Injil dan syariat Al-Quran. Tuturnya, dua ungkapan tersebut antara

¹ Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâ'yis al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Fikr, J. 5, hal. 361 (*mâddah: na-ha-ja*).

² al-Mushtafawî, *at-Tahqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 16, hal. 285 (*mâddah: na-ha-ja*).

³ az-Zamakhsyarî, *al-Kasyshâf*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1407 H, cet. 3, J. 1, hal.

syir'atan dan *minhâjan* memiliki satu makna. Kata *minhâjan* menjadi *ta'kid* bagi kata *syir'atan*. Kemudian, ia menyebutkan pandangan minor lainnya, bahwa makna dua kata tersebut berbeda. *Syir'atan* merupakan ungkapan syariat secara mutlak, sedangkan *minhâjan* merupakan tingkatan lanjutan dari syariat, yakni *tharîqah*.⁴

Secara istilah, para pakar tafsir menyebutkan beberapa definisi untuk istilah *manhaj*, khususnya *manhaj at-tafsîr*.

Asadî Nasab, misalnya, setelah menukil beberapa definisi *al-manhaj* dari para ahli, kemudian ia menyimpulkan sebagai berikut: “*al-Manhaj* merupakan langkah yang tersusun secara jelas untuk menuju suatu tujuan tertentu”. Dan, ketika dinisbatkan dengan istilah lainnya seperti *at-tafsîr* – yang didefinisikan secara umum sebagai: “Upaya memahami maksud Allah swt dalam Al-Quran”⁵-, maka istilah *manhaj tafsîr*, menurut Asadî Nasab, dapat didefinisikan sebagai berikut: “Jalan (*ath-tharîqah*) yang diikuti (digunakan) oleh seorang mufasir sesuai dengan langkah-langkah yang tersusun secara jelas untuk menafsirkan Al-Quran sejauh dengan wawasan seseorang mufasir; sejauh dengan horizon pemikiran dan kecenderungan mazhab, budaya dimana seorang mufasir hidup dan sebagainya”.⁶

Tokoh lainnya, seperti ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ishfahânî mendefinisikan *al-manhaj* sebagai jawaban dari pertanyaan bagaimana (*kaifiyah*). Bagaimana menyingkap dan mengeluarkan makna-makna (*ma’ânî*) dan maksud-maksud (*maqâshîd*) dari ayat-ayat Al-Quran. Dalam hal ini, definisi dari *manhaj at-tafsîr*, menurut ar-Ridhâ’î, sangat terkait dengan sumber-sumber yang akan digunakan seorang mufasir dalam penafsiran Al-Quran.⁷

Senada dengan ‘Alî ar-Ridhâ’î, Kamâl al-Ḥaidarî mendefinisikan *al-manhaj* sebagai cara argumentasi (*tharîqah al-istidlâl*) atau sesuatu yang dijadikan sandaran (*al-kaifiyah al-mu’tamadah*) dalam membuktikan sesuatu yang diinginkan (*‘alâ itsbât al-mathlûb*). Ketika seseorang bersandar pada dalil-dalil rasional (*al-adillah al-‘aqliyah*), maka metodenya disebut sebagai metode rasional (*‘aqlî*). Ketika seseorang

⁴ Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Gaib*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî, 1420 H, cet. 3, J. 12, hal.

⁵ ‘Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah inda asy-Syâh wa as-Sunnah*, Tehran: Markaz Dirâsât al-‘Ilmiyah, 2010, hal. 19.

التفسير: محاولة فهم مراد الله من القرآن

“*Tafsir merupakan upaya memahami maksud Allah swt dalam Al-Quran*”

Pakar tafsir lainnya seperti ‘Alî ar-Ridhâ’î mendefinisikan tafsir sebagai berikut: “Menyingkap ambiguitas dalam kalimat dan kosa kata Al-Quran, serta menjelaskan maksud dan tujuan-tujuannya”. Lihat: ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuḥû: Dirâsah Muqâranah fî Manâhij Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, hal. 17.

⁶ ‘Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah inda asy-Syâh wa as-Sunnah*, hal. 19-20.

⁷ ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuḥû: Dirâsah Muqâranah fî Manâhij Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, hal. 17.

bersandar pada dalil-dalil *naqlî*, maka metodenya disebut sebagai metode *naqlî*. Ketika seseorang bersandar pada dalil-dalil eksperimen (*at-tajribah*), maka metodenya disebut sebagai metode eksperimen (*at-tajribî*).⁸

Dari beberapa definisi diatas dapat diketahui bahwa kita tidak mungkin memisahkan antara metode tafsir (*manhaj at-tafsîr*) dengan bagaimana cara seorang mufasir dalam memanfaatkan sumber-sumber tafsir (*mashâdir at-tafsîr*). Salah satu hal yang menyebabkan perbedaan metode penafsiran yang digunakan satu mufasir dengan mufasir lainnya adalah terkait dengan jawaban bagaimana dan sumber-sumber apa sajakah yang digunakan oleh seorang mufasir dalam melakukan penafsiran.

Jadi, mengetahui metode (*al-manhaj*) memiliki nilai penting bagi mufasir. Bahkan, sebelum melakukan penafsiran, seorang mufasir harus menentukan suatu metode terlebih dahulu. Jika tidak demikian, dikhawatirkan ia tidak mencapai tujuan, bahkan ia akan semakin jauh tujuan yang diinginkan. Dalam konteks ini sebagaimana digambarkan sebuah hadis berikut:

...أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ: الْعَامِلُ عَلَى غَيْرِ بَصِيرَةٍ كَالسَّائِرِ عَلَى غَيْرِ الطَّرِيقِ لَا يَزِيدُهُ سُرْعَةُ السَّيْرِ إِلَّا بُعْدًا...
 “... *Abâ ‘Abdillâh (Imâm Ja’far ash-Shâdiq) menyatakan: “Seseorang yang bekerja tanpa memiliki sebuah visi seperti seseorang yang melakukan perjalanan tapi tidak mengetahui jalan. Maka, ia tidak akan cepat mencapai tujuan, akan tetapi semakin jauh dari arah tujuan tersebut”.*”⁹

Selain itu, kemampuan membedakan mana metode yang dibenarkan dan tidak, juga sangat penting bagi mufasir. Mengingat bahwa adanya sebagian metode tafsir yang dilarang secara syar’î sebagaimana disebutkan oleh beberapa riwayat yang menekankan nilai penting persoalan ini. Bahkan, sekiranya seorang mufasir menafsirkan Al-Quran dengan metode (cara) yang salah- seperti *tafsîr bi al-ra’yî al-madzmûm*- maka ia dikategorikan sebagai orang yang lalai (salah), walaupun ia mencapai sebuah kesimpulan (hasil) yang benar.¹⁰ Oleh karenanya, seorang mufasir harus menentukan metode yang tepat (*al-manhaj ash-shahîh*) agar tidak terjebak dalam menentukan maksud Allah swt dalam kitab suci-Nya. Agar ia tidak tersesat dan menyesatkan orang lain.

⁸ Thalâl al-Ḥasan, *Manthiq fahm al-Qurân*, J. 1, hal. 41.

⁹ Muḥammad Ibn Ya’qûb Ibn Ishâq al-Kulainî, *al-Kâfi*, Tehran: Dâr al-Kutub al-Islâmiah, 1407 H, cet. 4, J. 1, hal. 44 (*Bâb: Man ‘Amila bi Ghairi ‘Ilmin*, Hadis no. 1)

¹⁰ Muḥammad Ibn ‘Îsâ at-Turmudzî, *Sunan at-Turmudzî*, J. 5, hal. 200 (*Bâb: al-Ladzî Yufassiru al-Qurâm bi al-ra’yihî*, hadis no. 2952)

حدثنا عبد بن حميد حدثنا حبان بن هلال حدثنا سهيل بن عبد الله وهو ابن أبي حزم أخو حزم القطعي حدثنا أبو عمران الجوني عن جندب بن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ

B. Perbedaan antara *al-Manhaj* dengan *al-Ittijâh*

Tidak sedikit muncul asumsi dan pandangan yang menyamakan dua terminologi penting dalam tafsir, yakni antara *al-manhaj* dengan *al-ittijâh*.

‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ishfahânî mendefinisikan *al-ittijâh* sebagai berikut: “Pengaruh keyakinan-keyakinan agama, teologi (*kalâmiah*), pemikiran-pemikiran modern (*al-ittijâhât al-‘ashriah*), gaya penulisan tafsir dan hal-hal lainnya seperti akidah, kebutuhan-kebutuhan tertentu, rasa (*dzauq*) dan spesialisasi seorang mufasir”.¹¹

Tuturnya, secara umum ada empat faktor yang membedakan antara *al-manhaj* dengan *al-ittijâh*, diantaranya: (1). *al-Manhaj* bersandar pada bagaimana menyingkap makna dan maksud sebuah ayat; (2). *al-Manhaj* tersusun berdasarkan sumber-sumber tafsir (seperti: penggunaan akal dan riwayat); (3). *al-Ittijâhât* biasanya muncul dari diri seorang mufasir (seperti: keyakinan-keyakinan dan kecenderungan mufasir); dan (4). *al-Ittijâhât* biasanya muncul disebabkan oleh persoalan teks tafsir (seperti: gaya penulisan kitab tafsir, persoalan-persoalan yang terkandung dalam kitab tafsir seperti persoalan *kalâm*, sastra (*adabiah*) dan sebagainya).¹²

Ar-Ridhâ’î menyebutkan dalam bukunya beberapa faktor yang menjadi penyebab lahirnya *al-manâhij* dan *al-ittijâhât* dalam tafsir. Secara ringkas sebagai berikut:¹³

Pertama, karakteristik dari Al-Quran itu sendiri. Diketahui bahwa Al-Quran diturunkan selama 23 tahun yang ayat-ayatnya beragam kandungannya. Kelaziman dari karakteristik kitab suci semacam ini maka ketika kita hendak mengetahui kandungan tersebut harus mengembalikan ayat-ayatnya yang didalamnya terdapat yang *ijmâl* dan *mufashshal*, yang *nâsikh* dan yang *mansûkh*, yang ‘*âm* dan yang *khâsh*, yang *muthlaq* dan yang *muqayyad*. Dari sini lahirlah metode tafsir Al-Quran dengan Al-Quran (*manhaj tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*).

Kedua, perintah Al-Quran agar mengikuti sabda Rosulullah saw. Diketahui bahwa Rosulullah dibebani tanggungjawab untuk menjelaskan kandungan Al-Quran kepada manusia¹⁴. Dan, wajib bagi manusia untuk memperhatikan sabda-sabda dan riwayat yang bersandar kepada Nabi saw.

¹¹ ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtu-hû: Dirâsah Muqâranah fî Manâhij Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, hal. 17-18.

¹² ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtu-hû: Dirâsah Muqâranah fî Manâhij Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, hal. 18.

¹³ ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtu-hû: Dirâsah Muqâranah fî Manâhij Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, hal. 22-25.

¹⁴ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ وَتَعَلِّمَهُمُ يَتَفَكَّرُونَ (44)

“Keterangan-keterangan (*mukjizat*) dan kitab-kitab. Dan Kami turunkan kepadamu Al Qur’an, agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan”. (Q.S. an-Nah// 16: 44).

Dari sini lahirlah metode tafsir dengan riwayat (*manhaj at-tafsîr al-matsûrah*).

Ketiga, akidah teologi para mufasir. Yakni, setelah wafatnya Rosulullah saw, muncul beragam madzab (seperti: *syîah* dan *ahl sunnah*), madzab fikih (seperti: *al-madzâhib al-arba'ah*), madzab *kalâmiah* (seperti: *muktazilah* dan *asy'ariyah*). Perdebatan akidah ini meluas kepada penafsiran ayat-ayat Al-Quran, sehingga mereka menggunakan ayat-ayat yang sesuai dengan pandangan madzabnya untuk memperkuat ideologi mazhab tersebut dan mentakwilkan ayat-ayat yang berseberangan dengan akidahnya atau mendiamkannya tanpa memberikan komentar.¹⁵

Keempat, aliran pemikiran ilmu tertentu. Kita melihat dalam perkembangan sejarah islam bahwa pada abad kedua hijriah terjadi penerjemahan besar-besaran literatur Yunani dan Persia ke dalam bahasa Arab, khususnya terkait dengan ilmu-ilmu rasional dan eksperimental. Di bawah naungan proyek besar ini, maka lahir ilmu kedokteran dan filsafat dalam Islam. Metode-metode ilmiah dan filsafat dalam perkembangannya turut mempengaruhi tafsir Al-Quran.¹⁶

Kelima, atmosfer yang dominan di jaman mufasir. Yakni, sebagian mufasir berusaha merespon persoalan-persoalan sosial-kemasyarakatan yang dominan di jaman mereka hidup. Mereka memanfaatkan ayat-ayat Al-Quran guna menyelesaikan persoalan-persoalan yang dialami masyarakat, misalnya persoalan akhlak, politik dan sebagainya. Dari sini lahir beberapa tafsir modern yang bercorak sosial-kemasyarakatan (*at-tafsîr al-'ashri wa al-ijtimâ'î*) seperti *Tafsîr fî Zhilâl al-Qurân* karya Sayyid Quthb (*sunnî*) dan *Tafsîr al-Amsal* karya Makârim asy-Syirâzî (*Syîah*). Kemunculan tafsir model semacam ini lahir paska *Tafsîr al-Manâr* karya Rasyîd Ridhâ.

Keenam, spesialisasi ilmu seorang mufasir. Nampak bahwa sebagian mufasir memiliki spesialisasi ilmu tertentu. Yakni, dalam proses penafsiran Al-Quran saat sampai pada ayat-ayat yang memiliki keterkaitan dengan spesialisasi ilmu tertentu, mereka lebih mengeksplorasi dan menggunakan ilmu-ilmu tertentu dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Quran. Hal ini menjadikan tafsirnya memiliki corak keilmuan khusus. Contohnya, Tafsir

¹⁵ Sebagian mufasir berusaha menyesuaikan penafsirannya sesuai dengan pemikiran-pemikiran dan hawa nafsunya, dengan tujuan untuk mempertahankan mazdab tertentu, tanpa mempertimbangkan qarînah-qarînah naqliyah maupun aqliyah. Tafsir semacam ini disebut sebagai *manhaj tafsir bi al-ra'yî al-madzmûm*.

Mayoritas mufasir Syiah ketika menyebut *tafsir bi al-ra'yî*, maka yang dimaksudkan adalah *tafsir bi al-ra'yî al-madzmûm*. Mereka tidak membagi *tafsir bi al-ra'yî* menjadi dua bagian *al-madzmûm* dan *al-mamdûh*.

¹⁶ Thabâthabâ'î dalam tafsirnya juga menyinggung persoalan ini. Lihat: Thabâthabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, J, 1, hal. 6.

Sebagaimana telah diulas dalam bab sebelumnya bahwa penafsiran semacam ini disebut sebagai bentuk dari *at-tathbîq* (dengan makna negatif).

al-Kasysyâf karya az-Zamakhsyarî bercorak ilmu sastra dan *al-Jawâhir* karya ath-Thanthâwî bercorak ilmu sains eksperimental.

Tabel IV.1. Beberapa faktor yang menjadi penyebab lahirnya *al-manâhij* dan *al-ittijâhât* dalam tafsir

Beberapa faktor yang menjadi penyebab lahirnya <i>al-manâhij</i> dan <i>al-ittijâhât</i> dalam tafsir:	
1	karakteristik dari Al-Quran itu sendiri
2	perintah Al-Quran agar mengikuti sabda Rosulullah saw
3	akidah teologi para mufasir
4	aliran pemikiran ilmu tertentu
5	atmosfir yang dominan di jaman mufasir
6	spesialisasi ilmu seorang mufasir

Berdasarkan pada penjelasan tersebut, jelas perbedaan antara *al-manhaj* dengan *al-ittijâh*. *al-manhaj* sesuatu yang nampak, sedangkan *al-ittijâh* sesuatu yang tersembunyi di balik *al-manhaj*.¹⁷ Dan, bahkan tidak jarang seorang mufasir menyembunyikan *ittijâh*-nya. Oleh karenanya, dibutuhkan ketelitian untuk mengetahuinya. *al-Ittijâh* terkait dengan personalitas seorang mufasir, sedangkan *al-manhaj* terkait dengan sumber tafsir itu sendiri.

Dan selanjutnya, ketika seorang mufasir memiliki kecenderungan pada *ittijâh*, akidah dan pemikiran tertentu, maka akan nampak dalam kitab tafsirnya warna khusus yang sesuai dengan kecenderungan *ittijâh* yang ia miliki. Warna atau corak pemikiran tertentu yang mewarnai kitab tafsir disebut sebagai *al-laun*.¹⁸

Sebagaimana pernyataan Amîn al-Khullî yang dinukil oleh Asadî Nasab, tidak mungkin bagi seseorang yang hendak menafsirkan ayat Al-Quran akan bisa melucuti pemikiran dan kecenderungan-kecenderungan dalam dirinya. Disadari maupun tidak, seorang mufasir tidak mungkin akan mampu memahami suatu teks jika tidak melalui serangkaian konsep pemikiran yang terdapat dalam benaknya. Pemahaman yang dimiliki seorang mufasir akan menilai suatu teks dan membatasi penjelasannya.¹⁹

¹⁷ *al-Manhaj* merupakan pilihan seorang mufasir. Ketika seorang mufasir menggunakan satu metode bukan berarti menjadi suatu keharusan ia menolak metode lainnya. Jika kita melakukan penelitian secara induktif (*istiqrâ'*) terhadap semua literatur tafsir, maka akan sangat sedikit (dari literatur-literatur tersebut) yang bisa lepas dari *ittijâh* dengan gradasi yang berbeda-beda. Ada sebagian kitab tafsir yang hanya menjadi pelayan bagi pemikiran-pemikiran tertentu, atau pendukung gerakan politik tertentu.

¹⁸ 'Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah 'Inda asy-Syîah wa as-Sunnah*, hal. 21.

¹⁹ 'Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah 'Inda asy-Syîah wa as-Sunnah*, hal. 21.

Tabel IV. 2. Perbedaan antara *al-manhaj* dengan *al-ittijâh*

<i>al-manhaj:</i>	<i>al-Ittijâh:</i>
1 sesuatu yang nampak	1 sesuatu yang tersembunyi di balik <i>al-manhaj</i>
2 terkait dengan sumber tafsir itu sendiri	2 terkait dengan personalitas seorang mufasir

Dalam konteks ini-lah, mayoritas pakar tafsir menegaskan pentingnya seorang mufasir berangkat dari metode yang diakui (*al-manhaj al-muktabar*), bukan dari *al-ittijâh* agar seorang mufasir tidak terjebak dalam *tafsîr bi al-ra'yi (al-madzmûm)* sebagaimana diisyaratkan oleh beberapa riwayat. Diantaranya:

عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه و سلم قال من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار
 “Dari Ibnu ‘Abbâs, nabi Muhammad saw bersabda: “Barang siapa menafsirkan dengan ra’yu-nya, maka ia telah mempersiapkan tempatnya di neraka.”²⁰

Menurut Thabâthabâ’î, kata *ray’u* dalam hadis tersebut adalah keyakinan-keyakinan (*al-i’itiqâd*) dari suatu *ijtihâd* yang bersumber dari kecenderungan pribadi seorang mufasir, bisa berupa hawa nafsu (*al-hawâ*) maupun anggapan baik (*ihtisân*).²¹ Menurutnya, karena kata *ray’u* di-*idhâfa*-kan kepada *dhamîr* (kata ganti) yang kembali kepada kata *man*, maka larangan tersebut tidaklah secara mutlak pada setiap *ijtihâd* dalam penafsiran Al-Quran. di samping itu, terdapat keterangan-keterangan lainnya yang bersumber dari Al-Quran maupun hadis yang memerintahkan kita untuk mentadaburi Al-Quran.²²

C. Pandangan Para Pakar Tafsir tentang Pembagian *al-Manhaj* dan *al-Ittijâhât at-Tafsîriah*

Pembahasan tentang pembagian ragam *manhaj* dan *ittijâh* dalam tafsir dikategorikan sebagai tema baru dalam bidang tafsir Al-Quran. Dan seperti ini, pembahasan tentang tema ini terus mengalami perkembangan.

Dalam hal ini, penulis akan menyebutkan beberapa pembagian yang paling masyhur, diantaranya:

²⁰ Ath-Thabarî, *Jâmi’ al-Bayân fî Tafsîr al-Qurân*, Beirut: Dâr al-Ma’rifah, 1412 H, cet. 1, J. 1, hal. 27

²¹ Thabâthabâ’î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 3, hal. 76.

²² Thabâthabâ’î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 3, hal. 76.

1. Pembagian Ignaz Goldziher

Orientalis seperti Ignaz Goldziher merupakan orang yang pertama kali merumuskan pembagian ragam *manhaj* dan *ittijâh* dalam tafsir. Ia mengawali pembahasan dengan *tafsîr bi al-matsûr* dalam *muqaddimah* bukunya, kemudian mengulas tentang *tafsîr bi al-ra'yî*.

Selanjutnya membagi tafsir ditinjau akidahnya (*at-tafsîr 'alâ dhau al-aqîdah*). Dalam konteks ini, ia menyebutkan metode tafsir *al-mu'tazilah* dan disertai dengan beberapa contoh. Setelah itu, ia menyebutkan metode tafsir sufi (*at-tafsîr 'alâ dhau at-tashawwuf al-islâmî*). Di dalamnya ia menyebutkan tafsir Ibn 'Arabî, tafsir isyari, *ikhwân ash-shafâ*, *Ismâ'iliyah* dan *bâthiniah*.²³

Kemudian, ia membagi tafsir ditinjau dari sekte-sekte agama (*at-tafsîr 'alâ dhau al-firaq ad-dîniyah*). Ia menyebutkan *syâh*, *khawârij*, *al-ghulât* dan sebagainya.²⁴

Dan yang terakhir, ia menyebutkan beberapa tafsir modern yang berkembang di dunia islam (*at-tafsîr 'alâ dhau at-tamaddun al-islâmî*) seperti metode tafsirnya Amîr 'Alî di India yang ia sebut sebagai neo-muktazilah, metode tafsirnya Jamâluddîn al-Afghânî dan gerakan baru di Mesir (seperti: metode tafsir M. Abduh dan Rasyîd Ridhâ dalam *tafsîr al-Manâr*).²⁵

Tabel IV.3. Pembagian ragam metode tafsir menurut Ignaz Goldziher

CONTOH:	
1.	<i>tafsîr bi al-matsûr</i>
2.	<i>tafsîr bi al-ra'yî</i>
3.	tafsir ditinjau akidahnya (<i>at-tafsîr 'alâ dhau al-aqîdah</i>) <i>al-mu'tazilah</i>
4.	metode tafsir sufi (<i>at-tafsîr 'alâ dhau at-tashawwuf al-islâmî</i>) <i>Tafsîr Ibn 'Arabî, ikhwân ash-shafâ, Ismâ'iliyah dan bâthiniah</i>
5.	tafsir ditinjau dari sekte-sekte agama (<i>at-tafsîr 'alâ dhau al-firaq ad-dîniyah</i>) <i>syâh, khawârij, al-ghulât</i>
6.	tafsir modern (<i>at-tafsîr 'alâ dhau at-tamaddun al-islâmî</i>) <i>tafsîr al-Manâr</i>

²³ Ignaz Goldziher, *Madzâhib at-Tafsîr al-Islâmî*, Kairo: Maktabah al-Khâniijî, 1955 M/1374 H, hal. 6-9

²⁴ Ignaz Goldziher, *Madzâhib at-Tafsîr al-Islâmî*, hal. 9-10

²⁵ Ignaz Goldziher, *Madzâhib at-Tafsîr al-Islâmî*, hal. 10-12

Dari deskripsi di atas, jelas bahwa pembagian ragam *manhaj* dan *ittijâh* tafsir yang disusun oleh Goldziher masih ditemukan banyak problematika. Uraian yang disampaikan masih sangat singkat dan pembagian ini tidak berlandaskan pada aturan logik yang jelas. Tidak ditemukan penjelasan yang memadai tentang *manhaj* dan *ittijâh* tafsir.

2. Pembagian Husein adz-Dzahabî

Adz-Dzahabî membagi tafsir menjadi dua jenis, yakni *at-tafsîr bi al-matsûr* dan *at-tafsîr bi al-ra'yî*. Kemudian ia membagi *at-tafsîr bi al-ra'yî* menjadi dua cabang, yakni yang terpuji (*al-mamdûh*) dan tercela (*al-madzmûm*).

Adz-Dzahabî menganggap *at-tafsîr bi al-ra'yî (al-madzmûm)* adalah sebagai tafsir sekte-sekte dan aliran-aliran mazhab agama,²⁶ diantaranya: tafsir *muktazilah*, tafsir *asy-Syâh (itsnâ asyariah, ismâ'iliah, dan az-zaidiyah)*, tafsir *al-bâbiah* dan *al-bahâiyah*, tafsir *al-khowârij*, tafsir sufi, tafsir filosofis, tafsir *fuqâhâ* dan tafsir *al-'ilmî*.²⁷

Tabel IV.4. Pembagian ragam metode tafsir menurut Husein adz-Dzahabî

1.	<i>at-tafsîr bi al-matsûr</i>	
2.	<i>at-tafsîr bi al-ra'yî</i>	a. <i>at-tafsîr bi al-ra'yî (al-mamdûh)</i>
		b. <i>at-tafsîr bi al-ra'yî (al-madzmûm)</i> :
		- tafsir <i>muktazilah</i>
		- tafsir <i>asy-Syâh (itsnâ asyariah, ismâ'iliah, dan az-zaidiyah)</i>
		- tafsir <i>al-bâbiah</i> dan <i>al-bahâiyah</i>
		- tafsir <i>al-khowârij</i>
		- tafsir sufi
		- tafsir filosofis
		- tafsir <i>fuqâhâ</i>
		- tafsir <i>al-'ilmî</i>

Dari pembagian tersebut nampak bahwa adz-Dzahabî tidak menggunakan aturan logis. Ia melawankan istilah *at-tafsîr bi al-matsûr* dengan *tafsîr bi al-ra'yî*. Selain itu ia mencampuradukan – dalam pembagiannya- antara mazhab agama dengan aliran-aliran

²⁶ Husein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, J. 1, hal. 258.

²⁷ Husein adz-Dzahabî mengulasnya pada jilid kedua buku *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*.

pemikiran Islam, seperti ia melawankan syâh dengan salah satu sekte teologi dalam ahl sunnah (misalnya: dengan muktazilah).

3. Pembagian Hâdî Ma'rifah

Hâdî Ma'rifah membagi tafsir menjadi dua jenis, yakni: *at-tafsîr bi al-matsûr* dan *at-tafsîr al-ijtihâdî*.

At-Tafsîr bi al-matsûr mencakup empat macam, diantaranya: (1). *tafsîr al-qurân bi al-qurân*, (2). *tafsîr al-qurân bi as-sunnah*, (3). *tafsîr al-qurân bi aqwâl ash-shahâbah*, dan (4). *tafsîr al-qurân bi aqwâl at-tâbi'în*.²⁸ Sedangkan yang dimaksud sebagai *at-tafsîr al-ijtihâdî* adalah penafsiran yang berfondasikan pada pertimbangan reoritis dan argumentasi rasional.²⁹

Kemudian, ia membagi *at-tafsîr al-ijtihâdî* menjadi beberapa warna (*alwân tafsîr*) berdasarkan kemampuan ilmiah dan ragam ilmu yang dimiliki oleh seorang mufasir. Diantaranya: *al-laun al-kalâmî*, *al-laun al-'irfânî ash-shûfî*, *al-laun al-falsafî*, *al-laun al-lugawî al-adabî*, *al-laun al-fiqhî*, *at-tafsîr al-jâmiyah*, *at-tafsîr al-'ilmî* dan *at-tafsîr al-ijtimâ'î*.³⁰

Tabel IV.5. Pembagian ragam metode tafsir menurut Hâdî Ma'rifah

1. <i>at-tafsîr bi al-matsûr</i>:	a. <i>tafsîr al-qurân bi al-qurân</i>
	b. <i>tafsîr al-qurân bi as-sunnah</i>
	c. <i>tafsîr al-qurân bi aqwâl ash-shahâbah</i>
	d. <i>tafsîr al-qurân bi aqwâl at-tâbi'în</i>
2. <i>at-tafsîr al-ijtihâdî</i>:	a. <i>al-laun al-kalâmî</i>
	b. <i>al-laun al-'irfânî ash-shûfî</i>
	c. <i>al-laun al-falsafî</i>
	d. <i>al-laun al-lugawî al-adabî</i>
	e. <i>al-laun al-fiqhî</i>
	f. <i>at-tafsîr al-jâmiyah</i>
	g. <i>at-tafsîr al-'ilmî</i>
	h. <i>at-tafsîr al-ijtimâ'î</i>

Klasifikasi yang disusun oleh Hâdî Ma'rifah ini tampak lebih rapi jika dibandingkan dengan klasifikasi adz-Dzahabî, akan tetapi masih ada beberapa hal yang perlu dipersoalkan, yakni ia memasukan

²⁸ Hâdî Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî tsaubihî al-Qasyîb*, Masyhad: al-Jâmiyah ar-Ridhawiah lî al-'Ulûm al-Islâmiyah, J. 2, hal. 534.

²⁹ Hâdî Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî tsaubihî al-Qasyîb*, J. 2, hal. 534.

³⁰ Hâdî Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî tsaubihî al-Qasyîb*, J. 2, hal. 534-538.

metode tafsir ‘ilmî dan *shufî ‘irfânî* sebagai *al-alwân at-tafsîriah*. Bagi penulis, tafsir ‘ilmî dan *shufî ‘irfânî* lebih tepat dimasukkan sebagai metode (*manhaj*) tafsir.

4. Pembagian Muḥammad Ḥusein ‘Alî ash-Shagîr

‘Alî ash-Shagîr membagi metode tafsir Al-Quran sebagai berikut:³¹

Pertama, metode tafsir yang secara umum diterima oleh seluruh ulama dan peneliti (*al-muḥaqqiqîn*), seperti: *al-manhaj al-atsarî*,³² *al-lugawî al-mu’jamî* dan *al-bayânî wa al-âdabî*.

Kedua, metode baru, yang memungkinkan untuk diterima, seperti: *al-kalâmî*, *al-falsafî*, *al-‘irfânî* dan *al-‘ilmî*.

Ketiga, metode yang terlarang, seperti: *at-tafsîr ar-ramzî* bagi para sufi dan kelompok *shûfî* dan *bâtînîah*³³ dan *at-tafsîr bi al-ra’yî*.

Tabel IV.6. Pembagian ragam metode tafsir menurut Ḥusein ‘Alî ash-Shagîr

1. Metode tafsir diterima secara umum:	a. <i>al-manhaj al-atsarî</i>
	b. <i>al-lugawî al-mu’jamî</i>
	c. <i>al-bayânî wa al-âdabî</i>
2. Metode yang memungkinkan untuk diterima:	a. <i>al-kalâmî</i>
	b. <i>al-falsafî</i>
	c. <i>al-‘irfânî</i>
	d. <i>al-‘ilmî</i>
3. Metode yang terlarang:	a. <i>at-tafsîr ar-ramzî/ shûfî/ bâtînîah</i>
	b. <i>at-tafsîr bi al-ra’yî</i>

Pembagian ash-Shagîr sebagaimana di atas masih terkesan bercampur antara metode (*al-manhaj*) dengan *ittijâh at-tafsîr*. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, antara *al-manhaj* dan *al-ittijâh* memiliki beberapa perbedaan yang cukup fundamental.

³¹ Muḥammad Ḥusein ‘Alî ash-Shagîr, *al-Mabâdi al-‘Âmmah li Tafsîr al-Qurân al-Karîm Baina an-Nadhariah wa at-Tathbîq*, Beirut: Dâr al-Muarrikh al-‘Arabî, 2000 M/ 1420 H, cet 1, hal. 89-90.

³² Yang dimaksudkan sebagai *al-manhaj al-atsarî* oleh ash-Shagîr adalah riwayat *shahîḥ* yang bersumber dari nabi saw, para sahabat dan tani’in. Lihat: Muḥammad Ḥusein ‘Alî ash-Shagîr, *al-Mabâdi al-‘Âmmah li Tafsîr al-Qurân al-Karîm Baina an-Nadhariah wa at-Tathbîq*, hal. 94.

³³ Yang dimaksudkan sebagai *manhaj as-shûfî wa al-bâtînî* oleh ash-Shagîr adalah penafsiran esoterik (*bâtînî*) yang jauh dari konteks dhahirnya. Tokoh utama metode ini menurut ash-Shagîr adalah Ibn ‘Arabî. Lihat: Muḥammad Ḥusein ‘Alî ash-Shagîr, *al-Mabâdi al-‘Âmmah li Tafsîr al-Qurân al-Karîm Baina an-Nadhariah wa at-Tathbîq*, hal. 113.

5. Pembagian Khâlid Ibn ‘Usmân as-Sabt

‘Usmân as-Sabt membagi metode tafsir sebagai berikut: *at-tafsîr al-qurân bi al-qurân*, *at-tafsîr al-qurân bi as-sunnah*, *at-tafsîr al-qurân bi aqwâl ash-shahâbah*, *at-tafsîr al-qurân bi aqwâl at-tâbi ‘în*, *at-tafsîr al-qurân bi lugah al-‘arab* dan *at-tafsîr al-qurân bi ar-ra ‘yî*.³⁴

Sebagaimana susunan pembagian metode tafsir tersebut, as-Sabt tidak menyebutkan sebagian atau salah satu dari metode tafsir yang sudah dikenal secara umum, yakni metode *al-ijtihâdî*. Menurutnya, *ijtihâd* merupakan bagian dari keseluruhan metode diatas. Bahkan, menurutnya, kebutuhan akan proses *ijtihâd* lebih dibutuhkan lagi pada metode tafsir dengan bahasa (*at-tafsîr al-qurân bi lugah al-‘arab*). *Ijtiâd* dibutuhkan dalam setiap proses *istinbâth al-ma ‘nâ*.³⁵

Selanjutnya, as-Sabt membagi *ar-ra ‘yu* menjadi dua: *ar-ra ‘yu ash-shahîh* (*al-mamdûh*) dan *ar-ra ‘yu al-fâsid* (*al-madzmûm*). *ar-Ra ‘yu ash-shahîh* (*al-mamdûh*) merupakan pendapat yang bersandar pada ilmu, yakni dengan tetap selaras dengan kaidah-kaidah bahasa arab dan menjaga *al-kitâb* (Al-Quran), as-sunnah dan keterangan dari para pendahulu (*as-salaf*). Sedangkan *ar-ra ‘yu al-fâsid* (*al-madzmûm*) merupakan lawan dari sebelumnya, yakni bersandar pada kebodohan hawa nafsu; menyalahi hukum bahasa, kaidah-kaidah dan dalil-dalil syariat agama.³⁶

Tabel IV.7. Pembagian ragam metode tafsir menurut ‘Usmân as-Sabt

1.	<i>at-tafsîr al-qurân bi al-qurân</i>	
2.	<i>at-tafsîr al-qurân bi as-sunnah</i>	
3.	<i>at-tafsîr al-qurân bi aqwâl ash-shahâbah</i>	
4.	<i>at-tafsîr al-qurân bi aqwâl at-tâbi ‘în</i>	
5.	<i>at-tafsîr al-qurân bi lugah al-‘arab</i>	
6.	<i>at-tafsîr al-qurân bi ar-ra ‘yî:</i>	a. <i>ar-ra ‘yu ash-shahîh</i> (<i>al-mamdûh</i>)

³⁴ Khâlid Ibn ‘Usmân as-Sabt, *Qawâid at-Tafsîr Jam ‘an wa Dirâsatan*, Dâr Ibn ‘Affân, t.th., J. 1, hal. 104.

³⁵ Khâlid Ibn ‘Usmân as-Sabt, *Qawâid at-Tafsîr Jam ‘an wa Dirâsatan*, J. 1, hal. 106-107.

³⁶ Khâlid Ibn ‘Usmân as-Sabt, *Qawâid at-Tafsîr Jam ‘an wa Dirâsatan*, J. 1, hal. 242-243.

6. Pembagian Khâlid ‘Abdurrahmân al-‘Ak

‘Abdurrahmân al-‘Ak setelah menjelaskan keutamaan metode tafsir *al-qurân bi al-qurân*, kemudian ia membagi metode tafsir menjadi empat bagian sebagai berikut: (1). *at-tafsîr an-naqlî (at-tafsîr bi al-matsûr)*, (2). *at-tafsîr al-lughawî*, (3). *at-tafsîr al-‘aqlî wa al-ijtihâdî*, dan (4). *at-tafsîr al-isyârî*.³⁷

At-Tafsîr an-naqlî (at-tafsîr bi al-matsûr), sebagaimana umumnya pandangan para ahli tafsir, ia mengklasifikasikannya menjadi empat jenis: (1). *tafsîr al-qurân bi al-qurân*, (2). *tafsîr al-qurân bi ar-riwâiyât an-nabî*, (3). *tafsîr al-qurân bi aqwâl ash-shahâbah*, dan (4). *tafsîr al-qurân bi aqwâl at-tâbi’in*.³⁸

Jika sebagian ahli tafsir memasukan *at-tafsîr al-lughawî* sebagai *ittijâh*, maka al-‘Ak memasukannya sebagai metode (*al-manhaj*). Menurutnya, penafsiran dengan menggunakan bahasa dan syi’ir-syi’ir Arab merupakan metode yang digunakan oleh Sahabat dalam menafsirkan Al-Quran. Ia menyatakan, Ibnu Abbâs sebagai “*tarjumân al-qurân*” banyak melakukan penggalan pemahaman Al-Quran dengan merujuk kepada bahasa Arab, khususnya *asy-syi’ir al-‘arabî al-jâhili*.³⁹

Sedangkan, dalam konteks tafsîr isyârî, al-‘Ak memiliki pandangan unik karena ia memasukan *at-tafsîr al-‘ilmî* sebagai salah satu jenis tafsir isyari. *at-Tafsîr al-‘ilmî* dimasukan sebagai bagian dari *at-tafsîr al-isyârî* karena, menurutnya, kategori-kategori dan persyaratan dalam *at-tafsîr al-‘ilmî* tidak tepat dimasukan ke dalam bagian *at-tafsîr aqlî wa al-ijtihâdî*. Selain itu, *at-tafsîr al-‘ilmî* lebih banyak menjelaskan tentang isyarat-isyarat yang menunjukkan keagungan ciptaan Allah swt.⁴⁰ Jadi, ia menyebutkan jenis *at-tafsîr al-isyârî* sebagai berikut: (1). tafsir dengan isyarat yang samar (*at-tafsîr bi al-isyârât al-khofiah*), yang merupakan penafsiran yang dilakukan oleh para sufi dengan fondasi *syuhûd* dan *mukâsyafah*, dan (2). tafsir dengan isyarat yang jelas (*at-tafsîr bi al-isyârât al-jaliah*), yang merupakan penafsiran ayat-ayat ilmiah (saintis) bagi Al-Quran.⁴¹

³⁷ Khâlid ‘Abdurrahman al-‘Ak, *‘Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ’iduhû*, Beirut: Dâr an-Nafâis, 1986 M/ 1406 H, cet. 2, hal. 77-261.

³⁸ Khâlid ‘Abdurrahman al-‘Ak, *‘Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ’iduhû*, hal. 111-119.

³⁹ Khâlid ‘Abdurrahman al-‘Ak, *‘Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ’iduhû*, hal. 140.

⁴⁰ Khâlid ‘Abdurrahman al-‘Ak, *‘Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ’iduhû*, hal. 217.

⁴¹ Khâlid ‘Abdurrahman al-‘Ak, *‘Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ’iduhû*, hal.205-206.

Selain itu, al-‘Ak juga menyebutkan beberapa ragam kecenderungan-kecenderungan yang menyimpang (*al-ittijâhât al-munharifah*) dalam tafsir, diantaranya: (1). *al-manhaj al-falsafi al-kalâmî*;⁴² (2). *al-manhaj al-falsafi ash-shûfi*;⁴³ (3). *al-manhaj al-gulât al-mu'tashibîn*⁴⁴; (4). penafsiran bernuansa politis (*at-tafsîr as-siyâsî*); (5). mufasir yang ekstrim dalam penafsiran ilmiah/ sains (*al-mutatharriîn fî at-tafsîr al-'ilmî*)⁴⁵, (6). pihak-pihak yang mengaku sebagai pembaharu (*tafsîr mudda'î at-tajdîd*)⁴⁶; dan (7). tafsir dengan riwayat isra'iliyat (*at-tafsîr bi ar-riwâyat al-Isrâ'iliyât*).

Tabel IV.8. Pembagian ragam metode tafsir menurut ‘Abdurrahmân al-‘Ak

1. <i>at-tafsîr an-naqlî (at-tafsîr bi al-matsûr):</i>	a.	<i>tafsîr al-qurân bi al-qurân</i>
	b.	<i>tafsîr al-qurân bi ar-riwâyat an-nabî</i>
	c.	<i>tafsîr al-qurân bi aqwâl ash-shahâbah</i>
	d.	<i>tafsîr al-qurân bi aqwâl at-tâbi'în</i>
2. <i>at-tafsîr al-lughawî</i>		
3. <i>at-tafsîr al-'aqlî wa al-ijtihâdî</i>		
4. <i>at-tafsîr al-isyârî:</i>	a.	<i>at-tafsîr bi al-isyârât al-khofiah (at-tafsîr ash-shûfi).</i>
	b.	<i>at-tafsîr bi al-isyârât al-jalîah (at-tafsîr al-'ilmî)</i>
5.	a.	<i>al-manhaj al-falsafi al-kalâmî</i>

⁴² Yang dimaksud sebagai *al-manhaj al-falsafi al-kalâmî* adalah penafsiran dan penakwilan (ayat-ayat *mutasyâbihât*) yang berfondasikan pada akal. Lihat: Khâlid ‘Abdurrahmân al-‘Ak, *‘Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhû*, hal. 234.

⁴³ Yang dimaksudkan sebagai *al-manhaj al-falsafi ash-shûfi* adalah sebuah metode penafsiran yang digunakan oleh para para filsuf atau sufi yang mengikuti jalannya para filsuf yunani, khususnya ketika menafsirkan realitas alam dan metafisika. Tokoh utama penafsiran model ini, menurut al-‘Ak, adalah *ikhwân ash-shafâ* dan *tafsîr Ibn 'Arabî (ta'wilât al-Kasysyânî)*. Lihat: Khâlid ‘Abdurrahmân al-‘Ak, *‘Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhû*, hal. 237-242.

⁴⁴ Al-‘Ak memasukan *al-khowârij, al-jabariah, ar-rawafidh dan muktazilah* dalam kelompok yang *gulât*. Lihat: Khâlid ‘Abdurrahmân al-‘Ak, *‘Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhû*, hal. 242-248.

⁴⁵ Contoh tafsir yang ekstrim dalam penafsiran ilmiah adalah *tafsîr ath-Thanthâwî Jauharî*. Lihat: Khâlid ‘Abdurrahmân al-‘Ak, *‘Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhû*, hal. 252.

⁴⁶ Al-‘Ak menyebutkan beberapa orang yang dianggap sebagai pengaku pembaharu dalam tafsir, diantaranya: Dr. Mushthafâ Maḥmûd penulis kitab *Tafsîratihî al-'Ashriah li al-Qurân al-Karîm*. Lihat: Khâlid ‘Abdurrahmân al-‘Ak, *‘Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhû*, hal. 255-261.

<i>al-ittijâhât al-munharifah fî at-tafsîr:</i>	b. <i>al-manhaj al-falsafî ash-shûfî</i>
	c. <i>al-manhaj al-gulât al-mu'tashibîn</i>
	d. <i>at-tafsîr as-siyâsî</i>
	e. <i>al-mutatharrifîn fî at-tafsîr al-'ilmî</i>
	f. <i>tafsîr mudda'î at-tajdîd</i>
	g. <i>at-tafsîr bi ar-riwâyât al-Isrâ'iliyât</i>

Pembagian al-'Ak di atas masih tampak kabur batas-batas antara metode (*al-manhaj*) dengan kecenderungan (*al-ittijâh*). Disamping itu, ia memasukan *at-tafsîr al-'ilmî* sebagai bagian dari *at-tafsîr al-isyârî*.

7. Pembagian Muḥammad 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî

Ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî membagi metode tafsir berdasarkan sumber-sumber penafsiran (*al-mashâdir at-tafsîriah*) yang digunakan oleh seorang mufasir dalam menafsirkan Al-Quran. Prinsip pembagian ini berdasarkan dari definisi metode (*al-manhaj*) itu sendiri, yakni sebagai jawaban dari bagaimana menyingkap dan mengeluarkan makna (*maqâsid*) Al-Quran.⁴⁷

Berdasarkan penjelasan semacam ini, maka penentuan metode (*al-mahaj*) yang digunakan oleh seorang mufasir sangat tergantung pada sumber penafsiran yang ia gunakan. Ketika seorang mufasir menggunakan ayat-ayat tertentu sebagai sumber penafsiran bagi ayat-ayat lainnya maka dinamakan sebagai metode tafsir Al-Quran dengan Al-Quran (*manhaj tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*). Demikian juga ketika seorang mufasir menggunakan sunnah al-*ma'shûm* (nabi Muhammad dan para Imam ahl bayt), maka *manhaj tafsîr al-Qurân bi as-sunnah*.

Secara umum, 'Alî ar-Ridhâ'î Ashfahânî membagi metode tafsir menjadi dua bagian: (1). metode tafsir yang kurang (*al-manâhij at-tafsîriah an-nâqishah*) dan (2). metode tafsir yang holistik (*al-manhaj al-kâmil fî tafsîr*).

Dalam klasifikasi pertama- metode tafsir yang kurang (*al-manâhij at-tafsîriah an-nâqishah*)-, ar-Ridhâ'î Ashfahânî menyebutkan beberapa metode tafsir yang dibenarkan (*ash-shahîḥ*)-selain dari *manhaj at-tafsîr bi al-ra'yi*. Diantaranya: *manhaj tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*, *manhaj tafsîr al-atsarî*, *manhaj at-tafsîr al-'aqlî wa al-ijtihâdî*, *manhaj at-tafsîr al-'ilmî* dan *manhaj at-tafsîr al-isyârî*.⁴⁸ Sedangkan yang dimaksud sebagai metode tafsir yang

⁴⁷ 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuḥû: Dirâsah Muqâranah fî Manâhij Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, hal. 17

⁴⁸ Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuḥû: Dirâsah Muqâranah fî Manâhij Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, hal. 26-27.

holistik (*al-manhaj al-kâmil fî tafsîr*) adalah sebuah metode penafsiran yang menggunakan seluruh metode yang disebutkan sebelumnya (pada klasifikasi pertama).⁴⁹

Terkait dengan *manhaj at-tafsîr bi al-ra'yî*, ar-Ridhâ'î Ashfahânî memiliki kesamaan pandangan dengan jumhur ahli tafsir di kalangan syiah lainnya, yakni: tidak menganggapnya (*tafsîr bi al-ra'yî*) sebagai tafsir yang dibenarkan (*ash-shahîh wa mu'tabar*). Bahkan, tidak menganggapnya sebagai bagian dari tafsir.⁵⁰

Di samping itu, ia membedakan antara metode (*al-manhaj*) dengan kecenderungan (*al-ittijâh*). Ia mendefinisikan *al-ittijâh* sebagai pengaruh keyakinan-keyakinan agama, teologi (*kalâmiah*), pemikiran-pemikiran modern (*al-ittijâhât al-'ashriah*), gaya penulisan tafsir dan hal-hal lainnya seperti akidah, kebutuhan-kebutuhan tertentu, rasa (*dzauq*) dan spesialisasi seorang mufasir".⁵¹

Al-Ittijâh sangat terkait dengan personalitas seorang mufasir, berbeda dengan *al-manhaj* yang berkaitan dengan sumber yang digunakan seorang mufasir untuk menjelaskan makna dan maksud Al-Quran. Dalam konteks ini, ar-Ridhâ'î Ashfahânî menyebutkan beberapa kecenderungan dalam tafsir (*al-ittijâhât at-tafsîriah*), diantaranya: *al-fiqhiah*, *al-kalâmiah*, *al-falsafiah*, *al-ijtimâ'iah* dan *al-adabiah*.

Tabel IV.9. Pembagian ragam metode dan corak tafsir menurut 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî

1. <i>al-manhaj</i>	a. <i>al-manâhij at-tafsîriah an-nâqishah</i>	a.1. <i>manhaj tafsîr al-Qurân bi al-Qurân</i>
		a.2. <i>manhaj tafsîr al-atsarî</i>
		a.3. <i>manhaj at-tafsîr al-'aqlî wa al-ijtihâdî</i>
		a.4. <i>manhaj at-tafsîr al-'ilmî</i>
		a.5. <i>manhaj at-tafsîr al-is'yârî</i>
	b. <i>al-manhaj al-kâmil fî tafsîr</i>	
c. <i>manhaj at-tafsîr bi al-ra'yî</i>		
2. <i>al-ittijâh</i>	a. <i>al-fiqhiah</i>	
	b. <i>al-kalâmiah</i>	
	c. <i>al-falsafiah</i>	
	d. <i>al-ijtimâ'iah</i>	
	e. <i>al-adabiah</i>	

⁴⁹ Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuuhû: Dirâsah Muqâranah fî Manâhij Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, hal. 27

⁵⁰ Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuuhû: Dirâsah Muqâranah fî Manâhij Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, hal. 27.

⁵¹ Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuuhû: Dirâsah Muqâranah fî Manâhij Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, hal. 17-18.

8. Pembagian Sayyid Kamâl al-Ḥaidarî

Pembagian metode tafsir Kamâl al-Ḥaidarî memiliki banyak kesamaan dengan ar-Ridhâ'î Ashfahânî. Yakni, penentuan dan penamaan suatu metode berdasarkan sumber-sumber penafsiran (*al-mashâdir at-tafsîriah*) yang digunakan oleh seorang mufasir dalam menafsirkan Al-Quran.

Setelah menjelaskan posisi dan tempat beberapa metode tafsir yang digunakan dalam proses penafsiran (sebagaimana disebutkan dan dijelaskan oleh ar-Ridhâ'î Ashfahânî), Kamâl al-Ḥaidarî memperjelas metode tafsir yang ia gunakan dan dijadikan sandaran dalam proses penafsiran dalam beberapa risalah tafsir yang ia tulis.

Ia memandang bahwa *manhaj tafsîr al-qurân bi al-qurân* sebagai metode terbaik dan sempurna yang harus dijadikan tahap awal dalam proses penafsiran.⁵² Ia menjadikan *manhaj tafsîr al-qurân bi al-qurân* sebagai tahap awal dalam penafsiran, kemudian menyempurnakan penafsiran dengan menggunakan metode-metode yang diakui lainnya sehingga membentuk *at-tafsîr al-jâmi*⁵³.

At-Tafsîr al-jâmi', yang Kamâl al-Ḥaidarî maksudkan, adalah sebuah penafsiran yang bersandar (menggunakan) seluruh metode yang diakui (*kullu al-manâhij al-mu'tabaroh*) sejauh memungkinkan untuk diterapkan.⁵⁴ Sekiranya memungkinkan, seorang mufasir menafsirkan ayat Al-Quran dengan menggunakan ayat lainnya. Model semacam ini disebut sebagai *tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*. Demikian juga, sekiranya memungkinkan, ia menafsirkan dengan riwayat. Model yang kedua ini disebut sebagai *at-tafsîr bi al-matsur*. Proses penafsiran ini berjalan pada metode-metode tafsir lainnya. Mufasir tidak membatasi dengan satu metode tafsir tertentu. Metode tafsir apapun yang dibenarkan (*mu'tabar*) sekiranya mungkin untuk digunakan dalam proses penafsiran digunakan sehingga membentuk metode yang lebih utuh.⁵⁵

Dalam konteks ini, Kamâl al-Ḥaidarî juga membedakan antara metode (*al-manhaj*) dengan gaya penulisan (*uslûb*). *al-Manhaj*,

⁵² Kamâl al-Ḥaidarî menjelaskan bahwa *manhaj tafsîr al-Qurân bi al-Qurân* diyakini sebagian besar mufasir seperti ath-Thabarî, ar-Râzî, ath-Thûsî, ath-Thabarsî dan Thabâthabâ'î sebagai metode yang terbaik (*al-'atam wa akmal*). Lihat: Kamâl al-Ḥaidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, hal. 30; Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî 'inda al-'Allâmah al-Ḥaidarî*, hal. 34; Thalâl al-Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 1, hal. 50-51.

⁵³ *At-Tafsîr al-jâmi*' dalam penjelasan selanjutnya penulis namakan sebagai tafsir eklektik.

⁵⁴ Kamâl al-Ḥaidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, hal. 44-45; Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî 'inda al-'Allâmah al-Ḥaidarî*, hal. 51-52.

⁵⁵ Thalâl al-Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 1, hal. 65.

sebagaimana digambarkan oleh Kamâl al-Ḥaidarî, adalah cara (*al-kaifiah*) yang dijadikan sandaran untuk menuju maksud sebuah teks Al-Quran. Sedangkan yang dimaksudkan sebagai *al-uslûb* adalah mekanisme penyampaian metode (*al-manhaj*) yang diikuti oleh seorang mufasir dalam penulisan kitab tafsir. Dari sini jelas bahwa *al-manhaj* berbeda dengan *al-uslûb*. Akan tetapi, *al-uslûb* tidak bisa dipisahkan dari *al-manhaj* karena ia merupakan alat yang dijadikan perantara untuk menuju metode yang benar (*al-manhaj ash-shahîḥ*). Apapun model metode tafsir yang digunakan oleh seorang mufasir, maka ia harus menggunakan gaya penulisan (*uslûb*) tertentu.⁵⁶

Sebagian ahli tafsir mencampurkan pembahasan antara *manhaj* dan *uslûb*,⁵⁷ akan tetapi bagi Kamâl al-Ḥaidarî, menganggab keduanya suatu hal yang sangat berbeda. Baginya, setiap metode (*manhaj*) harus bersandar/ menggunakan *uslub* tertentu sebagai alat penafsiran. Dengan demikian, maka metode (*manhaj*) lebih luas cakupannya dibandingkan dengan gaya penulisan (*uslûb*). Suatu metode (*manhaj*) tidak bisa lepas dari sebuah gaya penulisan (*uslûb*), akan tetapi dalam hal ini, pada satu metode seorang mufasir bisa menggunakan lebih dari satu gaya penulisan (*uslûb*).⁵⁸

Jika diterangkan sebelumnya bahwa metode terlengkap bagi Kamâl al-Ḥaidarî adalah *at-tafsîr al-jâmi'*, maka terkait dengan gaya penulisan, ia memilih *al-uslûb at-tarkîbî*, yakni gabungan dari dua *uslûb*; *al-uslûb at-tajzî'î* (*at-tartîbî*) dan *al-uslûb al-maudhû'î*. Yakni, seorang mufasir menafsirkan secara parsial (*tajzî'î*) terlebih dahulu dengan menampakan kandungan semantik kata dalam ayat-ayat Al-Quran, kemudian ia menyatukan kandungan semantik tersebut sehingga didapatkan hasil akhir dan kandungan umum dari pembahasan sebelumnya.⁵⁹

Tugas penting dari *al-uslûb at-tajzî'î* (*at-tartîbî*)⁶⁰ adalah memfokuskan pada kandungan makna-makna terinci (*al-madlûlât at-*

⁵⁶ Thalâl ḥasan, *Manâhij Tafsîr al-Quran*, hal. 178.

⁵⁷ Asy-Syahîd ash-Shadr memasukan *al-uslûb al-maudhû'î* sebagai salah satu bagian dari metode (*manhaj*) tafsir, dan menganggabnya sebagai metode tafsir yang luas dan holistik. Lihat: Aḥmad Zabûn al-Azraqî, *Manhaj Fahm al-Qurân 'Inda asy-Syahîd ash-Shadr*, Qum: Mansyûrât al-Muḥibbîn, cet. 2, 2011 M/ 1432 H, hal. 325-326.

⁵⁸ Dalam beberapa karya tematiknya seperti *al-'ilm al-ilâhî*, *al-'arsyî wa al-kursî*, *al-qadha' wa al-qadr*, Kamâl al-Ḥaidarî lebih banyak menggunakan *al-uslûb al-maudhû'î*.

⁵⁹ Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî 'inda al-'Allâmah al-Ḥaidarî*, hal. 56; Kamâl al-Ḥaidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, hal. 48-49.

⁶⁰ Sebagian ahli tafsir seperti Shalâḥ 'Abdufattâḥ al-Khâlidî menganggap *at-tafsîr at-tajzî'î* sebagai salah satu bagi metode (*al-manhaj*). Yakni, seorang mufasir menulis tafsir sesuai dengan urutan ayat dalam surat-surat Al-Quran. Yang sangat memungkinkan ia berupa *at-tafsîr bi al-matsûr* atau *bi al-ra'yi* (*al-mahmûd*), bahkan secara analitik (*taḥlîlî*), global

tafshîliyyah) dari ayat-ayat Al-Quran. Berbeda dengan *al-uslûb al-maudhû'î*, yang tidak hanya mencukupkan pada kandungan makna ayat secara parsial tersebut, akan tetapi -melampaui hal tersebut- berusaha untuk mencapai beberapa aspek keterkaitan antara makna-makna terinci (*al-madlûlât at-tafshîliyyah*) tersebut, membentuk suatu komposisi teoritik qurani.⁶¹ Dengan bahasa modern, kita bisa menyebut komposisi teoritik tersebut sebagai pandangan Al-Quran tentang kenabian, pandangan Al-Quran tentang ekonomi, politik, sejarah dan sebagainya.

Perbedaan lainnya dari *al-uslûb at-tajzî'î (at-tartîbî)* dan *al-uslûb al-maudhû'î* adalah sebagai berikut: *al-uslûb al-maudhû'î* bermula dari realitas (*al-wâqi'*) kemudian dikembalikan kepada Al-Quran. Mufasir beranjak dari tema dari luar Al-Quran dan mencari jawaban dari Al-Quran. Berbeda dengan *al-uslûb at-tajzî'î*, yang bermula dari Al-Quran dan berakhir juga dari Al-Quran. Tidak ada gerakan dari *al-wâqi'* ke Al-Quran dan sebaliknya dari Al-Quran menuju *al-wâqi'*.⁶²

Tabel IV.10. Pembagian ragam metode dan gaya penulisan tafsir menurut Kamâl al-Ḥaidarî

1. <i>al-manhaj</i>	a. <i>manhaj tafsîr al-Qurân bi al-Qurân</i>
	b. <i>manhaj tafsîr al-atsarî</i>
	c. <i>manhaj at-tafsîr al-'aqlî wa al-ijtihâdî</i>
	d. <i>manhaj at-tafsîr al-'ilmî</i>

(*ijmâlî*) atau perbandingan (*muqâran*). Lihat: Aḥmad Zabûn al-Azraqî, *Manhaj Fahm al-Qurân 'Inda asy-Syahîd ash-Shadr*, hal. 329.

Jika ditinjau dari sejarah, diketahui bahwa penulisan tafsir model parsial (*at-tajzî'î*) semacam ini bermula di jaman sahabat dan *tabi'în* yang mencukupkan ulasan secara parsial sebagian ayat-ayat Al-Quran. Kemudian, era setelahnya (sekitar akhir abad ketiga dan awal abad keempat) muncul beberapa mufasir seperti ath-Thabarî yang menulis tafsir parsial (*at-tajzî'î*) seluruh ayat Al-Quran. Lihat: Aḥmad Zabûn al-Azraqî, *Manhaj Fahm al-Qurân 'Inda asy-Syahîd ash-Shadr*, hal. 332.

⁶¹ Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî 'inda al-'Allâmah al-Ḥaidarî*, hal. 52-56; Kamâl al-Ḥaidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, hal. 45-48; M. Bâqir ash-Shadr, *al-Madrasah al-Qurâniyah*, hal. 27-28.

⁶² Muḥammad Bâqir ash-Shadr, *al-Madrasah al-Qurâniyah*, hal. 27-28.

al-Uslûb al-maudhû'î atau *at-tafsîr al-maudhû'î* bisa dikatakan sebagai suatu istilah baru dalam khazanah tafsir, walaupun nabi saw sendiri telah menggunakan model seperti ini secara sederhana. Para ahli berbeda-beda menamakan tafsir jenis ini, seperti *at-tafsîr at-tauḥîdî* atau *at-taqthî'î*. Dinamakan *at-tauḥîdî* karena mufasir berusaha untuk menyatukan antara eksperimen manusia dengan Al-Quran. Sedangkan, dinamakan sebagai *at-taqthî'î* karena seorang mufasir memangkas kumpulan ayat Al-Quran, merincinya dengan ayat-ayat lainnya, kemudian mengulasnya dalam bentuk mandiri. Lihat: Aḥmad Zabûn al-Azraqî, *Manhaj Fahm al-Qurân 'Inda asy-Syahîd ash-Shadr*, hal. 338-341.

	e. <i>manhaj at-tafsîr al-isyârî</i>
	f. <i>at-tafsîr al-jâmi'</i>
	g. <i>manhaj at-tafsîr bi al-ra'yî</i>
2. <i>al-uslûb</i>	a. <i>al-uslûb at-tajzî'î (at-tartîbî)</i>
	b. <i>al-uslûb al-maudhû'î</i>
	c. <i>al-uslûb at-tarkîbî</i>

D. Ragam Metode Tafsir Muktabar

1. *Manhaj at-Tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya tentang dua istilah penting, yakni tentang definisi *at-tafsîr* dan *al-manhaj*. Sedangkan istilah *al-Qurân bi al-Qurân* merupakan penjelasan ayat Al-Quran dengan/ melalui ayat-ayat lainnya. Huruf *bâ* dalam terma tersebut bisa dimaknai sebagai *bâ al-isti'ânah* atau *bâ as-sababiyah*. Dengan ungkapan lain, kita bisa mengatakan bahwa ayat-ayat Al-Quran tertentu bisa menjadi sumber penafsiran bagi ayat-ayat lainnya.

Manhaj at-tafsîr al-Qurân bi al-Qurân bisa dianggap sebagai metode tafsir yang paling tua, sebuah metode yang biasa digunakan oleh nabi Muhammad saw, para sahabat⁶³ dan *tâbi'in*.⁶⁴ Selain itu, sebagian besar pakar tafsir – baik dari ahl Sunnah maupun Syiah- meyakini sebagai metode utama dan terbaik untuk menafsirkan Al-Quran.

Dalam sejarah literatur tafsir, metode ini sudah diaplikasikan secara sederhana oleh beberapa mufasir besar seperti ath-Thabarî, ar-Râzî, ath-Thabrasî dan ath-Thûsî. Dan metode ini dikembangkan dengan penerapan yang lebih luas dan konsisten oleh para mufasir abad akhir seperti dalam kitab tafsir *al-Mîzân* karya Thabâthabâ'î (1321-1402 H) dan *adhwâ al-Bayân fî îdhâh al-Qurân bi al-Qurân* karya asy-Syinqîthî (1302-1393 H).

Berikut beberapa ungkapan para pakar tafsir tentang keutamaan *manhaj at-tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*:

Terkait dengan pertanyaan: “Apa metode terbaik dalam tafsir?” Ibn Taimiyah (661-728 H) menjawab: “Metode yang paling tepat adalah *at-tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*. Sesuatu yang global di suatu tempat (ayat Al-Quran), diterangkan di tempat lainnya. Dan sesuatu yang ringkas,

⁶³ Dalam konteks ini, Husein adz-Dzahabî menyetujui pendapat Goldzier dalam kitabnya (*al-Madzâhib al-Islâmiah fî Tafsîr Al-Qurân*) yang menyatakan bahwa tahapan pertama dalam penafsiran Al-Quran dimulai dari teks Al-Quran itu sendiri. Selajutnya, ia menyebutkan beberapa contoh penafsiran yang dilakukan oleh sahabat, khususnya Ibn Abbâs. Lihat: Husein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, J. 1, hal. 33-37.

⁶⁴ Dalam beberapa tempat ath-Thabrasî dalam tafsirnya (*Majma' al-Bayân fî Tafsîr al-Qurân*) memberikan contoh penafsiran *al-Qurân bi al-Qurân* menurut para *tâbi'in*.

juga dirinci di tempat lainnya.”⁶⁵ Demikian juga Khâlid ‘Abdurrahmân al-‘Ak, setelah menjelaskan sesuatu yang senada dengan Ibn Taimiyah, ia melanjutkan: “Seorang mufasir harus melihat dalam Al-Quran secara teliti dan cermat, mengumpulkan ayat-ayat tersebut dalam satu tempat dan membandingkannya antara bagian satu dengan lainnya.”⁶⁶

Asy-Syinqîthî dalam *muqaddimah* kitab tafsirnya menyatakan: “Salah satu maksud penting dituliskannya kitab tafsir ini (yakni: tafsir *adhwa al-Bayân*) adalah penjelasan Al-Quran dengan Al-Quran. Para ulama telah sepakat bahwa jenis tafsir yang utama dan mulia adalah tafsir *kitabullâh* dengan *kitabullâh*. Tak seorang pun lebih paham *kalânullâh* kecuali Allah swt sendiri...”⁶⁷

Salah satu mufasir yang memberikan penjelasan dan argumentasi yang cukup luas tentang nilai penting metode tafsir ini adalah Thabâthabâ’î. Ia meyakini bahwa Al-Quran merupakan penjelas (*bayân*) terhadap segala sesuatu⁶⁸, maka tidaklah mungkin ia tidak menjelaskan dirinya sendiri. Oleh karenanya, Thabâthabâ’î mengharuskan untuk merujuk ayat-ayat Al-Quran, mentadaburinya, menentukan referen (*mashâdiq*)-nya dan menafsirkan dengan metode *al-Qurân bi al-Qurân*.⁶⁹

Dalam *muqaddimah* tafsir *al-Mîzân*, ia menyatakan, jalan (metode) untuk memahami Al-Quran- menurutnya- ada dua model.

Pertama, melakukan pembahasan ilmiah atau filosofis (atau yang lainnya) terlebih dahulu terkait sesuatu persoalan yang ditunjukkan oleh ayat Al-Quran, kemudian membawanya (*tahmîl*) kepada Al-Quran. Walaupun metode ini diperbolehkan dalam pembahasan ilmiah, akan tetapi –menurutnya- Al-Quran tidak memperbolehkannya.

Kedua, menafsirkan Al-Quran dengan Al-Quran, memperjelas makna ayat dengan mentadaburi ayat-ayat yang semisal dan yang mewakili di dalam Al-Quran itu sendiri, serta menentukan referen (*mashâdiq*)-nya.⁷⁰ Menurutnya, metode tafsir *al-Qurân bi al-Qurân* merupakan salah satu metode yang diterima (*maqbulah*) dalam tafsir, bahkan ia meyakini sebagai *manhaj ahl bayt nabi saw*. Ia menyatakan

⁶⁵ Ibn Taimiyah, *Muqaddimah fî Ushûl at-Tafsîr*, Damaskus: Kulliah Syarâ’ah-Jâmi’ah Dimasq, 1972 M/ 1392 H, cet. 2, hal. 93.

⁶⁶ Khâlid ‘Abdurrahmân al-‘Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâiduhû*, hal. 79.

⁶⁷ Muḥammad al-Amîn Ibn Muḥammad al-Mukhtâr asy-Syinqîthî, *adhwa al-Bayân fî idhâh al-Qurân bi al-Qurân*, Dâr ‘âlam al-Fawâid J. 1, hal. 8

⁶⁸ Ayat-ayat yang mengisyaratkan bahwa Al-Quran merupakan penjelas (*bayân*) terhadap segala sesuatu diantaranya: *Q.S. al-Baqarah/ 2: 185; an-Nisâ/ 4: 174; an-Nahl/ 16: 89*.

⁶⁹ Thabâthabâ’î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 1, hal. 11.

⁷⁰ Thabâthabâ’î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 1, hal. 11.

sebagai berikut: “Ini merupakan jalan yang lurus yang dipilih oleh para *mu’alim al-Qurân* (nabi dan para Imam ahl bayt)”.⁷¹

Selain pandangan mayoritas sebagaimana diatas yang menunjukkan independensi *manhaj at-tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*, akan tetapi dalam sejarah terdapat beberapa tokoh, khususnya dari kalangan Syiah seperti al-Khû’î yang meyakini bahwa Al-Quran tidak mencukupi dengan dirinya sendiri; wajib menggunakan hadis-hadis (riwayat) untuk menafsirkan Al-Quran. Ia menjelaskan kemungkinan makna dari *at-tafsîr bi al-ra’yî* sebagai berikut:

“Makna dari *at-tafsîr bi al-ra’yî* adalah independensi diri dalam fatwa, tanpa merujuk kepada para imam ahl bayt- padahal mereka adalah pendamping (*quranâ*) Al-Quran yang harus dijadikan sandaran. Jika, seseorang melakukan sesuatu yang *‘umûm* atau *ithlâq* dalam *al-kitâb* (Al-Quran), maka ia harus mengambil *at-takhshîsh* atau *at-taqyîd* dari penjelasan para imam ahl bayt. Jika tidak demikian, maka tergolong sebagai *at-tafsîr bi al-ra’yî*”.⁷²

Pandangan al-Khû’î semacam ini dijawab oleh Thabâthabâ’î sebagai berikut:

“Yang dimaksud sebagai *at-tafsîr bi al-ra’yî* adalah independensi dalam penafsiran Al-Quran, yakni: sang mufasir bersandar pada dirinya, tanpa merujuk ke yang lainnya... Yang dimaksud sebagai sesuatu yang lainnya adalah *al-Kitâb* atau *as-sunnah*... Jikalau *as-sunnah* itu bertentangan dengan *al-Kitâb*, sebagaimana keterangan dari *as-sunnah* (sendiri) yang menyeruh kita untuk kembali kepada *al-Kitâb*, dan membandingkan dengan *as-sunnah* lainnya (*al-ahbâr*). Maka, dengan demikian, klaim harus merujuk kepada yang liannya tidak berlaku lagi kecuali kembali kepada Al-Quran itu sendiri”.⁷³

a. Argumen *Manhaj at-Tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*

Ditemukan beberapa dalil yang menunjukkan keharusan menggunakan *manhaj at-tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*, baik berupa ayat-ayat Al-Quran, *as-sunnah* (riwayat) maupun dalil rasional (*‘aqlî*).

Dalam Al-Quran terdapat beberapa ayat yang mengisyaratkan pentingnya *manhaj at-tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*. Setidaknya dapat dirumuskan menjadi empat bentuk sebagai berikut:

Pertama, ayat-ayat yang menjelaskan bahwa penjelasan Al-Quran datangnya dari Allah swt seperti dalam *Q.S. al-Qiyâmah/ 75: 17-19*.

إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (17) فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (18) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (19)

⁷¹ Thabâthabâ’î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 1, hal. 12.

⁷² Abû al-Qâsim al-Khû’î, *al-Bayân fî Tafsîr al-Qurân*, Qum: Muassasah Ihyâ âtsâr al-Imâm al-Khû’î, t.th., cet. 1, hal. 268.

⁷³ Thabâthabâ’î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 3, hal. 77.

“*Sesungguhnya atas tanggungan Kami-lah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. Apabila Kami telah selesai membacanya maka ikutilah bacaannya itu. Kemudian, sesungguhnya atas tanggungan Kami-lah penjelasannya.*”

Penjelasan Al-Quran (*bayân al-Qurân*) bisa melalui perantaraan ayat-ayat Al-Quran itu sendiri atau melalui Nabi saw. Secara zhahir jelas, terma *bayân* dalam ayat ke- 19 bersifat mutlak. Allah swt sendiri-lah yang bertanggungjawab untuk menjelaskan kandungan Al-Quran.

Kedua, ayat-ayat yang menjelaskan keharusan untuk mengembalikan *al-mutasyâbihât* kepada *al-muḥkamât* seperti dalam *Q.S. Âli ‘Imrân/ 3: 7*.

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرَى مُتَشَابِهَاتٌ...

“*Dia-lah yang menurunkan Al Kitab (Al Qur'an) kepada kamu. Di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang muḥkamât itulah pokok-pokok isi Al Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyâbihât...*”

Maka, Ayat-ayat yang *al-muḥkamât* menjadi penjelas bagi ayat-ayat *al-mutasyâbihât*. Misalnya, ayat:

إِلَى رَجْعًا نَاطِرَةً

“*Kepada Tuhannyalah mereka melihat*”

Keterangan melihat Allah dalam ayat *Q.S. al-Qiyâmah/ 75: 23* bersifat *mutasyâbihah*. Maka, kita harus mengembalikannya kepada ayat-ayat lainnya yang *muḥkamât* seperti *Q.S. asy-Syûrah/ 42: 11*

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

“*... Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia...*”

atau *Q.S. al-An'âm/ 6: 103*.

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

“*Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala penglihatan itu dan Dialah Yang Maha Halus lagi Maha Mengetahui*”

Jelas bahwa melihat Allah yang dimaksudkan oleh Al-Quran bukanlah penglihatan yang bersifat material, tapi maknawi. Maha suci Allah swt dari hal demikian.⁷⁴

Ketiga, ayat yang menunjukkan bahwa Al-Quran adalah cahaya (*nûr*) seperti dalam *Q.S. an-Nisâ/ 4: 174*.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا

⁷⁴ Terkait dengan ayat-ayat *mutasyâbihah* semacam itu, mufasir seperti Thabâthabâ'î menjelaskan dalam beberapa tempat bahwa “Sebagian dari Al-Quran menafsirkan sebagian lainnya”. Lihat: Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsi'r al-Qurân*, J. 3, hal. 37, 38, 43 dan 57.

“Hai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu bukti kebenaran dari Tuhanmu, (Muhammad dengan mukjizatnya) dan telah Kami turunkan kepadamu cahaya yang terang benderang (Al Qur'an).”

Terkait dengan ayat ini, Thabâthabâ'î mengatakan: “Bagaimana mungkin Al-Quran tidak mencukupi untuk menjelaskan dirinya sendiri, padahal ia merupakan petunjuk, penjelas dan pembeda (*furqân*) dan cahaya yang jelas (*an-nûr al-mubîn*) bagi manusia.”⁷⁵

Dalam konteks ini jelas, bahwa sebagai cahaya (*an-nûr*) maka pada esensinya Al-Quran itu jelas dan menjelaskan yang lain. Dan jelaslah, bahwa Al-Quran tidak membutuhkan yang lain. Bisa disimpulkan bahwa yang membutuhkan kepada wawasan yang lain (di luar Al-Quran) adalah penerimanya (*al-mukhâthab*) dan si mufasir. Misalnya, ketika Al-Quran dihadapkan kepada penerima (*al-mukhâthab*) maka akan terjadi perbedaan-perbedaan pemahaman dikarenakan perbedaan kemampuan dan wawasan ilmiah. Bagi seseorang yang tidak mempunyai wawasan bahasa Al-Quran, misalnya, maka ia perlu mempelajari bahasa Arab. Demikian juga tentang hadis, dan lainnya.

Keempat, terjadinya pengulangan beberapa ayat dalam Al-Quran. Yakni, kita menyaksikan beberapa persoalan diulang oleh Al-Quran dengan beragam ungkapan dan gaya penulisan. Dari sini, jelas bahwa ungkapan yang satu bisa menjadi penjelas bagi ungkapan lainnya.

Selain dengan ayat-ayat Al-Quran, kita juga akan mendapatkan beberapa riwayat - baik dari jalur ahl sunnah maupun syiah- yang menjelaskan pentingnya metode tafsir *al-Qurân bi al-Qurân*.

As-Suyûthî dalam kitabnya *ad-Dur al-Mantsûr* menukil beberapa riwayat yang mengisyaratkan metode ini. Misalnya, terkait dengan kata *mutasyâbihan* dalam Q.S. *az-Zumar/ 39: 23*,⁷⁶ Sa'îd Ibn Jabîr mengatakan:

يفسر بعضه بعضاً و يدل بعضه على بعض

“Sebagian ayat menafsirkan sebagian lainnya. Sebagian ayat menunjukan sebagian lainnya.”⁷⁷

⁷⁵ Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 1, hal 11.

⁷⁶ اللهُ تَزَلْ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَلَيْنِ تَشْعُرُ مِنْهُ جُلُودَ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ...

“Allah telah menurunkan perkataan yang paling baik (yaitu) Al Qur'an yang serupa (mutu ayat-ayatnya) lagi berulang-ulang, gemetar karenanya kulit orang-orang yang takut kepada Tuhannya, kemudian menjadi tenang kulit dan hati mereka di waktu mengingat Allah...”. (Q.S. *az-Zumar/ 39: 23*).

⁷⁷ Hadis sejenis juga diriwayatkan dari Ibn Abbâs. Lihat: Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr fî Tafsîr al-Mantsûr*, J. 5, hal. 325.

Sedangkan dalam literatur Syiah, terdapat beberapa hadis yang mengisyaratkan nilai penting perkara ini. Misalnya, dalam pidatonya, ‘Alī Ibn Abī Thālib mensifati Al-Quran sebagai berikut:

قال علي: ... ينطق بعضه ببعض و يشهد بعضه على بعض ...

“*Sebagian Al-Quran menjadi penjelas sebagian lainnya, sebagian Al-Quran menjadi saksi sebagian lainnya*”.⁷⁸

Dalam redaksi lainnya, ia mengatakan:

قال علي: ... ذلك القرآن فاستنطقوه..

“*Terhadap Al-Quran, maka ajaklah berdialog*”.⁷⁹

Kehujjahan metode ini juga bisa dibuktikan dengan argumen rasional (*al-‘aqlī*) sebagai berikut: Sudah jelas bahwa ketika seseorang memahami jenis kitab apapun, maka ia akan memperhatikan beberapa *qarīnah* yang terdapat di dalamnya. Jika pada satu bagian disebutkan sesuatu yang bersifat umum, maka ia akan mencari penjelasan dalam bentuk lainnya (dalam kitab tersebut) yang bersifat terinci dan khusus. Demikian juga terhadap Al-Quran, walaupun ia kitab Ilahi, seorang mufasir tetap tidak bisa keluar dari kaidah ini. Hal semacam inilah yang disebut sebagai *manhaj at-tafsīr al-Qurān bi al-Qurān*. Yakni, menggunakan sebagian dari ayat-ayat Al-Quran (seperti *qarīnah*) untuk memahami dan menafsirkan ayat-ayat lainnya. Tidak ada dalil yang melarang metode semacam ini, bahkan terdapat beberapa hadis dan keterangan dari para sahabat menguatkan metode ini.

Tabel IV.11. Argumen *manhaj at-tafsīr al-Qurān bi al-Qurān*

		Posisi ayat:
1. Al-Quran	a.	Allah swt yang menjelaskan kandungan Al-Quran <i>Q.S. al-Qiyāmah/ 75: 17-19</i>
	b.	Keharusan untuk mengembalikan <i>al-mutasyābihāt</i> kepada <i>al-muḥkamāt</i> <i>Q.S. Āli ‘Imrān/ 3: 7</i>
	c.	Al-Quran adalah cahaya (<i>nūr</i>) <i>Q.S. an-Nisā/ 4: 174</i>
	d.	Pengulangan beberapa ayat dalam Al-Quran
		Perawi Hadis:
2. Hadis	a.	Sebagian ayat menafsirkan sebagian lainnya Sa’id Ibn Jabir

⁷⁸ Thabāthabā’ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān*, J. 1, hal. 12; *Nahj al-Balāghah*, Pidato ke- 133; asy-Syarīf ar-Radhī, *Nahj al-Balāghah (li ash-Shubḥī Shālih)*, Qum: al-Hijrah, 1414 H, cet. 1, hal. 192 (bab: ‘*izhah an-Nās*).

⁷⁹ al-Qummī, *Tafsīr al-Qummī*, J. 1, hal. 3; *Nahj al-Balāghah*, Pidato ke-18.

b.	Sebagian Al-Quran menjadi saksi sebagian lainnya	‘Alî Ibn Abî Thâlib
c.	Terhadap Al-Quran, maka ajaklah berdialog	‘Alî Ibn Abî Thâlib

3. Rasio (*al-‘aqlî*)

a. Peran *Hadîts* dalam Penafsiran Al-Quran

Setelah dijelaskan kehujjahan *manhaj at-tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*, bahkan sebagian mufasir berkeyakinan bahwa Al-Quran tidak membutuhkan kepada hal lainnya (di luar Al-Quran) untuk menjelaskan kandungan dan penafsirannya.

Pertanyaan selanjutnya, dalam konteks ini, adalah sejauh manakah peran *hadîts* dalam memahami Al-Quran?

Untuk menjawab pertanyaan tersebut, kita bisa menyimak klasifikasi Kamâl al-Ḥaidarî tentang beberapa teori (pandangan) para pakar tentang peran *hadîts* dalam kinerja tafsir sebagai berikut:⁸⁰

Pertama, pandangan yang menganggap bahwa cukup bagi kita kitab Allah (*ḥasbunâ kitâbullâh*). Dalam hal ini, *hadîts* tidak memiliki peran dalam memahami Al-Quran.

Kedua, pandangan yang menjadikan *hadîts* atau *as-sunnah* sebagai poros (*nazhariatu miḥwarati as-sunnah*). Pandangan ini diyakini oleh mereka yang mengingkari kehujjahan zhahir Al-Quran, dan mencukupkan teks-teks riwayat guna memahami dan menafsirkan Al-Quran. Implikasi dari pemahaman ini, maka yang berlaku hanyalah *manhaj at-tafsîr al-Qurân bi al-riwâyât al-Matsûrah* saja.

Ketiga, pandangan yang menjadikan Al-Quran dan *as-sunnah* sebagai poros secara bersama-sama (*nazhariatu miḥwarati al-Qurân wa as-sunnah ma’an*). Yakni, menjadikan Al-Quran dan riwayat sebagai Sumber utama dalam kerja tafsir. Dalam konteks ini, maka teks-teks riwayat tidak hanya sebagai penguat atau memperdalam penafsiran. Akan tetapi, ia menjadi salah satu sumber utama dalam penafsiran. Implikasi dari pandangan ini, bagi penulis, adalah *manhaj at-tafsîr al-Qurân bi al-Qurân* dan *al-Qurân bi al-riwâyât al-Matsûrah* memiliki posisi yang sejajar.

Keempat, pandangan yang menjadikan Al-Quran sebagai poros dan *as-sunnah* sebagai orbit (*nazhariatu miḥwarati al-Qurân wa*

⁸⁰ Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî ‘Inda al-‘Allâmah al-Ḥaidarî*, hal. 36; Kamâl al-Ḥaidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, hal. 31-32.

midâriyati as-sunnah). Pandangan keempat ini merupakan sandaran Thabâthabâ'î dalam tafsirnya (*al-Mîzân*).

Dalam konteks ini, Thabâthabâ'î menjelaskan peran nabi saw dalam memahami teks-teks Al-Quran. Ia menjelaskan dengan ungkapan sebagai berikut: tugas nabi saw dalam posisi ini adalah sebatas pengajaran (*at-ta'lim*). Yakni, layaknya seorang pengajar yang ahli (*al-mu'allim al-khabîr*) yang pemberian hidayah kepada murid (*al-muta'allim*) sesuai wawasan benaknya. Tugas penting dari pengajaran (*at-ta'lim*) dalam hal ini adalah mempermudah menuju jalan, dan mendekatkan sebuah maksud. Bukan menciptakan jalan atau maksud tersebut. Tugas lainnya adalah menyusun dan merapikan tuntutan ilmiah agar mudah ditangkap oleh benak si murid. Selain itu, bertujuan memberikan bimbingan kepada si murid agar terhindar dari kesalahan dalam pemahaman.⁸¹

Masing-masing dari pandangan tersebut memiliki implikasi terhadap metode tafsir yang digunakan oleh seorang mufasir. Oleh karenanya, bagi penulis, pandangan keempat merupakan pandangan terbaik jika dibandingkan tiga pandangan sebelumnya. Dengan mengikuti pandangan yang menjadikan Al-Quran sebagai poros dan *as-sunnah* sebagai orbit (*nazhariatu miḥwarati al-Qurân wa midâriyati as-sunnah*) sebagaimana diyakini oleh Thabâthabâ'î dan Kamâl al-Ḥaidarî, maka posisi Al-Quran tidaklah sejajar dengan *as-sunnah*. *as-Sunnah* dan sumber tafsir lainnya hanya sebagai penguat (*ta'yîd*) dalam penafsiran.

Tabel IV. 12. Beberapa teori peran *ḥadîts* dalam kinerja tafsir

NO.	JENIS TEORI	PENDUKUNG TEORI	IMPLIKASI TERHADAP METODE TAFSIR
1.	<i>Ḥadîts</i> tidak memiliki peran dalam memahami Al-Quran	Pengingkar Sunnah	Metode yang berlaku hanya <i>manhaj tafsîr al-Qurân bi al-Qurân</i> saja
2.	<i>Ḥadîts</i> sebagai poros	Pengingkar zhahir Al-Quran	Metode yang berlaku hanya <i>manhaj tafsîr al-Qurân bi al-riwâiyât (al-Matsûrah)</i> saja

⁸¹ Thabâthabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 3, hal. 85; Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîri 'Inda al-'Allâmah al-Ḥaidarî*, hal. 37; Kamâl al-Ḥaidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, hal. 32.

3.	Al-Quran dan <i>Hadîts</i> sebagai poros secara bersama-sama	Mayoritas Mufasir	<i>Manhaj tafsîr al-Qurân bi al-Qurân</i> dan <i>al-Qurân bi al-riwâiyât al-Matsûrah</i> memiliki posisi yang sejajar
4.	Al-Quran sebagai poros dan <i>Hadîts</i> sebagai orbit	Thabâthabâ'î, Kamâl al-Haidarî	<i>Manhaj tafsîr al-Qurân bi al-Qurân</i> sebagai metode tafsir utama, sedangkan <i>Manhaj al-Qurân bi al-riwâiyât</i> sebagai penguat (dalil pendukung).

b. Contoh Penerapan *Manhaj at-Tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*

Telah dijelaskan tentang validitas metode tafsir *al-Qurân bi al-Qurân*. Metode ini dianggap sebagai metode universal, dan memiliki beberapa cabang dan jenis.⁸²

Berikut beberapa model tafsir *al-Qurân bi al-Qurân*:

Tafsir *Qurân bi al-Qurân* dapat ditempuh dengan mengembalikan yang *al-mutasyâbihât* kepada *al-muḥkamât*. Sebagai contoh ayat-ayat tentang *tajsîm* seperti kata *samî'* dan *bashîr*⁸³ atau *yadullâh*⁸⁴ dikembalikan kepada penggalan kalimat lainnya ayat yang *muḥkamah*, seperti: *laisa kamitslihî syaiun*.⁸⁵

Atau, menggabungkan ayat-ayat yang *al-mutlaqah* dengan *al-muqayyadah*. Yakni, ayat-ayat yang *al-muqayyadah* menjelaskan ayat-ayat yang *al-mutlaqah*. Sebagai contoh: ayat yang dalam bentuk *mutlaqah* dalam Q.S. *al-Baqarah/ 2: 43*

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ

“Dan dirikanlah shalat” di-*taqyîd* waktunya (dengan waktu yang khusus) oleh ayat Q.S. *al-Isrâ/ 17: 78*

⁸² ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî menyebutkan setidaknya sepuluh model tafsir *al-Qurân bi al-Qurân*. Lihat: ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuḥu: Dirâsah Muqâranah fî Manâhij Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, hal. 75-85.

Dengan perbedaan penamaan dan istilah, Muḥammad ‘Alî Asadî Nasab melakukan klasifikasi ragam tafsir *al-Qurân bi al-Qurân*. Lihat: Muḥammad ‘Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah inda asy-Syâh wa as-Sunnah*, hal. 334-344.

⁸³ ... وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

“... dan Dia-lah Yang Maha Mendengar lagi Maha Melihat.” (Q.S. *asy-Syûrâ/ 42: 11*).

⁸⁴ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ...

“Bahwasanya orang-orang yang berjanji setia kepada kamu sesungguhnya mereka berjanji setia kepada Allah. Tangan Allah di atas tangan mereka...” (Q.S. *al-Fath/ 48: 10*).

⁸⁵ ... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...

“... Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia...” (Q.S. *asy-Syûrâ/ 42: 11*)

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى عَسَقِ اللَّيْلِ وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ

“Dirikanlah shalat dari sesudah matahari tergelincir sampai gelap malam dan -dirikanlah pula shalat- subuh.”

Atau, menggabungkan antara yang ‘*âm* dengan yang *khâs*. Seperti, ayat-ayat yang bersifat khusus dan spesifik menafsirkan ayat-ayat yang bersifat umum dalam Q.S. *an-Nisâ/ 4: 3*

فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ

“Kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senang” dikecualikan pada ayat-ayat lainnya (Q.S. *an-Nisâ/ 4: 22-23*):

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا (22)
حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ ...

“Dan janganlah kamu kawini wanita-wanita yang telah dikawini oleh ayahmu, terkecuali pada masa yang telah lampau. Sesungguhnya perbuatan itu amat keji dan dibenci Allah dan seburuk-buruk jalan (yang ditempuh). Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan; saudara-saudaramu yang perempuan....”.

Ayat Q.S. *an-Nisâ/ 4: 3* bersifat umum dan terkesan menjadi sebuah *rukhsah* bolehnya menikahi semua wanita. Akan tetapi, jika dibandingkan dengan Q.S. *an-Nisâ/ 4: 22-23*, maka jelas ada perkecualian, yakni tidak diperbolehkan menikahi wanita-wanita yang disebutkan oleh Q.S. *an-Nisâ/ 4: 23*.

Dalam konteks lainnya, sebagian ayat-ayat Al-Quran tampak universal, dan tidak menyebutkan referen (*mashâdîq*). Akan tetapi saat digabungkan dengan ayat-ayat lainnya maka akan tampak jelas referen (*mashâdîq*)-nya. Misalnya, dalam Q.S. *al-Fâtiḥah/ 1: 6-7* tidak disebutkan siapa saja yang masuk dalam kategori orang diberikan nikmat oleh Allah swt sehingga disebut sebagai penempuh jalan yang lurus (*ash-shirâth al-mustaqîm*).

أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (6) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (7)

“Tunjukilah kami jalan yang lurus, (yaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau anugerahkan nikmat kepada mereka, bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat.” (Q.S. *al-Fâtiḥah/ 1: 6-7*).

Akan tetapi ketika kedua ayat tersebut digabungkan dengan Q.S. *an-Nisâ/ 4: 69* maka akan menjadi jelas, mereka adalah para nabi, *ash-shiddiqîn*, *asy-syuhadâ* dan *ash-shâlihîn*.

وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَ الرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصِّدِّيقِينَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ الصَّالِحِينَ وَ حَسَنَ أُولَئِكَ زَفِيحًا (69)

“Dan barang siapa yang menaati Allah dan Rasul (Nya), mereka itu akan bersama-sama dengan orang-orang yang dianugerahi nikmat oleh Allah, yaitu: Nabi-nabi, para shiddiiqin, orang-orang yang mati syahid dan orang-orang shaleh. Dan mereka itulah teman yang sebaik-baiknya.” (Q.S. an-Nisâ/ 4: 69).

2. *Manhaj at-Tafsîr ar-Riwâ’î*

a. Pengertian *Manhaj at-Tafsîr ar-Riwâ’î*

Manhaj at-tafsîr ar-riwâ’î disebut dengan beragam nama seperti *manhaj at-tafsîr al-atsarî* dan *manhaj at-tafsîr al-qurân bi as-sunnah*. Ia merupakan salah satu bagian dari *manhaj at-tafsîr bi al-matsûr (at-tafsîr an-naqlî)*.

Hadî Ma’rifah membagi *manhaj at-tafsîr bi al-matsûr (at-tafsîr an-naqlî)* menjadi empat macam, yakni: (1). *tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*; (2). *tafsîr al-Qurân bi as-sunnah*; (3). *tafsîr al-Qurân bi aqwâl ash-shahâbah*; (4). *tafsîr al-Qurân bi aqwâl at-tâbi’în*.⁸⁶

Yang dimaksudkan sebagai kata *as-sunnah* dalam istilah *manhaj tafsîr al-qurân bi as-sunnah* adalah perkataan (*qawl*), tindakan (*fi’il*) dan penetapan (*taqrîr*) *al-ma’shûm*.⁸⁷ asy-Syahîd ash-Shadr mendefinisikan *manhaj tafsîr al-qurân bi as-sunnah* sebagai berikut: “Mufasir menggunakan sunah nabi saw (dan sunah imam ahl bayt- bagi syiah)- yang terdiri dari perkataan (*qawl*), tindakan (*fi’il*) dan penetapan (*taqrîr*) mereka- untuk menjelaskan makna dan maksud ayat-ayat Al-Quran.”⁸⁸

Penggunaan kata *as-sunnah* –sebagaimana penjelasan Hadî Ma’rifah dan asy-Syahîd ash-Shadr - berarti mengeluarkan segala bentuk perkataan (*qawl*), tindakan (*fi’il*) dan penetapan (*taqrîr*) selain seorang *al-ma’shûm*, termasuk di dalamnya para sahabat dan *tabi’în*.

Jadi, *manhaj at-tafsîr al-atsarî* atau *manhaj at-tafsîr ar-riwâ’î* lebih umum dibandingkan *manhaj at-tafsîr al-qurân bi as-sunnah* karena dimasukan di dalamnya beragam pendapat para sahabat dan *tabi’în* sebagai sumber penafsiran.

Dalam sejarah penulisan kitab tafsir, metode ini memiliki peran sentral, bahkan sebagian mufasir tidak menganggap sebagai tafsir jika tidak menggunakan metode ini.

⁸⁶ Hâdî Ma’rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufassirûn fî Tsaubihî al-Qasyîb*, J. 2, hal. 539.

⁸⁷ Terkait dengan penentuan siapa saja yang dimaksud sebagai *al-ma’shûm*, terjadi perbedaan antara mazhab ahl sunnah dan syiah. Dalam syiah, yang dimaksudkan sebagai *al-ma’shûm*, tidak hanya nabi muhammad saw, akan tetapi ditambahkan juga untuk para imam ahl bayt.

⁸⁸ Ahmad al-Azraqî, *Manhaj Fahm al-Qurân ‘inda asy-Syahîd ash-Shadr*, Qum: Mansyûrât al-Muhibbîn, 2011 M/ 1432 H, cet. 2, hal. 313.

Salah satu persoalan dari metode tafsir ini adalah persoalan *sanad* (selain *matan*). Banyak ditemukan hadits yang lemah sanadnya, baik ia statusnya *mursal* atau *maqthu'*. Walaupun sebagian besar menganggap metode ini sebagai salah satu metode utama dalam penafsiran Al-Quran, akan tetapi terdapat pandangan minor seperti pandangan Baqir ash-Shadr yang menggolongkannya sebagai metode tafsir yang paling berbahaya.⁸⁹ Alasannya, dalam perkembangan sejarah, khususnya pasca nabi Muhammad saw, kejadian-kejadian politik turut mempengaruhi pemikiran-pemikiran Islam dalam akidah dan madzhab. Ditambah lagi dengan persoalan kesahihahan (validitas) *sanad* dan masuknya riwayat-riwayat *isrâ'iliyât*.⁹⁰

Terdapat beberapa kitab tafsir yang menggunakan metode ini. Beberapa literatur penting dalam *ahl Sunnah* diantaranya: *Jâmi' al-Bayân* karya Ibn Jarîr ath-Thabarî (224-310 H), *ad-Dur al-Mantsûr fî at-Tafsîr al-Matsûr* karya as-Suyûthî (w. 911 H) dan *Tafsîr Ibn Katsîr* karya Ismâ'il Ibn 'Amr Ibn Katsîr ad-Dimasyqî (w. 774 H).⁹¹

Sedangkan di lingkaran Syiah yang menggunakan metode ini diantaranya: *Tafsîr al-Qummî* karya 'Alî Ibn Ibrâhîm al-Qummî (w. 307 H), *Tafsîr al-'Iyyâsî* karya M. Ibn Mas'ûd Ibn M. Ibn 'Iyyâs as-Samarqandî (w. 320 H), *Tafsîr ash-Shâfi* karya Mullâ Muhsin al-Faidh al-Kâsyânî (1007-1091 H) dan *Nûr ats-Tsaqalain* karya 'Abd 'Alî Ibn Jum'ah al-'Arûsî al-Huwaizî (w. 1112 H).⁹²

b. Sejarah *Manhaj at-Tafsîr ar-Riwâ'î*

Tahapan pertama *manhaj at-tafsîr ar-riwâ'î* tentu dimulai di jaman nabi sendiri. Yakni, nabi saw menjadi rujukan pertama guna menjelaskan dan memahami Al-Quran. Nabi Muhammad saw merupakan orang yang pertama kali diajak berbicara oleh Al-Quran. Demikian juga, Al-Quran mengabarkan bahwa nabi saw sebagai penjelas (*mubayyin*) bagi Al-Quran.

بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (44)

"Keterangan-keterangan (mukjizat) dan kitab-kitab. Dan Kami turunkan kepadamu Al-Qur'an, agar kamu menerangkan kepada

⁸⁹ Ahmad al-Azraqî, *Manhaj Fahm al-Qurân 'inda asy-Syahîd ash-Shadr*, hal. 305.

⁹⁰ Ahmad al-Azraqî, *Manhaj Fahm al-Qurân 'inda asy-Syahîd ash-Shadr*, hal. 305; Thalâl al-Hasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî 'Inda al-'Allâmah al-Haidarî, Dâr al-Farâqid*, hal. 52-54.

⁹¹ Disebutkan dalam kitab-kitab tersebut riwayat-riwayat dari Nabi saw, para sahabat, *isrâ'iliyât* dan beberapa hadits yang lemah (*maudhû'ah*). Penjelasan lebih lanjut bisa dilihat: Husein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, J. 1.

⁹² Penjelasan lebih lanjut tentang kitab-kitab tafsir *riwâ'î* dalam Syiah bisa dibaca dalam: Hâdî Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî Tsaubihî al-Qasyib*, J. 2.

umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan". (Q.S. an-Nahl/ 16: 44).

Dalam hal ini, nabi Muḥammad tidak hanya bertugas membacakan ayat-ayat Al-Quran kepada para sahabat, akan tetapi juga bertanggungjawab untuk menjelaskan dan mengajarkan kandungannya.

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (2)

"Dia-lah yang mengutus kepada kaum yang buta huruf seorang Rasul di antara mereka, yang membacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, menyucikan mereka dan mengajarkan kepada mereka Kitab dan Hikmah (as-sunnah). Dan sesungguhnya mereka sebelumnya benar-benar dalam kesesatan yang nyata" (Q.S. al-Jumu'ah/ 62: 2).

Tahapan selanjutnya adalah era sahabat dan *tâbi'in*.⁹³ Para sahabat nabi saw tidak diragukan lagi peran sentral mereka dalam menjaga dan menyebarkan ajaran islam. Mereka adalah perantara antara nabi saw dengan generasi-generasi setelahnya.

Seperti layaknya manusia pada umumnya, maka demikian juga bagi para sahabat terdapat perbedaan tingkatan dalam kedalaman dan keluasan wawasan pengetahuan yang disebabkan kedekatan dan intensitas kontak dengan Rosulullah saw. Beberapa sahabat yang disebutkan sebagai pemimpin para mufasir (*ruûs al-mufassirîn*) diantaranya: 'Alî bin Abî Thâlib, 'Abdullâh bin Mas'ûd, Ubay bin Ka'ab dan 'Abdullâh bin 'Abbâs.⁹⁴

Dan sepertinya terjadi kesepakatan diantara pakar tafsir (baik ahl sunnah maupun syiah), dari keempat *ruûs al-mufassirîn* tersebut, 'Alî bin Abî Thâlib-lah yang paling mengetahui tafsir. Adz-Dzahabî menyatakan: "Terkumpul pada diri 'Alî kemampuan dalam hukum dan fatwa. Ia mengetahui dan memahami *kitâbullâh* (serta rahasia-rahasiannya). Ia merupakan sahabat yang paling '*alîm* tentang tempat turunnya Al-Quran (*mawâqî' at-tanzîl*) dan paling mengetahui *at-ta'wîl*"⁹⁵.

Demikian juga banyak ditemukan riwayat yang menunjukkan pengakuan para sahabat tentang keluasan ilmu 'Alî. Dalam konteks ini, adz-Dzahabî menukil pernyataan Ibn Mas'ûd yang mengatakan:

⁹³ Sebagian pakar tafsir menganggap riwayat para sahabat dan *tabi'in* (khususnya di kalangan ahl sunnah) sebagai bagian dari *at-tafsîr ar-riwâ'î*. Lihat: Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhû*, hal. 111.

⁹⁴ 'Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah Inda asy-Syi'ah wa as-Sunnah*, hal. 107-108.

⁹⁵ Husein azd-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, J. 1, hal. 67.

“Al-Quran diturunkan dalam bentuk tujuh *huruf*. Tidak satupun dari *huruf* tersebut, kecuali terkandung di dalamnya zhahir dan batin. Sesungguhnya ‘Alî bin Abî Thâlib mengetahui zhahir dan batin tersebut”.⁹⁶

Sedangkan terkait dengan *tâbi’în*, maka tidak diragukan lagi jika mereka menyandarkan penafsirannya kepada para sahabat, maka pernyataannya seperti pernyataan sahabat (jika memenuhi persyaratan kehujjahan riwayat). Sedangkan, ketika mereka menafsirkan ayat tanpa menyandarkan kepada sahabat, maka terkait hal ini ada beberapa pendapat:

Pertama, pendapat mereka (*at-tâbi’în*) menjadi hujjah secara mutlak. Pendapat ini merupakan pendapat Ibn Taimiyah dan Ibn Katsîr. Mereka menyatakan: “Jika tidak ditemukan tafsir dalam Al-Quran dan *as-sunnah*, dan tidak ditemukan juga dalam pernyataan-pernyataan para sahabat, maka banyak pada para pemimpin (agama) mengembalikan hal ini kepada pernyataan-pernyataan *at-tâbi’în*”⁹⁷.

Kedua, pendapat *at-tâbi’în* tidak menjadi hujjah secara mutlak. Yakni, memposisikan para *at-tâbi’în* sebagaimana para ulama lainnya. Abû Ḥanîfah pernah menyatakan:

عن أبي حنيفة أنه قال: ما جاء عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فعلى الرأس والعين و ما جاء عن الصحابة اخترناه و ما كان غير ذلك فهم رجال و نحن رجال.

“Abû Ḥanîfah menyatakan: “Sesuat yang datang dari Rosulullah maka kami tunduk. Sesuat yang datang dari sahabat, maka kami memilihnya. Sedangkan yang datang dari selainnya, maka sekiranya mereka laki-laki, kami juga laki-laki”.”⁹⁸

⁹⁶ Husein azd-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, J. 1, hal. 68.

Hadits terkait juga di-*takhrîj* oleh Baqir Majlisî dalam kitab hadits-nya. Lihat: Bâqir al-Majlisî, *Bihâr al-Anwâr*, Beirut, Dâr Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî, 1403 H, cet. 2, J. 89, hal. 93 (*Bâb* 8: *Anna Li al-Qurân Zhahran wa bathnan..*)

.. قال ابن مسعود أن القرآن أنزل على سبعة أحرف ما منها إلا و له ظهر و بطن و إن علي بن أبي طالب ع علم الظاهر و الباطن

“Ibnu Mas’ûd menyatakan: *Al-Quran diturunkan dengan tujuh huruf. Masing-masing huruf tersebut mengandung zhahir dan batin. Sesungguhnya ‘Alî Ibn Abî Thâlib mengetahui zhahir dan batin tersebut*”.

Bahkan, tutur Baqir Majlisî, sebagian besar dari hadits-hadist tafsir yang diriwayatkan oleh Ibn ‘Abbâs diterimanya dari ‘Alî bin Abî Thâlib. Lihat: Bâqir al-Majlisî, *Bihâr al-Anwâr*, J. 89, hal. 93, 105 (*Bâb* 8: *Anna Li al-Qurân Zhahran wa bathnan..*).

قال ابن عباس جل ما تعلمت من التفسير من علي بن أبي طالب...

“Ibn ‘Abbâs mengatakan: *Pengetahanku tentang tafsir berasal dari ‘Alî Ibn Abî Thâlib*”.

⁹⁷ Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qurân al-‘Adhîm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1419 H, cet. 1, J. 1, hal. 11; Ibn Taimiyah, *Muqaddimah fî Ushûl at-Tafsîr*, hal. 102; Hâdî Ma’rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî Tsaubihî al-Qasyîb*, J. 1, hal. 362.

⁹⁸ al-Faidh al-Kâsyânî, *al-Wâfi*, Isfahân; Maktabah Imâm ‘Alî, 1406 H, cet. 1, J. 1, hal. 255.

Ketiga, pendapat *at-tâbi'în* menjadi hujjah bersyarat, yakni “ketika terjadinya *ijmâ'* dalam tafsir”. Dalam hal ini, Ibn Taimiyah menyebutkan ungkapan Syu'bah Ibn al-Ḥajjâj sebagai berikut: “Pernyataan para *tâbi'în* dalam *furû'* tidak menjadi hujjah. Sedangkan dalam tafsir bisa menjadi hujjah selama tidak terjadi pertentangan pendapat para *at-tâbi'în* lainnya. Sedangkan jika terjadi pertentangan, maka tidak bisa menjadi hujjah bagi *tâbi'în* lainnya, lebih-lebih bagi generasi setelahnya.⁹⁹

Dalam konteks ini, Tokoh-tokoh syiah memiliki penilaian yang sedikit berbeda dengan beberapa tokoh ahl sunnah. ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî menjelaskan sebagai berikut: riwayat mereka (para sahabat dan *tâbi'în*) tentang perkataan (*qawl*), tindakan (*fi'il*) dan penetapan (*taqrîr*) nabi saw diterima jika mereka *tsiqah*. Demikian juga persoalan-persoalan yang dinukil dari mereka terkait dengan makna bahasa dan penjelasan-penjelasan terkait dengan *sya'n nuzûl al-âyât*. Sedangkan terkait dengan pemahaman ayat Al-Quran yang melalui *ijtihad* pribadi (para sahabat dan *tâbi'în*), maka akan dihukumi sebagaimana yang berlaku bagi para mufasir lainnya. Yakni, harus tunduk pada hukum uji dan kritik. *Ijtihad* para sahabat dan *tâbi'în* tidak bisa dijadikan hujjah (bagi syiah) karena tidak ditemukannya dalil yang bersumber dari Al-Quran maupun sunnah. Dalam hal ini, juga tidak berlaku juga *ijmâ'* mereka. Sunnah sahabat dan *tâbi'în*-selain ahl bayt- bagi syiah, bukanlah hujjah.¹⁰⁰

Demikian juga pendapat Hâdî Ma'rifah. Terkait dengan riwayat yang terambil dari perkataan para sahabat dan *tâbi'în*, ia menyatakan sebagai berikut: “Kami menganggap ungkapan para *tâbi'în* sebagai dalil pendukung (*syâhid wa muayyid*), bukan sebagai hujjah secara *ithlâq* seperti *hadîts* dari seorang *ma'shûm* (yang menjadi hujjah dengan sendirinya), atau sebagaimana ungkapan para sahabat (yang mayoritas bisa dianggap sebagai hujjah).¹⁰¹

⁹⁹ Ibn Taimiyah, *Muqaddimah fî Ushûl at-Tafsîr*, hal. 105; Hâdî Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî Tsaubihî al-Qasyîb*, J. 1, hal. 267 (pembahasan lebih jauh bisa dipahami dalam fondasi tafsir para sahabat dan *tâbi'în*).

¹⁰⁰ ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuḥû*, hal. 111-112.

¹⁰¹ Hâdî Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî Tsaubihî al-Qasyîb*, J. 2, hal. 544.

Dalam konteks pernyataan Hâdî Ma'rifah, bisa dipahami bahwa ungkapan-ungkapan para sahabat bisa dijadikan hujjah. Beberapa alasannya sebagai berikut: para sahabat paling dekat dalam memahami makna-makna Al-Quran karena dekatnya mereka dengan fondasi makna-makna bahasa arab (*fushḥâ*). Selain itu, mereka paling mengetahui proses *nuzûl*-nya ayat-ayat Al-Quran. lihat: Hâdî Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî Tsaubihî al-Qasyîb*, J. 2, hal. 544

Tabel IV.13. Kehujjahan pendapat para *tâbi'în*

No.	Mazhab	Jenis Pandangan	
1	Sunni	Pendapat <i>at-tâbi'în</i> menjadi hujjah secara mutlak	Ibn Taimiyah dan Ibn Katsîr
		Pendapat <i>at-tâbi'în</i> tidak menjadi hujjah secara mutlak	Abû Ḥanîfah
		Pendapat <i>at-tâbi'în</i> menjadi hujjah bersyarat	Syu'bah Ibn al-Ḥajjâj
2	Syiah	Pendapat <i>at-tâbi'în</i> diterima dengan syarat-syarat tertentu	Riwayat para sahabat dan <i>tâbi'în</i> diterima jika mereka <i>tsiqah</i> Penjelasan terkait dengan makna bahasa dan <i>syā'n nuzûl al-âyat</i> diterima <i>Ijtihâd</i> pribadi (para sahabat dan <i>tâbi'în</i>) harus tunduk pada hukum uji dan kritik; <i>Ijtihâd</i> para sahabat dan <i>tâbi'în</i> tidak bisa dijadikan hujjah

c. Kehujjahan Sunnah Ahl Bayt dalam Tafsir (Bagi Syiah)

Bagi syiah, riwayat-riwayat ahl bayt- dengan persyaratan-persyaratan tertentu- menjadi hujjah dan sumber tafsir, sebagaimana yang berlaku pada riwayat-riwayat nabi Muḥammad saw. Yakni, penjelasan mereka (*ahl bayt*) merupakan perpanjangan penjelasan nabi saw sebagaimana diisyaratkan oleh *Q.S. an-Nahl/ 16: 44*.

بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (44)

“Keterangan-keterangan (*mukjizat*) dan kitab-kitab. Dan Kami turunkan kepadamu Al-Quran, agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan”. (*Q.S. an-Nahl/ 16: 44*).

Terkait dengan ayat ini, Thabâthabâ'î menjelaskan dalam tafsirnya bahwa ayat ini (*Q.S. an-Nahl/ 16: 44*) merupakan petunjuk (*dilâlah*) akan kehujjahan pernyataan (*qawl*) nabi Muḥammad saw. Demikian juga berlaku bagi ahl bayt nabi saw melalui hadits *ats-tsaqalain* yang mutawatir.¹⁰²

¹⁰² Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 12, hal. 260- seterusnya.

Ulama-ulama syiah menghadirkan beragama argumentasi untuk menunjukkan kehujjahan sunnah ahl bayt dalam tafsir. Secara ringkas bisa dipadatkan oleh ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî menjadi tiga bagian sebagai berikut:¹⁰³

Pertama, melalui hadits *tsaqalain* yang diriwayatkan dari nabi Muḥammad saw secara mutawatir (dari dua jalur- ahl Sunnah dan syiah). Nabi saw mengatakan:

... إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ التَّقْلَيْنِ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدِي كِتَابَ اللَّهِ وَ عَرَّتِي أَهْلَ بَيْتِي وَ إِيَّاهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضِ ...

“... Saya tinggalkan bagimu (umat Muḥammad) dua hal (ats-tsaqalain) yang selama kamu berpegang kepada keduanya maka kamu tidaklah tersesat setelahku- yakni kitâbullâh dan keturunan (ahl bait)-ku. Keduanya tidak akan pernah terpisah hingga keduanya menemuiku di telaga (al-ḥawdh)...”¹⁰⁴

Hadits ini menjadikan berpegang kepada keduanya (*kitâbullâh* dan ahl bayt) secara bersamaan sebagai syarat selamat (terhindar) dari kesesatan. Dan sebaliknya, meninggalkan keduanya atau salah satu dari keduanya menjadi penyebab bagi seseorang tersesat (dalam jalan yang benar). Bagi syiah, dari hadits tersebut dipahami bahwa ahl bayt merupakan hujjah (selain dari Al-Quran). Maka, perkataan (*qawl*), tindakan (*fi’il*) dan penetapan (*taqrîr*) mereka, atau riwayat-riwayat penafsiran mereka –yang dianggap sebagai bagian dari sunnah mereka- menjadi hujjah.

Kedua, hadits-hadits yang diriwayatkan oleh ahl bayt sebagian akan kita temukan pernyataan-pernyataan seperti “Allah swt berfirman”, atau “Rosulullah saw bersabda”. Diketahui bahwa ahl Sunnah memasukan mereka sebagai orang yang adil dan *tsiqah*, maka hadits-hadits mereka (baik berupa hadits tafsir maupun tidak) dapat diterima. Pernyataan mereka merupakan pernyataan nabi saw yang sampai kepada kita melalui jalur ahl bayt.¹⁰⁵

Ketiga, beberapa dalil yang menunjukkan bahwa ‘Ali bin Abî Thâlib dan para Imam setelahnya selalu inheren dengan Al-Quran.

¹⁰³ ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuḥû*, hal. 109-111.

¹⁰⁴ Dengan beragam redaksi, hadits ini diriwayatkan dan ditemukan dalam kitab-kitab hadits; baik ahl sunnah maupun syiah. Lihat: *Musnad Aḥmad Ibn Ḥanbal*, J. 3, hal. 14, hadits no.: 11119 (*bâb: Musnad Abî Sa’id al-Khudrî*); *Musnad Aḥmad Ibn Ḥanbal*, J. 14, hal. 371, hadits no.: 19332 (*bâb: ḥadîts Zaid Ibn Arqam*); *Shahîḥ Ibn Khuzaimah*, J. 4, hal. 62 (*bâb: Dzîkru ad-Dalâil al-Ukhrâ ‘Alâ Anna an-Nabî..*); M. Bâqir al-Majlisî, *Bihâr al-Anwâr al-Jâmi’ah*, J. 2, hal. 99, hadits no. 87 (*bâb: 14, Man Yajûzû akhda al-’ilma..*); al-Qummî, *Tafsîr al-Qummî*, J. 1, hal. 173.

¹⁰⁵ Pembahasan kedua ini di luar konteks/ prinsip bahwa penjelasan-penjelasan ahl bayt ada keterkaitan dengan *ilhâm* dan sebagainya.

Seperti hadits: “Alî bersama Al-Quran dan Al-Quran bersama ‘Alî”¹⁰⁶ dan sebagainya.

Tabel IV.14. Argumen kehujjahan Sunnah ahl bayt (bagi mazhab Syiah)

1.	Hadis <i>ats-tsaqalain</i> yang mencapai tingkat mutawâtir
2.	Hadis para imam ahl bayt selalu bersama Al-Quran
3.	Keadilan dan ke- <i>tsiqah</i> -an para imam ahl bayt, sehingga sebagian hadis-hadis mereka merupakan hadis nabi yang diriwayatkan dari jalur imam ahl bayt

d. Peran dan Fungsi Riwayat dalam Tafsir Al-Quran

Kumpulan beberapa riwayat yang disebut sebagai riwayat tafsir (*at-tafâsîr ar-riwâiyah*) ketika ditelaah memiliki beberapa peran. Berikut tiga penjelasan penting dari penggunaan hadits/ riwayat dalam tafsir:¹⁰⁷

Pertama, menafsirkan dan menjelaskan makna ayat. Sebagian riwayat berkontribusi untuk menjelaskan sebagian kata yang masih samar, atau kata yang sulit dipahami. Misalnya, dalam *Q.S. Âlî Imrân/ 3: 97*¹⁰⁸ belum ditetapkan batasan kemampuan (*al-isthithâ'ah*) dalam haji wajib. Akan tetapi, setelah melihat hadits, diketahui bahwa yang dimaksud sebagai kemampuan (*al-isthithâ'ah*) dalam ayat tersebut adalah bekal (*az-zâd*) dan kemampuan untuk melakukan perjalanan (*ar-râhilah*).¹⁰⁹

Kedua, mengetahui referen (*mishdâq*) ayat tertentu. Sebagian riwayat/ hadits menjelaskan referen (*mishdâq*) tertentu bagi suatu ayat. Terkait persoalan ini, terbagi lagi menjadi 3 jenis, yaitu: (1).

¹⁰⁶ al-Hâkim al-Naisaburî, *al-Mustadrak alâ ash-Shahîhain*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1990 M/ 1411 H, cet. 1, J. 3, hal. 134, hadits no.: 4628 (*bâb: dzikr Islâmi Amîrilmukminîn ‘Alî.*).

... رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: علي مع القرآن والقرآن مع علي لن ينفركا حتى يردا علي الخوض

¹⁰⁷ Selain dari tiga peran yang penulis sebutkan, terdapat peran-peran penting dari hadits lainnya dalam tafsir, seperti: menjelaskan *asbâb nuzûl* sebuah ayat, menjelaskan tema-tema hukum, menjelaskan kategori ayat *nâsikh- mansûkh*, men-*takhshîsh* keumuman ayat, atau men-*taqyîd* kemutlakan sebuah ayat. Lihat: ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuhû*, hal. 112-120; ‘Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriah Inda asy-Syî’ah wa as-Sunnah*, hal. 164-175.

¹⁰⁸ ... وَ لِلّٰهِ عَلَى التَّالِسِ حُجُّ التَّيْتِ مِنَ اسْتِطَاعِ اِلَيْهِ سَبِيْلًا...

“... Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah..” (*Q.S. Âlî Imrân/ 3: 97*).

¹⁰⁹ al-Faidh al-Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfi*, J. 1, hal. 361; al-Qummî, *Tafsîr al-Qummî*, J. 1, hal. 108; Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr fî Tafsîr al-Matsûr*, J. 2, hal. 55.

Hadits menjelaskan salah satu dari beberapa referen (*aḥadu mashâdiq al-âyah*), (2). Ayat menjelaskan tentang *mishdâq* sempurna, dan (3). Hadits menjelaskan *mishdâq* khusus, tidak ada *mishdâq* selainnya.

Contoh untuk jenis pertama bisa dilihat pada riwayat terkait dengan *Q.S. al-Mâidah/ 5: 89*¹¹⁰ yang menjelaskan tentang kafarat orang yang bersumpah. Seseorang menanyakan kepada nabi makna terma *kiswatumum* dalam ayat tersebut. Nabi saw menjawab: “Jubah (*ibâah*) bagi setiap muslim”.

Jelas, bahwa *ibâah* merupakan salah satu jenis pakaian yang direfer oleh hadits, yang wajib diberikan kepada seorang fakir. Seseorang yang memenuhi kafarat dapat mengganti dengan jenis pakain lain. Ayat tersebut tidak membatasi pada satu referen (*mishdâq*). Dalam hal ini, Mujâhid berpendapat, yang dimaksud sebagai *kiswatumum* adalah kemeja (*al-qamîsh*), sarung (*al-izâr*) atau jubah (*ar-ridâ*).¹¹¹

Contoh untuk jenis kedua bisa dilihat pada riwayat terkait dengan *Q.S. al-Fâtiḥah/ 1: 6*.¹¹² Sebuah hadits menjelaskan bahwa ‘Alî Ibn Abî Thâlib sebagai *mishdâq* ayat tersebut. Tentu, jelas bahwa yang dimaksudkan oleh hadits tersebut tidak hanya membatasi Imâm ‘Alî. Akan tetapi menunjukna bahwa Imâm ‘Alî sebagai salah satu *mishdâq* sempurna dari jalan yang lurus (*ash-shirâth al-mustaqîm*).¹¹³ Selain Imâm ‘Alî, *ash-shirâth al-mustaqîm* juga merupakan jalannya para nabi, *asy-syuhadâ* dan *shâlihîn*.¹¹⁴

Demikian juga, beberapa riwayat menjelaskan orang Yahudi sebagai *mishdâq* dari *al-magdhûb* dan orang Nasrani sebagai *mishdâq* dari *adh-dhâllîn*¹¹⁵ dalam *Q.S. al-Fâtiḥah/ 1: 7*.¹¹⁶ Orang yahudi dan Nasrani bisa menjadi *mishdâq* sempurna dari ayat tersebut. Selain

110 ... فَكَلَّمَاتُهُ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْفَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرَ رَقَبَةٍ

“... Maka kafarat (melanggar) sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka atau memerdekakan seorang budak...” (*Q.S. al-Mâidah/ 5: 89*)

¹¹¹ Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr fî Tafsîr al-Matsûr*, J. 2, hal. 55.

¹¹² اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (6)

“Tunjukilah kami jalan yang lurus” (*Q.S. al-Fâtiḥah/ 1: 6*).

¹¹³ al-Qummî, *Tafsîr al-Qummî*, J. 1, hal. 29; al-Faidh al-Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfi*, J. 1, hal. 85.

¹¹⁴ Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr fî Tafsîr al-Matsûr*, J. 1, hal. 15-16.

¹¹⁵ al-Faidh al-Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfi*, J. 1, hal. 87; Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr fî Tafsîr al-Matsûr*, J. 1, hal. 15-16.

¹¹⁶ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (7)

“(Yaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau anugerahkan nikmat kepada mereka, bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat.” (*Q.S. al-Fâtiḥah/ 1: 7*).

Yahudi dan Nasrani, setiap orang yang mengingkari jalan Allah juga bisa menjadi *mishdaq* dari *Q.S. al-Fâtiḥah/ 1: 7* karena ada keterangan lain yang menunjukkan bahwa setiap orang kafir maka mereka adalah orang yang dimurkai oleh Allah dan juga tersesat dari jalan yang benar.¹¹⁷

Sedangkan contoh untuk jenis yang ketiga bisa dilihat pada riwayat terkait dengan *Q.S. al-Ahzâb/ 33: 33*.¹¹⁸ Terdapat beragam keterangan tentang ayat *tathhîr* ini, yang menunjukkan *mishdâq* ayat ini, diantaranya: Nabi Muḥammad saw, ‘Alî Ibn Abî Thâlib, Fâthimah, Ḥasan dan Ḥusein. Berdasarkan keterangan dari Ummu Salamah (salah satu istri Nabi saw), tidak terdapat *mishdâq* lainnya bagi penggalan ayat ini, kecuali mereka yang disebut sebagai ahl bayt nabi saw.¹¹⁹

Ketiga, penjelasan tentang takwil sebuah ayat. Yakni, diriwayatkan dari nabi dan ahl bayt (bagi syiah) beberapa hadits yang menunjukkan penjelasan batin ayat dan takwilnya.¹²⁰ Misalnya, *Q.S. al-Mâ'idah/ 5: 32*¹²¹ secara literal ayat tersebut berbicara tentang membunuh secara zhahir. Membunuh satu individu seperti membunuh keseluruhan manusia (dan sebaliknya menyelamatkan satu individu seperti menyelamatkan seluruh manusia).

Akan tetapi, berdasarkan beberapa keterangan riwayat, dapat dipahami makna lainnya (batin). Selain makna zhahir - membunuh

¹¹⁷ al-Faidh al-Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfi*, J. 1, hal. 87.

... قال أمير المؤمنين عليه السلام كل من كفر بالله فهو مغضوب عليه و ضال عن سبيل الله.

“Amîr al-mukminîn (Ima ‘Alî Ibn Abî Thâlib) menyatakan: “setiap orang yang kufur kepada Allah swt maka berarti ia adalah orang yang dimurkai oleh-Nya dan tersesat dari jalan-Nya.”

... إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا (33)

“... Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai ahlul bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya.” (*Q.S. al-Ahzâb/ 33: 33*).

¹¹⁹ Berdasarkan salah satu keterangan, potongan ayat ini turun di rumah Ummu Salamah. Lihat: Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr fî Tafsîr al-Matsûr*, J. 5, hal. 198; al-Qummî, *Tafsîr al-Qummî*, J. 2, hal. 193.

¹²⁰ Terdapat beragam pandangan tentang takwil. Takwil yang dimaksudkan dalam konteks ini adalah konsep-konsep umum yang ter-abtraksi dari sebuah ayat. Dalam tradisi ahl Sunnah, hal ini disebut sebagai *al-ibrah bi umûm al-lafẓi lâ bi khushîsh as-sabab*. Penjelasan lebih lanjut bisa dibaca dalam: Hâdî Ma’rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî Tsaubihî al-Qasyîb*, J. 1, hal. 24 dan setelahnya.

... مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أُخْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَخْيَا النَّاسَ جَمِيعًا...

“... Barang siapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain, atau bukan karena membuat kerusakan di muka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya. Dan barang siapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, maka seolah-olah dia telah memelihara kehidupan manusia semuanya...” (*Q.S. al-Mâ'idah/ 5: 32*).

badan secara zhahir merupakan salah satu *mishdâq* dari ayat tersebut-terdapat makna lainnya (makna batin) bagi ayat tersebut, yaitu: “Mengeluarkan seseorang dari jalan sesat menuju jalan hidayah”.¹²² Jika makna zhahir ayat tersebut adalah menyelamatkan atau membunuh seorang individu, maka makna batinnya adalah menghidupkan atau mematikan ruhaninya.

Tabel IV.15. Fungsi dan Peran Hadis dalam Tafsir Al-Quran

	Contoh:
1. Menafsirkan dan menjelaskan makna ayat	Kata <i>al-isthithâ'ah</i> dalam <i>Q.S. Âli Imrân/ 3: 97</i> dijelaskan oleh hadis sebagai bekal (<i>az-zâd</i>) dan kemampuan untuk melakukan perjalanan (<i>ar-râhîlah</i>)
2. Menjelaskan referen (<i>mishdâq</i>) tertentu bagi suatu ayat	Riwayat menyebutkan salah satu <i>mishdâq</i> (tanpa membatasi <i>mishdâq</i> bagi yang lainnya). Misalnya: riwayat yang menyebutkan bahwa <i>kiswatuhum</i> sebagai Jubah (<i>'ibâah</i>) dalam <i>Q.S. al-Mâidah/ 5: 89</i> Riwayat menjelaskan <i>mishdâq</i> sempurna (tanpa membatasi <i>mishdâq</i> bagi yang lainnya). Misalnya: riwayat yang menyebutkan bahwa 'Alî Ibn Abî Thâlib sebagai <i>ash-shirâth al-mustaqîm</i> dalam <i>Q.S. al-Fâtiḥah/ 1: 6</i> Riwayat membatasi <i>mishdâq</i> , mengeluarkan yang lainnya. Misalnya: riwayat Ummu Salamah (salah satu istri Nabi saw) yang menyebutkan Nabi Muhammad, 'Alî, Fâthimah, Ḥasan dan Ḥusein sebagai <i>mishdâq</i> ayat <i>tathîr</i> (<i>Q.S. al-Ahzâb/ 33: 33</i>)
3. Menjelaskan makna batin ayat	“Mengeluarkan seseorang dari jalan sesat menuju jalan hidayah” sebagai makna batin dari “membunuh badan secara zhahir” dalam <i>Q.S. al-Mâ'idah/ 5: 32</i>

¹²² Faïdh al-Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfi'*, J. 2, hal. 31.

في الكافي عن الباقر عليه السلام في تفسيرها قال: من حرق أو غرق قيل فمن أخرجها من ضلال إلى هدى قال ذلك تأويلها الأعظم.

Dari hadits ini dipahami, Imam al-Bâqir menjelaskan salah satu makna dari hadits ini sebagai upaya penyelamatan seseorang dari kebakaran atau tenggelam (dalam air). Kemudian ia menjelaskan takwil yang lebih agung dari makna zhahir ayat ini, yakni: mengajak orang lain ke jalan kebenaran (kebaikan) atau jalan kebatilan (keburukan).

3. *Manhaj at-Tafsîr al-Ijtihâdî (al-'Aqlî)*

a. Definisi *Manhaj at-Tafsîr al-Ijtihâdî (al-'Aqlî)*

Manhaj at-Tafsîr al-Ijtihâdî (al-'Aqlî) didefinisikan dengan beragam definisi, bahkan beberapa aliran kalam- seperti: *asy-syiah*, *al-muktazilah* dan *al-asy'ariah*- memiliki sikap yang berbeda-beda terhadap metode ini. Bahkan, terkadang metode tafsir ini disebut sebagai salah satu bagian dari *manhaj at-tafsîr bi al-ra'yî*, yakni disamakan dengan kecenderungan filosofis (*al-ittijâh al-falsafî*) dalam tafsir. Oleh karenanya, perlu dikaji definisi metode ini secara cermat agar diketahui kudititas metode tafsir ini, dan seberapa jauh persamaan dan perbedaannya dengan *manhaj at-tafsîr bi al-ra'yî*.

Al-'aql secara bahasa berarti menahan (*al-imsâk*), menjaga (*al-hifz*) atau mencegah sesuatu (*man'u asy-syai*).¹²³ Ar-Râgib menyebut *al-'aql* sebagai potensi penyiap untuk menerima suatu ilmu.¹²⁴

Menurut al-Mushtafawî, makna inti dari kata dasar *al-'aql* adalah sebagai suatu diagnosa kemaslahatan atau kerusakan dalam kehidupan, terkait dengan sesuatu yang bersifat material maupun maknawi. Kelaziman dari dari kerja akal seperti ini adalah menahan, *tadabbur*, memahami secara baik (*husn al-fahm*), mempersepsi, dan mengetahui sesuatu sesuai dengan tempatnya secara benar dan adil. Fungsi lainnya (dari akal) adalah menjaga jiwa dari hawa nafsu dan mencegah dari segala yang diharamkan.¹²⁵

Kemudian, ia menjelaskan tentang potensi jiwa (*quwâ an-nafs*), yang yang disebut sebagai akal teoritis (*al-'aql an-nazharî*) dan akal praktis (*al-'aql al-'amalî*). Kinerja dari akal teoritis (*al-'aql an-nazharî*) adalah mempersepsi seperti mendiagnosa kemaslahatan dan kerusakan. Sedangkan, kinerja dari akal praktis (*al-'aql al-'amalî*) adalah melaksanakan dan menahan sesuatu yang dipersepsi tersebut.¹²⁶

¹²³ Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 8, hal. 237 (*mâddah*: 'a-qa-la); Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, hal. 3046-3047 (*mâddah*: 'a-qa-la).

¹²⁴ Ar-Râgib al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qurân*, Damaskus: Dâr al-Qalm, 2009 M/ 1430 H, cet. 4, hal. 577 (*mâddah*: 'a-qa-la).

¹²⁵ Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 8, hal. 238 (*mâddah*: 'a-qa-la).

¹²⁶ Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 8, hal. 240.

Terdapat beberapa definisi untuk akal teoritis (*al-'aql an-nazharî*) dan akal praktis (*al-'aql al-'amalî*). Terkadang, definisinya dibedakan dari aspek persepsi. Yakni, jika persepsinya terkait dengan tindakan (amal) maka disebut sebagai akal praktis. Dan sebaliknya, jika tidak, maka disebut sebagai akal teoritis. Selain itu, terkadang, dibedakan dari aspek universalitas dan partikularitas. Akal teoritis terkait dengan hal-hal yang universal. Sedangkan, akal praktis terkait dengan hal-hal yang partikular. Penjelasan tentang tingkatan akal teoritis

Dalam pembahasan tentang metode tafsir *al-'aqlî*, terkadang yang dimaksudkan sebagai *al'aql* di sini adalah *al-'aql al-fithrî* atau kemampuan berfikir, mempersepsi dan intelexi. Implikasi dari pandangan ini, maka yang dimaksud sebagai *at-tafsîr al-'aqlî* maupun *at-tafsîr al-ijtihâdî* memiliki kesamaan makna.

Dan terkadang, yang dimaksud sebagai *al-'aql* adalah akal capaian (*al-'aql al-iktisâbî*) atau persepsi-persepsi rasional yang disebut oleh Jawâdî Âmulî sebagai *al-'aql al-burhânî*. Sebuah fakultas intelektual yang terjaga dari *mugâlathah*, *al-wahm* dan *takhayyul*, yang digunakan untuk membuktikan eksistensi pencipta (alam) dan nama-nama-Nya yang indah (*asmâuhû al-husnâ*)¹²⁷.

Berikut beberapa definisi metode tafsir *al-'aqlî al-ijtihâdî*:

Hâdî Ma'rifah dan Kamâl al-Ḥaidarî mendefinisikannya sebagai berikut: "Sebuah metode dimana seorang mufasir bersandar pada dalil-dalil, kaidah-kaidah dan *qarînah* rasional lebih banyak dibandingkan dalil-dalil *naqliyah* (*al-atsâr wa al-akhbâr*)".¹²⁸ Jadi, menurut definisi ini, maka metode tafsir *'aqlî ijtihâdî* masih tetap menggunakan data-data *naqliyah* berupa *al-atsâr wa al-akhbâr*. *Tafsîr al-'aqlî al-ijtihâdî* model ini, menurut Jawâdî Âmulî, merupakan bagian dari *at-tafsîr bi al-matsûr*, bukan *at-tafsîr al-'aqlî*.¹²⁹ Dalam konteks ini, maka akal hanya berperan sebagai lampu petunjuk (*al-mishbâḥ*) saja.¹³⁰

Agak sedikit berbeda dengan keduanya, Jawâdî Âmulî menyatakan sebagai berikut: "*al-'Aql al-burhânî* merupakan salah satu sumber ilmu tafsir untuk mencapai pengetahuan-pengetahuan Al-Quran (*al-ma'ârif al-qurâniyah*)".¹³¹ Selanjutnya, ia menambahkan: "Seorang mufasir, dalam *tahqîq* dan menafsirkan Al-Quran dengan akal, maka disamping wajib mengetahui *'ulûm al-*

(*al-'aql an-nazharî*) dan akal praktis (*al-'aql al-'amalî*) dapat dilihat: Mullâ Shadrâ, *Mafâtîḥ al-Gayb*, Tehran: Muassasah al-Abḥâts ats-Tsaqâfiyah, 1404 H, cet. 1, hal. 517-523.

¹²⁷ Jawâdî Âmulî, *Tafsîr Tasnîm*, J. 1, hal. 213.

¹²⁸ Hâdî Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî Tsaubihî al-Qasyîb*, J. 2, hal. 801; Kamâl al-Ḥaidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, hal. 26; Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî*, hal. 28-29.

¹²⁹ Jawâdî Âmulî, *Tafsîr Tasnîm*, J. 1, hal. 214.

¹³⁰ Jika Jawâdî Âmulî menyebut *al-'aql* seperti *al-mishbâḥ*, maka Kamâl al-Ḥaidarî menyebutnya seperti cahaya (*an-nûr*) yang diletakan dalam hati (*al-qalb*); sebuah fakultas (*al-quwwah*) yang berfungsi untuk mempersiapkan jiwa untuk mempersepsi ilmu-ilmu teoritis. Lihat: Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî*, hal. 45.

Di tempat lainnya, ia menjelaskan sekumpulan kaidah-kaidah rasional berperan seperti cahaya (*an-nûr*) dan *al-mishbâḥ*, yakni: menerangi jalan pemahaman dan menunjukkan suatu jalan tertentu. Ia sendiri bukan jalan, akan tetapi menjadi juru tunjuk dalam melangkah pada suatu jalan tertentu. Lihat: Kamâl al-Ḥaidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, hal. 42-43.

¹³¹ Jawâdî Âmulî, *Tafsîr Tasnîm*, J. 1, hal. 213.

qurân, ia membutuhkan persyaratan-persyaratan argumentatif (*al-burhân*), agar ia mampu menggunakan *al-burhân al-‘aqlî*, dan terhindar dari *mugâlathah*”.¹³² Implikasi dari pandangan ini, maka akal berperan sebagai sumber penafsiran (*al-mashdar*), tidak hanya sebatas sebagai lampu petunjuk (*al-mishbâh*).¹³³

Dari definisi-definisi tersebut, diketahui bahwa definisi terhadap *manhaj at-tafsîr al-ijtihâdî (al-‘aqlî)* terbagi menjadi dua bentuk. *Pertama*, akal dijadikan sebagai sumber dan alat penafsiran. Yang *kedua*, akal sebagai dalil dan penyingkap. Yang pertama disebut sebagai akal capaian (*al-‘aql al-iktisâbî*) atau *al-‘aql al-burhânî*. Sedangkan, yang kedua disebut sebagai *al-‘aql al-fithrî* atau kemampuan berfikir, mempersepsi dan inteleksi.

Pakar tafsir lainnya seperti adz-Dzahabî dan Khâlid ‘Abdurrahmân al-‘Ak memasukan metode tafsir *al-‘aqlî al-ijtihâdî* sebagai salah satu jenis dari *at-tafsîr bi al-ra’yî*. Tafsir Al-Quran dengan *ijtihâd*, menurut keduanya, merupakan ungkapan lain dari *at-tafsîr bi al-ra’yî*.¹³⁴ Kemudian, mereka membagi *at-tafsîr bi al-ra’yî* menjadi dua bagian, yaitu: *al-mamdûh* dan *al-mazdmûm*. Yang dimaksudkan sebagai *at-tafsîr bi al-ra’yî (al-mamdûh)* adalah makna *ijtihâd* itu sendiri. Yakni, usaha dengan sungguh-sungguh seorang mufasir untuk memahami makna teks Al-Quran, menyingkap maksud-maksud *alfâzh* (kosakata); usaha untuk menjelaskan teks dan menyingkap kandungan-kandungan hukum, hikmah, nasehat, *ibrah* dan sebagainya yang sudah selayaknya dilakukan oleh seorang mufasir.¹³⁵

Tabel IV.16. Definisi *manhaj at-tafsîr al-ijtihâdî (al-‘aqlî)* menurut para pakar tafsir

	<i>Pakar Tafsir</i>	<i>Definisi</i>	<i>Implikasi</i>
1.	Hâdî Ma’rifah; Kamâl al- Haidarî	Penggunaan dalil-dalil, kaidah-kaidah dan <i>qarînah</i> rasional lebih banyak dibandingkan dalil-dalil <i>naqliah (al-atsâr wa al-akhbâr)</i>	Sumber utama tafsir adalah dalil-dalil <i>naqliah</i> , sedangkan akal sebagai hanya alat penyingkap
2.	Jawâdî Âmulî	<i>al-‘Aql al-burhânî</i> sebagai sumber tafsir untuk mencapai pengetahuan-pengetahuan Al-Quran (<i>al-ma’ârif al-qurâniyah</i>)	Akal sebagai sumber utama penafsiran

¹³² Jawâdî Âmulî, *Tafsîr Tasnîm*, J. 1, hal. 213.

¹³³ Jawâdî Âmulî, *Tafsîr Tasnîm*, J. 1, hal. 213-214.

¹³⁴ Khâlid ‘Abdurrahmân al-‘Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâiduhû*, hal. 167, adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, J. 1, hal. 183.

¹³⁵ Khâlid ‘Abdurrahmân al-‘Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâiduhû*, hal. 186-187.

3. adz-Dzahabî; 'Abdurrahmân al-'Ak	<i>at-tafsîr bi al-ra'yî (al-mamdûh)</i> ; usaha untuk menjelaskan teks dan menyingkap kandungan- kandungan hukum, hikmah, nasehat, <i>ibrah</i> dan sebagainya yang sudah selayaknya dilakukan oleh seorang mufasir	Sumber utama tafsir adalah dalil-dalil <i>naqliyah</i> . Belum jelas posisi akal dalam penafsiran
-------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

b. Sejarah *Manhaj at-Tafsîr al-Ijtihâdî (al-'Aqlî)*

Manhaj at-tafsîr al-ijtihâdî (al-'aqlî) bukanlah sebuah metode baru dalam tradisi penafsiran, akan tetapi sebuah metode klasik. Bahkan, diyakini bahwa Nabi Muḥammad saw sendiri-lah yang telah mengajarkan kepada sahabatnya bagaimana cara berijtihad dalam memahami teks-teks agama (Al-Quran maupun *as-sunnah*).

Sebagai dalil pendukung keyakinan tersebut, kita temukan dalam literatur hadis yang menunjukkan bahwa Nabi saw mendoakan salah satu sahabatnya (Ibn 'Abbâs) agar menjadi *faqîh* dalam agama dan mengetahui takwil Al-Quran.¹³⁶ Jikalau yang dimaksud terma *at-ta'wîl* dalam hadits tersebut adalah tafsir sebagaimana dalam *at-tafsîr bi al-matsûr*, maka selanjutnya adalah apa faidah/ manfaat pengkhususan doa tersebut (kepada Ibn 'Abbâs). Dan seandainya *at-tafsîr* tersebut hanya dibatasi pada persoalan periwayatan atau *at-tafsîr bi al-matsûr*, maka niscaya redaksi doa nabi adalah agar menghafal (*al-hifzh*), bukan *tafaqquh* atau mengetahui takwil ('*allamahû at-ta'wîl*). Jelas, doa nabi tersebut menunjukkan sesuatu yang lain, sesuatu dibalik periwayatan (*an-naql wa as-simâ*). Salah satu kemungkinan maknanya adalah tafsir secara *ijtihâd (at-tafsîr bi al-ijtihâd)*.¹³⁷

Atau setidaknya, dimulai pada masa *at-tâbi 'în*, yang mana pada saat itu terbuka luas pintu *ijtihâd*, mulai munculnya beragam opini dan penafsiran Al-Quran yang tidak hanya mencukupkan pada data hadits (*al-manqûl min al-atsâr wa al-akhbâr*).¹³⁸ Setelahnya, kita menyaksikan muncul beberapa aliran teologi dalam islam seperti *al-mu'tazilah* yang konsisten menafsirkan ayat-ayat Al-Quran secara rasional. Dan hal semacam ini berlanjut terus hingga kini.

¹³⁶ Lihat: Muḥammad Ibn Ḥibbân, *Shahîḥ Ibn Ḥibbân*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1933 M/ 1414 H, J. 15, hal. 531, hadis no.: 7055 (*bâb: Kitâbu Ikhbârîhi 'an Manâqib*); Muḥammad Ibn Ismâ'îl al-Bukhârî, *ash-Sahîḥ al-Bukhârî*, J. 1, hal. 66, hadis no.: 143 (*bâb: Wadh' al-mâ 'Inda al-Kholâ*).

...عن ابن عباس قال : كنت في بيت ميمونة بنت الحارث فوضعت لرسول الله صلى الله عليه وسلم طهورا فقال : (من وضع هذا) ؟ قالت ميمونة : عبد الله فقال صلى الله عليه وسلم : (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل)

¹³⁷ Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâiduhû*, hal. 181-182.

¹³⁸ Hâdi Ma'rifâh, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî Tsaubihî al-Qasyîb*, J. 2, hal. 801.

Dalam literatur ahl sunnah, tercatat beberapa literatur tafsir penting yang menggunakan metode ini, diantaranya: *Ruḥ al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qurân al-'Adhîm wa as-Sab'u al-Ma'ânî* karya Syihâbuddîn Maḥmûd al-Âlusî, *at-Tafsîr al-Kabîr (Maḥâṭîḥ al-Gaib)* karya Fakhruddîn ar-Râzî, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl* karya al-Baidhâwî dan *al-Baḥr al-Muḥîṭh* karya Abû Ḥayyân.

Sedangkan dalam literatur Syiah yang menggunakan metode ini, diantaranya: *Tafsîr at-Tibyân* karya ath-Thûsî (385-460 H), *Majmâ' al-Bayân* karya ath-Thabrasî (w. 548 H), *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân* karya Thabâthabâ'î dan *Tafsîr al-Amsal* karya Makârîm asy-Syîrâzî.

Oleh sebab itu, sangat memungkinkan bagi kita untuk menemukan beberapa contoh penafsiran secara rasional (*al-'aqlî*) di dalam beberapa riwayat tafsir Al-Quran. Misalnya, terdapat riwayat tafsir syiah yang menjelaskan maksud terma dua tangan Allah (*yadâhû*) dalam *Q.S. al-Mâidah/ 5: 64*¹³⁹. Seseorang bertanya kepada 'Ali ar-Ridhâ (Imam syiah ke-8 dalam Syiah Imâmiyah) tentang makna dua tangan Allah, "Apakah seperti kedua tangan (manusia)?" Ia menjawab: "Bukan, jika demikian, maka Ia (Allah) makhluk, bukan Tuhan"¹⁴⁰.

Dari riwayat tersebut dipahami, Imâm ar-Ridhâ menafsirkan *Q.S. al-Mâidah/ 5: 64* dengan akal, dan menolak tangan jismani (*al-yad al-mâdiah*) bagi Allah swt. Jika ditafsirkan dengan tangan jismani maka akan melazimkan penyematian sifat-sifat makhluk pada Tuhan. Allah swt Maha Suci dari hal demikian.

Beberapa mufasir seperti al-Fakhr ar-Râzî dan Thabâthabâ'î menjelaskan dalam kitab tafsirnya tidak mungkin terma tangan Allah (*yadullâh*) dalam ayat tersebut dimaknai dengan tangan jismani. Ayat-ayat semacam itu merupakan sebuah *kinâyah* yang menggambarkan akan kesempurnaan (*al-kamâl*), sebuah nikmat (*an-ni'mah*) dan kuasa Allah (*al-qudrah al-ilâhiah*).¹⁴¹

¹³⁹ وَ قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ عَلَتْ أَيْدِيهِمْ وَ أَلْعَنُوا يَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُدْفَعُ كَيْفَ يَشَاءُ..

"Orang-orang Yahudi berkata: "Tangan Allah terbelenggu", sebenarnya tangan merekalah yang dibelenggu dan merekalah yang dilaknat disebabkan apa yang telah mereka katakan itu. (Tidak demikian), tetapi kedua-dua tangan Allah terbuka; Dia menafkahkan sebagaimana Dia kehendaki..." (*Q.S. al-Mâidah/ 5: 64*).

¹⁴⁰ 'Abd 'Alî Ibn Jum'ah al-'Arûsî al-Ḥuwayzî, *Tafsîr Nûr ats-Tsaqalain*, Qum: Mansyûrât 'Ismâ'iliyân, 1415 H, cet. 4, , J. 1, hal. 650.

¹⁴¹ al-Fakhr ar-Râzî, *at-Tafsîr al-Kabîr (Maḥâṭîḥ al-Gaib)*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-'Arabî, 1420 H, cet. 3, J. 12, hal. 395-397; Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 6, hal. 33.

c. Perbedaan antara *Manhaj at-Tafsîr al-Ijtihâdî (al-'Aqlî)* dengan *at-Tafsîr bi al-Ra'yî*

Terdapat beberapa riwayat yang menunjukkan larangan menafsirkan Al-Quran dengan opini sendiri (*ar-ra'y*) tanpa dasar yang kuat¹⁴², misalnya:

... عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه و سلم قال من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار
 “Dari Ibn ‘Abbâs, Nabi saw bersabda: “Barang siapa yang berpendapat dalam Al-Quran dengan opininya, maka ia telah mempersiapkan tempat duduknya di neraka”.¹⁴³

Hadis semisal juga ditemukan dalam literatur Syiah, contohnya:

... عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ لَمْ يُؤْجَزْ وَإِنْ أَخْطَأَ كَانَ إِثْمُهُ عَلَيْهِ.

“Dari Hisyâm Ibn Sâlim, dari Abî ‘Abdillah, mengatakan: “Barang siapa menafsirkan Al-Quran dengan opininya, seandainya benar maka tidak diberikan pahala, dan seandainya salah maka ia mendapatkan dosanya”.¹⁴⁴

Thabâthabâ’î setelah menyebutkan hadits diatas, kemudian ia menjelaskan pernyataan (*bi ra'yihî*). Karena terma tersebut disandarkan (*idhâfah*) dengan kata ganti (*adh-dhamîr*), maka, menurutnya, larangan *ijtihad* tersebut bukanlah larangan secara mutlak karena adanya ayat-ayat Al-Quran yang menunjukkan bahwa Al-Quran diturunkan dengan bahasa Arab yang jelas, dan menyeru kita untuk melakukan *tadabbur*.¹⁴⁵ Selain itu, terma *bi ra'yihî*, menurutnya, memiliki makna khusus, yakni: “Seorang mufasir berindependensi sesuai dengan perspektifnya dalam memahami bahasa Arab. Selanjutnya, menganalogikan *kalâmmullâh* dengan bahasa

¹⁴² Sebagian pakar tafsir melihat bahwa dalil tentang larangan penafsiran *bi al-ra'yî* tidak hanya berasal dari hadis, akan tetapi beberapa ayat al-Quran juga menunjukkan hal tersebut. Seperti: *Q.S. al-Isrâ/ 17: 36* (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) dan *Q.S. al-a'râf/ 7: 28* (أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ (ما لا تعلمون).

¹⁴³ Ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qurân*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1412 H, cet. 1, J. 1, hal. 27.

Hadis-hadis sejenis, dengan sedikit perbedaan redaksi akan juga kita temukan dalam: Muḥammad Ibn Ismâ'îl al-Bukhârî, *ash-Sahîḥ al-Bukhârî*, Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 1987 M/ 1407 H, J. 1, hal. 52, hadits no.: 107 (*bâb: itsm man kazdzaba 'alâ an-nabî..*); Abû al-Ḥusain Muslim Ibn al-Ḥujjâj Ibn Muslim an-Nîsâbûrî, *Shahîḥ Muslim*, Beirut: Dâr al-Jail, t.th., J. 1, hal. 7, Hadits no.: 4 (*bâb: fî at-Tahzîr Min al-Kazdb 'alâ Rosûlillâ..*)

¹⁴⁴ Muḥammad Bâqir al-Majlisî, *Bihâr al-Anwâr*, J. 89, hal. 110, hadits no.: 11 (*bâb: Tafsîr al-Qurân bi la-ra'yî..*); Muḥammad Ibn Mas'ûd al-'Iyâsî, *Tafsîr al-'Iyâsî*, Tehran: al-Mathba'ah al-'Ilmiyah, 1422 H, cet. 1, J. 1, hal. 17 (*fî man Fassara al-Qurân bi Ra'yihî*).

¹⁴⁵ Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 3, hal. 76.

manusia (*kalâm an-nâs*)”.¹⁴⁶ Jadi, larangan tersebut karena mufasir berindependensi (*al-istiqlâl*) dalam menafsirkan Al-Quran, dan bersandar pada dirinya sendiri, tidak mengembalikan kepada Al-Quran itu sendiri.¹⁴⁷

Bagi Jawâdî Âmulî, *at-tafsîr bi al-ra'yî* merupakan tafsir yang tidak menerapkan kriteria-kriteria yang berlaku; tidak sesuai dengan dengan *ushûl* dan kaidah-kaidah ilmu rasional yang sudah dikenal; atau tidak memberlakukan pijakan-pijakan universal yang terdapat dalam Al-Quran itu sendiri.¹⁴⁸

Al-Faidh al-Kâsyânî menyebutkan dua hal yang menyebabkan suatu tafsir disebut sebagai *at-tafsîr bi al-ra'yî*: *Pertama*, mufasir memiliki suatu opini (*ar-ra'yî*). Kemudian, ia menakwilkan Al-Quran sesuai dengan opini (*ar-ra'yî*) dan hawa nafsunya (*hawâhû*), sebagai justifikasi tujuan dan kepentingannya. *Kedua*, mufasir tergesa-gesa menafsirkan Al-Quran berdasarkan zhahir bahasa Arab, tanpa memperjelas terlebih dahulu dengan data-data *naqliyah* yang seharusnya seperti *nâsikh- mansûkh*, *'âm- khâs*, *muhkam-mutasyâbih*, dan sebagainya.¹⁴⁹

Jelas, dalam hal ini, *at-tafsîr al-ijtihâdî* berbeda dengan *at-tafsîr bi al-ra'yî al-mazdmûm*. Terkait persoalan ini, Ja'far as-Subhânî menjelaskan sebagai berikut: usaha dengan serius dalam memahami *maqâdhid al-qurân* bukanlah dilarang, bahkan ia adalah terpuji (*al-mamdûh*). Tidak menjadi masalah *ijtihâd* seorang mufasir setelah melakukan proses *tafakkur* dan *taammul* kosakata, kalimat dan *siyâq* ayat-ayat Al-Quran ketika ada keterkaitan di dalamnya. Ia menegaskan, Hal semacam ini bukanlah *tafsîr bi al-ra'yî*.¹⁵⁰

Di tempat lainnya, Ja'far as-Subhânî mendefinisikan *at-tafsîr bi al-ra'yî* sebagai berikut: “Seorang mufasir menjadikan pendapat (opini) secara khusus, dalam tema khusus. Kemudian ia kembali ke Al-Quran sampai ditemukan dalil. Dalam konteks ini, tujuan mufasir bukan untuk memahami ayat, akan tetap menundukan ayat dengan opini dan pemikirannya”.¹⁵¹

¹⁴⁶ Thabâthabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 3, hal. 76

¹⁴⁷ Pandangan Thabâthabâ'î ini didasarkan pada landasan teori metode *al-Qurân bi al-Qurân* sebagai metode tafsir yang seharusnya diterapkan. Lihat: Thabâthabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 3, hal. 77.

¹⁴⁸ Jawâdî Âmulî, *Tafsîr Tasnûm*, J. 1, hal. 221.

¹⁴⁹ al-Faidh al-Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfi*, J. 1, hal. 36-37 (*al-Muqaddimah al-khâmisah*).

¹⁵⁰ Ja'far as-Subhânî, *al-Manâhij at-Tafsîriah fî 'Ulûm al-Qurân*, Qum: Nasyr Muassasah al-Imâm ash-Shâdiq, 1384 HS, cet. 3, hal. 67-68.

¹⁵¹ Ja'far as-Subhânî, *al-Manâhij at-Tafsîriah fî 'Ulûm al-Qurân*, hal. 45.

Dalam konteks yang sama, al-Qurthûbî menjelaskan makna *al-ra'y* sebagai berikut: “Seseorang yang berpendapat dari *wahm* dan lintasan pikiran, tanpa tergalî dari argumentasi kuat maka ia salah (*mukhthi*”). Sedangkan jika ia menggali makna dari fondasi yang kokoh, maka hal semacam ini terpuji (*mamdûh*)”.¹⁵²

Tabel IV.17. Pandangan para pakar tafsir tentang *at-tafsîr bi al-ra'yî al-manhî/ al-madzâmûm*

Pakar Tafsir	Maksud <i>at-Tafsîr bi al-Ra'yî al-Manhî</i>:
1. Thabâthabâ'î	Mufasir berindependensi (<i>al-istiqlâl</i>) dalam menafsirkan Al-Quran, dan bersandar pada dirinya sendiri, tidak mengembalikan kepada Al-Quran itu sendiri.
2. Jawâdî Âmulî	Tafsir yang tidak menerapkan kriteria-kriteria yang berlaku; tidak sesuai dengan dengan <i>ushûl</i> dan kaidah-kaidah ilmu rasional yang sudah dikenal; atau tidak memberlakukan pijakan-pijakan universal yang terdapat dalam Al-Quran itu sendiri.
3. al-Faidh al-Kâsyânî	Mufasir memiliki suatu opini (<i>ar-ra'yî</i>). Kemudian, ia menakwilkan Al-Quran sesuai dengan opini (<i>ar-ra'yî</i>) dan hawa nafsunya (<i>hawâhû</i>), sebagai justifikasi tujuan dan kepentingannya. Mufasir tergesa-gesa menafsirkan Al-Quran berdasarkan zhahir bahasa Arab, tanpa memperjelas terlebih dahulu dengan data-data <i>naqliyah</i> yang seharusnya seperti <i>nâsikh- mansûkh</i> , <i>'âm- khâs</i> , <i>muhkam-mutasyâbih</i> , dan sebagainya.
4. Ja'far as-Subhânî	Mufasir menjadikan pendapat (opini) secara khusus, dalam tema khusus. Kemudian ia kembali ke Al-Quran sampai ditemukan dalil. Dalam konteks ini, tujuan mufasir bukan untuk memahami ayat, akan tetap menundukan ayat dengan opini dan pemikirannya.
5. al-Qurthûbî	Berpendapat dari <i>wahm</i> dan lintasan pikiran, tanpa tergalî dari argumentasi kuat.

Dari penjelasan di atas, *at-tafsîr al-ijtihâdî* diterima ketika memenuhi persyaratan yang seharusnya. Dan, akan tertolak jika tidak memenuhi persyaratan. Dalam perspektif ahl Sunnah, yang diterima disebut sebagai *at-tafsîr al-ijtihâdî al-maqbûl*. Sedangkan yang tertolak disebut sebagai *at-tafsîr al-ijtihâdî gair al-maqbûl (mardûd)*.¹⁵³

¹⁵² Muḥammad Ibn Aḥmad al-Qurthûbî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qurân*, Tehran: Mansyûrât Nâshir Khasrû, 1406 H, cet. 1, J. 1, hal. 33.

¹⁵³ Terjadi sedikit perbedaan antara ulama syiah dan ahl Sunnah tentang maksud *tafsîr bi al-ra'yî*. Ahl Sunnah membagi *tafsîr bi al-ra'yî* menjadi dua bagian: *al-mamdûh* dan *al-*

Selain itu, diketahui bahwa larangan-larangan dalam riwayat-riwayat diatas bisa disimpulkan pada dua hal. *Pertama*, larangan menjadikan pendapat pribadi, akidah atau keyakinan tertentu untuk menafsirkan Al-Quran. Yakni, si mufasir berusaha menafsirkan Al-Quran disesuaikan dengan pandangan mazdhab atau kecenderungan-kecenderungan teologi atau pemikiran tertentu yang dimilikinya. Atau *kedua*, larangan tersebut kembali kepada metode penyingkapan makna (metode tafsir), bukan kepada ketersingkapannya makna itu sendiri (*al-maksyûf*). Jadi, ketika seorang mufasir menggunakan metode dengan persyaratan-persyaratan yang dibenarkan maka bukan disebut sebagai *at-tafsîr bi al-ra'yî*.

d. Persyaratan *Manhaj at-Tafsîr al-Ijtihâdî (al-'Aqlî)*

Ruang lingkup *at-tafsîr al-ijtihâdî (al-'aqlî)* sangat luas dan cukup rentan terjatuh pada klaim *at-tafsîr bi al-ra'yî (al-madzmûm)*. Oleh karenanya, para ahli tafsir menentukan persyaratan yang harus dipenuhi dalam tafsir maupun mufasir agar terjaga dari klaim tersebut, baik persyaratan yang umum (*asy-syurûth al-'âmmah*) maupun yang khusus (*asy-syurûth al-khâshshah*) untuk *at-tafsîr al-ijtihâdî*.

Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak menyebutkan 15 persyaratan yang harus dimiliki mufasir, diantaranya: mengetahui dan menguasai (1). ilmu *hadîts* (secara *riwâyah* dan *dirâyah*), (2). bahasa arab, (3). ilmu nahwu, (4). sharaf, (5). *isytiqâq*, (6). *al-ma'ânî*, (7). *al-bayân*, (8). *al-badî'*, (9). *qirâat*, (10). *ushûluddîn*, (11). *ushûl al-fiqh*, (12). *asbân nuzûl*, (13). *qishash*. (14). *nâsikh- mansûkh*, dan (15). Ilmu *al-mauhibah*.¹⁵⁴

Demikian juga, Ja'far as-Subhânî menjelaskan beberapa syarat tafsir, yang bisa diringkas sebagai berikut: (1). mengetahui kaidah bahasa arab, nahwu, sharaf, dan *isytiqâq*, (2). memahami makna kosakata Al-Quran, (3). menafsirkan Al-Quran dengan Al-Quran, (4). menjaga konteks (*siyâq*) ayat, (5). kembali kepada hadits-hadits *shahîh* dan *ijmâ'*, (6). memahami *asbâb an-nuzûl*, (7). memahami sejarah islam, (8). mampu membedakan ayat-ayat yang *makkî* dan *madanî*, (9). mengerti perkembangan pendapat para sahabat, *tâbi'in* dan ulama tafsir sekitar ayat, (10). menjauhi *at-tafsîr bi al-ra'yî*.¹⁵⁵

Pendapat dua tokoh di atas, penulis sebut sebagai persyaratan umum bagi seorang mufasir dan tafsir yang valid (*muktabar*), yang

mazdmûm. Sedangkan ulama syiah (*imâmiyah*) ketika menyebut *tafsîr bi al-ra'yî*, maka yang dimaksud bukan dalam makna afirmatif, akan tetapi dalam makna negatif. Yakni: *tafsîr bi al-ra'yî al-madzmûm* dalam perspektif Ahl Sunnah.

¹⁵⁴ Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâiduhû*, hal. 187-188.

¹⁵⁵ Ja'far as-Subhânî, *al-Manâhij at-Tafsîriah fî 'Ulûm al-Qurân*, hal. 24-45.

bisa diringkas dan disederhanakan lagi menjadi lima poin: (1). mengetahui Al-Quran dan sesuatu yang terkait dengannya, (2). mengetahui Sunnah dan sesuatu yang terkait dengannya, (3). mengetahui ilmu-ilmu bahasa Arab, (4). mengetahui sejarah dan kisah-kisah yang terkait dengan ayat, dan (5). menjauhi hawa nafsu dan *at-tafsîr bi al-ra'yî*.

Selain persyaratan umum tersebut, para ahli tafsir juga menentukan persyaratan khusus bagi mufasir *at-tafsîr a-ijtihâdî (al-'aqlî)*, seperti empat (4) persyaratan yang diajukan oleh 'Alî ar-Ridhâ'î Ashfahânî sebagai berikut: (1). memiliki kemampuan berijtihad dalam tafsir, (2). memperhatikan qarinah-qarinah, baik 'aqliyah maupun naqliyah, sebelum melakukan proses *tadabbur*, *tafakkur* dan *istinbâth*, (3). menjauhi *tahmîl* terhadap Al-Quran, membawa pemikiran-pemikiran atau teori-teori di luar Al-Quran yang tidak ada keterkaitan (*munasâbah*) secara zhahir maupun makna- ke dalam Al-Quran, (4). menggunakan argumentasi rasional yang sudah *qath'î*, seperti qarinah-qarinah rasional dalam tafsir.¹⁵⁶

Agak sedikit berbeda redaksi dengan 'Alî ar-Ridhâ'î Ashfahânî, Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak mensyaratkan bagi mufasir sebagai berikut: (5). mufasir harus mengetahui hal-hal yang menjadi penyebab pertentangan antara *at-tafsîr al-'aqlî* dan *at-tafsîr an-naqlî* atau antara akal (*al-'aql*) dengan agama (*ad-dîn*).¹⁵⁷

Dan, dengan ungkapan yang lebih sederhana, bagi penulis, persyaratan-persyaratan diatas bisa disederhanakan dengan ungkapan sebagai berikut: mufasir harus benar-benar memiliki kemampuan (mahir) terhadap argumentasi-argumentasi rasional (*al-barâhîn al-'aqliyah*).¹⁵⁸

Penjelasan tentang persyaratan *at-tafsîr al-ijtihâdî (al-'aqlî)* yang disusun oleh beberapa pakar tafsir di atas dapat disederhanakan dalam tabel berikut:

¹⁵⁶ 'Alî ar-Ridhâ'î Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtu-hû*, hal. 186-187.

¹⁵⁷ Pembahasan lengkap tentang kriteria-kriteria *at-tafsîr al-'aqlî* yang disebutkan oleh Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak diulas dalam bukunya, diantaranya: (1). mengetahui pertentangan antara *at-tafsîr al-'aqlî* dengan *at-tafsîr an-naqlî*, serta mengetahui jalan *tarjîh*-nya, (2). mengetahui beberapa aspek pertentangan antar ayat, (3). atau antara ayat dengan hadîts. Deskripsi lengkapnya, lihat: Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâiduhû*, hal. 189-201.

¹⁵⁸ Kesimpulan ini seperti deskripsi yang dimaksudkan oleh Jawâdî Âmulî. Premis-premis rasional dan logis menjadi syarat terhindarnya seorang mufasir dari *mugâlathah*. Lihat: Jawâdî Âmulî, *Tafsîr Tasnîm*, J. 1, hal. 231-214.

Tabel IV.18. Persyaratan *at-tafsîr al-ijtihâdî (al-‘aqlî)*

1. Persyaratan Umum	a.	Mengetahui Al-Quran dan sesuatu yang terkait dengannya
	b.	Mengetahui Sunnah dan sesuatu yang terkait dengannya
	c.	Mengetahui ilmu-ilmu bahasa Arab
	d.	Mengetahui sejarah dan kisah-kisah yang terkait dengan ayat
	e.	Menjauhi hawa nafsu dan <i>at-tafsîr bi al-ra'yî</i>
2. Persyaratan Khusus	a.	Memiliki kemampuan berijtihad dalam tafsir
	b.	Memperhatikan qarinah-qarinah, baik <i>‘aqliah</i> maupun <i>naqliah</i>
	c.	Menjauhi <i>tahmîl</i>
	d.	Menggunakan argumentasi rasional yang sudah <i>qath’î</i>
	e.	Memiliki kemampuan terhadap argumentasi-argumentasi rasional

e. Landasan/ Pijakan *Manhaj at-Tafsîr al-Ijtihâdî (al-‘Aqlî)*

Terdapat perdebatan bolehnya penggunaan *manhaj at-tafsîr al-ijtihâdî (al-‘aqlî)*. Terdapat banyak faktor yang bisa dijadikan landasan/ pijakan diperkenalkannya metode tafsir ini. Setidaknya, kita bisa menyebut empat poin berikut:

Pertama, ayat-ayat Al-Quran. Terdapat beberapa ayat yang mengajak kita untuk berfikir seperti dalam *Q.S. al-Anbiyâ/ 21: 10*¹⁵⁹ atau *Q.S. Yûsuf/ 12: 2*,¹⁶⁰ dan mencela seseorang yang tidak mentadaburi Al-Quran seperti dalam *Q.S. Muḥammad/ 47: 24*.¹⁶¹ Keterangan-keterangan Al-Quran semacam itu menjadi dalil akan keutamaan akal dan penggunaannya.

¹⁵⁹ لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَ فَلَآ تَعْقِلُونَ (10)

“Sesungguhnya telah Kami turunkan kepada kamu sebuah kitab yang di dalamnya terdapat sebab-sebab kemuliaan bagimu. Maka apakah kamu tiada memahaminya?” (*Q.S. al-Anbiyâ/ 21: 10*).

¹⁶⁰ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (2)

“Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa Al Qur’an dengan berbahasa Arab, agar kamu memahaminya.” (*Q.S. Yûsuf/ 12: 2*).

¹⁶¹ أَ فَلَآ يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا (24)

“Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al Qur’an ataukah hati mereka terkunci?” (*Q.S. Muḥammad/ 47: 24*).

Kedua, hadits atau *as-sunnah*. Terdapat sebuah riwayat dimana Nabi saw mendoakan Ibn ‘Abbâs sebagai berikut:

قال صلى الله عليه وسلم : (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل)

“*Ya Allah, jadikan ia (Ibn ‘Abbâs) faqih dalam agama, dan ajarkanlah at-ta’wîl*”.¹⁶²

Sebagaimana dijelaskan oleh al-‘Ak tersebut, seandainya yang dimaksud terma *at-ta’wîl* dalam hadits tersebut adalah *an-naql* dan *as-simâ’* sebagaimana dalam *at-tafsîr bi al-matsûr*, maka tidak-lah berfaidah (bermanfaat) pengkhususan doa tersebut (kepada Ibn ‘Abbâs).¹⁶³

Riwayat lainnya dari jalur Syiah, Imâm Musa Kâzhim mengatakan:

... يَا هَيْتَامُ إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرَّسُولُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَيْمَةُ وَالْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ...

“*Ya Hisyâm, sesungguhnya Allah swt memiliki dua hujjah; hujjah zhahir dan hujjah bâthin. Para Rosul, Nabi dan Imam merupakan hujjah zhahir, sedangkan akal adalah hujjah batin*”.¹⁶⁴

Dalam hadits tersebut diterangkan bahwa akal merupakan hujjah batin. Oleh karenanya, sesuatu yang dipersepsi secara *qath’î* oleh akal menjadi hujjah bagi manusia, dan harus diikuti. Jika tidak, maka penjelasan tersebut menjadi nir makna (tidak berarti).

Ketiga, dalil rasional. Nabi Muḥammad saw tidak menafsirkan sebagian besar dari Al-Quran untuk manusia secara umum. Atau, riwayat-riwayat tafsir jumlahnya sedikit, bahkan sebagian darinya statusnya adalah *hadîts dha’îf*. Jika seandainya, kita hanya membatasi penafsiran dengan riwayat semata, maka kita telah melumpuhkan (*ta’thîl*) sebagian besar ayat Al-Quran. Singkatnya, larangan terhadap *at-tafsîr al-ijtihâdî* akan menyebabkan sebagian besar ayat-ayat Al-Quran tanpa penjelasan. Jika hal ini terjadi maka sebagian dari Al-Quran menjadi percuma (sia-sia). Maha suci Allah dari segala sifat sia-sia.

Selain itu, sebagian dari ayat-ayat Al-Quran sulit dipahami, bahkan terkadang tidak mencukupi jika hanya dipahami secara literal, seperti ayat-ayat yang berkaitan dengan *al-‘arsy*, *al-kursî*, *yadullâ*,

¹⁶² Muḥammad Ibn Ḥibbân, *Shahîḥ Ibn Ḥibbân*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1933 M/ 1414 H, J. 15, hal. 531, hadis no.: 7055 (*bâb: Kitâbu Ikhhârîhî ‘an Manâqib*); Muḥammad Ibn Ismâ’îl al-Bukhârî, *ash-Sahîḥ al-Bukhârî*, J. 1, hal. 66, hadis no.: 143 (*bâb: Wadh’ al-mâ’Inda al-Kholâ*).

¹⁶³ Khâlîd ‘Abdurrahmân al-‘Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâiduhû*, hal. 181-182.

¹⁶⁴ Muḥammad Bâqir al-Majlisî, *Bihâr al-Anwâr al-Jâmi’ah*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî, 1403 H, cet. 3, hadis no.: 1 (*bâb: Mawâ’idh Musâ Ibn Ja’far..*).

samî', *bashîr* dan sebagainya. Jadi, sebuah usaha untuk memahami ayat-ayat tersebut tanpa memperhatikan *qarinah* dan argumentasi-argumentasi rasional, akan dapat menyebabkan kesalahan (deviasi) dalam pemahaman. Yakni, terjebak dalam antropomorfisme (*at-tajsîm* dan *at-tasybîh*).

Keempat, tradisi sejarah (histori). Sebagian ulamâ menyangkutkan metode ini kepada Nabi Muḥammad saw. Selain itu, contoh-contoh penerapannya ditemukan juga dalam beberapa pernyataan para Imam Syiah (dalam tradisi Syiah). Selain itu, telah diketahui bahwa dalam sejarah selalu muncul mufasir yang berusaha menafsirkan Al-Quran dengan metode ini; dan muncul tokoh-tokoh besar - seperti ar-Râzî, al-Âlusî, ath-Thûsî dan ath-Thabrasî- yang menggunakan metode ini dalam penafsiran. Dan, tradisi penafsiran semacam ini berlanjut terus hingga kini.

Tabel IV.19. Landasan/ pijakan *manhaj at-tafsîr al-ijtihâdî* (*al-'aqlî*)

Jenis Dalil:	Perincian:
1. Ayat-ayat Al-Quran	Adanya ayat-ayat yang mengajak untuk berfikir (seperti: <i>Q.S. al-Anbiyâ/ 21: 10</i> ; <i>Q.S. Yûsuf/ 12: 2</i>) Adanya ayat-ayat yang mencela seseorang yang tidak mentadaburi Al-Quran (seperti: <i>Q.S. Muḥammad/ 47: 24</i>)
2. Hadits atau <i>as-sunnah</i>	Riwayat Sunni: doa nabi Muhammad kepada Ibn Abbâs agar dikaruniai ilmu takwil Riwayat syiah: para nabi dan imam merupakan hujjah zhahir, sedangkan akal adalah hujjah batin
3. Dalil rasional	Sedikitnya riwayat tafsir (ditambah dengan persoalan <i>dha'îf</i> -nya sebagian sanad hadis)
4. Tradisi sejarah (histori)	Muncul tokoh-tokoh besar - seperti ar-Râzî, al-Âlusî, ath-Thûsî dan ath-Thabrasî- yang menggunakan metode ijtihadî dalam penafsiran Al-Quran.

4. *Manhaj at-Tafsîr al-'Ilmî*

a. Definisi *Manhaj at-Tafsîr al-'Ilmî*

Pada bagian sebelumnya telah diulas tentang metode (*al-manhaj*) dan tafsir (*at-tafsîr*). Selanjutnya, pada bagian ini perlu diulas beberapa definisi dan istilah yang disebutkan oleh para mufasir tentang metode tafsir ilmi.

Dalam konteks ini, Thabâthabâ'î menyebut *manhaj at-tafsîr al-'ilmî* sebagai *tahmîl*, yakni membawa teori-teori ilmiah tertentu, dan menerapkannya pada Al-Quran. Metode seperti ini digolongkannya sebagai *at-tafsîr bi al-ra'yî (al-mamnû')*. Ulasan ini disebutkan oleh Thabâthabâ'î, dalam tafsirnya, saat ia mengulas metode para teolog (*al-mutakalimîn*), para filsuf dan orang-orang yang berusaha mencocokkan antara Al-Quran dengan ilmu-ilmu modern. Yakni, mereka yang mengambil sesuatu yang sesuai (cocok) dengan aliran madzhabnya, dan mentakwilkan ayat-ayat yang bertentangan. Thabâthabâ'î mengatakan: “Metode semacam ini lebih tepat disebut sebagai *tathbîq*, bukan *tafsîr*”.¹⁶⁵

Demikian juga Hâdî Ma'rifah, seperti Thabâthabâ'î, yang mengisyaratkannya sebagai bentuk dari *tathbîq* atau *tahmîl* ilmu-ilmu tertentu terhadap Al-Quran. Bahkan, ia tidak memasukan tafsir ilmi sebagai bukan metode tafsir, akan tetapi sebagi warna (*al-lawan*) dalam tafsir.¹⁶⁶

Jika Thabâthabâ'î dan Hâdî Ma'rifah memaknainya sebagai *tathbîq* atau *tahmîl*, maka adz-Dzahabî memaknainya sebagai suatu upaya untuk mengeluarkan beragam bentuk ilmu dari Al-Quran (*istikhrâj al-'ulûm min al-Qurân*). Ia mengatakan: “Yang kami maksudkan sebagai *at-tafsîr al-'ilmî* adalah sebuah tafsir yang memberikan penilaian istilah-istilah ilmiah dalam ungkapan-ungkapan Al-Quran dan berusaha mengeluarkan beragam ilmu dan pemikiran-pemikiran filosofis darinya”.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Thabâthabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 1, hal. 6.

Dan sepertinya, Thabâthabâ'î sendiri tidak menolak seluruh jenis/ ragam tafsir ilmi karena dalam beberapa tempat ia menggunakan penyingkapan ilmiah dalam tafsirnya seperti saat ia menafsirkan *Q.S. al-anbiyâ*: 30. Penyingkapan ilmiah semacam itu ia gunakan sebagai pendukung (*ta'yîd*) *manhaj at-tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*. Lihat: Thabâthabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 14, hal. 278-279.

¹⁶⁶ Pada aspek lainnya, Hâdî Ma'rifah mengisyaratkan salah satu niali penting dari tafsir ini adalah membuktikan mukjizat (*al-i'jâz al-'ilmî*) bagi Al-Quran. Lihat: Hâdî Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî Tsaubihî al-Qasyîb*, J. 2, hal. 1001.

¹⁶⁷ Dari definisi Husein adz-Dzahabî ini tampak bahwa ia memasukan *at-tafsîr al-falsafî* sebagai bagian dari *at-tafsîr al-'ilmî*. Selain itu, ia menggolongkannya sebagai *al-lawan* atau *al-ittijâh at-tafsîriah*. Lihat: Husein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, J. 2, hal. 349.

Sedangkan Khâlid ‘Abdurrahmân al-‘Ak, ia mengecualikan definisi *at-tafsîr al-‘ilmî* dari *tahmîl* atau *istikhrâj al-‘ulûm min al-Qurân*. Menurutnya, *at-tafsîr al-‘ilmî* sebagai salah satu bentuk dari *at-tafsîr al-isyârî*, karena menurutnya, kriteria-kriteria jenis tafsir ini tidak sesuai dengan persyaratan *at-tafsîr al-‘aqlî al-ijtihâdî*. Ia mendefinisikan *at-tafsîr al-‘ilmî* sebagai berikut: “Jenis tafsir ini berperan untuk menjelaskan isyarat-isyarat *qurâniyah* yang menunjukkan keagungan ciptaan Allah swt, kebesaran pengaturan dan ketentuan-Nya”.¹⁶⁸

Sedangkan bagi ‘Alî ar-Ridhâ’î Asfahânî dan Kamâl al-Ḥaidarî mendefinisikan *at-tafsîr al-‘ilmî* sebagai metode khusus sebagaimana metode-metode tafsir lainnya. Bukan bagian dari tafsir isyari atau tafsir *‘aqlî ijtihâdî*. ar-Ridhâ’î mendefinisikan sebagai: “Penggunaan ilmu-ilmu eksperimental (*al-‘ulûm at-tajrîbiyah*) untuk menafsirkan isyarat-isyarat ilmiah yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Quran”.¹⁶⁹ Demikian juga Kamâl al-Ḥaidarî mendefinisikan sebagai berikut: “Sebuah metode yang dinisbatkan pada suatu ilmu yang pembuktiannya melalui jalur eksperimen, pengamatan dan inderawi”.¹⁷⁰

Tabel 4. 20. Definisi *manhaj at-tafsîr al-‘ilmî* menurut para pakar tafsir

	<i>Pakar Tafsir</i>	<i>Definisi at-tafsîr al-‘ilmî</i>	<i>Implikasi</i>
1.	Thabâthabâ’î; Hâdî Ma’rifah	<i>tathbîq</i> atau <i>tahmîl</i> ilmu-ilmu tertentu terhadap Al-Quran	<i>at-tafsîr al-‘ilmî</i> sebagai salah satu bentuk <i>at-tafsîr bi al-ra’yî (al-mamnû’)</i>
2.	adz-Dzahabî	suatu upaya untuk mengeluarkan beragam bentuk ilmu dari Al-Quran (<i>istikhrâj al-‘ulûm min al-Qurân</i>)	<i>at-tafsîr al-‘ilmî</i> sebagai salah satu bentuk <i>at-tafsîr al-ijtihâdî</i>
3.	Khâlid ‘Abdurrahmân al-‘Ak	Isyarat-isyarat <i>qurâniyah</i> yang menunjukkan keagungan ciptaan Allah swt, kebesaran pengaturan dan ketentuan-Nya	<i>at-tafsîr al-‘ilmî</i> sebagai salah satu bentuk <i>at-tafsîr al-isyârî</i>
4.	‘Alî ar-Ridhâ’î Asfahânî; Kamâl al-Ḥaidarî	Penggunaan ilmu-ilmu eksperimental (<i>al-‘ulûm at-tajrîbiyah</i>) untuk menafsirkan isyarat-isyarat	<i>at-tafsîr al-‘ilmî</i> menjadi metode tafsir tersendiri, metode tafsir yang muktabar

¹⁶⁸ Khâlid ‘Abdurrahmân al-‘Ak, *‘Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ’iduhû*, hal. 217.

¹⁶⁹ ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuḥû*, hal. 196-197.

¹⁷⁰ Thalâl al-ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî*, hal. 30

Bagi penulis, definisi yang dipaparkan oleh ‘Alî ar-Ridhâ’î dan Kamâl al-Ḥaidarî lebih tepat sebagaimana penjelasan tentang metode (*manhaj*) pada bagian sebelumnya. Bahwa, definisi metode tafsir (*manhaj at-tafsîr*) memiliki keterkaitan erat dengan sumber-sumber tafsir (*mashâdir at-tafsîr*). Dalam konteks ini, dimana seorang mufasir menggunakan ilmu-ilmu eksperimental (*al-‘ulûm at-tajrîbiah*) untuk menyingkap isyarat-isyarat ilmiah atau *al-i’jâz al-‘ilmî* dalam Al-Quran maka disebut sebagai metode tafsir ilmi.

Dalam konteks ini, yang dimaksud sebagai sains (*al-‘ilm*) adalah ilmu-ilmu eksperimental (*al-‘ulûm at-tajrîbiah*), yang menggunakan eksperimen sebagai asas pembahasan¹⁷¹, bukan ilmu-ilmu rasional (*al-‘aqliyah*), periwayatan (*naqliyah*) atau penyingkapan spiritual (*syuhûdiah-mukâsyafah*).¹⁷²

b. Status Ilmu-Ilmu Eksperimental (*al-‘Ulûm at-Tajrîbiah*)

Menurut Ibn Sînâ, eksperimen sebagai eksperimen tidak memberikan keyakinan universal silogisme mutlak, akan tetapi hanya keyakinan silogisme bersyarat. Kalaupun dihasilkan keyakinan silogisme mutlak maka bukan eksperimen sebagai eksperimen, akan tetapi oleh proposisi lain di luar proposisi eksperimen tersebut.¹⁷³

Ketika menjelaskan tentang *manhaj at-tafsîr al-‘ilmî*, Kamâl al-Ḥaidarî menegaskan bahwa: karena metode ini bersandar pada induksi (*istiqrâ*), maka- menurutnya- metode ini merupakan metode yang lemah untuk menuju tujuan Al-Quran. Tandanya, *al-istiqrâ at-tâm* tidak mungkin bisa direalisasikan maka kesimpulan-kesimpulannya bersifat *dhannî* (tidak bisa mencapai keyakinan).¹⁷⁴

¹⁷¹ *al-‘Ilm* yang dimaksudkan sebagian tokoh seperti ‘Alî ar-Ridhâ’î dan Rafî’î adalah ilmu-ilmu eksperimental yang bisa dibagi menjadi dua bagian: (1). ilmu-ilmu natural (seperti: fisika dan kimia) dan (2). ilmu-ilmu humaniora (seperti psikologi (jiwa) dan sosiologi). Lihat: ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuḥû*, hal. 197; *at-Tamhîd* dalam Nâshir Rafî’î al-Muḥammadî, *Durûs fî Wadh’ al-Ḥadîts*, Almustafa Open University.

¹⁷² Para filsuf membagi ilmu menjadi dua jenis: teoritis (*nazhariyah*) dan praktis (*‘amaliyah*). Yang teoritis terbagi menjadi 3 bagian: ketuhanan (*al-ilâhiyât*), natural (*ath-thabi’yât*) dan matematika (*ar-riyâdhiyât*). Sedangkan yang praktis juga terbagi menjadi 3 bagian: akhlak, politik dan pengaturan rumah tangga (*tadbîr al-manzil*). Selain pembagian tersebut, menurut Rafî’î, terdapat klasifikasi lain, yakni: Ilmu eksperimental (*at-tajrîbiah*), rasional (*al-‘aqliyah*), periwayatan (*naqliyah*) dan penyingkapan spiritual (*asy-syuhûdî*). Lihat: *at-Tamhîd* dalam Nâshir Rafî’î al-Muḥammadî, *Durûs fî Wadh’ al-Ḥadîts*, Almustafa Open University.

¹⁷³ Ḥusein Ibn ‘Abdullâh Ibn Sînâ, *asy-Syifâ (al-Manthiq): al-Burhân*, Qum: Maktabahh Âyatullâh al-Mar’asyî, 1414 H, hal. 96.

¹⁷⁴ Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî*, hal. 30-31.

Pada buku lainnya, dijelaskan bahwa, temuan-temuan ilmiah yang meyakinkan dapat dipergunakan untuk menyingkap sebagian dari rahasia-rahasia Al-Quran dengan syarat tertentu. Yakni, kesimpulan-kesimpulan ilmiah tersebut seharusnya tidak dijadikan sebagai maksud yang pasti (*al-qath'y*), akan tetapi cukup dijadikan sebagai kemungkinan makna dari isyarat-isyarat ilmiah. Hal ini mengingat, dengan berkembangnya waktu, mungkin saja dibatalkannya suatu teori atau kesimpulan ilmiah tersebut dengan temuan ilmiah lainnya.¹⁷⁵

Bagi ar-Ridhâ'î al-Asfahânî, premis-premis ilmu eksperimental tidaklah *qath'î*. Akan tetapi, ia bisa berubah menjadi *qath'î dzâtî* melalui qarinah-qarinah lain (qarinah rasional) seperti premis gerakan bumi (bumi bergerak) yang di saat ini menjadi sesuatu yang aksiomatik (*al-badîhî*).¹⁷⁶

Sebagaimana ungkapan Thabâthabâ'î, menjadikan sains yang dianggap benar (selama belum terbukti kesalahannya) sebagai sumber penafsiran dianggap dianggap sebagai salah satu bentuk dari *tathbîq*, termasuk *tafsîr bi al-ra'yi*.¹⁷⁷ Sedangkan, jika sains hanya dijadikan sebagai alat bantu untuk memahami dan menjelaskan isyarat-isyarat ilmiah yang ada dalam Al-Quran, menurut ar-Ridhâ'î, dapat diterima.¹⁷⁸

c. Sejarah at-Tafsîr al-'Ilmî

Semangat untuk melakukan penafsiran Al-Quran secara ilmiah sudah dimulai sejak abad pertama hijriah, yakni saat terjadinya *futuhat islâmiyah*. Saat itu, umat muslim mulai mengenal budaya dan peradaban lain, selain Arab seperti Romawi, Yunani dan Iran.

Selanjutnya, pada masa khalifah Harun ar-Rasyîd dan Makmûn telah diterjemahkan karya-karya ilmiah dari luar islam secara besar-besaran terkait dengan kedokteran, matematika, perbintangan (*nujûm*), filsafat dan lain sebagainya. Dan sepertinya, puncak semangat keilmuan seperti ini terjadi pada abad ketiga dan keempat hijriah dengan ditandai munculnya karya besar seperti kitab *al-Qanûn* (di bidang kedokteran) dan *asy-Syifâ* (di bidang filsafat) karya Ibn Sinâ. Sebagai respon terhadap berkembangnya pemikiran ilmiah semacam ini, muncul juga beberapa karya sebagai penolakan sebagian pemikiran filsafat dan ilmiah yang datang dari Yunani

¹⁷⁵ Thalâl al-Hasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 1, hal. 406-407.

¹⁷⁶ 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuhû*, hal. 201.

¹⁷⁷ 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuhû*, hal. 247; Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 1, hal. 6 dan setelahnya.

¹⁷⁸ 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuhû*, hal. 254.

seperti buku *Tahâfut al-Falâsifah* karya al-Gazâlî dan *Mafâtiḥ al-Gaib* karya al-Fakhr ar-Râzî.

Berikut tahapan perkembangan tafsir ilmi menurut Alî ar-Ridhâ'î Asfahânî:¹⁷⁹

Pertama, dimulai dari abad kedua hingga kelima hijriah yang dimulai dengan penerjemahan karya-karya Yunani ke dalam bahasa Arab. Ibnu Sina muncul pada abad ini. Selanjutnya pada abad keenam, sebagian ulama berusaha mengeluarkan seluruh ragam ilmu dari Al-Quran (karena meyakini keberadaannya). Tokoh utama dalam hal ini adalah Abû Hâmid al-Gazâlî.

Kemudian pada abad 18 Masehi, terjadi penerjemahan beragam kitab dari barat terkait dengan Fisika, kimia, kedokteran dan lainnya sebagai efek dari kemajuan ilmu di Barat. Semangat seperti ini dimulai dari para pemikir Mesir dan Hindia yang berusaha merespon ilmu-ilmu modern, dan selanjutnya menyebar ke seluruh wilayah islam. Perkembangan pemikiran materialisme dan positivisme di Eropa memberikan pengaruh kepada pemikiran kaum muslim sehingga melahirkan sebagian tokoh yang berlebihan dalam melakukna takwil Al-Quran; menerapkan ilmu-ilmu modern terhadap Al-Quran.

d. Sikap Para Mufasir dan Pakar Tafsir terhadap *at-Tafsîr al-'Ilmî*

Terdapat pandangan yang beragam terhadap *at-tafsîr al-'ilmî*. Terdapat mufasir yang menerima secara mutlak, dan sebaliknya ada juga yang menolaknya secara mutlak. Sebagian lainnya, ada yang mengambil posisi tengah; menolak sebagian dan menerima sebagian lainnya.

Tokoh-tokoh yang disebutkan sebagai pendukung tafsir jenis ini diantaranya: Abû Hâmid al-Gazâlî, as-Suyûthî dan ath-Thanthawî.¹⁸⁰

Sebagai dukungan, dalam konteks ini, Abû Hâmid al-Gazâlî (w. 505 H) meyakini keberadaan seluruh ilmu dalam Al-Quran sebagaimana ia nyatakan dalam *Iḥyâ 'Ulumuddîn* sebagai berikut: "Seluruh ilmu merupakan *af'âl* Allah swt dan sifat-sifat-Nya. Al-Quran merupakan penjelasan terhadap Esensi (*dzât*) Allah, *af'âl* dan sifat-sifat-Nya. Ilmu ini tiada batasnya. Dalam Al-Quran terdapat

¹⁷⁹ 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuḥû*, hal. 206-210.

¹⁸⁰ 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî menyebutkan beberapa tokoh lainnya sebagai pendukung penuh tafsir ilmi, diantaranya: Ibn Sinâ, al-Fakhr ar-Râzî, az-Zarkasyî, al-Majlisî, Mullâ Shadrâ dan al-Mullâ Hâdî Sabzâwarî. Lihat: 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuḥû*, hal. 210-216.

isyaratnya, sedangkan untuk pendalaman dan perincian kembali kepada pemahaman Al-Quran”.¹⁸¹

Ia juga menegaskan dalam kitab lainnya: “Al-Quran merupakan lautan yang dalam, yang di dalamnya bercabang (berkumpul) ilmunya orang-orang terdahulu dan orang-orang terakhir”.¹⁸²

Demikian juga, as-Suyûthî (w. 911 H) penulis kitab *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qurân* meyakini bahwa Al-Quran mengandung seluruh ilmu. Dalam kitabnya, ia menyatakan: “Saya menyatakan bahwa *Kitâbullâh* meliputi segala sesuatu. Adapun seluruh jenis ilmu- tidak ada satupun bab atau persoalan kecuali Al-Quran telah tunjukan. Di dalamnya, terdapat keunikan seluruh makhluk, malakut seluruh langit dan bumi...”.¹⁸³

Lebih lauh lagi, *at-tafsîr al-‘ilmî* dalam pandangan ath-Thanthâwî (w. 1862 H) memiliki posisi penting dan harus dilakukan (diaplikasikan dalam penafsiran). Melalui kerja tafsir semacam inilah, ia meyakini, akan melahirkan masyarakat (umat) yang lebih unggul dibandingkan Eropa dalam hal pertanian, kedokteran, teknik dan sebagainya.¹⁸⁴

Tandasnya, salah satu hal yang menyebabkan kemunduran umat muslim adalah karena umat muslim melalaikan hal ini. Padahal Islam dan Al-Quran menyeru kita untuk melakukan hal ini. Dalam konteks ini, ia menyatakan dalam tafsirnya: “Seharusnya orang alim atau raja mengajarkan umatnya seluruh ilmu - dengan asumsi bahwa seluruh ilmu berasal dari Islam- sebagaimana yang akan ditampilkan dalam tafsir ini (*al-Jawâhir*). Seandainya umat muslim melalaikan hal ini, maka saya menyebutkannya. Saya memberikan peringatan bak petir seperti petirnya kaum ‘Âd dan Tsamûd...”.¹⁸⁵

¹⁸¹ Abû Hâmid al-Gazâlî, *Ihyâ ‘Ulûmuddîn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Arabî, t.th., cet. 1, J. 3, hal. 525 (*bâb: fî Fahm al-Qurân wa Tafsîrihî bi al- Ra’yi..*); Hâdi Ma’rifah, *at-Tamhîd*, J. 6, hal. 24.

¹⁸² Abû Hâmid al-Gazâlî, *Jawâhir al-Qurân*, Beirut: Dâr al-Âfaq al-Jadîdah, 1981 M/ 1401 H, cet. 5, hal. 8; Haidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muhîth al-A’dham*, Tehran: Markaz Wizârah ats-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Islâmî, 1422 H, J. 1, hal. 348 (*al-Qurân wa Asrâruhû, wa Syarthu Qirâ’atihî wa lamsihî...*); Hind as-Salbî, *at-Tafsîr al-‘Ilmî li al-Qurân Baina an-Nazhariah wa at-Tathbîq*, Tunisia: al-Mosaham, 1985 M/ 1406 H, hal. 45.

¹⁸³ Jalâluddîn as-Suyûthî, *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qurân*, J. 2, hal. 338 (*bâb: fî al-‘Ulûm al-Musthanbithah min al-Qurân*); Hind as-Salbî, *at-Tafsîr al-‘Ilmî li al-Qurân Baina an-Nazhariah wa at-Tathbîq*, hal. 46.

¹⁸⁴ Thanthâwî Jauharî, *al-Jawâhir fî Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, Mesir: Mushtafâ al-Bâbî al-Ḥalbî wa Awlâdihî, 1350 H, cet. 2, J. 1, hal. 8; Hind as-Salbî, *at-Tafsîr al-‘Ilmî li al-Qurân Baina an-Nazhariah wa at-Tathbîq*, 47.

¹⁸⁵ Thanthâwî Jauharî, *al-Jawâhir fî Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, Mesir: Mushtafâ al-Bâbî al-Ḥalbî wa Awlâdihî, 1350 H, cet. 2, J. 1, hal. 8; Hind as-Salbî, *at-Tafsîr al-‘Ilmî li al-Qurân Baina an-Nazhariah wa at-Tathbîq*, 47.

Selain pendukung mutlak terhadap *at-tafsîr al-‘ilmî* sebagaimana dijelaskan di atas-, juga ditemukan tokoh-tokoh yang menolak tafsir jenis ini. Diantaranya: asy-Syâthibî dan adz-Dzahabî.¹⁸⁶

Adz-Dzahabi, sebagai wujud pengingkaran terhadap *at-tafsîr al-‘ilmî*, ia menukil pernyataan asy-Syâthibî (w. 790 H) sebagai berikut: “Bahwa syariat telah membenarkan yang seharusnya dibenarkan dan menyalahkan yang seharusnya disalahkan”. Terkait dengan hal ini, tandasnya, “Orang Arab sudah mengetahui”. Menurutnya, “Banyak dari manusia telah melampaui batasan dalam Al-Quran. Orang Arab telah mengetahui ilmu-ilmu di jaman *nuzûl*-nya seperti ilmu bintang (*an-nujûm*), kedokteran (*ath-thib*), *balagah*, *fashaḥah*, perdukunan (*al-kahânah*) dan sebagainya. Islam telah membenarkan yang hak, dan menyalahkan yang batil”.¹⁸⁷ Ia kemudian memberikan argumen bahwa tidak ditemukan dalil/argumen pengakuan semacam ini pada *salafus shâlih* (para sahabat, tabi’in dan orang setelahnya). Al-Quran, menurutnya, datang untuk menjelaskan hukum-hukum yang terkait dengan akhirat dan sesuatu yang terkait dengannya.¹⁸⁸

Jadi, secara umum, adz-Dzahabi mengikuti asy-Syâthibî. Bahkan, ia menggunakan argumen-argumen yang digunakan oleh asy-Syâthibî untuk mengingkari tafsir ilmi.

Sedangkan tokoh yang berposisi di tengah-tengah dan melakukan perincian terhadap *at-tafsîr al-‘ilmî* diantaranya: Thabâthabâ’î dan Hâdî Ma’rifah.¹⁸⁹

Dalam konteks ini, Thabâthabâ’î (w. 1402 H) menjelaskan sebagai berikut: “Telah berkembang pada kurun ini suatu langkah baru dalam penafsiran. Yakni, umat muslim mendapat gempuran ilmu-ilmu natural yang bersandar pada proses eksperimen dan inderawi. Mereka condong pada madzhab materialisme atau positivisme. Bahkan mereka berpandangan, bahwa pengetahuan-pengetahuan agama tidaklah mungkin menyalahi metode yang

¹⁸⁶ ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî menyebutkan beberapa tokoh lainnya yang mengingkari tafsir ilmi, seperti: Maḥmûd Syalthûth, Amîn al-Khullî dan az-Zarqanî. Lihat: ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuḥû*, hal. 216-219.

¹⁸⁷ Data ini dinukil oleh Husein adz-Dzahabî dan Hâdî Ma’rifah dari *al-Muwâfaqât* karya asy-Syâthibî. Lihat: Husein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, J. 2, hal. 258; Hâdî Ma’rifah, *at-Tamhîd*, J. 6, hal. 28.

¹⁸⁸ Husein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, J. 2, hal. 258. c

¹⁸⁹ ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî menyebutkan beberapa tokoh lainnya yang melakukan perincian terhadap tafsir ilmi, diantaranya: Sayyid Quth, Mus tafâ al-Marâgî dan Nâshir Makârim asy-Syirâzî. Lihat: ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuḥû*, hal. 220-225.

diafirmasi oleh sains. Dan juga ditemukan sesuatu hal yang diinformasikan oleh agama dan bertentangan dengan sains secara zhahir – seperti terma-terma tentang *al-kursî*, *al-‘arsî* dan *al-qalm* -, maka harus ditakwilkan...”¹⁹⁰

Tandas Thabâthabâ’î, “Mereka men-*tathbîq*-kan kaidah-kaidah materialisme hingga pada persoalan tentang kebangkitan (*al-ma’âd*). Mereka meyakini, ruh itu materi, dan memiliki karakteristik materi. Mereka juga berpandangan, tidak mungkin bersandar kepada riwayat kecuali selaras dengan *al-kitâb*. Sedangkan untuk *al-kitâb* juga tidak diperkenankan menafsirkannya dengan rasional (*ath-tharîq al-‘aqlî*), karena, menurut mereka, metode sains membatalkan metode rasional (*al-manhaj al-‘aqlî*). Mereka hanya memperkenankan tafsir dengan sains saja”.¹⁹¹ Oleh sebab itu, Thabâthabâ’î menjelaskan bahwa: “Cara semacam itu bukanlah tafsir akan tetapi *tathbîq*”.¹⁹²

Secara singkat, dari penjelasan tersebut diketahui bahwa Thabâthabâ’î mengisyaratkan pada salah satu jenis tafsir ilmi, yakni membawa teori-teori ilmiah tertentu dan menerapkannya kepada Al-Quran yang bisa menjadi penyebab *at-tafsîr bi al-ra’yî (al-mamnû’)*.

Jelas, bahwa Thabâthabâ’î tidak menolak seluruh jenis tafsir ilmi, karena dalam beberapa tempat ia menggunakannya dalam kitab tafsirnya. Misalnya, ketika ia menafsirkan kata *al-mâ* (air) dalam *Q.S. al-Anbiyâ/ 21: 30*.¹⁹³ Menurutnya yang dimaksud dengan *al-mâ* (air) dalam ayat tersebut adalah seluruh wujud yang memiliki aspek kehidupan.¹⁹⁴ Menurutnya, “Air dan hubungannya dengan kehidupan merupakan salah satu pembahasan ilmiah (modern)”.¹⁹⁵

Tokoh lainnya yang berusaha untuk merinci persoalan *at-tafsîr al-‘ilmî* adalah Hâdî Ma’rifah. Ia menyatakan: syariat bukanlah ilmu natural. Demikian juga Al-Quran bukan kitab sains (ilmi) walaupun di dalamnya dijelaskan beberapa isyarat ilmiah (saintis) secara global disamping pembahasan utama. Penjelasan-penjelasan tersebut bukan pembahasan utama, akan tetapi sekedar sebagai isyarat akan keagungan ilmu ilahi (yang tak terbatas). Dalam konteks ini, Hâdî Ma’rifah hanya membolehkan ilmu-ilmu yang sudah pasti

¹⁹⁰ Thabâthabâ’î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 1, hal. 7.

¹⁹¹ Thabâthabâ’î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 1, hal. 8.

¹⁹² Thabâthabâ’î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 1, hal. 8.

¹⁹³ أَوْ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ (30)

“Dan apakah orang-orang yang kafir tidak mengetahui bahwasanya langit dan bumi itu keduanya dahulu adalah suatu yang padu, kemudian Kami pisahkan antara keduanya. Dan dari air Kami jadikan segala sesuatu yang hidup. Maka mengapakah mereka tiada juga beriman?” (*Q.S. al-Anbiyâ/ 21: 30*).

¹⁹⁴ Thabâthabâ’î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 14, hal. 279.

¹⁹⁵ Thabâthabâ’î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 14, hal. 279.

kebenarannya (*al-qath'î*) saja untuk digunakan sebagai sarana memahami Al-Quran. Ia juga menekankan, karena sains selalu berkembang maka relasi antara sains (*al-'ilm*) dengan tafsir Al-Quran adalah relasi kemungkinan makna (*an-nisbah al-ihtimâliyah*) semata.¹⁹⁶ Kebenaran suatu ilmu belum tersingkap hakikatnya saat ini, akan tetapi sangat berpeluang akan tersingkap di masa-masa yang akan datang.¹⁹⁷

Jelas, diketahui bahwa Hâdî Ma'rifah tidak menerima begitu saja *at-tafsîr al-'ilmî*, karena ia berprinsip bahwa Al-Quran adalah *qath'î*, sedangkan sains tidaklah *qath'î*. Maka Al-Quran-lah yang mengafirmasi sains, bukan sebaliknya. Dan sekiranya, kita memahami sebagian ayat Al-Quran dengan bantuan penyingkapan ilmiah (sains), maka tidak diperkenankan kita mengatakan bahwa Al-Quran mengafirmasi sains tersebut secara *qath'î*. Keyakinan seperti itu, menurutnya, merupakan salah satu bentuk dari *at-tahmîl*, yang tidak diperbolehkan oleh Al-Quran.¹⁹⁸

Tabel IV.21. Pandangan para mufasir dan pakar tafsir terhadap tafsir ilmi

Sikap:	Mufasir/ Pakar Tafsir:	Jenis pandangan:
1. Dukungan terhadap tafsir ilmi	Abû Hâmid al-Gazâlî; as-Suyûthî; ath-Thanthâwî	Al-Quran mengandung seluruh jenis ilmu
2. Penolakan terhadap tafsir ilmi	asy-Syâtibî; adz-Dzahabi	Al-Quran datang untuk menjelaskan hukum-hukum yang terkait dengan akhirat; tidak ditemukan dalil/ argumen dari <i>salafus shâlih</i> (para sahabat, tabi'in dan orang setelahnya) tentang ketercakupannya seluruh ilmu dalam Al-Quran.

¹⁹⁶ Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd*, J. 6, hal. 28-30.

¹⁹⁷ Hâdî Ma'rifah, *at-Tamhîd*, J. 6, hal. 34.

¹⁹⁸ Penjelasan lebih lanjut dapat dilihat bagaimana Hâdî Ma'rifah menjelaskan *al-I'jâz al-'ilmî* dan *at-tafsîr al-'ilmî* dalam kitabnya *at-Tamhîd fî 'Ulûm al-Qurân*.

3. Menolak sebagian dan mendukung sebagian	Thabâthabâ'î; Hâdî Ma'rifah, dll.	Menolak <i>at-tahmîl</i> atau <i>at-tathbîq</i> . Menerima ilmu-ilmu yang sudah pasti kebenarannya (<i>al-qath'î</i>) untuk digunakan sebagai sarana memahami Al-Quran.
--------------------------------------------	-----------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

e. Persyaratan *Manhaj at-Tafsîr al-'Ilmî* Yang Dibenarkan

Ketika berbicara tentang persyaratan *at-tafsîr al-'ilmî* yang dibenarkan (muktabar), maka seorang mufasir harus memperhatikan kriteria-kriteria metode tafsir, baik kriteria umum metode tafsir dan kriteria khusus bagi *manhaj at-tafsîr al-'ilmî*.

Kriteria umum merupakan kriteria yang harus dipenuhi pada setiap jenis metode tafsir. 'Alî ar-Ridhâ'î al-Asfahâni menyebutkan beberapa kriteria umum yang bisa diringkas sebagai berikut:¹⁹⁹

Pertama, terkait dengan penguasaan ilmu. Yakni, mufasir harus menguasai sejumlah ilmu, seperti: bahasa Arab, *nuzûl al-Qurân*, sejarah, *nâsikh-mansûkh*, *ushûl fiqh*, beberapa pemikiran terkait dengan filsafat, sains, sosial dan etika.

Kedua, terkait dengan metode. Yakni, mufasir menjaga aturan yang berlaku secara umum pada metode tafsir seperti: mengikuti metode tafsir yang dibenarkan, menjaga beberapa qarinah tafsir – 'aqliyah maupun *naqliyah*-, dan menghindari *tafsir bi al-ra'yî al-mamnû'*.

Demikian juga dengan kriteria khusus, secara global dapat dipadatkan menjadi dua poin penting.²⁰⁰

Pertama, menggunakan metode yang tepat dalam *at-tafsîr al-'ilmî*. Yakni, mufasir menggunakan sains (ilmu) dalam memahami dan menjelaskan isyarat-isyarat ilmiah dalam Al-Quran, bukan mengeluarkan beragam ilmu (*istikhrâj al-'ulûm*) dari Al-Quran atau membawa teori-teori ilmiah tertentu (*tahmîl*) kepada Al-Quran.

Kedua, mufasir menjaga kehati-hatian dalam *at-tafsîr al-'ilmî*. Yakni, mufasir menguji pemahamannya secara terus menerus, demikian juga premis-premis ilmiah yang digunakan. Mufasir tidak

¹⁹⁹ 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahâni, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuhû*, hal. 249-250.

²⁰⁰ 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahâni, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuhû*, hal. 250-151.

Pakar tafsir seperti Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak menyebutkan beberapa kriteria tafsir ilmi. Ia tidak memilahnya menjadi kriteria umum dan kriteria khusus. Lebih jelasnya dapat dilihat: Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak, *'Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhû*, hal. 224.

diperkenankan menganggap penafsirannya sebagai hasil yang final, akan tetapi sebagai kemungkinan makna (*shûrah ihtimâliyah*).

Tabel IV.22. Persyaratan *at-tafsîr al-‘ilmî* yang dibenarkan

1. Persyaratan umum	<p>a. Mufasir menguasai sejumlah ilmu, seperti: bahasa Arab, <i>nuzûl al-Qurân</i>, sejarah, <i>nâsikh-mansûkh</i>, <i>ushûl fiqh</i>, beberapa pemikiran terkait dengan filsafat, sains, sosial dan etika</p> <p>b. Mufasir menjaga beberapa qarinah tafsir – ‘<i>aqliyah</i> maupun <i>naqliyah</i>-, dan menghindari <i>tafsîr bi al-ra‘yî al-mamnû’</i></p>
2. Persyaratan khusus	<p>a. Mufasir menggunakan sains (ilmu) dalam memahami dan menjelaskan isyarat-isyarat ilmiah dalam Al-Quran, bukan mengeluarkan beragam ilmu (<i>istikhrâj al-‘ulûm</i>) dari Al-Quran atau membawa teori-teori ilmiah tertentu (<i>tahmîl</i>) kepada Al-Quran</p> <p>b. Mufasir menguji pemahamannya secara terus menerus, demikian juga premis-premis ilmiah yang digunakan.</p>

5. *Manhaj at-Tafsîr al-Isyârî*

a. Definisi *Manhaj at-Tafsîr al-Isyârî*

Pembahasan tentang *manhaj at-tafsîr al-isyârî* telah diulas cukup luas dalam bab sebelumnya (bab II). Maka, pada sub bab ini, akan dijelaskan secara ringkas agar tidak terjadi pengulangan pembahasan.

Sebagian pakar tafsir mendefinisikan *manhaj at-tafsîr al-isyârî* sebagai berikut: “Mentakwilkan ayat-ayat Al-Quran dengan makna yang bukan makna zhahirnya (selain makna zhahir), dengan berusaha memadukan antara makna yang samar tersebut dengan zhahirnya”.²⁰¹ Metode penafsiran semacam ini disebut sebagai metode takwil yang menjadi pusat perhatian para penempuh jalan spiritual, para sufi dan ‘*urafâ*.

²⁰¹ Yunus Hasan Abidu, *Tafsir Al-Quran: Sejarah Tafsir dan Metode Para Mufasir*, Jakarta: Media Pratama, 2007, hal. 9; Husein adz-Dzahabî, ‘*Ilm at-Tafsîr*, Dâr al-Ma’ârif, t.th, hal. 70; Mannâ’ al-Qaththân, *Mabâhîts fî ‘Ulûm al-Qurân*, Kairo: Maktabah Wahabiah, t.th., hal. 347.

Secara umum, yang dimaksud sebagai *at-tafsîr al-isyârî* adalah isyarat-isyarat yang samar yang terdapat dalam ayat-ayat Al-Quran. Yakni, tafsir yang melewati makna zhahir dan mengambil makna batin. Tafsir yang berusaha menjelaskan sesuatu yang tidak terdapat dalam zhahir ayat kecuali melalui makna-makna isyarat.²⁰²

Terkait dengan penerimaan metode ini, terjadi perbedaan sikap yang ditunjukkan oleh para pakar tafsir. Ada yang menolaknya, dan sebaliknya ada yang menerimanya secara mutlak. Ada juga yang berusaha melakukan perincian, menolak sebagian dan menerima sebagian lainnya²⁰³.

Secara metodis, ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî membaginya menjadi dua jenis: *manhaj at-tafsîr al-isyârî ash-shahîh* dan *manhaj at-tafsîr al-isyârî gairu ash-shahîh*.

Manhaj at-tafsîr al-isyârî ash-shahîh merupakan makna batin dalam Al-Quran sebagaimana yang telah dijelaskan beberapa riwayat. Bukan sebagaimana yang dipahami oleh kelompok *bâthinî* yang mengambil batin dan meninggalkan zhahir. Yakni, penafsiran batin Al-Quran dengan tetap menjaga kriteria-kriteria dan metode tafsir sehingga tidak terjebak pada penafsiran yang manyalahi dan meninggalkan makna zhahir.²⁰⁴ Bagi Kamâl al-Haidarî, persyaratan terpenting dari *manhaj at-tafsîr al-isyârî ash-shahîh* adalah makna batin tidak bertentangan dengan makna zahirnya, hadis mutawatir dan prinsip-prinsip penting dalam agama.²⁰⁵

Sedangkan, yang dimaksud sebagai *manhaj at-tafsîr al-isyârî gairu ash-shahîh*, menurut ar-Ridhâ’î, adalah pentakwilan ayat-ayat Al-Quran dengan menggunakan *syuhûd bâthinî* atau melalui teori-teori (fondasi-fondasi) tertentu dalam tasawuf (*irfân*), yang menyalahi makna zhahir Al-Quran. *Manhaj at-tafsîr al-isyârî gairu ash-shahîh* juga bisa dimaknai sebagai upaya mencapai makna batin dengan tidak menjaga kriteri-kriteria yang sudah baku dalam tafsir; tanpa memperhatikan qarinah-qarinah rasional (*‘aqlî*) maupun *naqlî*.²⁰⁶ Tafsir seperti ini, sebagaimana ungkapan Thabâthabâ’î, lebih tepatnya bukan disebut sebagai tafsir, akan tetapi sebagai *at-tathbîq*.²⁰⁷

²⁰² ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî, *Manâhij a-Tafsîr wa Ittijâtuhû*, hal. 261.

²⁰³ Terkait dengan sikap para pakar tafsir tentang penerimaan metode tafsir isyari, dapat dilihat pada bab II.

²⁰⁴ ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî, *Manâhij a-Tafsîr wa Ittijâtuhû*, hal. 282-287; Thalâl al-Hasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 1, hal. 63.

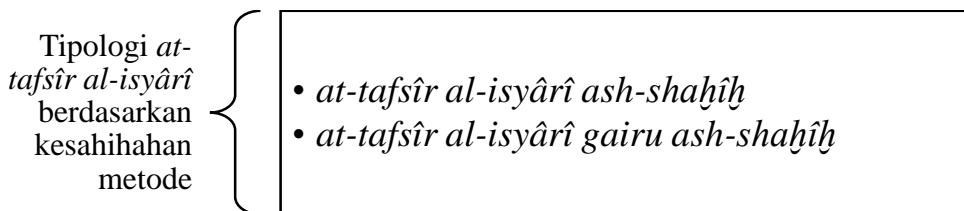
²⁰⁵ Thalâl al-Hasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 1, hal. 63.

²⁰⁶ ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî, *Manâhij a-Tafsîr wa Ittijâtuhû*, hal. 277-278.

²⁰⁷ Thabâthabâ’î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 1, hal. 8.

Penafsiran yang meninggalkan makna zhahir dan tidak menggunakan kriteria-kriteria dan kaidah tafsir yang berlaku disebut sebagai *at-tafsîr bi al-ra'yî (al-madzmûm)*.²⁰⁸ *at-Tafsîr bi al-ra'yî (al-madzmûm)* juga disebut sebagai sebuah tafsir yang tidak menggunakan metode (*lâ manhajî*), dan bersandar pada kecenderungan pemikiran personal dan hawa nafsu.²⁰⁹ Oleh sebab itu, seorang mufasir harus memperhatikan kriteria dan kaidah tafsir yang berlaku sehingga makna zhahir menjadi sesuatu yang primer (*al-ma'nâ al-awwalî*) dan makna batin sebagai makna sekunder (*al-ma'nâ ats-tsânawî*).

Gambar IV.1. Tipologi *at-tafsîr al-isyârî* berdasarkan kesahihahan metode



Jadi, *at-tafsîr al-isyârî*- sebagaimana dijelaskan- diterima dan bisa dikategorikan sebagai *manhaj at-tafsîr al-muktabar* dengan beberapa syarat, seperti: tidak terjadi pertentangan antara makna batin dengan zhahirnya, juga dengan hadis mutawatir dan prinsip-prinsip penting dalam agama.²¹⁰ Dan jika yang dimaksud adalah tafsir yang membatalkan (*ilgâ*) makna zhahir dan mengamalkan makna batin (takwil) tanpa memperhatikan kriteria tafsir dan qarinah *aqlî* maupun *naqlî*, maka secara otomatis tergolong sebagai tafsir yang tertolak (tidak muktabar), *at-tafsîr bi al-ra'yî (al-madzmûm)*.

b. Fondasi-Fondasi (*al-Mabânî*) Penting dalam *Manhaj at-Tafsîr al-Isyârî*

Manhaj at-tafsîr al-isyârî sebagaimana metode tafsir lainnya memiliki beberapa fondasi yang khas. Untuk dapat menerima *at-tafsîr al-isyârî*, maka seseorang harus memahami beberapa fondasi sebagai berikut:

²⁰⁸ Thalâl al-Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 1, hal. 63-65.

²⁰⁹ Thalâl al-Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 1, hal. 63-65.

²¹⁰ Persyaratan tafsir isyari dapat dilihat pada bab II. Dan, sebagai bahan perbandingan, bisa memperhatikan persyaratan diterimanya tafsir isyari yang disusun oleh *az-Zarqânî* dalam *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qurân*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1995 M/ 1415 H, cet. 1, J. 2, hal. 78-79.

1. Mungkinnya bagi seseorang untuk mendapat *al-'ilm al-ladunî*.

Pembahasan tentang *al-'ilm al-ladunnî* penting untuk diulas karena muncul sebagian kelompok yang mengingkari mungkinnya bagi seseorang untuk mendapatnya. Seseorang yang mengingkari *al-'ilm al-ladunnî* maka secara otomatis tidak mungkin menerima *at-tafsîr al-isyârî*.

Telah diulas sebelumnya bahwa Al-Quran memiliki derajat dan tingkatan wujud. Demikian juga manusia memiliki tingkatan yang beragam dalam mengambil hidangan pengetahuan dari Al-Quran.²¹¹ Tingkatan terendah biasanya diisyaratkan Al-Quran dengan terma *hâdzâ al-Qurân*. Sedangkan tingkatan tertinggi diisyaratkan dengan terma *dzâlika al-kitâb*, yakni tingkatan bagi mereka yang belajar Al-Quran secara langsung dari sisi Allah swt.²¹² Al-Quran mengisyaratkan jenis ilmu ini sebagaimana diisyaratkan oleh *Q.S. an-Naml/ 27: 6*.²¹³

Al-'Ilm al-ladunnî merupakan sebuah ilmu yang diketahui tanpa diawali sebab-sebab seperti proses pikir, mendengar, belajar atau melalui periwayatan. Akan tetapi, suatu ilmu yang Allah swt tuliskan dalam lembaran jiwa hamba-Nya (*law an-nafs*) yang terpilih melalui pena akal *qalm al-'aql*²¹⁴ sebagaimana diisyaratkan juga oleh *Q.S. al-'Alaq/ 96: 3-5*.²¹⁵ Sebuah ilmu yang disebut juga sebagai ilmu *mauhibah*, ilmunya para nabi dan para wali seperti nabi Khidir.²¹⁶

Al-'Ilm al-ladunnî disebut juga Mullâ Shadrâ sebagai *at-ta'lim ar-rabbânî*, yaitu ilmu yang didapat tanpa proses perantara (*gairu wâsithah*). Suatu ilmu yang dikhususkan bagi ulama akhirat (ulama yang *zuhûd* dan memalingkan diri dari keinginan duniawi) dan diharamkan bagi ulama dunia (ulama yang mencintai dunia). Selain itu, ilmu ini disebut juga sebagai *al-'ulûm al-kasyfiah*, yaitu ilmu yang tidak didapat melalui proses teoritik (*an-nadhr*), akan

²¹¹ Lihat ulasan tentang batin dan zhahir pada bab III.

²¹² Kamâl al-Haidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, hal. 124.

²¹³ وَإِنَّكَ لَتَلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ (6)

“Dan sesungguhnya kamu benar-benar diberi Al Qur'an dari sisi (Allah) Yang Maha Bijaksana lagi Maha Mengetahui”.

²¹⁴ Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 6, hal. 19.

²¹⁵ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمِ (5)

“Bacalah, dan Tuhanmulah Yang Maha Pemurah, Yang mengajar (manusia) dengan perantaraan kalam. Dia mengajarkan kepada manusia apa yang tidak diketahuinya.” (*Q.S. al-'Alaq/ 96: 3-5*).

²¹⁶ Muhyiddîn Ibn 'Arabî, *Futuhât al-Makkiyah*, Beirut; Dâr ash-Shadr, t.th., cet. 1, J. h, hal. 582.

tetapi melalui proses rasa (*dzauq*) dan *wijdân*. Suatu ilmu yang hanya diketahui bagi orang yang telah merasakannya²¹⁷.

Syarat untuk mendapatkan *al-‘ilm al-ladunnî* tersebut adalah kesucian (*thahârah*) dan iman sebagaimana diisyaratkan oleh Q.S. *al-Wâqiah/ 56: 77-79*.

إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (77) فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ (78) لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (79)

“*Sesungguhnya Al-Quran ini adalah bacaan yang sangat mulia, pada kitab yang terpelihara (lauh mahfûdz), tidak menyentuhnya kecuali hamba-hamba yang disucikan*”.

Ayat tersebut menjelaskan bahwa hakikat Al-Quran tersimpan dalam *lauh mahfûdz*, dan tidak ada yang dapat menyentuhnya kecuali orang yang tersucikan. Sebagaimana diketahui kesucian (*thahârah*) itu terbagi menjadi dua bagian; kesucian jasmani (*tahhârah al-badan*) yang kelihatan secara zahir dan kesucian hati (*thahârah al-qalb*).

Karena tempat bernaungnya *al-‘ilm al-ladunnî* adalah *qalb*,²¹⁸ maka untuk mendapatkannya diperlukan kesucian hati (*thahârah al-qalb*) yang bersifat batini. Tingkatan *al-‘ilm al-ladunnî* ini bertingkat-tingkat sesuai dengan tingkatan kesucian hati (*thahârah al-qalb*) seorang hamba sebagaimana diisyaratkan oleh Q.S. *al-Mujâdalah/ 58: 11*.

... يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

“... Niscaya Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat. Dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan”.

2. Perluasan makna dan referen (*al-mashâdîq*) pada konsep-konsep *irfân*

Salah satu prinsip penting lainnya dalam *at-tafsîr al-isyârî* adalah perluasan makna dan referen (*al-mashâdîq*) pada konsep-konsep *irfân*. Dan secara umum, para pakar tafsir tidak mempermasalahkan prinsip ini selama makna-makna dan referen-referen yang dirujuk selaras dengan zahirnya atau ketika ada sebuah dalil yang mendukung penafsiran tersebut.

Sebagai contoh perluasan makna seperti ini, kita bisa melihat bagaimana al-Qusyairi menafsirkan Q.S. *al-Baqarah/ 2: 3*

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَ يُعْمِلُونَ الصَّلَاةَ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

²¹⁷ Mullâ Shadrâ, *Mafâtîh al-Gaib*, Tehran: Muassasah al-Abhâts ats-Tsaqâfiah, 1050 H, cet. 1, hal. 144-145.

²¹⁸ Thalâl al-Hasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 1, hal. 404-405.

“ (Yaitu) mereka yang beriman kepada yang gaib, yang mendirikan shalat dan menafkahkan sebahagian rezki yang Kami anugerahkan kepada mereka”.

Dalam ayat tersebut, secara zhahir, kata *ar-rizq* dimaknai sebagai menginfakkan harta mereka baik yang wajib maupun yang sunnah. Akan tetapi secara batin, al-Qusyairi memperluas makna kata *ar-rizq* diatas kepada konsep-konsep *irfânî*. Yakni, menginfakkan jiwa dalam tata cara ibadah atau menginfakkan hati (*qalb*) untuk menjaga penyaksian ilahi (*musyâhadah ar-rubûbiyah*).²¹⁹ Demikian juga terkait dengan referen (*al-mashâdîq*), al-Qusyairi memperluas penafsiran kepada referen-referen *irfânî*. Yakni, jika secara zhahir, ayat ini diperuntukan bagi *ahl as-syari'ah* ditinjau dari sisi infaq harta (*al-amwâl*), maka dapat juga dimaknai sebagai *arbâb al-ḥaqîqah* ditinjau dari sisi *ahwâl*.²²⁰

Walaupun dalam tafsirnya, al-Qusyairi tidak mendatangkan dalil pendukung yang berupa Al-Qurân maupun as-sunnah, akan tetapi – bagi penulis- penafsiran tersebut tidak bertentangan dengan konsep umum zhahir ayat. Secara bahasa, kata *ar-rizq* berarti anugerah atau pemberian (*al-'athâ*), baik bersifat duniawi maupun ukhrawi. Ia bisa berupa harta, kedudukan maupun pengetahuan (*al-'ilm*).²²¹

3. Mufasir memberikan perhatian yang lebih terhadap makna batin

Tidak jarang seorang mufasir *at-tafsîr al-isyârî* tidak menyebutkan makna zhahirnya. Dalam hal ini, mufasir tidak menolak zhahir, akan tetapi ia memberikan perhatian yang lebih terhadap makna batin sebagaimana diungkapkan oleh al-Kasysyânî dalam *muqaddimah tafsîr Ibnu 'Arabî*.²²² Asumsi lainnya adalah makna zhahirnya sudah dikenal dan diakui.

Misalnya, terkait dengan *Q.S. al-ḥajj/ 22: 63*

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتَصُبُّحُ الْأَرْضُ مُمْخَصَّرَةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ

“Apakah kamu tiada melihat, bahwasanya Allah menurunkan air dari langit, lalu jadilah bumi itu hijau? Sesungguhnya Allah Maha Halus lagi Maha Mengetahui.”

²¹⁹ al-Qusyairi, *Lathâif al-Isyârât*, Mesir: al-Hai'ah al-Mishriah al-Âmmah li al-Kitâb, t.th., J. 1, hal. 57.

²²⁰ al-Qusyairi, *Lathâif al-Isyârât*, J. 1, hal. 57.

²²¹ Ar-Râgib al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâdz al-Qurân*, Damskus: Dâr al-Qalm, 2009 M/ 1430 H, cet. 4, hal. 351 (*mâddah: ra-za-qa*).

²²² Muḥyiddîn Ibn 'Arabî, *Tafsîr Ibn 'Arabî (Ta'wilât al-Kasysyânî)*, J. 1, hal. 6.

Al-Qusyairi menjelaskan, air yang turun dari langit menghidupkan bumi setelah mati (kering). Air rahmat ilahi menghidupkan *ahwâl* manusia setelah lalai. Dan seterusnya.²²³

Mufasir lainnya seperti Ruzbihân Baqlî menjelaskan proses suluk sebagai berikut: Allah menurunkan air rahmat dan membukakan hati seorang hamba dengan air tersebut, sehingga tumbuhlah pengetahuan (*ma'rifah*) di dalam hatinya. Maka, hati hamba tersebut menjadi hijau dengan hiasan pengetahuan (*ma'rifah*), dan ia memetik buah keimanan dan ketahuidan.²²⁴

Karena tafsir isyari berlandaskan pada rahasia-rahasia dan penjelasan batin yang terkandung dalam ayat, maka pada ayat-ayat tertentu, penjelasan secara zhahir saja tidak-lah cukup untuk mendapatkan maksud yang dikehendaki oleh ayat. Dalam hal ini, bagi sebagian teosof seperti al-Gazâlî dan Mullâ Shadrâ, tafsir yang hanya mencukupkan zhahir bahasa dan melakukan penukilan riwayat semata tidaklah mencukupi untuk memahami hakikat makna ayat,²²⁵ seperti kita menemukan kerumitan pemahaman bagian dari *Q.S. al-Anfâl/ 8: 17*.

... وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ...

“... Dan bukan kamu yang melempar ketika kamu melempar, tetapi Allah-lah yang melempar...”

Al-Gazâlî mendeskripsikan sebagai berikut: ayat tersebut secara zhahir, jelas maknanya. Akan tetapi, hakikat maknanya sangat rumit karena secara zhahir terjadi kontradiksi. Pada satu sisi, Allah swt mengafirmasi lemparan (*al-ramy*), akan tetapi pada sisi lainnya, menafikannya.²²⁶

Mullâ Shadrâ menjelaskan, untuk men-*taḥqîq* persoalan ini dibutuhkan pengetahuan yang sangat mendalam. Tidak cukup hanya menguasai bahasa arab dan penafsiran kosakata Al-Quran. Tandasnya, seandainya umur manusia digunakan untuk menyingkap rahasia makna ini, maka tidak akan cukup untuk menggali keseluruhan aspek maknanya. Akan tetapi, makna tersebut akan dapat disingkap oleh mereka yang Al-Quran sebut sebagai *ar-râsikhûnâ fî al-'ilm*. Orang yang diberikan karunia oleh

²²³ al-Qusyairi, *Lathâif al-Isyârât*, J. 2, hal, 557.

²²⁴ Ruzbihân Baqlî, *Arâis al-Bayân fî Ḥaqâiq al-Qurân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2008, cet. 1, J. 2, hal. 543.

²²⁵ Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 7, hal. 192.

²²⁶ Abû Ḥâmid al-Gazâlî, *Ihyâ ‘Ulûmuddîn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Arabî, t.th., cet. 1, J. 3, hal. 531; Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 7, hal. 192.

Allah untuk memahami rahasia-rahasia maknanya karena kesucian hatinya.²²⁷

4. Kesesuaian (*tathâbuq*) antara *kitâb tadwînî* dengan *kitâb takwînî* dalam hakikat batinnya.

Dalam epistemologi sufi, terdapat tiga realitas yang memiliki kesepadanan dan kesesuaian (*tathâbuq*). Al-Quran merupakan *kitâb tadwînî*. Sedangkan alam sebagai *kitâb takwînî*. Diantara keduanya, terdapat *al-insân al-kâmil* sebagai titik penghubung dua realitas tersebut. Dalam alam simplisitas (*‘âlam al-basâthah*), ketiganya merupakan hakikat yang satu, akan tetapi, secara epistemologis, terpisah dalam alam materi- yakni setelah proses *nuzûl (tanazzul)*.²²⁸

Pada posisi inilah, manusia yang mencapai kedudukan *al-insân al-kâmil* memiliki peran sentral. *al-Insân al-kâmil* merupakan tujuan penciptaan alam dan hakikat Al-Quran. Ia merupakan sosok Adam yang hakiki,²²⁹ yang hadir pada setiap jaman. *al-Insân al-kâmil* merupakan seseorang yang mengetahui Allah swt pada keseluruhan aspeknya, menyembah-Nya pada semua sisi (baik zhahir maupun batin); seorang hamba yang menyembah-Nya pada keseluruhan *asmâ* dan *shifât-Nya*.²³⁰

Terkait dengan persoalan ini, Ibn ‘Arabî menjelaskan tentang tingkatan manusia dalam memahami Al-Quran. Ia membaginya menjadi empat tingkatan sesuai dengan tingkatan Al-Quran yang dijelaskan dalam sebuah hadits.²³¹ Yakni, manusia zhahir, manusia batin, manusia *had* dan manusia *mathla*.²³² Yakni, ketika Allah menutup pintu kenabian dan kerasulan, akan tetapi Allah tidak menutup pintu pemahaman melalui Al-Quran. Ibn ‘Arabî menukil keterangan dari ‘Ali bin Abî Thalib ra., yang menyatakan sebagai berikut: “Allah swt telah memutus wahyu setelah Rosulullah saw, akan tetapi Ia akan tetap memberikan karunia pemahaman kepada kita melalui Al-Quran”.²³³

²²⁷ Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 7, hal. 192-193.

²²⁸ Jawâd ‘Alî Kisâr, *Fahm al-Qurân: Dirâsah ‘alâ Dhau’ al-Madrasah al-‘Irfiniah*, Beirut: Center of Civilization for the Development of Islamic Thought, 2010, cet. 2, J. 1, hal. 132-233.

²²⁹ Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 1, hal. 478.

²³⁰ Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 1, hal. 41.

²³¹ عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في آي القرآن إنه ما من آية إلا ولها ظاهر و باطن و حد و مطلع

“Dari Nabi saw, ia bersabda: tidak satu ayat pun dalam Al-Quran kecuali terkandung di dalamnya zhahir, batin, had dan mathla”.

²³² Al-Futuhât al-Makkiyah, J. 1, hal. 187; Jawâd ‘Alî Kisâr, *Fahm al-Qurân*, J. 1, hal. 132-233.

²³³ Al-Futuhât al-Makkiyah, J. 1, hal. 187.

Demikian juga, Mullâ Shadrâ dalam kitab tafsirnya menyebutkan sebagai berikut: “Sebagaimana alam, maka manusia terbagi menjadi dua dimensi, dimensi yang tampak (*syahâdah*) dan yang tidak tampak (*gaib*); jasad dan ruh. Demikian juga manusia memiliki bentuk (*shûrah*) seperti alam. Oleh karenanya, manusia disebut sebagai mikrokosmik (*al-‘âlam ash-shagîr*)”.²³⁴

Dalam kitab lainnya, Mullâ Shadrâ menjelaskan sebagai berikut: “Al-Quran memiliki derajat dan *manâzil* sebagaimana manusia. Tingkatan terendah Al-Quran adalah penutupnya (*al-gilâf*), sedangkan tingkatan terendah manusia adalah kulitnya (*al-basyîrah*)”.²³⁵

Dalam proses menuju Allah (*shu‘ûd*), manusia memiliki *tajallî*, tingkatan dan nama yang beragam sesuai dengan maqamnya. Demikian juga Al-Quran, ia memiliki nama dan tingkatan yang beragam sesuai dengan proses turun menuju makhluk (*nuzûl*).²³⁶ Diantara beberapa nama Al-Quran yang disebutkan oleh Mullâ Shadrâ sebagaimana diisyaratkan oleh ayat-ayat Al-Quran adalah *al-majîd* (Q.S. *al-Burûj*/ 84: 21), ‘*alî* (Q.S. *az-Zukhruf*/ 43: 4), *kitâb mubîn* (Q.S. *an-Naml*/ 27: 1), *nûr* (Q.S. *al-Mâidah*/ 5: 15), ‘*adhîm* (Q.S. *al-Hijr*/ 15: 87), ‘*azîz* (Q.S. *Fushshilat*/ 41: 41), *karîm* (Q.S. *al-Wâqiah*/ 56: 77) dan *hakîm* (Q.S. *Yâsîn*/ 36: 2).²³⁷

Tokoh sufi lainnya, seperti Imâm Khomeini (w. 1410 H) menjelaskan sebagai berikut:

“Sesungguhnya *al-kitâb at-tadwînî* terdiri dari tujuh tingkatan batin (atau dalam keterangan lain disebut tujuh puluh tingkatan batin), yang tidak mengetahuinya kecuali Allah dan *ar-râsikhûna fî al-‘ilm*... Demikian juga, *al-kutub at-takwînî* yang terdiri dari jiwa (*al-anfusiah*) maupun alam (*al-âfaqiah*)-memiliki kesejajaran, yang terdiri dari tujuh atau tujuh puluh tingkatan

كان علي بن أبي طالب رضي الله عنه يقول إن الوحي قد انقطع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وما بقي بأيدنا إلا أن يرزق الله عبدا فيها في هذا القرآن

“‘Ali Ibn Abî Thâlib ra mengatakan bahwa wahyu telah terputus pasca wafatnya Rosulullah saw. Tidak tersisa di tangan kita kecuali Allah swt memberikan pemahaman Al-Quran (ini) kepada hamba-Nya”.

²³⁴ Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 6, hal. 55

²³⁵ Mullâ Shadrâ, *al-Hikmah al-Muta‘aliyah fî al-Asfâr al-‘Aqliyah al-Arba‘ah*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts, 1981, cet. 3, J. 7, hal. 39.

²³⁶ Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 6, hal. 22-23.

²³⁷ Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 6, hal. 23.

batin, yang tidak mengetahui hakikat takwil dan tafsirnya kecuali orang-orang tersucikan dari sifat-sifat terkeji...”²³⁸

Implikasi dari pandangan teori di atas adalah terjadinya tingkatan pemahaman (baik terkait Al-Quran maupun alam) sesuai dengan keberagaman tingkatan manusia. Karena manusia memiliki kemampuan persepsi yang berbeda-beda sesuai dengan kesiapan wujud, keluasan jiwa dan daya fikirinya, maka daya tangkap terhadap pemahaman Al-Quran juga akan berbeda-beda. Dalam paradigma sufi, seseorang yang dapat menangkap pesan sentral Al-Quran secara utuh dan sempurna adalah *al-Insân al-kâmil*.²³⁹

Oleh karenanya, Ibn ‘Arabi menegaskan pentingnya kesiapan diri dalam memahami batin Al-Quran. Ia menyatakan sebagai berikut: “Pemahaman setiap manusia akan sesuai jangkauan horizon kapasitas pemahaman, semangat dalam memahami, keluasan dan kesiapan jiwanya”.²⁴⁰ Demikian juga Khomeini menjelaskan cara untuk mencapai batin Al-Quran tersebut, yakni melalui dengan proses pensucian jiwa dan menghiasi diri dengan akhlak dan pengetahuan yang utama. Ia menyatakan: “Setiap orang yang usaha pensucian jiwanya lebih banyak, maka Al-Quran akan bertajalli dalam jiwanya semakin banyak pula”.²⁴¹

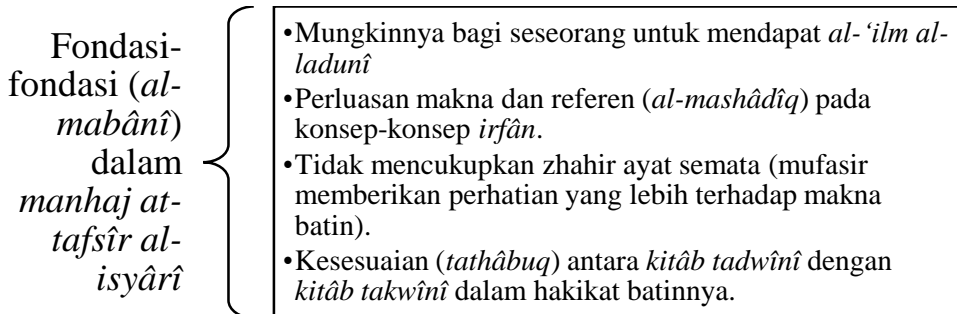
²³⁸ al-Imâm al-Khomeinî, *Syarḥ Du’â as-Sahḥ*, Qum: Muassasah Tanzhîm wa Nasyr Turâts al-Imâm al-Khomeinî, 1416 H, cet. 1, hal. 59.

²³⁹ Terjadi perbedaan penafsiran tentang siapa yang dimaksud oleh *al-insân al-kâmil*. *Jumhûr* sufi sepakat, Nabi Muhammad saw menempati posisi tertinggi dalam urutan *al-insân al-kâmil*. Bagi syiah, menambahkan para imam ahl bayt menempati posisi setelah Nabi saw. Sedangkan sufi secara umum tidak menyebutkan mengidentifikasi secara jelas. Berdasarkan paradigma sufi, *al-insân al-kâmil* merupakan kedudukan bagi orang-orang yang mencapai maqam khusus, yang terdiri dari para Nabi dan wali (*ahl Allah*). Lihat: Jawâd ‘Alî Kisâr, *Fahm al-Qurân: Dirâsah ‘alâ Dhau’ al-Madrasah al-‘Irfiniyah*, J. 1, hal. 223.

²⁴⁰ Muḥyiddîn Ibn ‘Arabî, *al-Futuḥât al-Makkiyah*, J. 1, hal. 10.

²⁴¹ al-Imâm al-Khomeinî, *Syarḥ Du’â as-Sahḥ*, hal. 59.

Gambar IV.2. Fondasi-fondasi (*al-mabânî*) penting dalam *manhaj at-tafsîr al-isyârî*



c. Hubungan antara *at-Tafsîr al-Isyârî* dengan Ilmu-Ilmu Irfan

Ada dua sudut pandang terpenting terkait dengan *irfân* (*tashawwuf*). *Pertama*, terkait dengan pengalaman seorang *ârif* (sufi) dalam perjalanan ruhani. *Kedua*, terkait dengan pengetahuan (*ma'rifah*) yang diperoleh melalui suluk tersebut. Yang pertama disebut sebagai realitas irfan, sedangkan yang kedua disebut sebagai ilmu-ilmu irfan. Pengetahuan (*ma'rifah*) yang diperoleh seorang *ârif* tersebut disebut sebagai *presential knowledge* (*al-'ilm al-ḥudhûrî*) atau *al-'ilm al-ladunî*. Berbeda jika pengetahuan tersebut dipaparkan kepada orang lain, maka ia berubah menjadi *represential knowledge* (*al-'ilm al-ḥushûlî*).

Pengetahuan (*ma'rifah*) yang diperoleh seorang *ârif* tersebut yang bersifat *ḥudhûrî* ketika diungkapkan maka ia berubah menjadi *al-ḥushûlî*. Pengungkapan pengalaman ruhani tersebut bisa berupa irfan praktis (*al-'irfân al-'amalî*) maupun irfan teoritis (*al-'irfan an-nazharî*). Irfan praktis (*al-'irfân al-'amalî*) merupakan pembahasan ilmiah tentang suluk dan cara hidup *irfânî* dengan segala persoalannya. Sedangkan, irfan teoritis (*al-'irfan an-nazharî*) merupakan pembahasan ilmiah tentang apa yang diperoleh seorang *ârif* dan *syuhûd* (penyingkapannya).

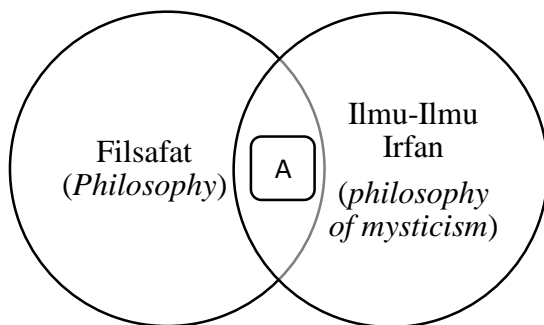
Yang dimaksud sebagai *al-'irfân an-nazharî* adalah sebagai salah satu cabang dari kajian ilmu yang berusaha untuk memberikan penafsiran secara sempurna terhadap eksistensi (*wujûd*), hukum eksistensi, *tajallî* dan tingkatannya.²⁴² Dengan ungkapan lain, *al-'irfân an-nazharî* merupakan sebuah proses pemberian pandangan dunia (*world view/ ar-ru'yah al-kauniyah*) terhadap persoalan-

²⁴² Karena *al-'irfân an-nazharî* merupakan bagian dari ilmu, maka ia memiliki subjek (*maudhû*), fondasi (*mabâdî*) dan persoalan-persoalan ilmiah (*masâil*) sebagaimana pada bidang keilmuan lainnya.

persoalan mendasar dalam alam (*wujûd*/ eksistensi), yakni tentang apa yang dimaksud “Allah”, “manusia” dan “alam”. Akan tetapi, dalam hal ini, seorang *ârif* atau sufi menyandarkan bangunan pandangan dunia tersebut pada *mukâsyafah* dan *syuhûd*.²⁴³

Dan dalam perkembangannya, proses justifikasi (*al-itsbât*) klaim-klaim *al-‘irfân an-nazharî* menggunakan argumentasi rasional (*al-burhân*) sebagaimana dalam filsafat.²⁴⁴ Dan, muncul beberapa *ârif* atau sufi yang berusaha melakukan justifikasi (*al-itsbât*) pengalaman sepirtual (*mukâsyafah*) yang mereka peroleh dengan menggunakan metode rasional (*al-‘aqlî*), diantaranya: Maḥmûd al-Qaisharî pada *muqaddimah Syarh Fushûsh al-ḥikam* dan Ibn Turkah al-Ashfahânî pada *Tamhîd al-Qawâ’id*.

Gambar IV.3. Relasi proses justifikasi (*al-itsbât*) dalam filsafat dan ilmu-ilmu irfan



Keterangan:

A: *maqâm al-itsbât/ the context of justification/* ranah pembuktian

Dan dalam perkembangannya, proses justifikasi (*al-itsbât*) klaim-klaim ilmu-ilmu irfan (*philosophy of mysticism*), khususnya pada *al-‘irfân an-nazharî* menggunakan argumentasi rasional (*al-burhân*) sebagaimana dalam filsafat (*Philosophy*).

Dalam konteks ini, tampak tidak banyak perbedaannya antara ia seorang filsuf atau sufi. Jika seorang sufi tidak menjelaskan (menjustifikasi) pengalaman spiritual (*mukâsyafah*)-nya dengan metode rasional, maka *mukâsyafah* tersebut hanyalah berupa pengakuan, dan tidak bisa menjadi *ḥujjah* bagi lainnya.²⁴⁵ Walaupun

²⁴³ Thalâl Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 1, hal. 396.

²⁴⁴ Jika proses penyingkapan (*ats-tsubût*) dalam *al-‘irfân an-nazharî* menggunakan *mukâsyafah*, maka berbeda dengan filsafat baik pada dataran penyingkapan (*ats-tsubût*) maupun justifikasi (*al-itsbât*) sama-sama menggunakan argumentasi rasional (*al-burhân*).

²⁴⁵ Kamâl al-Ḥaidarî, *Durûs fi al-Ḥikmah al-Muta’âliyah*, Qum: Dâr Farâqid, 1428 H, cet. 4, J. 1, hal. 63.

Yazdanpanah menjelaskan pandangan Ibn Turkah, bahwa tidak terdapat pertentangan secara *ithlâq* antara akal dan Irfan (*asy-syuhûd al-qalbî*). Bahkan, ia berpendapat: akal merupakan salah satu alat ukur untuk menilai/ menimbang antara kebenaran atau kedustaan

dalam praktiknya, upaya pengalaman spiritual seorang *ârif* (sufi) ini akan menghadapi kendala yang cukup rumit, karena banyak hal dari pengalaman *mukâsyafah* tidak dapat dijelaskan melalui ungkapan-ungkapan bahasa dan kosakata, yang disebabkan keterbatasan bahasa itu sendiri. Dalam konteks ini, Kamâl al-Ḥaidarî menukil ungkapan Thabâthabâ'î sebagai berikut: “Seseorang yang berusaha menjelaskan makna-makna *syuhûdiah* melalui ungkapan-ungkapan bahasa bagaikan seseorang yang menjelaskan ragam warna kepada orang yang buta (semenjak dalam kandunga ibunya), atau bagaikan seseorang yang berusaha menangkap makna-makna yang berkaitan dengan penglihatan secara langsung, akan tetapi menggunakan fakultas pendengaran”.²⁴⁶

Secara singkat, diketahui bahwa pada *al-'irfân an-nazharî*, *mukâsyafah* yang bersifat *hudhûrî* merupakan dasar argumentasi, yang kemudian dijelaskan dengan bahasa rasional (*lugah al-'aql*).²⁴⁷ Dalam hal ini, *al-'irfân an-nazharî* menyerupai filsafat, yakni sama-sama hendak memberikan penafsiran tentang eksistensi (*wujûd*),²⁴⁸ khususnya tentang *ma'rifatullâh*, alam dan manusia.

Bagi Murtadhâ Muthahharî, walaupun menyerupai filsafat, akan tetapi ada beberapa hal yang membedakannya antara keduanya, diantaranya:

Pertama, filsafat mengakui dualisme eksistensi. Yakni, seorang filsuf mengakui fundamentalitas eksistensi, baik pada Allah maupun selain Allah. Allah sebagai *wâjib al-wujûd*, dan selain-Nya sebagai *mumkin al-wujûd*. Hal ini tentu berbeda dengan seorang *'ârif / sufi* yang mengakui kesatuan eksistensi (*wahdah al-wujûd*). Mereka melihat bahwa selain Allah, walaupun ia sebagai efek (*ma'lûl*), akan tetapi tidak memiliki eksistensi (*wujûd*). Eksistensi Allah meliputi

suatu *syuhûd*. Kemudian, ia menjelaskan bahwa kematangan metode ini ada pada tangan Mullâ Shadrâ, yang menggabungkan syariat, akal dan *syuhûd* dalam epistemologi filsafatnya. Lihat: Yadullâh Yazdanpanah, *al-'Irfân an-Nazharî: Mabâdiuhû wa Ushûluhû*, Beirut: Center of Civilization for Development of Islamic Thought, 2014, cet. 1, hal. 96-97.

²⁴⁶ Kamâl al-Ḥaidarî, *Durûs fî al-Ḥikmah al-Muta'âliyah*, J. 1, hal. 64.

²⁴⁷ Murtadhâ Muthahharî, *at-Ta'arruf 'alâ al-'Ulûm al-Islâmiah: al-'Irfân*, hal. 21.

²⁴⁸ Murtadhâ Muthahharî, *at-Ta'arruf 'alâ al-'Ulûm al-Islâmiah: al-'Irfân*, Dâr ar-Rosûl al-Akram, 2002 M/ 1422 H, cet. 2, hal. 17.

Jika *al-'irfân an-nazharî* menyerupai filsafat, maka *al-'irfân al-'amali* menyerupai ilmu akhlak, yang aspek pembahasannya terkait dengan “apa seharusnya dilakukan dan wajib diamalkan”, terkait dengan tahapan-tahapan (*manâzil*) yang harus dilalui seorang *sâlik* sehingga mencapai tahapan akhir (*al-manzil an-nihâ'î*). Kewajiban-kewajiban yang seharusnya dilakukan oleh seorang individu terhadap dirinya sendiri, terhadap alam, dan Allah swt. Hal yang membedakan antara *al-'irfân al-'amali* dengan akhlak adalah pada cakupannya. Unsur-unsur ruhaniah pada *al-'irfân al-'amali* sangat luas dan dalam. Lihat: Murtadhâ Muthahharî, *at-Ta'arruf 'alâ al-'Ulûm al-Islâmiah: al-'Irfân*, hal. 13-16.

segala sesuatu, maka selainnya merupakan nama (*asmâ*) dan manifestasi (*tajallî*)-Nya.²⁴⁹

Kedua, bagi seorang filsuf, mereka hendak memahami dan memberikan gambaran tentang alam secara sempurna dalam benaknya. Batasan tertinggi kesempurnaan manusia, bagi seorang filsuf, adalah ketika mampu mempersepsi alam- secara intelektual- sebagaimana adanya melalui akalnyanya. Yakni, berubahnya manusia menjadi alam intelektual yang menyerupai alam eksternal. Hal ini, berbeda dengan seorang *ârif* atau sufi. Mereka tidak menyibukan dengan akal atau pemahaman. Akan tetapi, menginginkan untuk sampai kepada hakikat eksistensi- yakni: Allah- dan menyaksikan-Nya. Kesempurnaan manusia bagi, seorang *ârif*, bukan hanya mempersepsi eksistensi (*wujûd*), akan tetapi mampu membuka tirai dan pembatas antara hamba dan Tuhan, melebur (*fanâ*) dalam kedekatan Dzat ilâhî dan menjadi *baqâ* dengan-Nya.²⁵⁰

Perbedaan lainnya- yang *ketiga*- antara filsafat dengan *al-irfân an-nazharî* adalah terkait dengan perangkat (*al-adawât*) yang digunakannya. Seorang filsuf menggukan akal, logika (*manthiq*) dan argumentasi (*istidlâl*). Sedangkan, bagi seorang *ârif*, ia menggunakan hati (*qalb*), penyucian jiwa (*at-tashfiah dan at-tahdzîb*) dan gerakan batin (*al-harakah al-bâthiniah*).²⁵¹

Tabel IV.23. Perbedaan antara filsafat dengan irfan/ tasawuf

		Filsafat	Irfan/ Tasawuf
1	Ranah Ontologi	Dualisme eksistensi	Kesatuan eksistensi (<i>waḥdah al-wujûd</i>)
2	Ranah Epistemologi	Manusia mampu mempersepsi alam- secara intelektual- sebagaimana adanya melalui akalnyanya.	Manusia mampu membuka tirai (tabir) dan pembatas antara hamba dan Tuhan, melebur (<i>fanâ</i>) dalam kedekatan

²⁴⁹ Murtadhâ Muthahharî, *at-Ta'arruf 'alâ al-'Ulûm al-Islâmiah: al-'Irfân*, hal. 22.

²⁵⁰ Murtadhâ Muthahharî, *at-Ta'arruf 'alâ al-'Ulûm al-Islâmiah: al-'Irfân*, hal. 22-23.

²⁵¹ Murtadhâ Muthahharî, *at-Ta'arruf 'alâ al-'Ulûm al-Islâmiah: al-'Irfân*, hal. 23.

Dalam sejarahnya, muncul beberapa pandangan yang mempertentangkan kajian irfan dengan tiga istilah penting dalam agama; antara *ays-syarîah*, *ath-tharîqah* dan *al-ḥaqîqah*. *ays-Syarîah* merupakan ranah badan. *ath-Tharîqah* ranah jiwa. Dan, *al-Ḥaqîqah* ranah akal. Atau, Mempertentangkan antara irfan dengan syariat. Dalam tinjauan *'urafâ*, tidak terjadi pertentangan pada ketiganya. Hubungan antara ketiganya merupakan hubungan antara yang zahir dengan yang batin. yakni, sebuah ungkapan yang menunjukkan tingkatan dan perjalanan eksistensi manusia.

			Dzat ilâhî dan menjadi <i>baqâ</i> dengan-Nya
3	Perangkat (<i>al-adawât</i>) yang digunakannya	logika (<i>manthiq</i>) dan argumentasi (<i>istidlâl</i>)	Hati (<i>qalb</i>)

Dengan beberapa perbedaan diantara keduanya, yang jelas, analisa rasional tentang suatu ilmu, dewasa ini disebut juga sebagai filsafat.²⁵² Karena ilmu-ilmu irfan seperti irfan teoritis (*al-'irfân an-nazharî*) maupun irfan praktis (*al-'irfân al-'amalî*)- dalam perkembangannya- dianalisa secara rasional, maka bisa dikatakan sebagai bagian dari filsafat mistik (*philosophy of mysticism*).

Pertanyaan selanjutnya adalah: dapatkah pandangan dunia (*worldview*) tertentu yang digali dari akal demonstratif dapat digunakan sebagai sumber penafsiran?

Sebagian pakar tafsir- seperti adz-Dzahabî, Hâdî Ma'rifah dan ar-Ridhâ'î- menolak dan menganggapnya sebagai *tahmîl*, sebagai salah satu bentuk dari *tafsîr bi al-ra'yî*.²⁵³ Akan tetapi, pandangan seperti ini perlu dikaji lebih mendalam (dikritisi) karena, bagi penulis, pandangan dunia yang dibangun oleh akal demonstratif lebih layak untuk diterima daripada pandangan dunia yang dibangun berdasarkan akal umum dialektis. Pola pikir yang menolak yang akal demonstratif dan menerima yang dialektis melazimkan absurditas.

Jika melihat definisi *at-tafsîr al-'aqlî* menurut Jawâdî Âmulî- sebagaimana di ulas pada sub-bab sebelumnya (pada *at-tafsîr al-'aqlî-ijtihâdî*)- maka melazimkan untuk menerima sebagian tafsir isyari yang menggunakan akal demonstratif sebagai sumber penafsiran. Jawâdî Âmulî, misalnya, mendefinisikan *at-tafsîr al-'aqlî* sebagai berikut:

“Jika mufasir bekerja dengan akal demonstratif sebagai sumber penafsiran maka tafsirnya tergolong sebagai tafsir aqli (*at-tafsîr al-'aqlî*). Sedangkan, jika mufasir bekerja dengan akal umum sebagai penyingkap (*kasyîf*), bukan sebagai sumber (*mashdar*), dan bekerja secara dialektis (*jadalî*) pada proposisi-proposisi *naqlî* (baik ayat maupun riwayat), maka tafsirnya tergolong sebagai *tafsîr bi al-matsûr*”.²⁵⁴

²⁵² Walaupun bukan disebut sebagai filsafat murni, akan tetapi dewasa ini disebut sebagai *al-falsafah al-mudhâf* atau *philosophy of*.

²⁵³ Husein ad-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, J. 2, hal. 26; Hâdî Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî Tsaubihî al-Qasyîb*, J. 2, hal. 960; 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij a-Tafsîr wa Ittijâtuhû*, hal. 277-278.

²⁵⁴ Jawâdî Âmulî, *Tafsîr Tasnîm fî Tafsîr al-Qurân*, Beirut: Dâr al-Isrâ li an-Nashr, 2011 M/ 1432 H, J. 1, hal. 214.

Tokoh lainnya seperti Hâdî Ma'rifah dan Kamâl al-Ḥaidarî mendefinisikan *at-tafsîr al-'aqlî al-ijtihâdî* sebagai berikut: “Sebagai sebuah metode dimana seorang mufasir bersandar pada dalil-dalil, kaidah-kaidah dan *qarînah* rasional lebih banyak dibandingkan dalil-dalil *naqliyah (al-atsâr wa al-akhbâr)*”.²⁵⁵ Menurut definisi ini, maka metode *at-tafsîr al-'aqlî al-ijtihâdî* yang dirumuskan oleh Hâdî Ma'rifah dan Kamâl al-Ḥaidarî masih tetap menggunakan data-data *naqliyah* berupa *al-atsâr wa al-akhbâr*.

Bagi penulis, dua bentuk *at-tafsîr al-'aqlî al-ijtihâdî* tersebut masuk dalam koridor *at-tafsîr al-'aqlî* yang bisa diterima (muktabar). Menerima pandangan definisi ini melazimkan untuk menerima ilmu-ilmu irfan (baik berupa irfan teoritis maupun irfan praktis) sebagai sumber penafsiran dalam tafsir isyari. Penerimaan ini, tentu, dengan tetap menjaga persyaratan *manhaj at-tafsîr al-isyârî al-muktabar* secara umum, diantaranya: tidak terjadi pertentangan antara makna batin dengan zhahirnya, dan juga tidak terjadi pertentangan antara makna batin dengan hadis mutawatir dan prinsip-prinsip penting dalam agama.

Karena ilmu-ilmu irfan dianalisa secara rasional, maka tafsir yang menggunakan ilmu-ilmu irfan sebagai sumber dan isyarat penafsiran, bagi penulis, lebih tepat disebut sebagai “*manhaj at-tafsîr al-isyârî ash-shahîḥ*”.

Dari penjelasan singkat di atas, diketahui bahwa klaim-klaim dalam ‘*irfân nazharî* dijelaskan secara rasional (*bi al-'aql*). Sesuatu yang rasional sangat memungkinkan dijadikan sebagai sumber penafsiran (dalam tafsir isyari) sebagaimana yang berlaku pada *at-tafsîr al-'aqlî al-ijtihâdî*.

d. Contoh Penafsiran *at-Tafsîr al-Isyârî*

Sebagai salah satu contoh aplikasi tafsir isyari, kita dapat melihat penafsiran firman Allah swt ebagai berikut:

Sesuatu disebut sebagai akal umum karena hanya dengan kemampuannya sendiri (tanpa bantuan fakultas persepsi lain) ia melakukan kerja konseptual (*tashawwur*) dan asensial (*tashdiq*). Contoh konsep-konsep swabukti diantaranya: wujud, kesatuan, keberagaman, kemustahilan, keniscayaan dan kemungkinan. Sedangkan contoh asensi preposisi-preposisi swabukti diantaranya: negasi dan afirmasi pada waktu yang sama adalah kemustahilan, sebab sempurna tidak bisa dilepaskan dari akibatnya, dan sebagainya. Dan selanjutnya, ketika akal umum tersebut bekerja hanya dengan konsep-konsep swabukti atau konsep-konsep teoritis yang berakar pada konsep-konsep swabukti, universal dan primer maka akal semacam ini disebut sebagai akal demonstratif (*al-'aql al-burhânî*).

²⁵⁵ Hâdî Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî Tsaubihî al-Qasyîb*, J. 2, hal. 801; Kamâl al-Ḥaidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, hal. 26; Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî*, hal. 28-29.

وَمَنْ هَاجَرَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (100)

“Barang siapa berhijrah di jalan Allah, niscaya mereka mendapati di muka bumi ini tempat hijrah yang luas dan rezeki yang banyak. Barang siapa keluar dari rumahnya dengan maksud berhijrah kepada Allah dan Rasul-Nya, kemudian kematian menimpanya (sebelum sampai ke tempat yang dituju), maka sungguh telah tetap pahalanya di sisi Allah. Dan adalah Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”. Q.S. an-Nisâ/ 4: 100

Dikatakan dalam tafsir ini, bahwa barang siapa yang keluar dari wilayah kemusyrikan (*dâr syirk wa ahlihî*) dan menuju ke wilayah islam (*dâr al-islâm wa ahlihî*) secara ikhlas, maka ia akan mendapatkan keluasan rizki. Dan seandainya ia meninggal dalam perjalanan tersebut, maka ia mendapat balasan yang agung di sisi ilahi.²⁵⁶ Hijrah seperti ini seperti hirahnya para sahabat Nabi saw dari kota Mekkah ke Madina (Yatsrib).

Penjelasan singkat tersebut merupakan penafsiran secara zhahir. Ayat tersebut sangat memungkinkan untuk ditafsirkan dengan isyarat batin, yakni: terma rumah (*al-bait*) yang ditinggalkan untuk hijrah adalah rumah duniawi dan syahwat (*bait ad-dunyâ wa asy-syahawât*), bukan rumah yang berwujud material dan batu. Seandainya seseorang pergi meninggalkan rumah materialnya, akan tetapi hatinya masih terpaut (*ta'alluq*) dengan urusan duniawi dan syahwatnya, maka hijrahnya tidaklah bernilai. Dalam konteks ini, yang memberikan nilai dan layak mendapatkan pahala adalah perjalanan menuju Allah, bukan sesuatu yang bersifat material.²⁵⁷

Penafsiran secara batini semacam ini dapat diterima karena makna batin tidak menyalahi makna zhahir. Kata *al-hijr* atau *al-hijrân*, secara bahasa, berarti berpisahannya seseorang dari yang lainnya (*mufâraqah al-insân gairahû*), baik secara badan, lisan maupun hati (*al-qalb*).²⁵⁸ Misalnya, kata *wahjurûnna fî al-madhaji* dalam dalam

²⁵⁶ al-Faidh al-Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfi*, Tehran: Mansyûrât ash-Shadr, 1415 H, cet. 2, J. 1, hal. 491; az-Zamakhsarî, *al-Kasasyâf 'an Haqâiq Gawâmidh at-Tanzîl*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1407 H, cet. 3, J. 1, hal. 556-557; Thabâthabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 5, hal. 52-55.

²⁵⁷ Kamâl al-Haidarî, *at-Tarbiah ar-Rûhiyah*, Qum: Dâr Farâqid, 1428 H, cet. 8, hal. 215; al-Qusyairî, *Lathâif al-Isyârât*, Mesir: al-Haiiah al-Mishriah al-'Âmmah li al-Kitâb, t.th., cet. 3, J. 1, hal. 357.

²⁵⁸ ar-Râgib al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qurân*, Damskus: Dâr al-Qalm, 2009 M/ 1430 H, cet. 4, hal. 833 (*mâddah: ha-ja-ra*).

*Q.S. an-Nisâ/ 4: 34*²⁵⁹ merupakan sebuah *kinâyah* yang menunjukkan untuk menjahui istri (tidak dekat dengan istri).²⁶⁰

Penafsiran di atas, bagi Kamâl al-Ḥaidarî, merupakan salah satu bentuk penerapan tafsir dari ayat-ayat yang terkait dengan kosmik (*afâk*) kepada persoalan jiwa (*anfus*). Melalui proses hijrah, seseorang dapat naik menuju tangga kedekatan ilahi (*al-qurb al-ilâhî*) dan kebahagiaan sejati (*as-sa'âdah al-ḥaqîqiah*). Penafsiran ini juga merupakan salah satu bentuk afirmasi terhadap tingkatan dan derajat keimanan seseorang. Yakni, ada hijrahnya kelompok orang seperti *al-akhyâr*, *al-abrâr* dan *al-muqarrabîn*. Atau dari tingkatan *'ilm al-yaqîn*, *'ain al-yaqîn* dan *ḥaq al-yaqîn*.²⁶¹

Demikian juga bagi Kanâbâdî, *hijrah* dan *jihâd* bisa dimaknai dalam dua bentuk: *hijrah al-bait ash-shûrî* dan *hijrah al-bait al-ma'nawî*. *Jihâd* dengan harta (*bi al-amwâl*) dan dengan jiwa (*al-anfus*).²⁶²

... وَ الْعَجْرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ ...²⁵⁹

“... dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka...”

²⁶⁰ ar-Râgib al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qurân*, hal. 833 (*mâddah: ha-ja-ra*).

²⁶¹ Kamâl al-Ḥaidarî, *al-Lubân fî Tafsîr al-Kitâb*, Qum: Dâr Farâqid, 1431 H, cet. 1, hal. 79.

²⁶² as-Sulthân Kanâbâdî, *Tafsîr Bayân as-Sa'âdah fî Maqâmât al-'Ibâdah*, Beirut: Muassasah al-'Alamî li al-Mathbû'ât, 1408 H, cet. 2, J. 2, hal. 47.

BAB V FORMULASI METODE TAFSIR ESOEKLEKTIK

A. Metode Tafsir Eklektik dan Non Eklektik

1. Definisi Metode Tafsir Eklektik

Pada bab sebelumnya telah diulas makna dan definisi metode (*al-manhaj*) dan tafsir (*at-tafsîr*).

Metode tafsir eklektik yang penulis maksudkan dalam penelitian ini adalah *manhaj at-tafsîr al-jâmi'*, sebagai salah satu metode tafsir muktabar yang disebutkan oleh beberapa pakar tafsir seperti Hâdî Ma'rifah, 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî dan Kamâl al-Ḥaidarî.

Dengan demikian, yang dimaksud sebagai metode tafsir eklektik (*manhaj at-tafsîr al-jâmi'*) adalah mufasir menggunakan lebih dari satu perangkat dan sumber tafsir yang seharusnya digunakan dalam penafsiran Al-Quran.¹ Bahkan, sekiranya memungkinkan, mufasir menggunakan seluruh metode yang muktabar.² Mufasir dapat memulai penafsiran dengan menggunakan *manhaj at-tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*, menafsirkan ayat Al-Quran dengan ayat Al-Quran lainnya. Selanjutnya, mufasir dapat melengkapi penafsiran dengan metode-metode lainnya, seperti: dengan riwayat, tela'ah rasional, isyarat-isyarat ilmiah maupun isyarat batin. Pada metode tafsir eklektik ini, seorang mufasir tidak dibatasi dengan satu atau dua metode tafsir saja.³

Sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya (bab IV) tentang beberapa metode tafsir muktabar. Maka, metode tafsir eklektik dapat menggunakan sejumlah metode tafsir muktabar sebagai berikut: (1). *manhaj at-tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*), (2). *manhaj at-tafsîr ar-riwâ'î*,

¹ 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij a-Tafsîr wa Ittijâtuḥû*, hal. 27, 353-354.

² Lihat uraian tentang diskursus metode tafsir pada bab sebelumnya (bab IV).

³ Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî 'Inda al-'Allâmah al-Ḥaidarî*, hal. 50.

(3), *manhaj at-tafsîr al-ijtihâdî (al-‘aqlî)*, (4). *manhaj at-tafsîr al-‘ilmî*, dan (5), *manhaj at-tafsîr al-isyârî*. Dan sebaliknya, dalam konteks ini, mufasir harus menghindari penerapan tafsir yang tidak muktabar; *at-tafsîr bi al-ra’yî*.

Sebagaimana dijelaskan oleh ‘Alî ar-Ridhâ’î, melalui metode tafsir Al-Quran dengan Al-Quran (*manhaj tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*) dan metode tafsir dengan riwayat (*manhaj at-tafsîr bi ar-riwâyah*), mufasir akan mendapatkan qarinah-qarinah *naqliyah* yang berupa ayat-ayat Al-Quran maupun hadis (riwayat). Sedangkan, melalui metode tafsir dengan ijthadi (*manhaj at-tafsîr bi al-‘aql al-ijtihâdî*), mufasir akan mendapatkan qarinah rasional (*‘aqlî*).

Selanjutnya, melalui metode tafsir ilmiah (*manhaj at-tafsîr bi at-tajribah*) dan metode tafsir dengan isyari (*manhaj at-tafsîr bi al-isyârah*), mufasir akan mendapatkan qarinah-qarinah yang berupa isyarat-isyarat ilmiah maupun spiritual; kandungan batin bagi ayat terkait.⁴

Dalam konteks ini, mufasir berusaha untuk mengintegrasikan beberapa metode muktabar yang memungkinkan untuk diterapkan dalam memahami dan menjelaskan maksud ayat Al-Quran sehingga dihasilkan penafsiran yang lebih mendalam dan holistik.

Hal yang sangat mungkin terjadi pada penerapan metode tafsir ekletik (*manhaj at-tafsîr al-jâmi’*) ini adalah terkadang seorang mufasir tidak mungkin menggunakan salah satu atau beberapa metode tafsir untuk sebagian ayat tertentu, misalnya: tidak ditemukan riwayat tafsir atau isyarat ilmiah (ilmu-ilmu eksperimental) pada ayat-ayat tertentu. Pada akhirnya, mufasir harus memilih sejumlah metode muktabar secara ekletik, yang memungkinkan untuk dipergunakan.

Tabel V.1. Ragam metode tafsir

<i>Manâhij at-tafsîr</i>	1.	<i>bâthil/ tafsîr bi al-ra’yî</i>		
	2.	<i>ash-shahîh/ al-muktabar :</i>	a.	<i>at-tafsîr al-jâmi’</i> (tafsir ekletik)
			b.	<i>at-tafsîr an-nâqish</i> (tafsir non ekletik)
			b.1.	<i>tafsîr al-qurân bi al-qurân</i>
			b.2.	<i>at-tafsîr ar-riwâî</i>
		b.3.	<i>at-tafsîr al-ijtihâdî (al-‘aqlî)</i>	
		b.4.	<i>at-tafsîr al-‘ilmî</i>	
		b.5.	<i>at-tafsîr al-isyârî</i>	

⁴ ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî, *Manâhij a-Tafsîr wa Ittijâtuhu*, hal. 354-355.

2. Ragam Metode Tafsir Eklektik

Sebagaimana diulas sebelumnya, metode tafsir eklektik merupakan suatu metode tafsir dimana mufasir tidak dibatasi dengan satu metode. Mufasir menggunakan sejumlah metode tafsir muktabar yang memungkinkan untuk diterapkan dalam penafsiran.

Bagi penulis, metode tafsir eklektik (*manhaj at-tafsîr al-jâmi'*) memiliki kemiripan dengan *manhaj at-tafsîr al-ijtihâdî (al-'aqlî)*, yang mana mufasir tidak hanya menggunakan dalil-dalil *naqlî* (baik berupa Al-Quran maupun hadis), akan tetapi ia juga menggunakan dalil-dalil '*aqlî* (rasional). Yakni, seorang mufasir tidak hanya membatasi dalam proses penafsirannya dengan penggunaan dalil-dalil *naqlî* saja, akan tetapi melengkapinya dengan dalil-dalil '*aqlî*.

Selanjutnya, dalam disertasi ini, penulis membagi metode tafsir eklektik secara umum menjadi dua model: yang holistik (*manhaj at-tafsîr al-jâmi' al-kâmil*) dan kurang holistik (*manhaj at-tafsîr al-jâmi' an-nâqish*).

Metode tafsir eklektik yang holistik (*manhaj at-tafsîr al-jâmi' al-kâmil*) yang penulis maksudkan dalam penelitian ini adalah penggunaan seluruh model metode tafsir yang diakui (muktabar) sekiranya mungkin. Yakni, suatu tafsir disebut sebagai 'tafsir eklektik yang holistik' dimana mufasir menggunakan seluruh metode (lima jenis metode tafsir muktabar) yang penulis sebutkan diatas secara bersamaan. Setelah menggunakan metode tafsir yang mendasarkan penafsiran pada dalil-dalil *naqlî* (seperti: *manhaj tafsîr al-qurân bi al-qurân* dan *bi ar-riwâyât*) maupun dalil-dalil '*aqlî* (seperti: *manhaj at-tafsîr bi al-ijtihâd/ al-'aql*), selanjutnya mufasir dapat memperluas penafsiran dengan penggunaan beberapa metode lainnya, seperti: tafsir yang mendasarkan pada isyarat ilmiah ilmu-ilmu ekspermental (*manhaj at-tafsîr bi al-'ilmî at-tajrîbiah*) maupun *mukâsyafah* seorang arif/ sufi (*manhaj ta-tafsîr bi al-isyârî*).

'Metode tafsir eklektik yang holistik', bisa dikatakan, sebagai metode yang mempergunakan seluruh perangkat epistemologi yang dimiliki manusia untuk memahami dan menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Quran. Selain informasi-informasi yang didapat dari orang yang terpercaya (berupa Al-Quran dan riwayat-riwayat yang terpercaya), sangat memungkinkan bagi mufasir untuk menggunakan fakultas epistemologi lainnya, seperti: pengalaman inderawi, rasional dan intuisi (*al-hiss, al-'aql wa al-qalb*).

Ketika mufasir hanya menggunakan tiga atau empat metode tafsir (dari lima jenis metode tafsir yang penulis sebutkan sebelumnya), maka metode tafsir semacam ini penulis sebut sebagai ‘metode tafsir eklektik kurang holistik’ (*manhaj at-tafsîr al-jâmi’ an-nâqish*). Batas minimal suatu metode tafsir disebut sebagai eklektik, bagi penulis, adalah tiga metode. Pembatasan ini berlandaskan pada pandangan bahwa tafsir eklektik memiliki kemiripan dengan *at-tafsîr al-ijtihâdî* (*al-‘aqlî*), yakni: suatu tafsir dimana seorang mufasir mendasarkan penafsirannya tidak hanya pada dalil-dalil *naqliyah* (berupa Al-Quran dan riwayat-riwayat) semata, akan tetapi juga menggunakan dalil-dalil ‘*aqlî*.

Dengan demikian, ‘metode tafsir eklektik yang kurang holistik’ (*manhaj at-tafsîr al-jâmi’ an-nâqish*) bisa berupa: gabungan antara *manhaj at-tafsîr bi al-matsûr* (*at-tafsîr an-naqlî*) dengan salah satu atau dua dari tiga metode tafsir muktabar lainnya (*at-tafsîr al-ijtihâdî*, *at-tafsîr al-‘ilmî* atau *at-tafsîr al-isyârah*).

Tabel V.2. Ragam metode tafsir eklektif (*manhaj at-tafsîr al-jâmi’*)

Metode tafsir eklektif (<i>manhaj at-tafsîr al-jâmi’</i>):	1.	metode tafsir eklektik yang holistik (<i>at-tafsîr al-jâmi’ al-kâmil</i>)
	2.	metode tafsir eklektik yang kurang holistik (<i>at-tafsîr al-jâmi’ an-nâqish</i>)

Untuk lebih jelasnya pembagian dua model metode tafsir eklektik tersebut, kita bisa melihat bagaimana beberapa kemungkinan distribusi penggunaan sumber tafsir dalam tabel berikut (tabel V.3.)

Tabel V.3. Distribusi penggunaan sumber tafsir dalam metode tafsir eklektif (*manhaj at-tafsîr al-jâmi’*)

	<i>bi al-Qurân</i>	<i>bi ar-riwâyah</i>	<i>bi al-‘aql (al-ijtihâd)</i>	<i>bi al-‘ilmî</i>	<i>bi al-isyârah</i>	
1	∅	∅	∅	-	-	metode tafsir eklektik yang kurang holistik (<i>manhaj at-tafsîr al-jâmi’ an-nâqish</i>)
2	∅	∅	-	∅	-	
3	∅	∅	-	-	∅	
4	∅	∅	∅	∅	-	
5	∅	∅	∅	-	∅	
6	∅	∅	∅	∅	∅	

(metode tafsir eklektik yang holistik)
manhaj at-tafsîr al-jâmi’ al-kâmil

3. Contoh Penerapan Tafsir Eklektik

Sebagai contoh penerapan metode tafsir eklektik (*manhaj at-tafsîr al-jâmi'*), kita bisa dilihat bagaimana al-Fakhr ar-Râzî menafsirkan lafadz *al-ḥayy al-qayyûm* dalam Q.S. *Âli Imrân* (3): 2.

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ (2)

“Allah, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia. Yang Hidup kekal lagi terus menerus mengurus makhluk-Nya.” (Q.S. *Âli Imrân* (3): 2).

Setelah menjelaskan beberapa *qarînah naqlî* berupa beberapa riwayat dan ayat-ayat Al-Quran, ia menafsirkan lafadz tersebut dengan sebuah kaidah filsafat untuk menolak ideologi trinitas agama Nasrani.

Menurutnya, Allah swt mensifati dirinya dengan *al-ḥayy al-qayyûm*. Sesuatu yang memiliki sifat *al-ḥayy al-qayyûm*, maka tidak mungkin memiliki anak. Sesuatu disebut sebagai *al-ḥayy al-qayyûm* karena ia wajib ada karena esensinya sendiri (*wâjib al-wujûd li dzâtihi*). Selain *wâjib al-wujûd* disebut sebagai *mumkîn al-wujûd*, sesuatu yang baru dan ada karena *wâjib al-wujûd*.⁵

Ia melanjutkan penjelasannya dengan penerapan kaidah-kaidah rasional sebagai berikut: setiap yang baru berarti ia makhluk. Karena nabi Isa adalah seorang anak (yang dilahirkan), makan, minum dan bercakap-cakap, maka ia adalah makhluk. Tidak mungkin bersatunya dua hal yang saling bertentangan, ia seorang anak sekaligus sebagai Tuhan. Karena Tuhan wajib memiliki sifat *wâjib al-wujûd*, dan jelas bahwa nabi Isa bukan *wâjib al-wujûd* karena tidak memiliki sifat *al-ḥayy al-qayyûm*.⁶

Contoh penerapan metode tafsir eklektik lainnya yang memberikan perhatian aspek batin pada ayat-ayat Al-Quran, kita bisa melihat bagaimana Mullâ Shadrâ menafsirkan kata *al-gaib* dalam Q.S. *al-Baqarah/2*: 3.

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (3)

“(Yaitu) mereka yang beriman kepada yang gaib, yang mendirikan shalat dan menafkahkan sebahagian rezki yang Kami anugerahkan kepada mereka.” (Q.S. *al-Baqarah/2*: 3).

Pada ayat tersebut, selain mengungkapkan aspek-aspek batin dari ayat tersebut, Mullâ Shadrâ juga menggunakan penjelasan beberapa *taujiḥ naqli* (al-Quran dan riwayat). Ia menyebutkan beberapa riwayat

⁵ al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Gaib*, Beirut: Dâr Iḥyâ at-Turâts al-‘Arabi, 1420 H, cet. 2, J. 7, hal. 129.

⁶ al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Gaib*, J. 7, hal. 129.

yang bersandar kepada Ibn ‘Abbâs, Ibn Mas’ûd dan sahabat lainnya yang menjelaskan makna *al-gaib* dalam ayat tersebut.

Menurut Ibn ‘Abbâs, yang dimaksud sebagai *al-gayb* adalah sesuatu yang di sisi Allah. Menurut Ibn Mas’ûd (salah satu sahabat nabi saw), *al-gayb* adalah sesuatu yang tidak dapat dipersepsi oleh hamba. Menukil pendapat salah satu tabi’în, Mullâ Shadrâ memaknai kata *al-gayb* sebagai keyakinan akan hari kiamat, surga dan neraka. Bersandar pada riwayat lainnya, ia menjelaskan bahwa yang dimaksud sebagai *al-gayb* adalah Al-Quran. Sedangkan menurut perawi hadis dari kalangan syiah, *al-gayb* adalah jaman kegaiban Imam Mahdî.⁷

Salah satu aspek batin dari potongan ayat tersebut, menurutnya, adalah sebuah isyarat bagi mereka yang membenarkan dengan sebenarnya akan realitas yang memiliki ketinggian (*al-asy-yâ al-murtafi’ah*). Yakni, sebuah realitas di luar persepsi inderawi manusia. Realitas-realitas yang direfer ayat tersebut diantaranya: wujud Tuhan, malaikat, *lauh*, *qalm* dan perkara-perkara ukhrawi seperti surga, neraka, *shirâth*, *hisâb*, *mizân* dan sebagainya.⁸

Mullâ Shadrâ dalam kitab tafsirnya menggunakan beberapa ungkapan seperti *al-kasyf at-tanbîhî*, *al-kasyf al-ilhâmî*, *kasyf istifâdî*, *mukâsyafah qurâniyah*, *mukâsyafah sirriyah*, *mukâsyafah ilhâmiah* dan ungkapan-ungkapan irfan lainnya untuk menunjukkan sebuah penafsiran ayat-ayat Al-Quran dengan isyarat-isyarat batin yang bersandar pada *mukâsyafah* dan *syuhûd*.

4. Sejarah Metode Tafsir Eklektik

Secara penerapan dalam tafsir, sebenarnya metode ini bukanlah metode baru. Ia merupakan metode yang sudah lama diterapkan oleh beberapa mufasir dalam proses penafsiran, baik mufasir dari kalangan ahl Sunnah maupun syiah. Akan tetapi, dari segi perumusan dan penamaan dalam suatu istilah khusus, ia tergolong sebagai metode tafsir yang baru.

Bagi penulis, rumusan metode tafsir eklektik memiliki kedekatan dengan definisi metode tafsir ijtihadi (*manhaj at-tafsîr al-ijtihâdî/ al-*

⁷ Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 1, hal. 268.

Terkait dengan kegaiban Imam Mahdî, Mullâ Shadrâ menukil hadis yang berbunyi sebagai berikut:

لو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يخرج رجل من أهل بيتي يوافق اسمه اسمي وكنيته كنيتي، به يملأ الله الأرض عدلا كما ملئت جورا وظلما

“Seandainya umur dunia ini hanya tinggal satu hari, niscaya Allah akan memanjangkan hari tersebut sehingga keluar salah satu laki-laki dari ahl bayt-ku (yang nama dan kunyah-nya seperti nama dan kunyah saya), yang mengisi bumi dengan keadilan, jika sebelumnya terpenuhi dengan kekecian dan kezhaliman”. Lihat: Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 1, hal. 268.

⁸ Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 1, hal. 265.

'*aqlî*) yang dimaksudkan oleh beberapa pakar tafsir- sebagaimana telah diulas pada bab sebelumnya.

Sebagian pakar tafsir seperti Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak-mendefinisikan *at-tafsîr at-ijtihâdî* sebagai usaha dengan sungguh-sungguh seorang mufasir untuk memahami makna teks Al-Quran, menyingkap maksud-maksud *alfâzh* (kosa kata); usaha untuk menjelaskan teks dan menyingkap kandungan-kandungan hukum, hikmah, nasehat, *ibrah* dan sebagainya yang sudah selayaknya dilakukan oleh seorang mufasir.⁹

Atau dengan ungkapan Husein adz-Dzahabî saat mendefinisikan *at-tafsîr al-ijtihâdî* sebagai bagian dari *tafsîr bi al-ra'yi (al-mamdûh)*. adz-Dzahabî mendefinisikan sebagai berikut: "Sebuah ungkapan proses *ijtihâd* yang dilakukan seorang mufasir setelah mengetahui bahasa dan kosa-kata Arab, *asbâb nuzûl, nâsikh-mansûkh* dan perangkat-perangkat lainnya yang dibutuhkan oleh seorang mufasir".¹⁰

Pakar tafsir syiah seperti Hâdî Ma'rifah dan Kamâl al-Haidarî mendefinisikannya sebagai sebuah metode dimana seorang mufasir bersandar pada dalil-dalil, kaidah-kaidah dan *qarînah* rasional lebih banyak dibandingkan dalil-dalil *naqliah (al-atsâr wa al-akhbâr)*".¹¹

Menurut beberapa definisi tersebut, maka *manhaj at-tafsîr ijtihâdî (al-'aqlî)* masih tetap menggunakan data-data *naqliah* berupa *al-atsâr wa al-akhbâr*. Hal ini berbeda dengan definisi yang dimaksudkan oleh Jawâdî Âmulî yang membatasi definisi *manhaj at-tafsîr al-ijtihâdî (al-'aqlî)* dengan tafsir yang hanya menggunakan akal demonstratif (*al-burhân*) sebagai sumber penafsiran.¹²

At-Tafsîr al-ijtihâdî yang dimaksudkan oleh beberapa pakar di atas – selain Jawâdî Âmulî- merupakan penerapan dari metode tafsir eklektik itu sendiri. Seorang mufasir tidak hanya bersandar pada satu sumber untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Quran.

Bagi penulis, tafsir yang tidak membatasi pada penggunaan dalil-dalil *naqliah (al-atsâr wa al-akhbâr)* dalam proses penafsiran- sebagaimana dijelaskan di atas- dapat disebut sebagai metode tafsir eklektik (*manhaj at-tafsîr al-jâmi*).

Dalam literatur ahl sunnah, tercatat beberapa literatur tafsir penting yang menggunakan metode ini, diantaranya: *Ruḥ al-Ma'ânî fî Tafsîr al-*

⁹ Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâiduhû*, hal. 186-187.

¹⁰ Husein adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, J. 1, hal. 183.

¹¹ Hâdî Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssirûn fî Tsaubihî al-Qasyib*, J. 2, hal. 801; Kamâl al-Haidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, hal. 26; Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî*, hal. 28-29.

¹² Jawâdî Âmulî, *Tafsîr Tasnîm fî Tafsîr al-Qurân*, Beirut: Dâr al-Isrâ li an-Nashr, 2011 M/ 1432 H, J. 1, hal. 214.

Qurân al-‘Adhîm wa as-Sab’u al-Ma’ânî karya Syihâbuddîn Maḥmûd al-Âlusî, *at-Tafsîr al-Kabîr (Maḥâṭiḥ al-Gaib)* karya Fakhruddîn ar-Râzî, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta’wîl* karya al-Baidhâwî dan *al-Baḥr al-Muḥîṭh* karya Abû Ḥayyân.

Sedangkan dalam literatur Syiah yang menggunakan metode ini, diantaranya: *Tafsîr at-Tibyân* karya ath-Thûsî (385-460 H), *Majmâ’ al-Bayân* karya ath-Thabrasî (w. 548 H), *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân* karya Thabâthabâ’î dan *Tafsîr al-Amtsal* karya Nâshir Makârim asy-Syîrâzî.

5. Beberapa Hal yang Perlu Dipertimbangkan dalam Metode Tafsir Eklektik

a. Beberapa Corak Tafsir (*al-Ittijâhât at-Tafsîriah*)

Selanjutnya, agar metode tafsir ini menjadi lebih integratif, maka seorang mufasir juga seharusnya memperhatikan beberapa corak penafsiran (*al-ittijâhât at-tafsîriah*). Bahkan, biasanya corak-corak tertentu akan muncul dengan sendirinya ketika mufasir menggunakan suatu metode tertentu.

Untuk mengetahui beberapa corak tafsir, mufasir dapat merujuk ke beberapa literatur dan kitab-kitab tafsir yang memiliki corak kebahasaan (*al-ittijâh al-lugawî wa al-adabî*), fikih (*al-ittijâh al-fiqhî*), teologi (*al-ittijâh al-kalâmî*), sosial kemasyarakatan (*al-ittijâhât al-ijtimâ’yât*).

Pada kitab-kitab tafsir yang memiliki corak kebahasaan, mufasir dapat mengetahui beberapa poin-poin penting terkait dengan sastra dan bahasa. Pada kitab-kitab tafsir yang memiliki corak fikih dan sosial kemasyarakatan, mufasir dapat mengetahui poin-poin penting terkait dengan hukum fikih dan isyarat-isyarat sosial kemasyarakatan. Demikian juga, pada kitab-kitab tafsir yang memiliki corak teologi, maka mufasir dapat mengetahui isyarat-isyarat akidah dan keyakinan tertentu¹³.

Tabel V.4. Beberapa corak tafsir penting (*al-ittijâhât at-tafsîriah*)

<i>al-ittijâhât at-tafsîriah:</i>	1.	<i>al-ittijâh al-lugawî wa al-adabî</i>
	2.	<i>al-ittijâh al-fiqhî</i>
	3.	<i>al-ittijâh al-kalâmî</i>
	4.	<i>al-ittijâhât al-ijtimâ’yât</i>

¹³ Mufasir seharusnya tidak mengikuti corak teologi (*al-ittijâh al-kalâmî*) tertentu, akan tetapi mengambil akidah –teologi dari Al-Quran. Al-Quran-lah yang menunjukkan akidah tertentu, bukan sebaliknya.

b. Beberapa Sumber Tafsir (*al-Mashâdir at-Tafsîriah*)

Walaupun sumber-sumber tafsir (*al-mashâdir at-tafsîriah*) memiliki keterkaitan erat dengan metode tafsir (*al-manhaj at-tafsîrî*), akan tetapi keduanya merupakan hal yang berbeda. Metode tafsir (*al-manhaj at-tafsîrî*) merupakan jalan/ cara yang menghubungkan maksud yang dikehendaki oleh teks Al-Quran. Sedangkan sumber tafsir (*al-mashâdir at-tafsîrî*) merupakan bahan utama untuk memahami teks tersebut.¹⁴ Dalam *manhaj at-tafsîr al-Qurân bi al-Quran*, misalnya, Al-Quran merupakan sumber utama (bahan) yang dapat digunakan untuk memahami maksud ayat dalam metode tersebut, akan tetapi seorang mufasir tetap menggunakan dan memahami sumber-sumber tafsir lainnya, seperti: penguasaan bahasa dan kaidah bahasa Arab, beberapa bagian penting dari ‘*Ulûm al-Qurân*, kaidah-kaidah rasional, dan sebagainya.

Berikut beberapa sumber tafsir yang perlu dipertimbangkan oleh seorang mufasir:

1. Al-Quran al-Karim

Penjelasan tafsir yang paling dikenal adalah penjelasan sebagian ayat Al-Quran dengan sebagian ayat lainnya. Misalnya, ayat-ayat yang *muḥkamât* disandingkan dengan ayat-ayat yang *mutasyâbihât*. Ayat-ayat *mutasyâbihât* mengandung beberapa kemungkinan makna harus dikembalikan kepada ayat-ayat yang *muḥkamât*¹⁵ yang sudah jelas maknanya sebagaimana diisyaratkan oleh Q.S. *Âli Imrân/ 3: 7*

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ...

“*Dia-lah yang menurunkan Al Kitab (Al Qur'an) kepada kamu. Di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang muhkamaat itulah pokok-pokok isi Al Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyaabihaat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebagian ayat-ayat yang mutasyabihat untuk menimbulkan fitnah dan untuk mencari-cari takwilnya...*” (Q.S. *Âli Imrân/ 3: 7*).

Sifat *muḥkam* dan *mutasyâbih* dalam Al-Quran itu sendiri bersifat relatif. Yakni, suatu ayat mungkin ia bersifat *muḥkam* pada satu sisi, akan tetapi ia menjadi *mutasyâbih* pada sisi lainnya. Oleh sebab itu, bagi beberapa mufasir seperti Thabâthabâ'î dan asy-Syinqîthî, metode yang paling tepat untuk memahami dan

¹⁴ Thalâl al-Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 1, hal. 409-410.

¹⁵ Ayat-ayat yang *muḥkamât*, terkadang, membutuhkan analisis bahasa.

menafsirkan Al-Quran adalah metode Al-Quran dengan Al-Quran; sebagian ayat Al-Quran menjelaskan sebagian lainnya.¹⁶

2. Riwayat/ Hadis

Dalam penafsiran Al-Quran, riwayat (hadis) memiliki peran penting dan menjadi sumber utama setelah Al-Quran. Setidaknya, riwayat memiliki dua peran penting: *pertama*, sebagai penafsir atau penjelas makna ayat (*ad-daur at-tafsîrî*). *Kedua*, sebagai petunjuk tentang referen (*mishdâq*) bagi ayat tertentu (*ad-daur al-mishdâqî*).¹⁷

Akan tetapi, yang perlu diperhatikan adalah sedikitnya jumlah riwayat-riwayat yang berkaitan dengan tafsir Al-Quran, ditambah lagi dengan persoalan *sanad*. Banyak ditemukan hadits yang lemah *sanad*-nya, baik ia statusnya *mursal* atau *maqthu'*.¹⁸ Bahkan, dalam perkembangan sejarahnya, hadis (riwayat) juga tidak lepas dari keterpengaruhannya persoalan-persoalan politik dan masuknya riwayat-riwayat *isrâiliyât*.¹⁹

3. Qarînah 'Aqliyah

Salah satu tujuan sentral dari pembahasan sumber-sumber penafsiran adalah upaya seorang mufasir untuk membekali diri-sebanyak mungkin- hal-hal yang dapat mengantarkan kepada maksud dari sebuah teks (Al-Quran). Seorang mufasir kemungkinan besar akan terjadi kesalahan jika tidak memperhatikan qarînah-qarînah rasional (*al-qarâin al-'aqliyah*), khususnya, terkait dengan ayat-ayat yang menggambarkan sifat-sifat Allah (*ash-shifât al-ilâhiyah*).

4. Sejumlah 'Ulûm al-Qurân

'*Ulûm al-Qurân* memiliki peran sangat penting dalam penafsiran Al-Quran. Salah satunya adalah menjaga mufasir terjebak pada corak (*al-ittijâh*) tafsir tertentu. Tafsir harus berangkat dari metode, bukan dari *ittijâh*.²⁰ Bagi sebagian pakar tafsir seperti Kamâl al-ḥaidarî, setidaknya ada tiga cabang dari '*ulûm al-Qurân* yang harus

¹⁶ Thabâthabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 1, hal. 11; Muḥammad al-Amîn Ibn Muḥammad al-Mukhtâr asy-Syinqîthî, *adhwâ al-Bayân fî idhâḥ al-Qurân bi al-Qurân*, Dâr 'âlam al-Fawâid J. 1, hal. 8

¹⁷ Penjelasan tentang dua peran penting riwayat atau hadis, bisa merujuk ke sub-bab: *manhaj at-tafsîr al-Qurân bi as-sunnah*.

¹⁸ Thalâl al-Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 1, hal. 373.

¹⁹ Aḥmad al-Azraqî, *Manhaj Fahm al-Qurân 'inda asy-Syahîd ash-Shadr*, hal. 305; Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî 'Inda al-'Allâmah al-Ḥaidarî*, Dâr al-Farâqid, hal. 52-54.

²⁰ Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî 'Inda al-'Allâmah al-Ḥaidarî*, Dâr Farâqid, hal. 14; 'Alî al-Awsî, *ath-Thabâthabâ'î wa Manhajuhû fî Tafsîrîrî al-Mîzân*, Tehran: Mu'awaniyah ar-Riâsah li al-'allâqât ad-Dawliyah fî Munadhdhamah al-I'lâm al-Islâmî, 1985 M/ 1405 H, cet. 1, hal. 7.

diperhatikan oleh mufasir, yaitu: *nâsikh-mansûkh*, *al-makkî- al-madanî* dan *asbâb nuzûl*.²¹

5. Kamus Bahasa Arab yang terpercaya

Zhahir Al-Quran merupakan hujjah. Salah satu persyaratan penting dari tafsir isyari adalah tidak bolehnya makna batin bertentangan dengan makna zhahirnya.²² Karena kita memiliki jarak yang cukup jauh dengan jaman lahirnya teks (Al-Quran), maka kita harus merujuk kepada kamus-kamus bahasa yang muktabar.

6. Sejumlah Ilmu Humaniora

Dinamakan ilmu humaniora karena subjek kajian pembahasannya terkait dengan manusia. Biasanya, ilmu ini dilawankan dengan ilmu tentang Tuhan (*al-'ulûm al-ilahiah*) dan ilmu-ilmu natural (*al-'ulûm ath-thabi'ah*).²³ Terdapat beberapa ilmu humaniora terpenting yang bisa dijadikan sumber tafsir: ilmu bahasa arab, filsafat, *'irfân* (teoritis dan praktis) dan sejarah.

7. Kesucian Diri (*thahârah an-nafs*)

Penting bagi seorang mufasir untuk menjalani suluk dan *tazkinah an-nafs*. Sebagaimana diungkapkan oleh al-Gazâlî dan Mullâ Shadrâ, seandainya manusia menggunakan seluruh umurnya untuk menggali keseluruhan makna Al-Quran, maka umurnya tidaklah mencukupi.²⁴ Keseluruhan makna Al-Quran hanya diberikan oleh Allah swt kepada *ar-Râsikhûnâ fî al-'ilm* melalui *al-'ilm al-ladunnî*. Dan, syarat untuk meraih *al-'ilm al-ladunnî* adalah melalui proses kesucian hati (*thahârah al-qalb*).²⁵

Tokoh sufi lainnya seperti Ibn 'Arabî dan al-Imâm al-Khomeini menegaskan perlunya bagi seorang mufasir untuk mempersiapkan diri melalui *tazkinah an-nafs*. Semakin suci *qalbu*-nya maka semakin banyak ia mendapatkan hikmah dan rahasia-rahasia Al-Quran.²⁶

²¹ Thalâl al-Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 1, hal. 376.

²² Khâlid 'Abdurrahmân al-'Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawa'iduhû*, hal. 208.; adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, J. 2, hal. 265; az-Zarqanî, *Manâhil al-'Irfân*, J. 2, hal. 80; Thabâthabâ'î, *Tafsîr al-Mîzân*, J. 1, hal. 7; Hâdî Ma'rîfah, *at-Tamhîd fî 'Ulûm al-Qur'an*, J. 10, hal. 429-430.

²³ Dinamakan sebagai *al-'ulûm al-ilahiah*, karena subjek kajiannya terletak pada Allah. Sedangkan, dinamakan sebagai *al-'ulûm ath-thabi'ah*, subjek pembahasannya terletak pada materi dan hal-hal naturalistik.

²⁴ Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 7, hal. 192-193; Abû Ḥâmid al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûmuddîn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, t.th., cet. 1, J. 3, hal. 531.

²⁵ Thalâl al-Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 1, hal. 404-405.

²⁶ Muḥyiddîn Ibn 'Arabî, *al-Futuḥât al-Makkiyah*, J. 1, hal. 10; al-Imâm al-Khomeinî, *Syarḥ Du'â as-Sahr*, hal. 59.

Tabel V.5. Beberapa sumber tafsir penting (*al-mashâdir at-tafsîriah*)

<i>al-Mashâdir Tafsîriah:</i>	<i>at-</i>	1. Al-Quran al-Karim
		2. Riwayat/ hadis
		3. <i>Qarînah 'Aqliyah</i>
		4. Sejumlah 'Ulûm al-Qurân
		5. Kamus Bahasa Arab yang terpercaya
		6. Sejumlah ilmu Humaniora
		7. Kesucian diri (<i>thahârah an-nafs</i>)

B. Metode Tafsir Esoeklektik

1. Definisi Metode Tafsir Esoeklektik

Pada latar belakang penelitian ini, penulis telah menjelaskan secara singkat tentang apa yang dimaksud dengan metode tafsir esoeklektik. Metode tafsir esoeklektik merupakan sebuah pendekatan untuk mendapatkan makna batin Al-Quran (selain makna zhahirnya) dengan menggunakan sejumlah metode tafsir muktabar yang memungkinkan untuk diterapkan sehingga membentuk sebuah penafsiran yang lebih utuh, komprehensif dan holistik.

Metode ini merupakan pengembangan dari metode tafsir isyari yang sah (*manhaj at-tafsîr al-isyârî ash-shahîh*) yang diintegrasikan dengan metode tafsir eklektik (*manhaj at-tafsîr al-jâmi'*). Oleh karenanya, bisa dikatakan, bahwa metode tafsir esoeklektik merupakan bentuk lain dari metode tafsir eklektik (*manhaj at-tafsîr al-jâmi'*) yang memberikan perhatian lebih terhadap kandungan batin ayat-ayat Al-Quran, selain makna zhahirnya.

Esoeklektik merupakan gabungan dari dua terma, “esoterik” dan “eklektik”. Terma “esoterik” sebagai pengganti dari terjemahan istilah “*at-tafsîr al-bâthinî ash-shahîh*”. Penekanan pada “*at-tafsîr al-bâthinî ash-shahîh*” di sini untuk membedakan dengan “*at-tafsîr al-bâthinî al-mardûd*”; sebuah panafsiran yang dilakukan oleh sebagian kelompok *bâthinî* yang mengambil makna batin dan membuang makna zhahir.²⁷

²⁷ Penafsiran yang mengambil makna batin dan membuang makna batin sebagaimana tafsir yang dilakukan kelompok batini termasuk *tafsîr bi al-ra'yi al-mardûd*. Mullâ Shadrâ mengingatkan bahayanya penafsiran model ini. Lihat: Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm, Muqaddimah*, J. 1, hal. 83

al-Awsî menyebutkan, kelompok batini muncul pertama kali pada masa khalifah Al-Ma'mûn dan mulai menyebar pada masa khalifah al-Muktashim. Kelompok seperti ini dinisbatkan kepada *syiah Ismâ'iliyah* yang meyakini keberadaan Imam batin yang tersembunyi. Kelompok *bâthinîyah* dalam penafsirannya condong kepada makna batin dan menolak zhahir. Mereka menyatakan: “Al-Quran terdiri dari zhahir dan batin, dan maksud yang dikehendaki

Jadi, “tafsir esoterik” di sini sebagai pengganti dari terjemahan istilah *at-tafsîr al-bâthinî ash-shahîh*. Yakni, sebagai salah satu bentuk tafsir yang memusatkan pada kandungan batin ayat-ayat Al-Quran dengan tetap menjaga kriteria-kriteria dan persyaratan metode tafsir muktabar sehingga tidak terjebak pada penafsiran yang menyalahi dan meninggalkan makna zhahirnya.²⁸

Biasanya, “esoterik” sering dilawankan dengan “eksoterik”; antara aspek batin dengan aspek zhahir. Oleh karenanya, penulis memandang bahwa tafsir esoterik bukanlah suatu metode tafsir khusus. Akan tetapi, ia hanyalah sebatas sudut pandang, pendekatan dan corak tafsir yang mewarnai suatu penulisan tafsir. Tafsir esoterik adalah sebuah tafsir yang memberikan perhatian lebih pada aspek-aspek batin Al-Quran, yang berbeda dengan tafsir eksoterik yang memusatkan pada aspek zhahirnya.

Sedangkan terma “eklektik” sebagai pengganti dari terjemahan istilah “*manhaj at-tafsîr al-jâmi*”. Yaitu, gabungan dari seluruh metode tafsir yang sah (muktabar) seperti *tafsîr al-Qurân bi al-Qurân, bi al-matsûr* (hadîts, a *aqwâl ash-shahâbah aw tâbi'in*), *bi al-'aql, bi ilmî* dan *bi al-isyârah-* selain *at-tafsîr bi ar-ra'yî*.²⁹

Secara singkat, Metode tafsir eklektik (*manhaj at-tafsîr al-jâmi*)-sebagaimana dijelaskan pada sub bab sebelumnya- merupakan sebuah metode dimana seorang mufasir menggunakan sejumlah sumber tafsir dan metode tafsir yang muktabar yang memungkinkan untuk diterapkan.³⁰

Merujuk pada Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), kata “esoterik” digunakan untuk mensifati sesuatu yang khusus, yang bersifat rahasia dan terbatas. Sedangkan kata “eklektik” digunakan untuk sesuatu yang bersifat memilih yang terbaik dari berbagai sumber (tentang orang, gaya dan metode).³¹

adalah batinnya, bukan zhahirnya”. Pandangan kelompok batini semacam ini berimplikasi kepada meninggalkan makna zhahirnya. Lihat: ‘Alî al-Awsî, *ath-Thabâthabâ'î wa Manhajuhû fî Tafsîrihî al-Mîzân*, Tehran: Mu'awaniyah ar-Riâsah li al-'Allâqât ad-Dauliah, 1985 M/ 1405 H, cet. 1, hal. 108-109.

²⁸ ‘Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij a-Tafsîr wa Ittijâtuhû*, hal. 282-287; Thalâl al-Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 1, hal. 63.

²⁹ Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa al-Ittijâtuhû: Dirâsah Muqâranah fî Manâhij Tafsîr al-Qurân*, Beirut: Markaz al-Ḥadharah li Tanmiyah al-Fikr al-Islâmî, 2011, Cet. 3, hal. 353-356; Thalâl al-Ḥasan, *Manâhij tafsîr al-qur'ân: Min Abḥats as-Sayyid Kamâl al-Ḥaydarî*, Qum: Dâr al-Farâqid, t.th., hal. 171-172; ‘Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriyah 'Inda as-Sunnah wa asy-Syî'ah*, Tehran: al-Majmâ' al-'Âlamî li at-Taqrîb Bayna al-Madzâhib al-Islâmiyah, 2010, hal. 230-312.

³⁰ ‘Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij a-Tafsîr wa Ittijâtuhû*, hal. 27, 353-354; Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîr 'Inda al-'Allâmah al-Ḥaidarî*, hal. 50.

³¹ Lihat: <https://kbbi.web.id>eklektik>; <https://kbbi.web.id>esoteris>.

Sedangkan, pemilihan terma eklektik, bukan holistik atau komprehensif, berlandaskan pada suatu alasan bahwa hampir tidak mungkin bagi seorang mufasir untuk menggunakan seluruh metode tafsir muktabar. Sehingga, pada akhirnya, seorang mufasir harus melakukan pemilihan dalam penggunaan beberapa metode dan pendekatan tertentu (yang memungkinkan untuk dilakukan).

Karena tafsir esoterik merupakan suatu tafsir yang memberikan perhatian lebih terhadap kandungan batin Al-Quran, maka metode tafsir esoelektik dapat didefinisikan sebagai berikut: “Sebuah metode dimana seorang mufasir menggunakan sejumlah metode tafsir yang sah (muktabar) untuk menggali, memahami dan menjelaskan kandungan batin Al-Quran”. Kandungan batin, yang penulis maksudkan di sini, adalah kandungan batin yang dibenarkan (*at-tafsîr al-bâthinî ash-shahîh*), bukan kandungan batin yang keluar dari konteks tujuan sentral diturunkannya Al-Quran (*maqâshîd al-Qurân*). Metode tafsir eklektik (*manhaj at-tafsîr al-jâmi'*) dalam konteks ini berfungsi sebagai sumber, penyingkapan dan penjelasan kandungan batin (esoterik) ayat-ayat Al-Quran.

Jadi, metode tafsir esoelektik merupakan sebuah pendekatan dan metode tafsir yang berusaha untuk menemukan dan menjelaskan makna batin Al-Quran yang dibenarkan (*at-tafsîr al-bâthinî ash-shahîh*) dengan menggunakan sejumlah sumber dan metode tafsir yang sah (muktabar) yang mungkin untuk dilakukan sehingga membentuk tafsir yang lebih utuh dan holistik. Sebuah tafsir yang tidak hanya menyajikan makna zhahirnya semata, akan tetapi memaparkan kandungan batinnya yang lebih luas.

2. Ragam Tafsir Esoterik

Telah disebutkan bahwa tafsir esoterik merupakan istilah yang penulis gunakan untuk mewakili istilah *at-tafsîr al-bâthinî ash-shahîh*. Ia merupakan sudut pandang dan pendekatan tentang batin Al-Quran yang membedakan dengan *at-tafsîr al-bâthinî al-mardûd*. Dalam konteks ini, penulis juga membedakan antara *at-tafsîr al-bâthinî ash-shahîh*- yang penulis sebut sebagai tafsir esoterik- dengan *at-tafsîr al-isyârî* dalam beberapa hal.

Jika tafsir isyari tercakup di dalamnya sesuatu yang sesuai maupun yang bersebrangan dengan dengan zhahir teks, maka tafsir esoterik hanya penulis batasi pada penafsiran batin Al-Quran yang tidak menyalahi/ bertentangan dengan zhahirnya. Tafsir esoterik juga tidak harus dihasilkan dari proses *asy-syuhûd* atau *mukasyâfah* seorang sufi. Yakni, penulisan tafsir esoterik tidak harus dilahirkan oleh mereka yang menjalani proses suluk sufi yang begitu ketat. Karena tafsir esoterik lebih umum dibandingkan *at-tafsîr al-isyârî*, maka tercakup di dalamnya

at-tafsîr ash-shûfî an-nazharî dan *at-tafsîr ash-shûfî al-faidhî*. Definisi ini juga memasukan *at-tafsîr al-‘ilmî* sebagai bagian dari tafsir esoterik, jika sebelumnya sebagian pakar tafsir seperti Husein adz-Dzahabî, Hâdî Ma’rifah dan ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî mengeluarkan *at-tafsîr al-‘ilmî* dari *at-tafsîr al-isyârî*. al-Gazâlî dan ‘Abdurrahmân al-‘Ak memasukan *at-tafsîr al-‘ilmî* sebagai salah satu jenis *at-tafsîr al-isyârî*.³²

Gambar V.1. Batasan-batasan pendefinisian tafsir esoterik

Definisi Tafsir Esoterik	1. penafsiran batin Al-Quran yang tidak menyalahi/ bertentangan dengan zhahirnya.
	2. tidak harus dihasilkan dari proses <i>asy-syuhûd</i> atau <i>mukasyâfah</i> seorang sufi.
	3. Penulisnya tidak harus seorang sufi/ teosof.
	4. Tercakup didalamnya <i>at-tafsîr ash-shûfî an-nazharî</i> dan <i>at-tafsîr ash-shûfî al-faidhî</i> .
	5. tercakup di dalamnya <i>at-tafsîr al-‘ilmî</i> .

Untuk menjelaskan makna batin yang dibenarkan (*al-bâthinî ash-shahîh*) tersebut, mufasir dapat menggunakan beberapa qarinah, baik secara *aqlî* (rasional) maupun *naqlî* (ayat-ayat dan riwayat). Atau bahkan, mufasir dapat menggunakan qarinah-qarinah eksternal teks lainnya, seperti: temuan-temuan ilmiah yang sudah teruji dan menyakinkan maupun pengalaman *mukâsyafah* para sufi (teosof) yang sudah dianalisis dan dibuktikan secara rasional.

Terkait dengan makna batin, ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî mengungkapkan dalam bukunya: “Terkadang untuk menuju makna batin Al-Quran, mufasir dapat menggunakan metode-metode lainnya seperti *manhaj at-tafsîr al-ijtihâdî* (*al-‘aqlî*) atau *manhaj at-tafsîr ar-riwâ’î*.”³³

Dalam hal ini, terdapat perbedaan pandangan para pakar tafsir tentang batasan-batasan definisi *manhaj at-tafsîr al-ijtihâdî* (*al-‘aqlî*) sebagaimana yang disebut oleh ‘Alî ar-Ridhâ’î sebagai salah satu cara menuju makna batin Al-Quran.

Hâdî Ma’rifah dan Kamâl al-Haidarî mendefinisikan *manhaj at-tafsîr al-ijtihâdî* (*al-‘aqlî*) sebagai sebuah metode dimana seorang mufasir bersandar pada dalil-dalil, kaidah-kaidah dan *qarînah* rasional lebih banyak dibandingkan dalil-dalil *naqliyah* (*al-atsâr wa al-*

³² Sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya, definisi *at-tafsîr al-isyârî* dibatasi oleh lima hal, diantaranya: (1). Tercakup di dalamnya, baik yang sesuai atau bersebrangan dengan zhahir teks, (2). Dihasilkan dari proses *asy-syuhûd*, walaupun hanya pengakuan semata, (3). Penulisnya adalah seorang sufi, walaupun hanya pengakuan semata, (4). Tercakup didalamnya *at-tafsîr ash-shûfî an-nazharî* dan *at-tafsîr ash-shûfî al-faidhî*, dan (5). Mengeluarkan *at-tafsîr al-‘ilmî*. Lihat: ‘Definisi tafsir isyari’ dalam bab II.

³³ ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa Ittijâtuhû*, hal. 289.

akhbâr)”.³⁴ Sedangkan, Jawâdî Âmulî membatasi definisi *manhaj at-tafsîr al-ijtihâdî (al-‘aqlî)* hanya pada menggunakan akal demonstratif (*al-‘aql al-burhânî*) sebagai sumber penafsiran.³⁵ Definisi Jawâdî Âmulî ini hanya membatasi akal demonstratif (*al-‘aql al-burhânî*) sebagai sumber utama dalam penafsiran. Berbeda dengan definisi yang dirumuskan Hâdî Ma’rifah dan Kamâl al-Ḥaidarî yang menganggap dalil-dalil *naqliyah* sebagai sumber utama tafsir, sedangkan akal sebagai hanya alat penyingkap.

Dibalik perbedaan dan persamaan pandangan para pakar tafsir tentang rumusan definisi *manhaj at-tafsîr al-ijtihâdî (al-‘aqlî)* tersebut, penulis lebih cenderung pada rumusan Jawâdî Âmulî. Bagi penulis, rumusan yang disebutkan oleh Hâdî Ma’rifah dan Kamâl al-Ḥaidarî lebih tepat disebut sebagai ‘metode tafsir eklektik kurang sempurna/ *manhaj at-tafsîr al-jâmi‘ an-nâqish*’ sebagaimana penulis ulas pada pembahasan ragam metode tafsir eklektik. Walaupun sebagian pakar tafsir menolak akal demonstratif (*al-‘aql al-burhânî*) sebagai sumber penafsiran, akan tetapi bagi penulis, pandangan dunia yang dibangun oleh akal demonstratif (*al-‘aql al-burhânî*) sangat layak untuk diterima sebagai sumber tafsir daripada pandangan dunia yang dibangun berdasarkan akal umum dialektis.

Bersandar pada definisi Jawâdî Âmulî tersebut, karena ilmu-ilmu irfan dalam perkembangannya dianalisa secara rasional,³⁶ maka tafsir isyari yang menggunakan ilmu-ilmu irfan seperti irfan teoritis (*al-‘irfân an-nazharî*) maupun irfan praktis (*al-‘irfân al-‘amalî*) sebagai sumber tafsir memiliki kedekatan dengan *manhaj at-tafsîr al-‘aqlî*, dan sangat layak untuk dipertimbangkan sebagai indikator-indikator eksternal dalam penafsiran ayat-ayat Al-Quran.

Penerimaan tafsir isyari jenis ini, tentu, dengan syarat tetap menjaga persyaratan secara umum pada metode tafsir yang sah (muktabar), seperti: tidak terjadi pertentangan antara makna batin dengan zhahirnya, dan juga tidak terjadi pertentangan antara makna batin dengan hadis mutawatir dan prinsip-prinsip penting dalam agama.

³⁴ Hâdî Ma’rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî Tsaubihî al-Qasyîb*, J. 2, hal. 801; Kamâl al-Ḥaidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, hal. 26; Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî*, hal. 28-29.

³⁵ Jawâdî Âmulî, *Tafsîr Tasnîm fî Tafsîr al-Qurân*, Beirut: Dâr al-Isrâ li an-Nashr, 2011 M/ 1432 H, J. 1, hal. 214.

³⁶ Irfan bisa ditinjau dari dua sisi, realitas irfan dan ilmu-ilmu Irfan. Realitas irfan adalah status psikologis dan modus ilmu *hudhûrî* yang dimiliki oleh seorang arif dalam mempersepsi (*al-idrâk*) realitas (baik: Tuhan, alam maupun manusia). Status psikologis atau modus ilmu *hudhûrî* inilah yang kemudian melahirkan ilmu-ilmu *hushûlî*; ilmu-ilmu Irfan (baik ilmu Irfan teoritis maupun praktis). Yang selanjutnya ilmu-ilmu irfan tersebut juga disebut sebagai filsafat mistik (*philosophy of mysticism*).

Kesimpulan yang menyatakan bolehnya menjadikan ilmu-ilmu irfan sebagai qarinah dan sumber tafsir, bagi penulis, bisa menjadi sebuah kritik terhadap pandangan adz-Dzahabî, Hâdî Ma'rifah dan ar-Ridhâ'î yang mengkategorikan tafsir isyari aliran tasawuf teoritis (*'irfân nazhârî*) sebagai *tahmîl*; sebagai salah satu bentuk dari *tafsîr bi al-ra'yî*;³⁷ *at-tafsîr al-bâthinî al-mardûd*.

Lebih jauh lagi, penelitian ini menjadi kritik terhadap pandangan para sebagiam pakar tafsir yang mengingkari segala jenis dan model tafsir isyari seperti asy-Syuyûtî, az-Zarkasyî, Ibnu Shalâh dan Ibn Taimiyah yang mengklaim tafsir isyari sebagai ajaran aliran *al-bâthiniah* yang dibungkus dengan ujaran para sufi.

Kesimpulan ini juga menjadi sebuah kritik terhadap sebagian besar penulisan kitab-kitab tafsir isyari. Penulisan kitab-kitab tafsir isyari yang ditulis para sufi biasanya hanya menyebutkan isyarat-isyarat spiritual dan simbol (*ar-ramzî*), dan tidak menyebutkan/ menjelaskan indikator-indikator (*al-qarâin*), baik secara *aqlî* (rasional) maupun *naqlî* (ayat-ayat dan riwayat).³⁸

Penulisan kitab-kitab tafsir isyari semacam ini seharusnya disempurnakan dengan penggunaan beberapa metode tafsir yang dibenarkan (*manâhij at-tafâsîr al-muktabar*) agar dapat dipahami oleh benak manusia. Tafsir apapun bentuknya sudah seharusnya menggunakan perangkat epistemologi yang dapat ditangkap dan diterima oleh akal manusia secara umum. Dalam konteks ini-lah, penulis menawarkan metode tafsir esoelektik sebagai wahana penjematan bagi beberapa persoalan terkait dengan kesahihan metode dan penulisan tafsir isyari; persoalan penyingkapan dan penjelasan kandungan batin (esoterik) Al-Quran.

Bagi penulis, metode sebagaimana metode, dengan segala kelebihan dan kekurangannya, ia merupakan perangkat epistemologis yang dapat digunakan untuk menggali, memahami sekaligus menjelaskan makna yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Quran, baik

³⁷ Husein ad-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, J. 2, hal. 261; Hâdî Ma'rifah, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî Tsaubihî al-Qasyîb*, J. 2, hal. 960; M. 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij a-Tafsîr wa Ittijâtuhu*, hal. 277-278.

³⁸ Hâdî Ma'rifah tidak menganggap penafsiran para sufi seperti ini sebagai salah satu jenis tafsir maupun takwil. Ia merupakan pengaitan makna (*tadâ'î al-ma'ânî*); ungkapan-ungkapan para sufi berkenaan dengan ayat-ayat Al-Quran tertentu yang mereka peroleh dari alam *malakût* ketika membaca atau mendengarkan Al-Quran. Lihat: Hâdî Ma'rifah, *at-Ta'wîl fî Mukhtalaf al-Madzâhib wa al-Âra'*, Tehran: al-Majma' al-'Âlamî li at-Taqrîb Baina al-Madzâhib al-Islâmiah, 2006, cet. 1, hal. 60.

Demikian juga dengan Thabâthabâ'î yang memberikan kritik cukup pedas dalam *muqaddimah* tafsirnya tentang beberapa karakteristik tafsir yang ditulis oleh para sufi. Lihat: Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 1, hal. 7.

pada sisi zhahir maupun batinnya. Zhahir maupun batin merupakan sebuah sudut pandang. Bahkan, sesuatu yang diasumsikan sebagai batin, bagi mufasir lainnya berkemungkinan besar hanyalah sebagai langkah zhahir bagi tingkatan batin lainnya (yang lebih dalam).³⁹ Penyingkapan makna zhahir ataupun batin, bagi penulis, sangat terkait dengan horison wawasan seorang mufasir. Oleh karenanya, penerimaan sebuah tafsir isyari maupun tafsir esoterik sangat tergantung pada penerimaan sejumlah prinsip dasar dan fondasi-fondasi pentingnya.

Maka, sebagaimana yang berlaku secara umum pada penjelasan makna eksoterik (zhahir), maka penggalan, pemahaman dan penjelasan kandungan makna esoterik (*at-tafsîr al-bâthinî ash-shahîh*) dalam Al-Quran sangat memungkinkan bagi mufasir menggunakan beberapa metode yang dianggap sah (muktabar) secara umum. Kandungan batin (makna esoterik) ayat-ayat Al-Quran sangat memungkinkan ditemukan dalam beberapa indikator (*qarâin*) tafsir, seperti: indikator konteks bahasa (*as-siyâq al-lugawî*), indikator kaidah dan teori-teori rasional (*al-'aqlî*), *mukâsyafah* maupun ilmu-ilmu eksperimental (*al-'ilmî*) yang meyakinkan.

Jika pembagian metode tafsir dalam tafsir eksoterik (zhahir) terbagi menjadi dua jenis model/ tipe, maka kita dapat juga memberlakukan pembagian yang sama pada tafsir esoterik (*at-tafsîr al-bâthinî ash-shahîh*) sebagai berikut: *pertama*, metode tafsir esoterik yang eklektik (*al-jâmi'*). *Kedua*, metode tafsir esoterik yang non eklektik (*gairu al-jâmi'*).

Lebih jelasnya, kita bisa melihat tabel berikut:

Tabel V.6. Ragam metode tafsir yang dapat digunakan untuk menggali dan menjelaskan kandungan esoterik Al-Quran

TAFSIR ESOTERIK	1. Tafsir Esoeklektik	
	2. Tafsir Esoterik non eklektik:	<ul style="list-style-type: none"> a. Tafsir esoterik dengan <i>manhaj tafsîr al-Qurân bi al-Qurân</i> b. Tafsir esoterik dengan <i>manhaj at-tafsîr ar-riwâ'î</i> c. Tafsir esoterik dengan <i>manhaj at-tafsîr al-ijtihâdî (al-'aqlî)</i> d. Tafsir esoterik dengan <i>manhaj at-tafsîr al-'ilmî</i>

³⁹ Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa: “Al-Quran terdiri dari *zhâhîr* dan *bâtin*. Dan setiap *bâtin*-nya terdiri dari tujuh *bâtin*”. Dalam riwayat lainnya, sebutkan sebagai berikut: “terdiri dari tujuh puluh *bâtin*.” Lihat: Haedar Âmûlî, *Jâmi' as-Asrâr wa Manbâ' al-Anwâr*, Intisyârât 'Ilmi, 1328 H.S., Cet. ke-1, hal. 104, 530, dan 610.

e. Tafsir esoterik dengan *manhaj at-tafsîr al-isyârî*

Dari tabel di atas diketahui bahwa penggalian dan penjelasan tafsir esoterik yang non eklektik (*gairu al-jâmi'*) dapat menggunakan sejumlah metode partikular yang diakui secara umum dalam diskursus tafsir, seperti: *manhaj at-tafsîr al-ijtihâdî (al-'aqlî)*, *manhaj at-tafsîr an-naqlî* (seperti: *al-Qurân bi al-Qurân* dan *bi ar-riwâyât*), *manhaj at-tafsîr al-'ilmî* dan *manhaj at-tafsîr al-isyârî*.

3. Pola antar Metode dalam Tafsir Esoeklektik

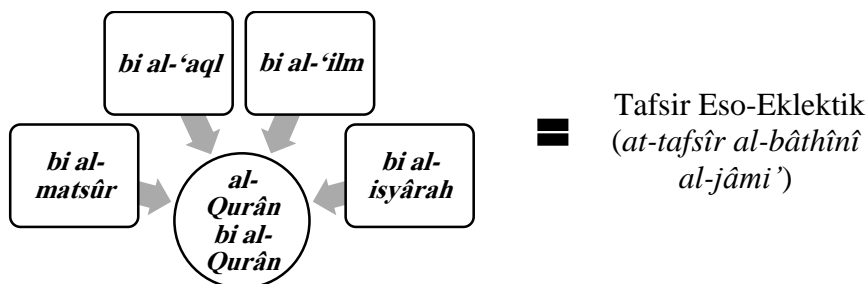
Karena tafsir esoeklektik merupakan bentuk lain dari metode tafsir eklektik (*manhaj at-tafsîr al-jâmi'*) maka relasi antara tafsir esoeklektik dengan metode tafsir lainnya merupakan relasi antara keseluruhan dengan sebagian; antara *al-kullî* dengan *al-juz'î*. Salah satu metode tafsir (misalnya: *at-tafsîr al-isyârî*) tidak perlu dipertentangkan dengan metode tafsir lainnya. Antara satu metode dengan metode lainnya merupakan hubungan yang saling melengkapi dan menyempurnakan menuju penyingkapan dan penjelasan makna batin Al-Quran yang lebih luas dan holistik.

Pertanyaan selanjutnya adalah seperti apakah pola dan model asosiasi antara satu metode dengan metode lainnya yang dapat dikembangkan untuk membentuk tafsir esoeklektik?

Bagi penulis, setidaknya ada dua pola yang bisa penulis tawarkan. Yakni: *pertama*, asosiasi korespondensi terhadap suatu metode utama (tertentu). *Kedua*, asosiasi proses menuju sebuah kesatuan metodis.

Pada *pola pertama* (asosiasi korespondensi), mufasir berpandangan bahwa ada suatu metode tertentu yang menjadi parameter utama dan metode-metode lainnya hanyalah sebatas penguat (data pendukung) dari metode utama tersebut. Seorang mufasir tidak perlu memaksakan untuk menggunakan semua metode. Ia cukup menggunakan beberapa metode yang sekiranya mungkin untuk diterapkan. Untuk lebih jelasnya, kita bisa melihat gambar berikut:

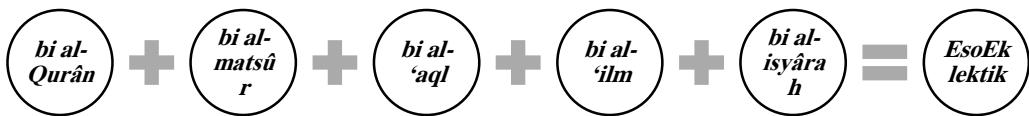
Gambar V.2. Asosiasi korespondensi dalam metode tafsir esoeklektik



Salah satu mufasir yang menerapkan pola pertama ini dalam penyusunan dan penulisan kitab tafsirnya adalah Thabâthabâ'î dalam *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*. Ia memulai penafsiran secara konsisten dengan menggunakan *manhaj at-tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*,⁴⁰ kemudian melengkapi dan memperkaya tafsirnya dengan beberapa metode lainnya, yang memungkinkan untuk dioperasionalkan sesuai dengan ayat terkait.

Sedangkan pada *pola kedua* (asosiasi proses), mufasir tidak perlu mengasumsikan adanya hirarki kualitas metode. Masing-masing metode memiliki kedudukan yang sama dan sejajar. Sehingga, sebuah metode (tertentu) tidak perlu melayani metode lainnya. Mufasir secara bebas dapat memilih dan menggunakan metode yang memungkinkan untuk dioperasionalkan sesuai dengan ayat terkait. Untuk lebih jelasnya, kita bisa melihat gambar berikut:

Gambar V.3. Asosiasi proses dalam metode tafsir esoelektik



Beberapa kitab tafsir eklektik ditulis dengan menggunakan pola asosiasi semacam ini. Mufasir biasanya mengawali penafsiran dengan *manhaj at-tafsîr al-Qurân bi al-Qurân* dan dilanjutkan dengan penggunaan metode-metode lainnya, tanpa ada keharusan keterikatan antara satu metode dengan metode yang lainnya. Atau, mufasir secara acak menyajikan tafsir sesuai dengan kebutuhan dan kecenderungan personal seorang mufasir.

Penulisan tafsir dengan asosiasi model kedua ini dapat kita saksikan pada *at-Tafsîr al-Kabîr (Mafâtîh al-Gaib)* karya al-Fakhr ar-Râzî, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qurân al-'Adhîm* karya al-Âlûsî dan *Tafsîr al-Amsal* karya Makârîm asy-Syîrâzî.

Bagi penulis, dua bentuk pola asosiasi tersebut, dapat digunakan sebagai sebuah metode untuk memahami dan menjelaskan kandungan batin (esoterik) ayat-ayat Al-Quran. Masing-masing memiliki kelebihan dan kekurangannya. Walaupun dalam beberapa hal, bagi penulis, *pola pertama* (asosiasi korespondensi) lebih baik dibandingkan dengan *pola*

⁴⁰ Ia menyakini, bahwa metode tafsir yang dikehendaki oleh Al-Quran adalah *manhaj at-tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*. Sebuah metode yang dicontoh Nabi, ahl bayt, para sahabat dan tabi'în. Ia meyakinkinya sebagai metode utama dan terbaik untuk menafsirkan Al-Quran. lihat: Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 1, hal. 12

kedua (asosiasi proses). Pandangan ini berlandaskan pada beberapa argumen yang menunjukkan keutamaan metode tafsir Al-Quran dengan Al-Quran (*manhaj at-tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*). Selain itu, jumbuh pakar tafsir pun sepakat akan kehujjahan dan keutamaan metode ini, bahkan diyakini sebagai metode tafsir terbaik, metode yang dipraktikkan secara langsung oleh nabi, ahl bayt dan para sahabat. Argumen-argumen yang tergal dari Al-Quran maupun hadist (riwayat) juga menunjukkan keutamaan metode ini.

Berangkap pada asumsi dan pandangan adanya gradasi kualitas metode tafsir maka sangat memungkinkan bagi mufasir menggunakan metode yang utama tersebut sebagai pusat penafsiran dan metode lainnya hanya sebatas data penguat dan pendukung. Kesimpulan-kesimpulan makna yang dihasilkan pada tafsir Al-Quran dengan Al-Quran (*manhaj at-tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*) juga berfungsi sebagai pengikat metode tafsir lainnya agar penafsiran tidak keluar dari tujuan-tujuan sentral Al-Quran (*maqâshid al-Qurân*).

4. Semantik (*al-bahts ad-dilâlî*) dalam Metode Tafsir Esoeklektik

Secara bahasa, semantik berasal dari kata Yunani “*semainen*” yang berarti “*to signify*”, “menjelaskan tanda”. Sedangkan secara istilah, ia merupakan disiplin ilmu yang mengkaji fenomena makna yang lebih luas, tidak hanya sekedar makna kata.⁴¹

Singkatnya, fokus kajian semantik adalah terkait dengan makna, baik makna arti teksual (leksikal dan gramatikal) maupun kontekstual (konteks teks dan konteks sosial). Oleh karenanya, semantik sering disebut sebagai bagian dari ilmu bahasa (linguistik).⁴²

Terjadi perbedaan pandangan terkait dengan relasinya dengan tafsir. Sebagian memandangnya sebagai salah satu bagian dari tafsir. Semantik hanya sekedar sudut pandang, orientasi, pendekatan dan corak tafsir yang menekankan analisisnya pada aspek kebahasaan (*lugawî*)⁴³. Karena Al-Quran diturunkan dalam bentuk bahasa Arab, maka seorang mufasir mencari dan menelusuri sesuai dengan makna bahasa Arab yang memiliki karakteristik yang khas.

Sebagian lainnya, beberapa tokoh modern seperti Muhammad Arkoun dan Toshihiko Izutsu, melihatnya sebagai sebuah metode independen tersendiri. Bagi yang memandang semantik sebagai metode independen tersendiri, maka dalam hal ini, semantik ditempatkan

⁴¹ Yayan Rahtikawati, *Metodologi Tafsir Al-Quran*, hal. 209.

⁴² Yayan Rahtikawati, *Metodologi Tafsir Al-Quran*, hal. 212.

⁴³ Selain corak tafsir kebahasaan (*at-tafsîr al-lugawî*), terdapat beberapa corak lainnya yang mewarnai penulisan kitab-kitab tafsir, seperti: corak filsafat (*at-tafsîr al-falsafî*), kalam (*kalâmî*), kemasyarakatan (*al-ijtimâ'î*), dan sebagainya.

sebagai perangkat metodologi utuh, dan Al-Quran diposisikan sebagai objek material yang akan didekati dengan metode semantik tersebut.⁴⁴

Dalam hal ini, kajian semantik tidak bisa dipisahkan dengan kajian tafsir (hermeneutik) itu sendiri karena keduanya (semantik dan hermeneutik) sama-sama bergelut dengan persoalan makna yang terkandung dalam Al-Quran. Oleh karenanya, penulis cenderung kepada pandangan pertama yang memandang semantik sebagai sudut pandang dan pendekatan tafsir, bukan sebagai metode tafsir. Semantik hanya berperan sebagai sistem penafsiran yang meneliti dan menjelaskan makna suatu kata. Makna tersebut ditelusuri dengan mengumpulkan dan menganalisa konteks spesifik kata itu dalam ayat-ayat atau surat-surat Al-Quran. Dalam hal ini, mufasir dapat menggunakan metode-metode tafsir yang sah (muktabar). Saat mufasir melakukan aplikasi metode tafsir tertentu (dalam proses hermeneutik), secara otomatis, ia juga melakukan proses semantik di dalamnya.

Pandangan ini berlandaskan pada landasan teori sebelumnya, bahwa secara epistemologis, ranah tafsir adalah sesuatu yang berbeda dengan ranah takwil, walaupun secara ontologis, kita tidak bisa memisahkan jarak antara proses tafsir dan takwil itu sendiri. Ketika seseorang melakukan tafsir, secara otomatis ia melakukan takwil. Melakukan afirmasi-afirmasi makna konseptual kata terhadap wujud dunia luarnya (*referent*-nya).

Tafsir merupakan ilmu tentang penyingkapan dan penjelasan kosakata dan semantik bahasa. Sedangkan, takwil adalah proses penyingkapan makna yang bersifat personal seorang mufasir. Takwil bukanlah relasi semantik kata, akan tetapi hakikat (realitas) di balik kata yang menjadi sandaran bagi penjelasan-penjelasan kosakata (Al-Quran).⁴⁵ Dikatakan bahwa tafsir bergelut dengan persoalan konsep (*mafḥûm*), sedangkan takwil bergelut dengan persoalan referen (*mishdâq*).⁴⁶ Akan tetapi, keduanya, baik tafsir maupun takwil memiliki tujuan yang sama, yakni menemukan makna. Konsep (*mafḥûm*) maupun referen (*mishdâq*) adalah aspek dari makna.⁴⁷

⁴⁴ Yayan Rahtikawati, *Metodologi Tafsir Al-Quran*, hal. 265.

⁴⁵ Thalâl al-Ḥasan, *Ma'rifatullâh*, Qum: Dâr Farâqid, 1428 H, cet. 1, J. 2, hal. 154-156.

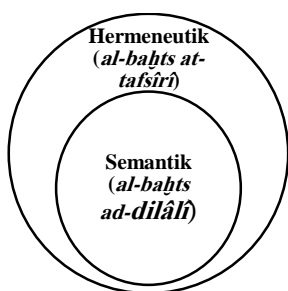
⁴⁶ Diulas pada bab sebelumnya tentang ragam pandangan tentang takwil. Menurut *ahl bâthin*, takwil adalah menerapkan (*at-tathbîq*) *al-kitâb al-qurânî* pada dua kitab lainnya: *al-âfaqî* dan *al-anfusî*. Berdasarkan pada pandangan ini, maka relasi antara tafsir dan takwil adalah *al-mutabâyin*. Tafsir merupakan persoalan konseptual (*mafḥûmî*), sedangkan takwil adalah persoalan eksistensial (*wujûdî*). Lihat: 'Takwil menurut para pakar (*muḥaqqiq*) tafsir' dalam bab III.

⁴⁷ Terkait dengan persoalan hubungan antara makna dengan dunia luar (*mishdâq/referent*), terdapat tiga aliran filsafat: realisme, nominalisme dan konseptualisme. Realisme memandang pemaknaan antara 'makna kata' dengan 'wujud yang dimaknai' selalu memiliki

Telah dijelaskan (sebelumnya), untuk proses penyingkapan dan penjelasan makna dan kandungan Al-Quran, mufasir dapat menggunakan beberapa metode tafsir yang sah (muktabar). Sebagaimana yang berlaku pada tafsir-tafsir yang menekankan aspek zhahir (eksoterik), mufasir juga dapat menggunakan sejumlah metode tafsir tersebut untuk menyingkap dan menjelaskan makna dan kandungan batinnya (esoterik).

Selanjutnya, relasi antara semantik (*al-baḥṡ ad-dilâli*) dengan hermeneutik (*al-baḥṡ at-tafsîri*) dapat digambarkan sebagai berikut:

Gambar V.4. Relasi antara semantik dengan hermeneutik



Dalam logika, relasi tersebut (antara semantik/ *al-baḥṡ ad-dilâli* dengan hermeneutik/ *al-baḥṡ at-tafsîri*) disebut sebagai relasi umum dan khusus secara mutlak (*al-‘âm wa al-khâsh al-mutlaq*). Yakni, satu bagian meliputi bagian lainnya secara keseluruhan, dan tidak sebaliknya.⁴⁸

Semantik merupakan sebagai sistem penafsiran yang meneliti dan menjelaskan makna suatu kata. Sedangkan tafsir, sebagaimana diulas pada bab sebelumnya, secara umum didefinisikan sebagai kajian semantik kosakata Al-Quran. Dan secara khusus, didefinisikan sebagai upaya untuk mengetahui maksud (makna) yang dikehendaki Allah swt

hubungan hakiki. Berbeda dengan aliran realisme, nominalisme memandang bahwa hubungan antara makna kata dengan dunia luar bersifat arbitrer (sembarangan/ manasuka), bahkan terkadang muncul secara kebetulan saja/ ketidaksengajaan. Dengan demikian, aliran nominalisme menolak adanya hubungan hakiki antara kata dan maknanya. Sedangkan bagi aliran konseptualisme, yang memandang bahwa pemaknaan sepenuhnya ditentukan oleh adanya asosiasi dan konseptualisasi pemakai bahasa, lepas dari dunia luar yang diacunya. Misalnya, kata ‘bunga’ bisa berarti bunga yang ada di realitas eksternal. Dan dapat juga berarti simbol bagi seorang gadis. Lihat: Yayan Rahtikawati, *Metodologi Tafsir Al-Quran*, hal. 220-221.

⁴⁸ Dalam logika, hubungan antara satu bagian dengan bagian lainnya bisa diklasifikasikan menjadi empat jenis relasi (*an-nisab al-arba’ah*), yaitu: *at-tabâyun*, *at-tasâwî*, *al-‘âm wa al-khâsh al-muthlaq* dan *al-‘umum wa al-khushûsh min wajhin*. Lihat: Murtadhâ al-Muthahharî, *al-Manthiq*, Beirut: Dâr al-Walâ’, 2011 M/ 1432 H, cet. 2, hal. 34-36.

dalam Al-Quran.⁴⁹ Dengan demikian, kajian semantik merupakan bagian integral yang tidak bisa dipisahkan dari kajian tafsir (hermeneutik). Dalam aplikasi metode tafsir esoelektik, mufasir harus benar-benar memperhatikan analisa semantik bahasa Al-Quran agar makna-makna batin (esoterik) yang ditemukan memiliki relevansi dengan makna zhahirnya.

5. Lingkaran Hermeneutika (*Hermeneutical Circle*) dalam Tafsir Esoelektik

Hermeneutik berasal dari bahasa Yunani, *hermeneutikos* atau *hermeneia* yang berarti berbicara (*speech*), menerjemahkan (*translation*) dan menafsirkan (*interpretation*),⁵⁰ sebuah istilah yang merujuk kepada salah satu dewa Yunani kuno, Hermes, yaitu seorang utusan yang menyampaikan pesan Yupiter kepada manusia⁵¹.

Hermeneutika lebih dikenal sebagai istilah yang lebih akademis pada abad 16, yakni setelah kalangan ilmuan gereja di Eropa mengadakan diskusi mengenai otensitas bibel, sebagai respon terhadap persoalan bagaimana memahami kitab suci, terutama mengenai pemahaman yang benar tentang kandungan bibel yang dalam beberapa hal bersifat kontradiktif. Dan dalam perkembangannya, kajian ini mengalami perkembangan tidak hanya merespon literatur kitab suci, bahkan menjadi bidang studi khusus dalam ilmu-ilmu sosial.⁵²

Yayan Rahtikawati menukil Josef Bleicher yang membagi hermeneutika menjadi 3 level: hermeneutika sebagai teori, filsafat dan kritik. Pada *level pertama*, hermeneutika berfokus sebagai metodologi bagi ilmu-ilmu kemanusiaan. Pada *level kedua*, hermeneutika sebagai kajian untuk menelusuri status ontologi dari ‘memahami’ dan ‘menafsirkan’. Sedangkan pada *level ketiga*, hermeneutika sebagai alat untuk membuka selubung, sekat dan faktor penyebab terjadinya deviasi dan distorsi pemahaman dan penafsiran.⁵³

⁴⁹ Lihat: ‘definisi at-tafsir’ dalam bab III.

⁵⁰ Yayan Rahtikawati, dkk., *Metode Tafsir Al-Quran: Strukturalisme, Semantik, Semiotik dan Hermeneutik*, hal. 445.

⁵¹ Menurut sebagian pakar seperti Seyyed Hosein Nasr, Hermes adalah Nabi Idris (dalam tradisi Islam), yang dikenal dalam tradisi Yunani sebagai bapak para filsuf (*father of phiosophers*).

⁵² Yayan Rahtikawati, dkk., *Metode Tafsir Al-Quran: Strukturalisme, Semantik, Semiotik dan Hermeneutik*, hal. 447-448; Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969, hal. 34.

⁵³ Yayan Rahtikawati, dkk., *Metode Tafsir Al-Quran: Strukturalisme, Semantik, Semiotik dan Hermeneutik*, hal. 449; Joseph Bleicher, *Contemporary Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London: Routledge and Kegan Paul, 1980, hal. 14.

Dari ketiga level tersebut, penulis rasa, *level kedua*-lah yang lebih tepat dan memiliki kesesuaian pembahasan pada kajian disertasi ini. Hermeneutika sebagai metodologi filosofis untuk menelusuri status ontologi dari ‘memahami’ dan ‘menafsirkan’.

Selanjutnya, bagaimana hubungan antara hermeneutika dengan takwil dan tafsir? Apakah kita bisa menyamakan antara hermeneutika dengan takwil dan tafsir?

Ulasan pada sub bab ini tidak bertujuan untuk membandingkan antara hermeneutika dengan tafsir maupun takwil. Di sini, penulis cukup mengasumsikan bahwa antara hermeneutika dengan tafsir maupun takwil memiliki persamaan, di samping beberapa perbedaan.

Hermeneutika dalam pengertian yang luas adalah teori pemahaman terhadap teks. Hal paling mendasar dari hermeneutika adalah mungkinnya bagi kita untuk memahami makna sejati yang terdapat di balik teks, yang dimaksudkan oleh pemberi pesan.⁵⁴ Di luar konteks persamaan dan perbedaan pandangan para pakar tafsir tentang tafsir dan takwil, penulis mengasumsikan bahwa baik tafsir maupun takwil memiliki kesamaan tujuan dengan hermeneutika tersebut, suatu upaya untuk memahami kandungan sebuah teks dan menafsirkan (menyampaikan) kepada manusia.

Akhyar Lubis menjelaskan bahwa hermeneutika merupakan penalaran abduksi, bukan induktif maupun deduktif. Yaitu, sebuah metode yang menjelaskan fakta berdasarkan asumsi-asumsi dan hipotesa mengenai suatu kemungkinan, yang belum merupakan hukum tertentu. Tandasnya, model pemahaman hermeneutika semacam ini disebut sebagai lingkaran hermeneutika (*hermeneutical circle*). Lingkaran hermeneutika merupakan proses penafsiran yang dinamis berdasarkan saling pengaruh antara penafsir dengan teks.⁵⁵

Selanjutnya ia menjelaskan bahwa penafsiran yang dilakukan seseorang akan sangat dipengaruhi oleh wawasan dan kecenderungan historis seorang penafsir. Demikian juga, pemahaman seorang penafsir juga tidak bisa dilepaskan dari pengalaman, sejarah dan pra konsepsi personal seorang mufasir.⁵⁶

Uraian singkat terkait dengan lingkaran hermeneutika tersebut, bagi penulis, senafas dengan ungkapan-ungkapan para sufi tentang *at-ta'wil* (hermeneutika sufi). Hermeneutika yang dikehendaki oleh para sufi

⁵⁴ Muhammad Nur, ‘Takwil dalam Pandangan Mullâ Shadrâ’ dalam *Kanz Philosophy: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism*, Vo. 2, No. 2, Desember 2012, hal. 292.

⁵⁵ Akhyar Yusuf Lubis, *Kajian Seri Filsafat: Filsafat Ilmu dan Metodologi Posmodernis*, Bogor: AkaDemia, 2004, hal. 131.

⁵⁶ Akhyar Yusuf Lubis, *Kajian Seri Filsafat: Filsafat Ilmu dan Metodologi Posmodernis*, hal. 131.

dan teosof merupakan sebuah hermeneutika yang dimanis,⁵⁷ bukan statis. Semakin luas dan bening jiwa seseorang, maka sangat memungkinkan baginya untuk memproduksi dan menyingkap makna-makna batin yang semakin mendalam. Oleh karenanya, sebagian teosof seperti al-Gazâlî, Haidar Âmulî dan Mullâ Shadrâ mensyaratkan persyaratan khusus dalam *at-ta'wîl*, yang berbeda dengan *at-tafsîr*. Dalam *at-ta'wîl*, selain sejumlah kaidah dan metode tafsir, dibutuhkan perangkat lainnya, yaitu: kesucian dan keluasan jiwa. Mereka menyebut metode tafsir semacam ini sebagai metodenya *ar-râsikhûnâ fî ak-'ilmî* (orang yang mendalam ilmunya).⁵⁸

Berdasarkan landasan ontologi dan epistemologi hermeneutika sufi/ teosof, maka daya tangkap pemahaman seseorang terhadap realitas Al-Quran akan berbeda-beda sesuai dengan kesiapan eksistensi, keluasan jiwa dan horizon mufasir. Ibn 'Arabi menyatakan: "Pemahaman setiap manusia akan sesuai jangkauan horizon kapasitas pemahaman, semangat dalam memahami, keluasan dan kesiapan jiwanya".⁵⁹ Demikian juga al-Imâm al-Khomeini menuturkan: "Setiap orang yang usaha pensucian jiwanya lebih banyak, maka Al-Quran akan ber-*tajallî* dalam jiwanya semakin banyak pula".⁶⁰

Gerakan hermeneutika semacam ini tidak-lah selalu satu arah, akan tetapi bisa membentuk sebuah lingkaran hermeneutika.⁶¹ Ketika seorang mufasir melakukan pembacaan terhadap teks (*at-ta'wîl*), maka dalam saat yang bersamaan ia melakukan produksi makna teks (*at-tafsîr*). *At-Ta'wîl* merupakan modus eksistensi seorang mufasir ketika berdialog dengan realitas (bisa berupa 3 realitas: realitas alam, manusia dan Al-Quran). Sedangkan, *at-tafsîr* merupakan ekspresi dan pengungkapan pengalaman subjektif tersebut; modus eksistensi yang nampak (bisa berupa: tutur dan perilaku seorang mufasir atau berupa teks ketika dituangkan dalam tulisan). Secara epistemologi, kita mampu memilah antara *at-ta'wîl* dan *at-tafsîr*. Akan tetapi secara ontologi, begitu sulit memisahkannya. Dan akhirnya, Keduanya, baik *at-ta'wîl* maupun *at-tafsîr* merupakan modus eksistensi seorang mufasir.

⁵⁷ Para sufi maupun para teosof sering kali menyebut istilah hermeneutika semacam ini dengan *at-ta'wîl*.

⁵⁸ Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 7, hal. 192-193; Abû Hâmid al-Gazâlî, *Ihyâ 'Ulûmuddîn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, t.th., cet. 1, J. 3, hal. 531; Thalâl al-Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 1, hal. 404-405.

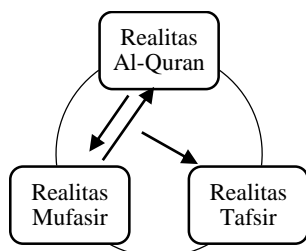
⁵⁹ Ibn 'Arabi, *Al-Futuḥât al-Makkiyah*, J. 1, hal. 10.

⁶⁰ al-Imâm al-Khomeinî, *Syarḥ Du'â as-Sahḥ*, hal. 59.

⁶¹ Lingkaran hermeneutik (*hermeneutic arc*) merupakan gabungan antara 'penjelasan' dan 'pemahaman'; antara momen objektif dengan momen subjektif (momen eksistensial penafsiran teks). Lihat: Akhyar Yusuf Lubis, *Kajian Seri Filsafat: Filsafat Ilmu dan Metodologi Posmodernis*, hal. 121.

Hubungan antara mufasir, teks Al-Quran dan makna teks (tafsir) dapat digambarkan sebagai berikut:

Gambar V.5. Hubungan antara realitas mufasir, teks Al-Quran dan tafsir (makna teks)



Ketika seorang mufasir memahami dan membaca teks, maka secara otomatis ia telah membawa sejumlah konsep-konsep yang terdapat dalam benaknya. Sejumlah konsep tersebut merupakan horizon personal mufasir. Demikian juga, melalui pembacaan dan pemahaman terhadap teks tersebut, sangat memungkinkan akan menghasilkan (memproduksi) sebuah teks baru (makna baru) yang memiliki medan/ruang lingkup realitas tersendiri.

Seorang sufi, misalnya, saat membaca Al-Quran, bisa jadi ia menggunakan teori-teori irfan untuk memahami dan menyingkap kandungan esoterik di dalamnya. Dan sebaliknya, melalui *tadabbur* dan *tafakkur* terhadap ayat-ayat Al-Quran, ia akan semakin memahami hakikat irfan itu sendiri. Demikian juga, bagi mufasir lainnya yang berlatar belakang keilmuan yang berbeda. Al-Quran merupakan samudera ilmu yang bisa didekati dengan beragam epistemologi pengetahuan manusia. Gerakan tafsir semacam ini, bisa disebut, sebagai lingkaran hermeneutika (*hermeneutical circle*); gerakan dari mufasir kepada teks Al-Quran, dan sebaliknya dari teks Al-Quran kepada mufasir.

Bahkan, dengan sebuah metode yang sama, akan tetapi dengan horizon mufasir yang berbeda akan menghasilkan penafsiran yang berbeda. Oleh karenanya, penerimaan terhadap tafsir esoterik dan segala jenis ragam tafsir isyari, dibutuhkan penerimaan terhadap sejumlah kaidah, fondasi dan prinsip dasar tafsir esoterik yang penulis paparkan pada bab-bab sebelumnya.

Bagi penulis, cara terbaik untuk penggalan, pemahaman dan penjelasan makna-makna esoterik adalah melalui metode tafsir eklektik (*manhaj at-tafsîr al-jâmi'*), yang kemudian penulis namakan sebagai 'metode tafsir esoeklektik'. Penulis berkeyakinan bahwa metode tafsir eklektik (*manhaj at-tafsîr al-jâmi'*) sebagai cara terbaik dalam

pembacaan teks Al-Quran dan penjelasan kandungan esoteriknya. Dalam metode tafsir esoelektik terkandung dan terintegrasi di dalamnya seluruh perangkat epistemologi manusia (inderawi, rasional dan intuisi). Selain itu, melalui metode tafsir esoelektik ini, mufasir secara bebas dapat menggunakan beragam metode, tanpa diikat dengan satu metode. Seandainya penulis tidak menemukan makna esoterik (batin) melalui *manhaj at-tafsîr bi al-matsûr*,⁶² besar kemungkinan ia akan menemukan makna-makna esoterik melalui sejumlah metode tafsir lainnya: *manhaj at-tafsîr bi al-ijtihâd (al-‘aql)*, *bi al-‘ilmî* maupun *bi al-isyârî*.

C. Tahapan dan Langkah Metode Tafsir Esoelektik

1. Tahapan Umum Metode Tafsir Esoelektik

Untuk mendapatkan makna batin yang lebih akurat dan luas dalam ayat-ayat Al-Quran, secara garis besar, metode tafsir eso-elektik dapat dirumuskan dalam dua tahapan: *pertama*, analisa bahasa. *Kedua*, analisa tafsir.

Pada *tahapan pertama* (analisa bahasa), mufasir mengemukakan makna kosakata kunci secara leksikal (literal) yang terdapat dalam ayat-ayat Al-Quran.

Dalam tahapan ini, mufasir perlu merujuk beberapa kamus bahasa Arab atau beberapa literatur tafsir yang bercorak kebahasaan yang diakui. Mufasir menganalisa penggunaan kosakata kunci tersebut dan beragam derivasinya dalam Al-Quran. Selanjutnya, melakukan penarikan makna bahasa (*al-istinbâth*) hingga menemukan makna paling mendasar (paling original)⁶³ dari beberapa kosakata kunci tersebut. Makna asli kosakata kunci yang paling mendasar tersebut merupakan makna universal (*al-ma'nâ al-kullî*) yang diharapkan mampu mencakup

⁶² Salah satu persoalan dari *manhaj at-tafsîr bi al-matsûr* adalah persoalan kesahihahan (validitas) *sanad* (selain *matan*). Banyak ditemukan hadits yang lemah sanadnya, baik ia statusnya *mursal*, *maqthu'* atau riwayat-riwayat *isrâiliyât*. Ditambah lagi dengan persoalan: sedikitnya riwayat-riwayat tafsir Al-Quran.

⁶³ Makna yang paling original dalam pandangan Mushtafawî disebut sebagai *al-ashl al-wâhid*. *al-Ashl al-wâhid* adalah makna hakiki dan konsep asli (*al-mafhûm al-ashîl*) yang terambil dari prinsip derivasi kata (*mabda al-isytiqâq*). Prinsip kerja *al-ashl al-wâhid* masih dalam gerak fikir (*dzihn*) dan bersifat konseptual. Dibutuhkan keahlian dalam bahasa (*ar-râsyikhûn fi al-lughah al-‘arabiah*). Lihat: Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fi Kalimât al-Qurân*, J. 1, hal. 13.

Sedangkan bagi beberapa teosof seperti Ibn ‘Arabî, Mullâ Shadrâ dan Imâm Khomeini, makna yang paling mendasar tersebut disebut sebagai *ruh al-ma'nâ*. *Ruh al-ma'nâ* merupakan makna yang paling esensial yang terabstraksi, terkelucuti dari batasan-batasan (*qayyid*), baik bersifat material maupun imaterial. Selain ahli dalam bahasa, Mullâ Shadrâ mensyaratkan persyaratan lainnya, yaitu: *ar-Râsyikhûna fi al-‘ilm, mukâsyafah*. Lihat: Mullâ Shadrâ, *Mafâtih al-Gaib*, Tehran: Muassasah al-Abḥâts ats-Tsaqâfiyah, 1404 H, cet. 1, hal. 91-92.

seluruh referen (*al-mashâdiq*) makna batin untuk setiap tingkatan eksistensi makna, baik yang bersifat material (*al-mâdiah*) maupun yang imaterial (*al-mujarradât*).

Sedangkan pada *tahapan kedua* (analisa tafsir), diharapkan mufasir mampu mengoptimalkan seluruh perangkat epistemologi yang dimiliki oleh manusia untuk memahami realitas teks Al-Quran.

Secara umum, epistemologi (pengetahuan manusia) dapat dibagi menjadi tiga jenis: *bayâni* (berupa: Al-Quran maupun riwayat), *burhâni* (berupa: prinsip-prinsip rasional dan filosofis) dan *irfânî* (berupa: *mukasyâfah* atau *syuhûd*).

Dalam tradisi ilmu tafsir, sebagaimana diulas pada sub bab sebelumnya, epistemologi tersebut terintegrasi menjadi sekumpulan metode tafsir yang penulis sebut sebagai metode tafsir eklektik (*manhaj at-tafsîr al-jâmi'*). Yaitu, gabungan dari seluruh metode tafsir yang sah (muktabar) seperti *tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*, *bi al-matsûr* (hadîts, a *aqwâl ash-shahâbah aw tâbi'in*), *bi al-'aql*, *bi ilmî* dan *bi al-isyârah*-selain tafsîr *bi ar-ra'yî*.⁶⁴

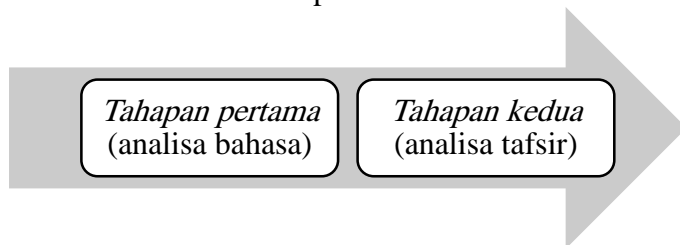
Secara singkat, Metode tafsir eklektik (*manhaj at-tafsîr al-jâmi'*)-sebagaimana dijelaskan pada sub bab sebelumnya- merupakan sebuah metode dimana seorang mufasir menggunakan beberapa sumber tafsir dan metode tafsir yang sah (muktabar) yang memungkinkan untuk dilakukan (diaplikasikan).⁶⁵ Metode tafsir eklektik dalam konteks ini berfungsi sebagai sumber, penyingkapan dan penjelasan kandungan batin (esoterik) ayat-ayat Al-Quran.

Bagi penulis, metode tafsir eklektik (*manhaj at-tafsîr al-jâmi'*) sangat memungkinkan digunakan untuk menyingkap kandungan batin (esoterik) Al-Quran. Karena digunakan untuk mendekati dan menemukan kandungan batin (esoterik) Al-Quran, maka metode tafsir ini penulis namakan sebagai 'metode tafsir esoelektik'.

⁶⁴ 'Alî ar-Ridhâ'î al-Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa al-Ittijâtuḥû: Dirâsah Muqâranah fî Manâhij Tafsîr al-Qurân*, Beirut: Markaz al-Ḥadharah li Tanmiyah al-Fikr al-Islâmî, 2011, Cet. 3, hal. 353-356; Thalâl al-Ḥasan, *Manâhij tafsîr al-qur'ân: Min Abḥats as-Sayyid Kamâl al-Ḥaydarî*, Qum: Dâr al-Farâqid, t.th., hal. 171-172; 'Alî Asadî Nasab, *al-Manâhij at-Tafsîriyah 'Inda as-Sunnah wa asy-Syî'ah*, Tehran: al-Majmâ' al-'Âlamî li at-Taqrîb Bayna al-Madzâhib al-Islâmiyah, 2010, hal. 230-312.

⁶⁵ 'Alî ar-Ridhâ'î Asfahânî, *Manâhij a-Tafsîr wa Ittijâtuḥû*, hal. 27, 353-354; Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîr 'Inda al-'Allâmah al-Ḥaidarî*, hal. 50.

Gambar V.6. Tahapan umum metode tafsir esoelektik



2. Tahapan Khusus Metode Tafsir Esoelektik

Metode (*manhaj*), sebagaimana diulas pada bab sebelumnya, didefinisikan sebagai cara yang digunakan oleh seorang mufasir sesuai dengan langkah-langkah yang tersusun secara jelas untuk menafsirkan Al-Quran. Ketika seorang mufasir bersandar pada dalil-dalil *naqlî*, maka metode tafsirnya disebut sebagai *manhaj at-tafsîr an-naqlî*. Dan, ketika mufasir bersandar pada dalil-dalil *'aqlî*, maka metode tafsirnya disebut sebagai *manhaj at-tafsîr al-'aqlî*. Demikian seterusnya.⁶⁶

Sedangkan gaya penulisan tafsir (*uslûb at-tafsîr*), sebagaimana dijelaskan oleh Thalâl al-Ḥasan, merupakan mekanisme (*al-âliyât*) yang digunakan oleh mufasir untuk memaparkan metode tafsir (*manhaj at-tafsîr*).⁶⁷ Dengan demikian, metode tafsir (*al-manâhij at-tafsîriah*) bukanlah gaya penulisan tafsir (*al-asâlîb at-tafsîriah*). Akan tetapi, dalam hal ini, *uslûb* tidak bisa dipisahkan dari *manhaj*, karena ia merupakan salah satu mekanisme yang digunakan oleh seorang mufasir dalam pemaparan metode tafsir.⁶⁸

Thalâl al-Ḥasan menyebutkan ada dua jenis gaya penulisan tafsir (*al-asâlîb at-tafsîriah*), yakni: tafsir partikular (*at-tafsîr at-tajjî'î*)⁶⁹ dan

⁶⁶ Lihat: 'pengertian metode tafsir (*manhaj at-tafsîr*)' dalam bab IV.

⁶⁷ Thalâl al-Ḥasan, *Manâhij Tafsîr al-Qurân*, hal. 171-172.

⁶⁸ Thalâl al-Ḥasan, *Manâhij Tafsîr al-Qurân*, hal. 178.

⁶⁹ Tafsir partikular (*at-tafsîr at-tajjî'î*) ini disebut juga sebagai *at-tafsîr at-tartîbî* atau *at-tafsîr at-tahlîlî*. Yakni, penjelasan dan pemaparan kandungan ayat-ayat Al-Quran sesuai dengan urutan ayat dalam Al-Quran. sebuah gaya penulisan tafsir (*uslûb*) yang digunakan secara umum dari fase-fase awal islam hingga kini. Lihat: Nâshir Makârim asy-Syîrâzâ, *Nafahât al-Qurân: Uslûb Jadîd fi at-Tafsîr al-Mauhû'î*, Qum: Madrasah al-Imâm 'Alî Ibn Abî Thâlib, 1426 H, cet. 1, J. 1, hal. 6.

Sebagian pakar tafsir lainnya memasukan tiga jenis tafsir (*at-tahlîlî*, *al-ijmâlî* dan *al-muqâran*) dalam satu nama sebagai '*at-tafsîr mûdhi'î*' yang semuanya kembali pada satu tema dalam Al-Quran secara beruntun urutan ayat. Penafsirannya terkadang diwarnai dengan riwayat (*bi al-matsûr*) atau komentar-komentar yang masih diterima (*ar-ra'yi al-mahmûd*). Baik secara terinci (*tahlîlî*), atau secara ringkas dan global (*ijmâlî*) atau terkadang dipaparkan secara perbandingan antar pendapat (*al-muqâran*). Lihat: Sâmir 'Abdurrahmân Risywânî, *Manhaj at-Tafsîr al-Mauhû'î li al-Qurân al-Karîm*, Suriah: Dâr al-Multaqâ, 2009 M/ 1430 H, cet. 1, hal. 50-51.

tafsir tematik (*at-tafsîr al-maudhû'î*).⁷⁰ Fungsi dari tafsir partikular (*at-tafsîr at-tajjî'î*) adalah menunjukkan makna ayat-ayat Al-Quran secara terinci, tanpa memberikan pandangan umum Al-Quran. Hal ini berbeda dengan tafsir tematik (*at-tafsîr al-maudhû'î*) yang tidak mencukupkan pada kandungan partikular kosakata Al-Quran, akan tetapi, berperan lebih jauh lagi, yakni: memberikan pembatasan pada pandangan-pandangan Al-Quran sehingga membentuk sebuah tema tertentu.⁷¹

Sehingga, metode (*manhaj*) ruang lingkungannya lebih luas dibandingkan dengan gaya penulisan (*uslûb*). Keduanya memiliki keterkaitan yang erat. Metode (*manhaj*) tidak bisa dipisahkan dari gaya penulisan (*uslûb*) karena ia merupakan mekanisme yang digunakan oleh seorang mufasir dalam pemaparan metode tafsir.

Terjadi perbedaan pendapat tentang penempatan kedua model tafsir tersebut dalam klasifikasi jenis tafsir. Shalâh 'Abdulfattâh memasukkannya sebagai metode tafsir tersendiri. Nâshir Makârim asy-Syîrâzî memasukkannya sebagai gaya penulisan tafsir (*al-asâlîb at-tafsîriah*). Sedangkan asy-Syahîd ash-Shadr memasukan sebagai corak tafsir (*al-ittijahât at-tafsîriah*).⁷²

Dalam konteks ini, penulis mengikuti pandangannya Nâshir Makârim asy-Syîrâzî, Jawâdî Âmulî, Kamâl al-Haidarî dan Thalâl al-Ĥasan yang memasukan tafsir partikular (*at-tafsîr at-tajjî'î*) dan tafsir tematik (*at-tafsîr al-maudhû'î*) sebagai salah satu bentuk dari gaya penulisan tafsir (*al-asâlîb at-tafsîriah*).⁷³

Dengan demikian, secara praktis, metode tafsir esoeklektik dapat dituangkan dalam dua model gaya penulisan tafsir di atas, baik secara partikular ayat (*at-tafsîr at-tajjî'î*) maupun secara tematik (*at-tafsîr al-maudhû'î*).

Dalam penelitian ini, penamaan *at-tafsîr at-tajjî'î* lebih tepat dibandingkan dengan *at-tafsîr at-tartîbî* atau *at-tafsîr at-tahlîlî* karena terkadang sebuah tafsir tidak disusun dalam bentuk secara beruntun dari awal hingga akhir ayat-ayat Al-Quran. Mufasir hanya sekedar berfokus pada potongan dari Al-Quran. Ulasan tentang argumentasi penamaan nama-nama tafsir ini bisa dilihat pada: Aĥmad al-Azraqî, *Manhaj Fahm al-Qurân 'Inda asy-Syahîd ash-Shadr*, Qum: Mansyûrât al-Muĥibbîn, 2011 M/ 1432 H, cet. 2, hal. 331-332.

⁷⁰ *at-Tafsîr al-maudhû'î* disebut juga sebagai *at-tafsîr at-tauĥîdî*. Asy-Syahîd ash-Shadr memaksudkan sebagai *at-tafsîr al-maudhû'î* karena tafsir tersebut dimulai dari sebuah tema di luar Al-Quran dan diakhiri dengan pandangan dunia Al-Quran. Sedangkan dinamai sebagai *at-tafsîr at-tauĥîdî* karena menyatukan dua hal, antara eksperimen manusia dengan Al-Quran. lihat: Aĥmad al-Azraqî, *Manhaj Fahm al-Qurân 'Inda asy-Syahîd ash-Shadr*, hal. 340-341.

⁷¹ Thalâl al-Ĥasan, *Manâhij Tafsîr al-Qurân*, hal. 174.

⁷² Aĥmad al-Azraqî, *Manhaj Fahm al-Qurân 'Inda asy-Syahîd ash-Shadr*, hal. 329-331.

⁷³ Penjelasan lebih detil tentang metode dan corak tafsir dapat dilihat pada bab IV.

a. Penerapan Metode secara Partikular Ayat (*at-Tafsîr at-Tajjî'î*)

Secara partikular ayat (*at-tajjî'î*), metode tafsir esoklektik dapat dituangkan dalam tiga langkah berikut:

Pertama, Mufasir melakukan analisa internal ayat dengan kajian konteks bahasa (*as-siyâq al-lugawî*) yang terdapat dalam internal ayat.

Analisa semacam ini disebut juga sebagai penafsiran dengan menggunakan indikator bahasa internal (*al-qarînah al-lafzhiah al-muttashilah*) yang terdapat dalam teks (ayat Al-Quran) tertentu.⁷⁴ Pembahasan ini sangat penting untuk mendapatkan makna khusus terkait dengan kosakata kunci dalam ayat tertentu.⁷⁵ Kata yang sama dalam konteks ayat (*as-siyâq*) yang berbeda akan menghasilkan makna yang berbeda.

Analisa konteks bahasa (*as-siyâq al-lugawî*) selain menggunakan indikator bahasa internal (*al-qarînah al-lafzhiah al-muttashilah*), mufasir juga dapat mengembangkan penafsiran dengan menggunakan indikator internal lainnya, yang berupa indikator internal non bahasa (*al-qarînah al-muttashilah gairu lafzhiah*) seperti: sebab turunnya ayat (*asbân nuzûl*), konteks sosial masa turunnya Al-Quran (*bi'ah nuzûl*) dan indikator-indikator rasional (*al-qarâin al-'aqliah*) terkait dengan teks.

Melalui sebab turunnya ayat (*asbâb nuzûl*) dan konteks sosial masa turunnya Al-Quran (*bi'ah nuzûl*), mufasir mengetahui referen-referen (*al-mashâdîq*) pertama ditunjuk oleh ayat-ayat Al-Quran diturunkan.

Sedangkan melalui indikator-indikator rasional (*al-qarînah al-'aqliah*), mufasir dapat mengembangkan makna batin yang terkandung dalam kosakata Al-Quran. Satu konsep kosakata tertentu dalam Al-Quran sangat memungkinkan untuk ditafsirkan kepada beberapa referen (*mishdâq*) yang berbeda sesuai dengan tingkatan gradasi eksistensi. Yakni, penggunaan kosakata Al-Quran tidak hanya

⁷⁴ Indikator yang tersambung dengan teks (*al-qarînah al-muttashilah*) terbagi menjadi dua macam, yaitu: indikator internal bahasa (*al-qarînah al-muttashilah al-lafzhiah*) dan indikator internal non bahasa (*al-qarînah al-muttashilah gairu lafzhiah*). Yang pertama hanya dibatasi pada indikator konteks bahasa (*al-qarînah as-siyâqiah*). Sedangkan yang kedua bisa berupa beragam jenis, seperti: sebab turunnya ayat, konteks sosial masa turunnya Al-Quran, indikator-indikator rasional terkait dengan teks. Lihat: Thalâl al-Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 1, hal. 328-343.

⁷⁵ Sebagaimana diungkapkan oleh Kamâl al-Ḥaidarî, setiap kata (*lafazh*) Al-Quran memiliki makna yang khas (khusus). Pandangan semacam ini tidak menolak adanya sinonimitas (*at-tarâduf*) dalam Al-Quran, akan tetapi penyanggahan akan adanya sinonimitas berlebihan (*at-tarâduf al-ifrâthî*) dalam Al-Quran. Lihat: Thalâl al-Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 1, hal. 315-316.

dibatasi untuk referen (*mishdâq*) pada wujud materi, akan tetapi bisa juga untuk diterapkan pada referen wujud-wujud imateri (*al-mujarradât*)⁷⁶ sebagaimana beberapa kosakata penting terkait dengan ketuhanan seperti *al-mîzân*, *al-'arsî*, *al-kursî*, *al-qalm* dan *al-lauh*.

Dalam analisa internal ayat ini, mufasir perlu memastikan makna hakiki atau majasi dalam ayat Al-Quran. Cara lain yang sangat memungkinkan untuk menemukan makna batin adalah melalui analisis bahasa (semantik) lainnya, seperti: metafora (*al-majâz*), simbolisme (*ar-ramz*) maupun perumpamaan-perumpamaan Al-Quran (*amtsâl al-Qurân*).

Kedua, mufasir dapat melengkapi penafsiran dengan analisa eksternal ayat.

Analisa eksternal ayat ini dapat juga disebut sebagai penfasiran dengan menggunakan indikator eksternal ayat (*al-qarînah al-munfashilah*)⁷⁷. Yakni, mufasir mencari keterkaitan makna (*munâsabah*) kosakata tersebut baik dalam konteks ayat itu sendiri (dengan ayat-ayat sebelum dan sesudahnya), ataupun dalam konteks yang berbeda (dengan ayat-ayat lainnya yang memiliki keterkaitan tema/ subjek pembahasan yang sama). Analisa seperti ini disebut juga dengan kajian *munâsabah* ayat atau *as-siyâqiah*. Kajian *munâsabah* ayat, merupakan salah satu bentuk penerapan tafsir dengan menggunakan metode tafsir Al-Quran dengan Al-Quran (*manhaj tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*).

Jika pada sebelumnya (*langkah pertama*), mufasir mendapatkan makna khusus, maka pada *langkah kedua* ini mufasir dapat mendapatkan makna umum yang lebih luas terkait dengan tema tertentu sesuai dengan pilihan kosakata kunci yang terdapat dalam ayat-ayat Al-Quran. Oleh karenanya, sebagian mufasir menyebutkan bahwa metode tafsir Al-Quran dengan Al-Quran (*manhaj tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*) merupakan fondasi dasar bagi *uslûb* tafsir tematik (*uslûb at-tafsîr al-maudhû'î*)⁷⁸.

⁷⁶ Sebagian tokoh berpandangan, mungkin saja satu konsep kosakata tertentu dimaknai untuk beberapa referen imaterial, tidak semata-mata dibatasi dengan referen material saja (*waḥdah al-mafhûm wa ta'addud al-mashâdîq*). Diantaranya: al-Gazâlî, Mullâ Shadrâ, Faïdh al-Kâsyânî, Thabâthabâ'î dan Kamâl al-Ḥaidarî. Pandangan ini merupakan upaya penjembitan antara dua pandangan yang bersebrangan; antara penolak *majâz* dan pendukung *majâz*.

⁷⁷ Indikator eksternal ayat (*al-qarînah al-munfashilah*) bisa berupa: (a). indikator-indikator naqli (*al-qarâin an-naqliyah*) yang berupa ayat-ayat Al-Quran maupun riwayat-riwayat, dan (b). *ijmâ'* dan prinsip-prinsip penting agama (*adh-dharûriyât ad-dîn*). Lihat: Thalâl al-Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 1, hal. 343-344.

⁷⁸ Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîr 'inda al-'allâmah al-Ḥaidarî*, hal. 32-33.

Sebagian pakar tafsir seperti Kamâl al-Ḥaidarî membedakan antara metode (*al-manhaj*) dengan gaya penulisan (*al-uslûb*). Tafsir tematik (*at-tafsîr al-maudhû'î*) digolongkan sebagai

Melalui analisa semacam ini, ayat-ayat yang *muḥkam* menjelaskan ayat-ayat yang *mutasyâbihât*, yang *khâsh* mengkhususkan *al-‘âm* dan *al-muqayyad* membatasai yang *al-muthlaq*.

Sumber tafsir lainnya yang bisa dijadikan indikator terpisah dari ayat (*al-qarînah al-munfashilah*) adalah riwayat-riwayat (*hadîts*). Yakni, mufasir menafsirkan melalui riwayat-riwayat yang memiliki keterkaitan dengan ayat yang ditafsirkan. Penafsiran seperti ini merupakan bentuk aplikasi metode tafsir Al-Quran dengan riwayat (*bi al-matsûr*), yang disebut oleh sebagian pakar tafsir sebagai proses *at-tathbîq*.⁷⁹ Melalui *at-tathbîq*, sangat memungkinkan bagi mufasir untuk mendapatkan makna batin terkait dengan referen-referen tertentu (*al-mashâdîq*) di luar *asbâb nuzûl* ayat.

Selain melalui riwayat (*bi al-matsûr*), untuk memahami dan menafsirkan kandungan batin (esoterik) ayat-ayat Al-Quran dapat juga menggunakan beberapa metode berikut: *manhaj at-tafsîr al-ijtihâdî* (*al-‘aqlî*), *manhaj at-tafsîr al-‘ilmî* dan *manhaj at-tafsîr al-isyârî*.

Melalui analisis kaidah-kaidah rasional, diketahui bahwa ayat-ayat Al-Quran merupakan simbol bagi realitas eksternal yang terjalin dalam konsep-konsep bahasa. Kosakata Al-Quran seperti seperti *al-mîzân*, *al-‘arsî*, *al-kursî*, *al-qalm* dan *al-lauh* memiliki ragam tingkatan makna dari yang material (*al-mâdî*) hingga yang imaterial

gaya penulisan (*al-uslûb*), bukan metode (*al-manhaj*). selain *uslûb maudhû‘î*, ia menyebutkan jenis *uslûb* lainnya, *uslûb taji‘î* (parsial). Gabungan dari *uslûb taji‘î* dan *uslûb maudhû‘î* disebut sebagai *uslûb tarkîbî* (komposisi). Lihat: Thalâl al-Ḥasan, *al-Manhaj at-Tafsîrî ‘inda al-‘allâmah al-Ḥaidarî*, hal. 51-57; Thalâl al-Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 3, hal. 12.

⁷⁹ *at-Tathbîq* merupakan penentuan dan pembatasan referen (*mishdâq*) tertentu bagi suatu konsep umum. Penentuan tersebut tidak hanya dibatasi pada *asbâb nuzûl*-nya, akan tetapi berlaku juga bagi sumber-sumber lainnya memenuhi persyaratan penerapan referen. Lihat: Thalâl al-Ḥasan, *Manthiq Fahm al-Qurân*, J. 1, hal. 22.

Istilah *at-tathbîq* sendiri terbagi menjadi dua model: (a). yang diperbolehkan dan (b). tidak diperbolehkan, bahkan dianggap sebagai *at-tafsîr bi al-ra‘yî*. *at-Tathbîq* dengan menggunakan riwayat dikategorikan sebagai salah satu model tafsir yang diperbolehkan, dan salah satu rahasia menuju batin Al-Quran.

at-Tathbîq dalam beberapa literatur kitab tafsir syiah dikenal sebagai kaidah *al-jaryî wa al-inthibâq*. Kaidah ini memiliki kemiripan prinsip dengan kaidah *al-‘ibrah bi ‘umûm al-lafzh lâ bi khushûsh as-sabab*. Sebuah kaidah yang bisa dimaknai sebagai perluasan makna dari konsep ayat (*mafhum al-âyah*). Suatu kaidah yang berusaha untuk menerapkan referen yang diacu oleh ayat tertentu kepada beberapa individu yang berbeda pada zaman dan tempat yang berbeda dengan *nuzûl*-nya. kaidah ini terinspirasi dari keterangan beberapa hadis dan spirit universalitas Al-Quran. Lihat: M. Fâkir al-Mîbadî, *Qowâaid Tafsîr Ladâ asy-Syî‘ah wa as-Sunnah*, hal. 301; Hâsyim Abû Khomsîn, *Madkhal ilâ ‘Ilm al-Tafsîr: Durûs Manhajiyah*, shiabooks.net., t.th., hal. 95; Thabâthabâ‘î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 1, hal. 42; Kamâl al-Ḥaidarî, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb*, hal. 70.

(*al-mujarrad*). Saat Al-Quran menggunakan kosakata tersebut maka diketahui secara rasional sangat mungkin konsep-konsep tersebut dilekatkan pada realitas eksternal yang imaterial (*al-mashâdîq al-mujarradât*).

Melalui *manhaj at-tafsîr al-‘ilmî*, sangat memungkinkan bagi mufasir untuk menggunakan ilmu-ilmu eksperimental (*al-‘ulûm at-tajrîbiah*) yang meyakinkan untuk menyingkap isyarat-isyarat ilmiah atau *al-i’jâz al-‘ilmî* dalam Al-Quran. Sedangkan, melalui *manhaj at-tafsîr al-isyârî*, sangat memungkinkan bagi mufasir untuk memperluas makna dan referen-referen ayat-ayat Al-Quran pada konsep-konsep *irfânî*.

Jika sebagian pakar tafsir seperti Hâdî Ma’rifah dan ‘Alî ar-Ridhâ’î al-Ashfahânî menjelaskan mungkin pengungkapan makna batin yang dibenarkan (*al-bâthinî ash-shahîh*) melalui indikator *aqlî* (rasional) dan *naqlî* (ayat-ayat dan riwayat), maka dalam konteks ini, penulis memperluas pendapat tersebut. Yakni, mufasir dapat menggunakan qarinah-qarinah eksternal teks lainnya- selain ‘*aqlî* maupun *naqlî*, seperti: temuan-temuan ilmiah yang sudah teruji dan meyakinkan maupun pengalaman *mukâsyafah* para sufi (teosof) yang sudah dianalisis dan dibuktikan secara rasional, untuk menyingkap dan menjelaskan kandungan esoterik Al-Quran. Melalui *at-tafsîr al-‘ilmî*, misalnya, kita dapat menemukan isyarat-isyarat ilmiah terkait dengan unsur-unsur kosmik (*afâqî*) yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Quran. Sedangkan, melalui *at-tafsîr al-isyârî*, kita dapat menemukan isyarat-isyarat *irfânî* terkait dengan unsur-unsur antropologi (*anfûsî*) yang terkandung di dalamnya.⁸⁰

Aplikasi dari tiga langkah tafsir ini akan membentuk sebuah metode tafsir yang lebih integratif, luas dan holistik. Metode semacam ini disebut sebagai metode tafsir eklektik (*manhaj at-tafsîr al-jâmi’*). Karena digunakan untuk menyingkap dan menjelaskan kandungan batin (esoterik) dalam Al-Quran maka metode ini disebut sebagai ‘metode tafsir esoelektik’.

Sebagaimana ketentuan dalam metode tafsir eklektik (*manhaj at-tafsîr al-jâmi’*), maka penggunaan metode-metode tafsir tersebut sesuai dengan kadar kemungkinan (yang memungkinkan untuk diaplikasikan). Mufasir dapat menggunakan beberapa kemungkinan sumber tafsir sesuai dengan konteks ayat yang ditafsirkan. Akal demonstratif (*al-‘aql al-burhânî*), ilmu-ilmu irfan yang dikaji secara rasional dan temuan-temuan ilmiah yang meyakinkan berkemungkinan besar menjadi indikator-indikator kosmologis

⁸⁰ Lihat: ‘Pembagian at-ta’wîl menurut Haidar al-Âmulî’ dalam bab III.

maupun antropologis bagi mufasir yang bersifat subjektif sesuai dengan horizon dan keluasan wawasan seorang mufasir.⁸¹

Dalam kerja ini, mufasir hendaknya selalu memperhatikan kesesuaian (*as-sinkhiah*) antara makna bahasa yang universal (*al-ma'nâ al-kullî*)- pada *tahapan pertama*- dengan temuan-temuan makna batin dalam analisa tafsir (dalam *tahapan kedua*). Hal ini dikarenakan, makna batin tidak boleh menyalahi prinsip-prinsip penting dalam agama (*adh-dharûriyât ad-dîn*) dan tujuan-tujuan sentral Al-Qurân (*maqâshîd al-Qurân*).

Ketiga, membuat kesimpulan kandungan makna esoterik ayat Al-Quran.

Setelah melalui tahapan dan langkah tafsir di atas, mufasir dapat membuat sebuah kesimpulan berupa kemungkinan-kemungkinan makna batin, selain makna zhahirnya.

Tabel V.7. Langkah penerapan metode tafsir esoelektik secara partikular ayat (*at-tajjî'î*)

Langkah Pertama	:	Analisa internal ayat/ analisa konteks bahasa (<i>as-siyâq al-lugawî</i>):
	1.	dengan indikator bahasa internal (<i>al-qarînah al-lafzhiah al-muttashilah</i>)
	2.	dengan indikator internal non bahasa (<i>al-qarînah al-muttashilah gairu lafzhiah</i>), seperti: <i>asbâb nuzûl</i> , <i>bi'ah nuzûl</i> dan <i>al-qarâin al-'aqliah</i> .
Langkah Kedua	:	Analisa eksternal ayat:
	1.	dengan <i>munâsabah âyât/ manhaj tafsîr al-Qurân bi al-Qurân</i>
	2.	dengan riwayat/ <i>manhaj at-tafsîr ar-riwâ'î</i>
	3.	dengan kaidah-kaidah dan teori-teori rasional/ <i>manhaj at-tafsîr al-ijtihâdî (al-'aqlî)</i>
	4.	dengan ilmu-ilmu eksperimental/ <i>manhaj at-tafsîr al-'ilmî</i>
	5.	dengan teori-teori irfan/ <i>manhaj at-tafsîr al-isyârî</i>
Langkah Ketiga	:	Kesimpulan kandungan makna esotik ayat Al-Quran

⁸¹ Penafsiran yang menggunakan akal demonstratif (*al-'aql al-burhânî*) sebagai sumber tafsir disebut sebagai metode tafsir akli (*manhaj at-tafsîr bi al-'aql*). Penafsiran yang menggunakan ilmu-ilmu irfan yang dikaji secara rasional disebut sebagai metode tafsir akli (*manhaj at-tafsîr bi al-'aql*). Sedangkan, penafsiran yang menggunakan temuan-temuan ilmiah yang meyakinkan disebut sebagai metode tafsir ilmi (*manhaj at-tafsîr al-'ilmî at-tajribî*).

b. Penerapan Metode Secara Tematik (*at-Tafsîr al-Maudhû'î*)

Selain secara partikular (*at-tajjî'î*), metode tafsir esoklektik dapat juga dituangkan secara tematik (*madhû'î*).

Menurut Fâkir al-Mîbadî, seorang mufasir ketika melakukan proses penafsiran secara tematik harus memperhatikan beberapa langkah berikut:⁸²

- | | |
|-----|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. | Memahami hakikat tafsir tematik |
| 2. | Menentukan tema |
| 3. | Mengamati seluruh ayat Al-Qur'an berdasarkan <i>at-tafsîr at-tajjî'î</i> |
| 4. | Mengumpulkan seluruh ayat yang berhubungan dengan tema tersebut; baik yang jelas maupun samar; yang memiliki kedekatan atau yang berlawanan |
| 5. | Memahami tafsir dari seluruh ayat tersebut satu persatu |
| 6. | Memahami tafsir kumpulan ayat tersebut sebagai suatu kelompok ayat dengan memperhatikan indikator internal dan eksternal |
| 7. | Pengaturan bab dan pasal |
| 8. | Mengecek ulang hingga diraih ketenangan tentang berbagai aspek terkait tema tersebut |
| 9. | Menyelesaikan berbagai problem dan kontradiksi yang tampak dari hasil penafsiran tersebut |
| 10. | Mempresentasi pandangan Qur'ani yang komprehensif tentang tema yang dipilih |

Bagi Jawâdî Âmulî, mufasir ketika melakukan kajian terhadap suatu tema dalam Al-Quran, maka ia harus menempuh enam tahapan berikut:⁸³

⁸² Muḥammad Fâkir al-Mîbadî, *Qawâ'id at-Tafsîr Ladâ asy-Syi'ah wa as-Sunnah*, Tehran: al-Majma' al-'Âlamî li at-Taqrîb Bayna al-Madzâhib al-Islâmiah, 2007 M/ 1428 H, cet. 1, hal. 426-427.

⁸³ Jawâdî Âmulî, *Jamâl al-Mar'ah wa Jalâluhâ*, Beirut: Dâr al-Hâdî, 1994 M/ 1415 H, cet. 1, hal. 39-40.

Jawâdî Âmulî mendefinisikan *at-tafsîr al-maudhû'î* sebagai sebuah pembahasan tentang ayat-ayat Al-Quran berdasarkan tema-tema khusus. Dalam pemaparan tema-tema tersebut, selain memaparkna sudut pandang Al-Quran, mufasir harus juga memaparkan sudut pandang hadis ahl bayt karena, menurutnya, Al-Quran tidak bisa dipisahkan dari ahl bayt, dan sebaliknya ahl bayt tidak dapat dipisahkan dari Al-Quran. Lihat: Jawâdî Âmulî, *Jamâl al-Mar'ah wa Jalâluhâ*, hal. 37.

1. Mengumpulkan ayat-ayat yang berkaitan dengan tema, baik ayat-ayat yang mendukung maupun yang menyangkal, baik yang memiliki keterkaitan secara zhahir lafalzh maupun secara kandungannya
2. Melakukan klasifikasi ayat. Melakukan pemilahan antara ayat-ayat yang *muthlaqah* dan *muqayyad*, ‘*ammah* dan *hashshah*, *mujmalah* dan *mubayyinah*, *mutasyâbihah* dan *muḥkamah*
3. Mengumpulkan riwayat-riwayat yang berkaitan dengan tema, baik riwayat yang menyangkal maupun yang mendukung
4. Melakukan pemilahan antara riwayat-riwayat yang *muthlaqah* dan *muqayyad*, ‘*ammah* dan *hashshah*, *mujmalah* dan *mubayyinah*, *mutasyâbihah* dan *muḥkamah*
5. Mengeluarkan berbagai macam kesimpulan dari ayat-ayat maupun riwayat-riwayat tersebut dalam bentuk kaidah umum
6. Menyelaraskan antara kesimpulan-kesimpulan dari ayat-ayat Al-Quran dengan kesimpulan-kesimpulna dari riwayat.

Secara singkat, bagi penulis, penerapan metode tafsir esoelektik secara tematik dapat dirumuskan dalam enam tahapan berikut:

1. Mendeskripsikan konsep dan realitas tema⁸⁴
2. Melakukan penelusuran seluruh ayat Al-Quran dan menentukan padanan-padanan istilah sesuai dengan tema penelitian/ penafsiran
3. Melakukan klasifikasi pembahasan dan pembacaan konteks historis ayat⁸⁵
4. Kajian konteks bahasa (*as-siyâq al-lugawî*) kosakata-kosakata kunci⁸⁶

⁸⁴ Penentuan tema dalam tafsir tematik secara umum terbagi menjadi dua bentuk. *Pertama*, mufasir memiliki pemikiran tentang tema-tema tertentu seperti akidah, akhlak, filsafat, kalam kemudian menyebutkan beberapa ayat Al-Quran yang berkaitan dengan tema-tema tersebut sebagai dalil penguat. Dalam konteks ini, mufasir membawa (*tahmil*) ayat-ayat Al-Quran pada pemikirannya. *Kedua*, mufasir mengumpulkan keseluruhan ayat-ayat Al-Quran dalam suatu tema, kemudian meneliti keterkaitan antar ayat ayat tersebut sehingga dihasilkan sebuah konsep umum. Dalam konteks ini, mufasir tidak mengawali dengan suatu pemikiran tertentu. Ia hanya berusaha menyingkap kandungan ayat-ayat tersebut. Lihat: Nâshir Makârim asy-Syîrâzâ, *Nafahât al-Qurân: Uslûb Jadîd fî at-Tafsîr al-Mauhû’î*, Qum: Madrasah al-Imâm ‘Alî Ibn Abî Thâlib, 1426 H, cet. 1, J. 1, hal. 16.

⁸⁵ Pembacaan konteks historis ayat-ayat Al-Quran dapat dilakukan sebagaimana pada tahapan ketiga dan keempat dalam tahapan tafsir tematik (pandangan Jawâdî Âmulî).

⁸⁶ Pada kajian konteks bahasa (*as-siyâq al-lugawî*) kosakata-kosakata kunci, mufasir bisa merujuk kepada kamus bahasa Arab (mu’jam) standar. Mufasir melakukan penarikan

-
5. Analisa *munâsabah* ayat dengan memperhatikan indikator-indikator (internal maupun eksternal) sebagaimana yang berlaku pada penafsiran secara partikular (*at-tafsîr at-tajjî'î*)
 6. Mempresentasi pandangan Qur'ani yang komprehensif tentang makna-makna esoterik terkait dengan tema yang dipilih.
-

Selain beberapa langkah dan tahapan di atas, mufasir juga harus memperhatikan beberapa kaidah penting dalam tafsir tematik (*at-tafsîr al-mudhû'î*).⁸⁷ Diantara kaidah terpenting tafsir tematik (*at-tafsîr al-mudhû'î*) adalah tiga kaidah berikut:

Pertama, mufasir harus memperhatikan *at-tafsîr at-tajjî'î/ at-tafsîr at-tartîbî* sebelum memulai analisis secara tematik (*at-tafsîr al-mudhû'î*). *at-Tafsîr at-tajjî'î/ at-tafsîr at-tartîbî* merupakan pengantar bagi *at-tafsîr al-mudhû'î*.

Saat mufasir hendak menulis *at-tafsîr al-mudhû'î* dan membahas suatu ayat, maka dia tidak diperkenankan melihat ayat tersebut secara terpisah dengan konteks ayatnya (*as-siyâq*), baik sebelum maupun sesudahnya. Dia harus mempertimbangkan konteks ayat secara umum dan ciri-ciri khusus sehingga dapat memastikan bahwa ayat tersebut memiliki keterkaitan dengan tema yang dibahas. Dari sini diketahui bahwa *at-tafsîr at-tajjî'î/ at-tafsîr at-tartîbî* tidak bisa dipisahkan dari *at-tafsîr al-mudhû'î*.⁸⁸

Kedua, mufasir harus menjaga makna semantik beberapa kosakata dan ungkapan (*al-ibârah*) yang diungkapkan oleh dalam tafsir tematik, baik secara jelas maupun hanya secara isyarat.

Dalam Al-Quran, kita akan menemukan ayat-ayat Al-Quran yang berbicara sekitar tema tertentu tanpa menyebutkan di dalamnya kosakata sesuai dengan tema penafsiran terkait secara jelas. Sebagai contoh, terkait dengan sifat *rahmân* Allah swt, terdapat beberapa ayat yang menjelaskan hakikat sifat ini, akan tetapi tidak menyebutkan materi kata *ra-ḥi-ma*.⁸⁹ Misalnya, kita dapat melihat kandungan rahmat Allah swt dalam ayat berikut:

makna bahasa (*al-istinbâth*) hingga menemukan makna paling mendasar (paling original) dari beberapa kosakata kunci tersebut. Makna asli kosakata kunci yang paling mendasar tersebut merupakan makna universal (*al-ma'nâ al-kullî*) yang diharapkan mampu mencakup seluruh referen (*al-mashâdiq*) makna batin untuk setiap tingkatan eksistensi makna, baik yang bersifat material (*al-mâdiyah*) maupun yang imaterial (*al-mujarradât*).

⁸⁷ Penjelasan lebih rinci tentang kaidah tafsir tematik, dapat dilihat pada: Muḥammad Fâkir al-Mîbadî, *Qawâ'id at-Tafsîr Ladâ asy-Syi'ah wa as-Sunnah*, hal. 420-425.

⁸⁸ Jawâdî Âmulî, *Jamâl al-Mar'ah wa Jalâlulhâ*, Beirut: Dâr al-Hâdî, 1994 M/ 1415 H, cet. 1, hal. 39.

⁸⁹ Nâshir Makârim asy-Syirâzâ, *Nafahât al-Qurân: Uslûb Jadîd fî at-Tafsîr al-Mauhû'î*, hal. 17.

وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَ لَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ (61)

“Jika Allah menghukum manusia karena kezalimannya, niscaya tidak akan ditinggalkan-Nya di muka bumi sesuatu pun dari makhluk yang melata, tetapi Allah menangguhkan mereka sampai kepada waktu yang ditentukan. Maka apabila telah tiba waktu (yang ditentukan) bagi mereka, tidaklah mereka dapat mengundurkannya barang sesaat pun dan tidak (pula) mendahulukannya.” (Q.S. an-Nahl/ 16: 61).

Ketiga, mufasir harus menjaga *manhaj at-tafsîr al-Qurân bi al-Qurân. at-Tafsîr al-maudhû’î* secara substansi merupakan *manhaj at-tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*.

Kaidah ini tampak dalam beberapa ungkapan para pakar tafsir seperti: ungkapan asy-Syahîd ash-Shadr, Makârim asy-Syîrâzî, Jawâdî al-Âmulî dan Kamâl al-Haidarî.

BAB VI PENERAPAN METODE TAFSIR ESOEKLEKTIK

A. Penerapan Metode Tafsir Esoeklektik secara Partikular Ayat

1. Perintah Sujud kepada Adam (Tafsir *Q.S. al-Baqarah/ 2: 34*)

وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (34)

“Dan (ingatlah) ketika Kami berfirman kepada para malaikat: "Sujudlah kamu kepada Adam," maka sujudlah mereka kecuali Iblis; ia enggan dan takabur dan adalah ia termasuk golongan orang-orang yang kafir.” (*Q.S. al-Baqarah/ 2: 34*).

Secara bahasa, *sa-ja-da* berarti *kha-dha-‘a* (tunduk dan pasrah). Setiap orang yang tunduk dan patuh terhadap sesuatu yang diperintahkan, maka ia telah sujud terhadapnya (*kullu man dzalla wa khadha‘a lima umira bihi faqad sajada*).¹

Menurut ar-Râgib, *as-sujûd* berarti *at-tathâmun wa at-tadzallul*, kemudian kata ini dijadikan sebagai ungkapan ketundukan kepada Allah swt dan beribadah kepada-Nya. Ungkapan ini bersifat umum bagi manusia, hewan, tanaman dan mineral. Dalam Al-Quran, *as-sujûd* terbagi menjadi dua model: pertama, sujud dengan *ikhtiyâr*. Kedua, sujud *taskhîr*.² Penerapan sujud model pertama dapat dilihat pada *Q.S. an-Najm/ 53: 62*.

فَاسْجُدُوا لِلَّهِ وَ اعْبُدُوا (62)

“Maka bersujudlah kepada Allah dan sembahlah (Dia).” (*Q.S. an-Najm/ 53: 62*).

¹ Ibn Mandhûr, *Lisân al-‘Arab*, Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, hal. 1941-1942 (*mâddah: sa-ja-da*).

² Ar-Râgib al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qurân*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 2009 M/ 1430 H, cet. 1, hal. 396 (*mâddah: sa-ja-da*).

Sedangkan model kedua dapat dilihat pada *Q.S. ar-Ra'd/ 13: 15*.

وَاللَّهُ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُم بِالْعُدْوِ وَالْآصَالِ (15)

“Hanya kepada Allah-lah sujud (patuh) segala apa yang di langit dan di bumi, baik dengan kemauan sendiri atau pun terpaksa (dan sujud pula) bayang-bayangannya di waktu pagi dan petang hari.” (*Q.S. ar-Ra'd/ 13: 15*).

Menurut al-Mushtafawî, segala sesuatu yang menunjukkan rendah (*kullu syain dzalla*) disebut sebagai sujud. Ia menyebutkan, bahwa *al-ashl al-wâhid* akar kata ini adalah sempurnanya ketundukan sehingga tidak tersisa bagi dirinya sebuah ego (*kamâl al-khudhû' bi haitsu lâ yabqâ atsarun min al-anâniyah*).³

Ungkapan *usjudû li âdam* dalam *Q.S. al-Baqarah/ 2: 34* menunjukkan bahwa bolehnya sujud selain kepada Allah swt selama ketundukan tersebut selaras dengan perintah Allah swt. Ungkapan serupa dapat ditemukan dalam *Q.S. Yusûf/ 12: 100*.

وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا...

“Dan ia menaikkan kedua ibu-bapaknya ke atas singgasana. Dan mereka (semuanya) merebahkan diri seraya sujud kepada Yusuf...” (*Q.S. Yusûf/ 12: 100*).

Selain dalam *Q.S. al-Baqarah/ 2: 34*, kronologi penolakan kisah Iblis untuk bersujud kepada Adam diulang-ulang dalam Al-Quran beberapa kali di tempat yang berbeda-beda. Misalnya dalam *Q.S. al-A'râf/ 7: 12*, *Q.S. Shâd/ 38: 75* dan *Q.S. Shâd/ 38: 76*.

قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ (12)

“Allah berfirman: "Apakah yang menghalangimu untuk bersujud (kepada Adam) di waktu Aku menyuruhmu?" Menjawab iblis: "Saya lebih baik daripadanya: Engkau ciptakan saya dari api sedang dia Engkau ciptakan dari tanah”.” (*Q.S. al-A'râf/ 7: 12*).

قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ لَهَا خَلَقْتُ يَدَيَّ أَسْتَكْبِرُتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ (75)

“Allah berfirman: "Hai iblis, apakah yang menghalangi kamu sujud kepada yang telah Ku-ciptakan dengan kedua tangan-Ku. Apakah kamu menyombongkan diri ataukah kamu (merasa) termasuk orang-orang yang (lebih) tinggi?”” (*Q.S. Shâd/ 38: 75*).

قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ (76)

“Iblis berkata: "Aku lebih baik daripadanya, karena Engkau ciptakan aku dari api, sedangkan dia Engkau ciptakan dari tanah”.” (*Q.S. Shâd/ 38: 76*).

³ Al-Mushtafawî, *at-Tahqîq fi Kalimât al-Qurân*, J. 5, hal. 60-61 (*mâddah: sa-ja-da*).

Nampak dari ayat-ayat tersebut, bahwa salah satu hal yang menjadi penyebab keengganan Iblis untuk bersujud kepada Adam adalah takabur, melihat dirinya lebih baik dan mulia dibandingkan Adam.

Kata *istakbara* terambil dari akar kata *ka-bu-ra* yang berarti besar, sebagai lawan kata (antonim) dari *ash-shagîr* (kecil). *Istikbâr* memiliki kedekatan makna dengan *at-takabbur*, yakni kondisi seseorang yang mengkhhususkan dirinya memiliki kebesaran dan takjub (terkesan) terhadap dirinya sendiri.⁴ *Istakbara asy-syai* berarti melihat sesuatu itu besar dan mengagungkannya.⁵

Menurut Thabâthabâ'î, ungkapan Iblis: “*anâ khoirum minhû*” merupakan ungkapan “*ananiyah*” (kedirian) *Q.S. al-A'râf/ 7: 12* yang menyimbolkan ke-takabur-an. *Ananiyah* merupakan jubah karakter takabur (*ridâ al-kibriyâ*).⁶ *Ananiyah* merupakan salah satu jenis penyakit hati yang sangat berbahaya, yang bisa menjatuhkan dari maqam ketinggian spiritual kepada kerendahan sedemikian rupa.

Karena sifat *ananiyah* inilah yang menjadikan diri Iblis menjadi *abâ*. Secara bahasa, *al-ibâ* berarti penolakan secara kuat (*syiddatul imtinâ*).⁷ *al-ibâ*, dalam hal ini, Iblis melakukan penolakan secara konfrontatif terhadap suatu perkara yang seharusnya diterima. Iblis membesarkan dirinya dan merendahkan yang lainnya.

Al-Ibâ merupakan salah satu hal yang dapat menghalangi seseorang untuk memasuki surga Allah, sebagaimana diisyaratkan oleh hadis berikut:

...عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ كُلُّ أُمَّتِي يَدْخُلُ الْجَنَّةَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا مَنْ أَبِي قَالُوا
وَمَنْ يَا أَبَتِي يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ مَنْ أَطَاعَنِي دَخَلَ الْجَنَّةَ وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ أَبَى

“*Dari Abu Hurairah ra., Rosulullah saw bersabda: “setiap umatku masuk surga pada hari kiamat kecuali bagi mereka yang a-bâ.” Para sahabat bertanya: “siapa yang dimaksud dengan a-bâ ya Rosulullah”. Ia menjawab: “barang siapa yang menta’atiku maka masuk surga, dan yang menolaku maka ia telah a-bâ”.*⁸

Pada *Q.S. al-A'râf/ 7: 12* dan *Q.S. Shâd/ 38: 76* disebutkan alasan penolakan dan sikap takaburnya Iblis. yakni: ia membandingkan asal ciptaan dirinya dengan asal ciptaan Adam. Ia diciptakan dari Api dan Adam dari tanah.

⁴ Ar-Râgib al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qurân*, hal. 295-296 (*mâddah: ka-bu-ra*).

⁵ Ibn Mandhûr, *Lisân al-'Arab*, hal. 3807 (*mâddah: ka-bu-ra*).

⁶ Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 8, hal. 24-25.

⁷ Ar-Râgib al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qurân*, hal. 58 (*mâddah: a-bâ*).

⁸ Aḥmad Ibn Ḥambal, *Musnad Aḥmad*, Muassasah ar-Risâlah, 1999 M/ 1420 H, cet. 2, J. 14, hal. 342 (hadis no.: 8728).

Iblis enggan untuk bersujud kepada Adam dengan berlandaskan pada asumsi-asumsi berikut: *Pertama*, ia berpandangan bahwa ia diciptakan dari api dan Adam tercipta dari tanah. *Kedua*, ia berpendapat bahwa sesuatu yang tercipta dari api lebih mulia dibandingkan dengan sesuatu yang tercipta dari tanah. *Ketiga*, tidak layak seorang makhluk bersujud kepada makhluk lainnya yang derajatnya lebih rendah.⁹

Dalam konteks ini, terjadi kesalahan pemahaman dalam dua premis pertama.

Pertama, Adam tidak hanya mengandung unsur tanah saja. Akan tetapi, makhluk yang telah ditiupkan dalam dirinya ruh ilahi (Q.S. *Shâd/38: 72*) yang menjadi penyebab keagungannya.

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (72)

“Maka apabila telah Kusempurnakan kejadiannya dan Kutiupkan kepadanya roh (ciptaan) Ku; maka hendaklah kamu tersungkur dengan bersujud kepadanya.” (Q.S. *Shâd/38: 72*).

Kedua, tanah tidaklah lebih hina dibandingkan dengan api. Bahkan, dalam banyak hal, tanah lebih mulia dibandingkan api. Karena setiap kehidupan berasal dari unsur tanah. Tumbuhan dan seluruh makhluk hidup makanannya sangat tergantung pada tanah. Demikian juga benda-benda berharga tersimpan di dalam tanah. Tanah merupakan sumber beragam berkah. Walaupun api mempunyai beragam manfaat, akan tetapi tidak sekaya tanah.

Dalam konteks ini, bisa dikatakan bahwa Iblis merupakan representasi ahl zhahir yang hanya melihat Adam dari aspek fisik (zhahirnya) semata, tanpa mempertimbangkan aspek batinnya. Secara zhahir, Adam tercipta dari sebangkah tanah. Akan tetapi, secara batin, ia merupakan realitas yang begitu agung.

Iblis hanya mau melihat sisi zhahir Adam dan tidak berusaha mengenali dan memahami sisi batin Adam. Ia telah menutup diri dengan asumsi-asumsi yang tidak berlandaskan pada argumen yang kokoh. Karena menutup diri (kafir) sehingga menjadi takabur. Sikap Iblis seperti ini menyebabkan dirinya menjadi salah satu individu yang disebut Al-Quran sebagai *min al-kâfirîn*.

Al-Kufr terambil dari akar kata *ka-fa-ra* yang berarti menutup (*as-sitr wa at-tagtiyah*).¹⁰ *al-Ashl al-wâhid* materi dasar kata ini adalah penolakan dan tiadanya kepuasan terhadap sesuatu. Salah satu referennya adalah penolakan dan tiadanya kepuasan terhadap nikmat dan kebaikan.¹¹ Iblis telah menutup (kafir) terhadap nikmat yang Allah

⁹ Makârim Syîrâzî, *al-Amsal fi Tafsi'r Kitâbillâh al-Munazzal*, J. 14, hal. 556.

¹⁰ Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, J. 5, hal. 191 (*mâddah: ka-fa-ra*).

¹¹ Al-Mushtafawî, *at-Tahqîq fi Kalimât al-Qurân*, J. 10, hal. 87-88 (*mâddah: ka-fa-ra*).

berikan kepadanya. Ia gagal memahami batin Adam karena tertutupi dengan asumsi kejumudan zahirnya. Ia gagal mengenali khalifah Allah. Padahal *khilâfah* adalah salah satu nikmat terbesar. Seseorang baru dapat mengenali Allah secara sebenarnya setelah mengenali khalifahNya. Khalifah Allah adalah manifestasi sempurna-Nya.

Padahal Allah swt telah menunjukan keutamaan Adam sehingga layak menempati maqam *khilâfah* dan menjadi tempat bersujud (*masjid*) bagi seluruh eksisten dalam beberapa ungkapan, misalnya: “*kholaqtu biyadaya*” (*Ku-ciptakan dengan kedua tangan-Ku*) dalam *Q.S. Shâd/ 38: 75* dan “*wa idzâ sawaituhû wanafakhtu min rûhî*” (*Maka apabila telah Kusempurnakan kejadiannya dan Kutuipkan kepadanya roh (ciptaan) Ku*) dalam *Q.S. Shâd/ 38: 72*.

Terdapat perbedaan pandangan apa yang dimaksud dengan kata dua tangan dalam ungkapan “*kholaqtu biyadaya*” (*Ku-ciptakan dengan kedua tangan-Ku*).

Kata *al-yad* (tangan) bagi sebagian mufasir seperti Makârîm Syîrâzî merupakan *kinâyah* yang menunjukan kekuasaan (*qudrah*). Secara natural, manusia pada umumnya menggunakan kedua tangannya untuk menyelesaikan pekerjaannya (beragam hal). Ungkapan-ungkapan dengan makna semacam ini digunakan manusia secara umum sehari-hari. Tuturnya, ungkapan *biyadaya* dalam *Q.S. Shâd/ 38: 75* menunjukan sebuah *kinâyah* akan perhatian khusus Allah swt terhadap penciptaan manusia.¹²

Mufasir seperti Thabâthabâ’î menafsirkan kata *biyadaya* (dua tangan) tersebut sebagai dua nikmat, yakni: nikmat dunia dan akhirat. Sebagian lagi menafsirkannya dengan beberapa kemungkinan makna berikut: jasmani dan ruh, forma dan makna, serta sifat *jamâl* (keindahan) dan *jalâl* (keagungan).¹³

Teosof seperti Haidar al-Âmulî tidak menganggap ungkapan dua tangan (*al-yadain*) sebagai *kinâyah*. Ia menyatakan, tangan (*al-yad*) merupakan alat yang digunakan untuk menyelesaikan suatu pekerjaan. Allah swt memiliki dua tangan untuk mengatur (*tasharruf*) alam sebagaimana yang Ia kehendaki. Tentu, tangan di sini bukanlah tangan seperti tangan kita yang berupa jasmani. “*Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia*” (*Q.S. asy-Syûrâ/ 42: 11*).

Menurut Haidar al-Âmulî, dua tangan (*al-yadain*) merupakan isyarat dua alam: alam tinggi (*al-âlam al’ulwî*) dan alam rendah (*al-âlam as-sufli*). Tuturnya, ungkapan tersebut juga merupakan isyarat akan manifestasi dua nama Allah: *jamâl* (keindahan) dan *jalâl*

¹² Makârîm Syîrâzî, *al-Amsal fî Tafîr Kitâbillâh al-Munazzal*, Qum: Mansyûrât Madrasah al-Imâm ‘Alî Ibn Abi Thâlib, 1421 H, cet. 1, J. 14, hal. 555.

¹³ Thabâthabâ’î, *al-Mîzân fî Tafîr al-Qurân*, J. 17, hal. 227.

(keagungan); yang Maha Perkasa (*al-qahriah*) dan Maha Lembut (*al-luthfiyah*).¹⁴

Di luar konteks diskusi diterima atau tidaknya *kinâyah* dalam Al-Quran, dari kemungkinan-kemungkinan makna yang disebutkan tersebut, penulis lebih cenderung pada pendapat bahwa dua tangan dimaknai sebagai sifat *jamâl* (keindahan) dan *jalâl* (keagungan). Karena dicipta dengan dua sifat tersebut, maka ia menjadi sempurna dan seimbang. Berbeda dengan malaikat maupun iblis yang hanya merepresentasikan salah satu sifat Tuhan. Dicipta dengan satu tangan. Malaikat merupakan manifestasi sempurna sifat *jamâl* (keindahan) dan rahmat (*rahman wa rahîm*). Sedangkan Iblis merupakan manifestasi sempurna sifat *jalâl* (keagungan) dan siksa (*adzâb*).

Kemungkinan-kemungkinan makna tersebut sangat memungkinkan untuk diterima karena ungkapan *biyadaya* (dua tangan) tidak dimaksudkan sebagai dua tangan inderawi seperti tangan kita. Allah swt *tanzîh* dari sifat-sifat dan bentuk jasmani.

Sedangkan dalam *Q.S. Shâd/ 38: 72*, disebutkan bahwa perintah sujud tersebut setelah Allah swt melakukan dua hal: *taswiah* dan *nafkhu ar-rûh fîhi*. Hal ini menunjukkan bahwa penciptaan manusia tidaklah sempurna setelah melewati dua proses tersebut.¹⁵

Taswiyah al-Insân berarti menyempurnakan ciptaan dan menyeimbangkan susunan anggota tubuhnya. Sedangkan *nafkhu ar-rûh fîhi* berarti membuatnya memiliki jiwa *insâniyah* dan ruh.¹⁶ Manusia tersusun dari dua substansi: jasad dan jiwa; materi dan imateri. Badan merupakan permissalan bagi bumi, simbol rendah. Sedangkan jiwa merupakan permissalan langit, simbol tinggi. Dua substansi ini akan selalu melekat pada manusia selama hidup di dunia.¹⁷

Ḥaidar al-Âmulî memaknai *an-nafkh* dengan *wa-ha-ba* (memberi), sedangkan *ar-rûh* sebagai *ar-rûh al-a'adham al-kullî* (ruh universal yang agung). Dalam hal ini berarti, Allah swt menyandarkan ruh yang universal kepada ruh yang partikular; sebuah relasi partikular terhadap universal. Berarti, ruh Adam dan keturunannya adalah bagian dari kami; manifestasi kami.¹⁸

¹⁴ Ḥaidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muḥîth al-A'zham wa al-Baḥr al-Khadm*, Tehran: Muassasah ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr fî Wizârah al-Irsyâd al-Islâmî, 1422 H, cet. 3, J. 1, hal. 399.

¹⁵ Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Gayb*, Dâr Iḥyâ at-Turâts al-'Arabî, 1420 H, cet. 3, J. 26, hal. 409.

¹⁶ Az-Zamakhsharî, *al-Kasasyâf 'an Ḥaqâiq Gawâmidh at-Tanzîl*, Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1407 H, cet. 2, J. 4, hal. 105; Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 17, hal. 225.

¹⁷ Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 2, hal. 113.

¹⁸ Ḥaidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muḥîth al-A'zham wa al-Baḥr al-Khadm*, J. 1, hal. 419.

Hadis-hadis yang mengisyaratkan *ar-rûḥ al-a'adham al-kullî*, diantaranya:

أَنْ أَوَّلَ مَا خَلَقَهُ اللَّهُ النُّورَ

“Yang pertama kali dicipta Allah adalah *an-nûr*”.¹⁹

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : أول ما خلق الله القلم ...

“ Dari Ibn Abbâs ra.: “Yang pertama kali Allah ciptakan adalah *al-qalm*..”²⁰

Karena dicipta dengan dua tangan Allah, komposisi *jamâl* (keindahan) dan *jalâl* (keagungan), disertai dengan tiupan *ar-rûḥ al-a'adham al-kullî* (ruh universal yang agung), maka Adam layak mengemban status *khilâfah*. Karena sebagai *khalîfatullâh* maka ia harus dita'ati. Menta'ati *khalîfatullâh* berarti menta'ati Allah swt. Dalam konteks ini, sujud juga bisa dimaknai sebagai keta'atan.

Keta'atan semacam ini diisyaratkan oleh beberapa hadis berikut, diantaranya:

عن أبي ذر رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من أطاعني فقد أطاع الله و من عصاني فقد عصي الله و من أطاع عليا فقد أطاعني و من عصي عليا فقد عصاني

“Dari Abî Dzar ra., Rosullah saw bersabda: “Barang siapa yang menta'ati saya, maka ia telah menta'ati Allah swt, dan yang mendurhakai saya maka telah mendurhakai Allah swt. Barang siapa menta'ati Ali, maka telah menta'ati saya, dan yang mendurhakai Ali, maka telah mendurhakai saya”.”²¹

Salah satu rahasia sujudnya keseluruhan malaikat kepada Adam setelah proses penciptaan adalah bahwa manusia merupakan tujuan dari keseluruhan eksistensi sebagaimana firman Allah swt:

وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ...

“Dan Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: “Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi”.” (Q.S. *al-Baqarah*/ 2: 30).

Salah satu rahasia lainnya yang terkandung dalam ayat-ayat yang menceritakan kisah Adam dan Iblis lainnya adalah gambaran akan bahayanya penyakit hasad. Penyakit yang pertama kali menjatuhkan seorang hamba dari kedudukan spiritual yang begitu tinggi menuju serendah-rendahnya.

¹⁹ Bâqir al-Majlîsî, *Bihâr al-Anwâr al-Jâmi'ah*, J. 109, hal. 153 (*hadis no.:* 73, *bâb awwal: hudûts al-'âlam.*).

²⁰ Al-Hâkim an-Naisâbûrî, *al-Mustadrak 'alâ ash-Shahîḥain*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990 M/ 1411 H, cet. 1, J. 2, hal. 492 (*hadis no.:* 3693, *bâb: Tafsîr Sûrah ḥâ-mîm...*).

²¹ Al-Hâkim an-Naisâbûrî, *al-Mustadrak 'alâ ash-Shahîḥain*, J. 3, hal. 130 (*hadis no.:* 4617, *bâb: dzikr Islâmî Amîr al-Mukminîn 'Alî Ibn Abî Thâlib..*).

Kejahatan yang pertama kali dilakukan oleh keturunan Adam juga disebabkan penyakit ini. Qâbîl membunuh saudahnya Hâbîl. Demikian juga putra-putra Ya'kûb merencanakan siasat jahat untuk membunuh Yûsûf. Bahkan, musuh-musuh para nabi dan para wali Allah, kalau ditela'ah lebih jauh juga akar masalahnya adalah penyakit hati jenis ini. Oleh karenanya, Al-Quran memerintahkan kita agar berlindung kepada Allah swt dari penyakit hasad.

وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ

“Dan dari kejahatan orang yang dengki apabila ia dengki” (Q.S. al-Falaq/ 113: 5).

Pertanyaan selanjutnya adalah siapa yang dimaksudkan sebagai Adam dan Iblis dalam ayat-ayat di atas? Dan bagaimana hakikatnya?

Makna akar kata *âdam* berarti percampuran yang menyebabkan kebaikan dan kesesuaian (*khalth yûjabu ishlâhan wa mulâimatan*). Dikatakan, bahwa kata *âdam* terambil dari bahasa Ibrani dan Suryani dengan sedikit perubahan dan *ta'rib*.²²

Adam (bapak manusia) dinamai *âdam* karena jasadnya secoklat tanah. Seseorang dikatakan *rojul âdam* ketika ia coklat (*asmar*), badannya mengandung beragam unsur dan potensi.²³

Walaupun referen pertama yang dimaksudkan oleh Q.S. al-Baqarah/ 2: 34 adalah Adam, bapak manusia secara keseluruhan. Akan tetapi, berdasarkan penjelasan-penjelasan di atas, maka konsep Adam dalam konteks Al-Quran merupakan simbol dan gambaran manusia sempurna (*al-insân al-kâmil*) sebagai manifestasi keseluruhan nama-nama Allah (*asmâ ilâhiah*) sebagaimana diisyaratkan dalam Q.S. al-Baqarah/ 2: 31.

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (31)

“Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada para Malaikat lalu berfirman: "Sebutkanlah kepada-Ku nama benda-benda itu jika kamu memang orang-orang yang benar!” (Q.S. al-Baqarah/ 2: 31).

Pengetahuan akan nama-nama Allah (*asmâ ilâhiah*) itulah yang menjadikan Adam mendapatkan maqam *khalîfah*, manusia sempurna (*al-insân al-kâmil*).

Jadi, sujud dan tunduknya Malaikat kepada Adam bukan hanya dikhususkan untuk Adam (bapak manusia) semata. Berdasarkan karakteristik-karakteristik maqam seorang *khalîfah* (Q.S. al-Baqarah/ 2: 30) kejernian dan kesucian ruhaninya, maka berlaku juga bagi seluruh

²² Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 1, hal, 57 (*mâddah: a-da-ma*).

²³ Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 1, hal, 56 (*mâddah: a-da-ma*).

nabi, rosul dan para wali Allah. Lebih khususnya, junjungan nabi agung Muhammad saw.

Sedangkan terkait dengan Iblis, terjadi perbedaan pandangan para ulama terkait hakikatnya. Apakah Iblis bagian dari malaikat atau tidak?

Secara bahasa, kata *al-iblis* berarti penyangkalan dan kesedihan (*al-istinkâr wa al-ḥuzn*).²⁴ Kata *al-iblis* juga bisa dimaknai sebagai kesedihan yang disebabkan keputusan yang begitu berat (*al-ḥuzn al-mu'taridh min syiddati al-ya'si*).²⁵

Sebagian berpandangan bahwa Jin, termasuk di dalamnya Iblis adalah bagian dari malaikat. Pendapat ini disandarkan kepada riwayat yang disandarkan kepada Ibn Abbâs.

عن ابن عباس قال كان إبليس اسمه عزازيل و كان من أشرف الملائكة من ذوى الأجنحة الاربعة ثم
أبلس بعد

“Dari Ibn Abbâs, ia mengatakan: “Nama Iblis adalah ‘Azâzil. Sebelumnya ia lebih mulia dibandingkan para Malaikat, yang memiliki empat sayap. Kemudian setelahnya ia dijauhkan (menjadi Iblis)”²⁶

Dalam riwayat lainnya yang bersumber dari Ibn ‘Abbâs, Iblis disebut sebagai Iblis karena Allah swt menjadikannya berputus asa (*ablasa*) dari segala jenis kebaikan.²⁷

Sebagian lagi berpendapat bahwa ia merupakan penjaga tingkatan surga. Sebagiannya lagi berpendapat bahwa ia merupakan raja bumi dan langit tingkatan bumi.²⁸ Pendapat mayoritas menyebutkan bahwa Iblis merupakan moyang bangsa Jin, sedangkan Adam merupakan moyang bangsa manusia.

Teosof seperti Mullâ Shadrâ mengambil pendapat terakhir, bahwa Iblis adalah bagian dari jenis Jin, bukan malaikat. Ia mendasarkan pandangannya pada ayat-ayat Al-Quran dan hadis.²⁹

وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَ فَتَسْخَدُونَ وَ ذُرِّيَّتَهُ
أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا (50)

“Dan (ingatlah) ketika Kami berfirman kepada para malaikat: "Sujudlah kamu kepada Adam", maka sujudlah mereka kecuali iblis. Dia adalah dari golongan jin, maka ia mendurhakai perintah Tuhannya. Patutkah kamu mengambil dia dan turunan-turunannya sebagai pemimpin selain daripada-Ku, sedang mereka adalah musuhmu? Amat buruklah iblis itu

²⁴ Ar-Râgib al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qurân*, hal. 143 (*mâddah: ba-la-sa*).

²⁵ Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 1, hal. 356 (*mâddah: ba-la-sa*).

²⁶ Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr fî Tafsi'r al-Matsûr*, Qum: Maktabah Ayatullâh al-Mur'isyî an-Najfî, 1400 H, cet. 1, J. 1, hal. 50.

²⁷ Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr fî Tafsi'r al-Matsûr*, J. 1, hal. 50.

²⁸ Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr fî Tafsi'r al-Matsûr*, J. 1, hal. 50.

²⁹ Mullâ Shadrâ, *Tafsi'r al-Qurân al-Karîm*, J. 3, hal. 10-11.

sebagai pengganti (Allah) bagi orang-orang yang dzalim.” (Q.S. al-Kahf/ 18: 50).

عن جميل بن دراج عن أبي عبد الله ع قال سألته عن إبليس أكان من الملائكة أو هل كان يلي شيئاً من أمر السماء- قال: لم يكن من الملائكة- ولم يكن يلي شيئاً من أمر السماء وكان من الجن، وكان مع الملائكة وكانت الملائكة ترى أنه منها، وكان الله يعلم أنه ليس منها، فلما أمر بالسجود كان منه الذي كان

“Dari Jamil Ibn Darrâz. Dari Abâ Abdillâh (al-Imâm ash-Shâdiq). Saya bertanya kepada al-Imâm ash-Shâdiq: Apakah dia (Iblis) berasal dari Malaikat atau ahl as-samâ. al-Imâm ash-Shâdiq menjawab: ia bukanlah dari golongan Malaikat atau ahl as-samâ. Ia termasuk bagian dari Jin. Ketika diperintahkan untuk bersujud, maka terjadinya serjadilah sebagaimana adanya”³⁰

Pertanyaan selanjutnya adalah permusuhan Iblis terhadap Adam yang dinarasikan oleh Q.S. al-Baqarah/ 2: 34 tersebut merupakan permusuhan seperti apakah? Hal tersebut berlaku secara personal atau secara genus (manusia)?

Karena Adam adalah manifestasi dari sifat *ar-rahmân*, demikian juga Iblis merupakan manifestasi sifat *al-istikbâr*, *al-gadhb* dan *al-qahhâr*, maka permusuhan diantara keduanya merupakan permusuhan natural yang bisa dilekatkan pada individu-individu tertentu yang memiliki sifat-sifat seperti Iblis.

Dalam konteks ini, referen (*al-mashâdiq*) yang bisa dirujuk oleh konsep Iblis menjadi luas, tidak hanya dibatasi pada Iblis (moyang kaum Jin). Akan tetapi berlaku bagi siapa saja pada setiap jaman, baik manusia maupun jin yang memiliki sifat-sifat seperti Iblis. Jika referen yang dirujuk pertama kali dalam narasi Q.S. al-Baqarah/ 2: 34 adalah Iblis (leluhur kaum Jin), maka referen selanjutnya adalah siapa saja yang memusuhi para nabi, rosul dan wali Allah.

Bahkan narasi tersebut bisa juga dilekatkan pada perjalanan jiwa setiap manusia sebagaimana diungkapkan oleh Q.S. Yûsuf/ 12: 5 dan Q.S. Fâthir/ 35: 6.

قَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَفْضُضْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ (5)

“Ayahnya berkata: "Hai anakku, janganlah kamu ceritakan mimpimu itu kepada saudara-saudaramu, maka mereka membuat makar (untuk membinasakan) mu. Sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagi manusia.” (Q.S. Yûsuf/ 12: 5).

إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُوا حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ (6)

³⁰ Mas'ûd al-'Iyâsi, *Tafsîr al-'Iyâsi*, Tehran: al-Mathba'ah al-'Ilmiah, 1422 H, cet. 1, J. 1, hal. 34 (hadis no.: 16).

“*Sesungguhnya syaitan itu adalah musuh bagimu, maka anggaplah ia musuh (mu), karena sesungguhnya syaitan-syaitan itu hanya mengajak golongannya supaya mereka menjadi penghuni neraka yang menyala-nyala.*” (Q.S. *Fâthir*/ 35: 6).

Secara bahasa, *asy-syaithân* berarti menyimpang dari kebenaran dan jalan lurus (*ash-shirâth al-mustaqîm*). Ini merupakan konsep universal (*al-mafhûm al-kullî*) yang bisa disematkan kepada sifat-sifat manusia lainnya seperti: kekufuran (*al-kufr*), takabur (*al-istikbâr*), keraguan (*syak*), tiada ketenangan (*‘adam ath-thumuninah*) dan sebagainya.³¹

Dengan demikian, dalam diri setiap manusia selalu memiliki narasi permusuhan antara Adam dan Iblis, antara sifat-sifat fitrah *insâniyah* dan sifat-sifat *syaiithâniyah*. Jika diri kita mengikuti mengikuti fitrah dan kebenaran, maka saat itu diri kita menjadi Adam. Dan sebaliknya, jika diri kita mengikuti sifat-sifat *syaiithâniyah*, maka saat itu diri kita menjadi tentara Iblis.

Tabel VI.1. Kandungan makna beberapa kosakata penting dalam Q.S. *al-Baqarah*/ 2: 34

TERMA-TERMA PENTING	MAKNA ZHAHIR	MAKNA BATIN
SUJÛD	Ketundukan kepada Allah swt dan beribadah kepada-Nya; tunduk dan patuh kepada Adam (sebagai khalifah Allah)	<i>Sujûd ikhtiyârî</i> seperti sujudnya para malaikat dan orang-orang shalih; <i>sujûd tashhîrî</i> seperti ketundukan seluruh makhluk kepada sunnah ilahi.
ISTIKBÂR	Takabur, merasa dirinya lebih unggul dibandingkan yang lainnya	<i>Ananiyah</i> (egoistik), <i>fanâ</i> terhadap diri bukan <i>fanâ billâh</i>
AL-IBÂ	Melakukan penolakan secara konfrontatif terhadap suatu perkara yang seharusnya diterima	Kegagalan memahami hakikat; Tidak taat kepada perintah Allah swt
AL-KUFR	Tertutupi hal yang lain; tidak menerima kebenaran	Hanya tahu yang zhahir, tidak tahu yang batin; <i>Hasûd</i> (dengki) terhadap nikmat orang lain; <i>Hasûd</i> (dengki) terhadap maqam <i>khilâfah</i> yang tidak diberikan kepadanya

³¹ al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 6, hal. 75 (*mâddah: Sya-tha-na*).

ÂDAM	Bapak umat manusia	<i>Khalîfatullâh fî al-ardh;</i> <i>Maqam al-insân al-kâmil</i> (para nabi, rosul dan wali Allah); jiwa yang tenang dan sempurna.
IBLÎS	Bapak bangsa Jin	Orang yang <i>hasûd</i> (dengki) terhadap <i>Maqam al-insân al-kâmil</i> (para nabi, rosul dan wali Allah); jiwa yang tidak tenang
BIYADAYA	Kekuasaan (<i>qudrah</i>) Allah swt	Nikmat dunia dan akhirat; jasmani dan ruh; forma dan makna; jamâl wa jalâl; alam tinggi (<i>al-âlam al'ulwî</i>) dan alam rendah (<i>al-'âlam as-sufli</i>)
RÛĤ	Jiwa manusia (<i>an-nafs al-insâniyah</i>); <i>fithrah insâniyah</i>	<i>ar-Rûĥ al-a'adham al-kullî</i> (ruh universal yang agung); manifestasi sempurna sifat-sifat ilahi

2. Perintah Jihad (Tafsir *Q.S. al-Hajj/ 22: 78*)

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ...

“Dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan...” (*Q.S. al-Hajj/ 22: 78*).

Dalam ayat ini Allah swt memerintahkan kita untuk berjihad dalam makna yang holistik sebagaimana tertuang dalam ungkapan *wa jâhidû fîllâh haqqa jihâdih*. Diperintahkan untuk berjihad dan memerangi musuh-musuh Allah swt, baik secara zhahir maupun batin.

Mufasir besar seperti az-Makhsyarî, al-Fakhr ar-Râzî, Thabâthabâ'î dan Makârîm Syîrâzî tidak hanya membatasi makna jihad dalam ayat ini hanya semata sebagai jihad bersenjata memerangi musuh-musuh Allah swt, akan tetapi menafsirkannya secara luas sebagaimana makna umum bahasanya.

Secara bahasa, *al-juhd* berarti berusaha (*al-wus'*).³² Makna ini dari derivasi kata ini adalah mencurahkan tenaga dan berusaha dengan sungguh-sungguh hingga mencapai tujuan akhirnya.³³

Berangkat dari makna bahasa tersebut, maka tercakup di dalamnya segala bentuk/ jenis *jihâd fî sabilillâh*, baik *jihâd an-nafs (al-jihâd al-*

³² Ar-Râgib al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qurân*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 2009 M/ 1430 H, cet. 1, hal. 208 (*mâddah: ja-ha-da*).

³³ Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 2, hal. 150 (*mâddah: ja-ha-da*).

akbar) maupun *jihâd* terhadap musuh, orang kafir dan segala bentuk kezaliman (*al-jihâd al-ashgar*).

Ath-Thabrasî dalam *Majma' al-Bayân* memaknai ungkapan *haqqa jihâdih* sebagai ikhlas dalam niat.³⁴ Tandasnya, tingkatan ikhlas (*marḥalah al-ikhâlâs*) dalam niat merupakan tingkatan yang paling sulit dalam *jihâd an-nafs*, oleh karenanya ayat ini memberikan penekanan. Hanya hamba yang mukhlis semata yang mampu menjaga hatinya dari bisikan syetan.³⁵

Mengingat luasnya ruang lingkup jihad tersebut, padahal umur manusia sangat terbatas dan begitu lemah fisiknya (misalnya, jika dibandingkan dengan fisika hewan). Maka, Allah swt memberikan semangat dengan menunjukkan keagungan manusia dari makhluk lainnya.

Ungkapan *huwa ijtibâkum* (*Dia telah memilih kamu*) berarti: Allah swt telah memilihmu (wahai manusia) dari seluruh makhluk-Nya guna mengemban tanggungjawab yang berat ini. Allah swt memilihmu – berdasarkan pengetahuan Allah swt yang Maha Tahu- karena hanya kamu (manusia) yang mampu mengemban tanggungjawab ini.

Keutamaan manusia dibandingkan makhluk ciptaan Allah swt lainnya dapat dipahami dari beberapa ayat berikut:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (4)

“*Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya.*” (Q.S. *at-Tîn*/ 95: 4).

و نَفْسٍ و ما سَوَّاهَا (7) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا (8) قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَزَّاهَا (9) وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (10)

“*Dan jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya), maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya, sesungguhnya beruntunglah orang yang menyucikan jiwa itu, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya.*” (Q.S. *asy-Syams*/ 91” 7-10).

Melalui analisis filosofis, diketahui bahwa manusia diciptakan dengan tiga fakultas: akal, syahwat dan amarah. Berbeda dengan eksistensi lainnya, seperti malaikat dan hewan. Melalui keterangan dari riwayat, malaikat hanya memiliki fakultas akal semata. Oleh karenanya, dalam filsafat, mereka disebut sebagai eksistensi intelektual. Demikian juga hewan, dengan segala tingkatannya, ada yang lebih dominan fakultas syahwatnya seperti babi. Ada juga yang dominan fakultas amarahnya seperti binatang-binatang buas.

³⁴ Ath-Thabrasî, *Majma' al-Bayân fî Tafsîr al-Qurân*, Tehran: mansyûrât Nâshir Khasrû, 1413 H, cet. 3, J. 7, hal. 153.

³⁵ Ath-Thabrasî, *Majma' al-Bayân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 7, hal. 153.

Karena manusia tersusun dengan tiga fakultas tersebut, maka disebut dalam *Q.S. at-Tîn/ 95: 4* sebagai *aḥsani taqwîm* (dalam bentuk yang sebaik-baiknya). Jika akalinya mengalahkan syahwat dan amarahnya, maka manusia menempati derajat begitu tingginya hingga melampaui derajat malaikat paling dekat dengan Allah swt (*al-muqarrabîn*) seperti Jibril. Para nabi dan para wali merupakan referen (*mishdâq*) dari ungkapan *aḥsani taqwîm*.

Dalam *Q.S. an-Najm/ 53: 8-9*, Allah swt mengisyaratkan maqam nabi Muhammad saw.

ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى (8) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى (9)

“Kemudian dia mendekat, lalu bertambah dekat lagi, maka jadilah dia dekat (pada Muhammad sejarak) dua ujung busur panah atau lebih dekat (lagi).” (*Q.S. an-Najm/ 53: 8-9*).

Dan sebaliknya, jika akalinya ditundukan oleh syahwat dan amarahnya, maka manusia bisa diturunkan derajatnya hingga lebih hina dibandingkan oleh hewan.

أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا (44)

“Atau apakah kamu mengira bahwa kebanyakan mereka itu mendengar atau memahami. Mereka itu tidak lain, hanyalah seperti binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat jalannya (dari binatang ternak itu).” (*Q.S. al-Furqân/ 25:44*).

Setelah menunjukkan keutamaan manusia, Allah swt dalam *Q.S. al-Haj/ 22: 78* menegaskan tiadanya kesulitan dalam segala bentuk taklif ilahi tersebut (jihad).

Ungkapan *wa mâ ja’ala ‘alaikum fî ad-dîn min ḥaraj* (dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan) berarti: segala macam taklif ilahi- termasuk jihad di dalamnya- maka tidak ada kesulitan di dalamnya. Taklif ini sesuai dengan fitrah manusia.

Ungkapan tiadanya kesulitan dalam *taklif ilâhî* dapat ditemukan juga dalam ayat-ayat lainnya. Misalnya dalam *Q.S. al-Baqarah/ 2: 286* dan *Q.S. al-An’âm/ 6: 152*.

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ...

“Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya...” (*Q.S. al-Baqarah/ 2: 286*).

... لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ...

“Kami tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar kesanggupannya...” (*Q.S. al-An’âm/ 6: 152*).

Maka, segala bentuk *at-taklîf* yang dibebankan kepada manusia, khususnya tentang jihad, pada hakikatnya tidaklah untuk mempersulit hambanya. Berdasarkan kasih sayang ilahi (*al-luthf al-ilâhî*), segala bentuk *at-taklîf* (agama) memiliki tujuan yang sesuai dengan fitrah manusia. Manfaat *at-taklîf* tersebut akan kembali pada kepentingan manusia sendiri. Yakni, berguna untuk menyempurnakan jiwa manusia.

Ungkapan-ungkapan tentang *at-taklîf* dalam Al-Quran juga mengisyaratkan sebuah pesan penting, bahwa: Allah swt tidak mungkin membebani makhluk-Nya di luar batas kemampuan mereka.

Hal-hal yang menghambat dan menjadikan berat untuk berjihad adalah keterikatan jiwa kita pada hal-hal yang material; cinta kepada hal-hal duniawi (*hubbub ad-dunyâ*). Seharusnya, manusia mengikuti fitrahnya. Manusia, berdasarkan fitrahnya, adalah makhluk *ruhâni*.

Allah swt mengisyaratkan hal demikian dalam Q.S. *at-Taubah/ 9: 24*:
 قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا
 وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرْتَضُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا
 يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ (24)

“Katakanlah: "Jika bapak-bapak, anak-anak, saudara-saudara, istri-istri, kaum keluargamu, harta kekayaan yang kamu usahakan, perniagaan yang kamu khawatiri kerugiannya, dan rumah-rumah tempat tinggal yang kamu sukai, adalah lebih kamu cintai daripada Allah dan Rasul-Nya dan (dari) berjihad di jalan-Nya, maka tunggulah sampai Allah mendatangkan keputusan-Nya." Dan Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang fasik.” (Q.S. *at-Taubah/ 9: 24*)

Ayat ini menunjukkan delapan faktor yang biasanya menghalangi seseorang untuk melakukan jihad, diantaranya: orang tua, anak, saudara, istri, keluarga, harta, perniagaan, dan tempat tinggal. Seandainya diringkas, maka faktor-faktor tersebut dapat disederhanakan menjadi empat faktor, yakni: keluarga dan hubungannya dengan sosial kemasyarakatan, harta benda, pekerjaan, dan kenyamanan hidup. Dan, seandainya mau disederhanakan lagi maka hanya menjadi satu faktor, yakni: cinta pada perkara duniawi (*hubbub ad-dunyâ*).

Sebuah riwayat mengisyaratkan hal demikian:

أنس بن مالك - رضي الله عنه - : قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ
 خَطِيئَةٍ...

“Dari Anas Ibn Malik ra. mengatakan, Rosulullah saw bersabda: “Cinta pada perkara duniawi merupakan pangkal dari segala kekeliruan...”³⁶

³⁶ Majduddîn Muḥammad Ibn al-Atsîr, *Jâmi' al-Ushûl fî Ahâdîts ar-Rosûl*, Maktabah Dâr al-Bayân, 1970 M/ 1390 H, cet. 1, J. 4, hal. 506 (hadis no.: 2603, *al-Fashl al-Awwal: fî Dzam ad-Dunyâ..*).

Nâshir Makârim asy-Syîrâzî dan Thabâthabâ'î menjelaskan bahwa kecintaan seseorang terhadap faktor-faktor tersebut seandainya lebih besar dibandingkan kecintaan terhadap Allah swt, rosul-Nya dan *jihâd* maka kondisi tersebut menunjukkan ketidaksempurnaan iman. Hakikat keimanan seseorang diukur dari pengorbanannya terhadap hal-hal tersebut. Bahkan, seandainya seseorang tidak siap untuk mengorbankan hal-hal tersebut maka ia telah menzalimi dirinya sendiri.³⁷ Salah satu penyakit hati yang menghambat menuju kesempurnaan jiwa adalah keterikatan kepada perkara duniawi, *hubbub ad-dunyâ*.

Selanjutnya, bagaimana pandangan para sufi tentang jihad?

Dalam epistemologi sufi, segala sesuatu memiliki tingkatan. Teosof seperti Haidar al-Âmulî membagi jihad dalam tiga tingkatan makna. Yaitu: *jihâd ahl asy-syarî'ah*, *jihâd ahl ath-tharîqah* dan *jihâd ahl al-haqîqah*.

Jihâd ahl asy-syarî'ah merupakan jihad dalam memerangi orang kafir. Jihad semacam ini tidak dilakukan setelah melakukan dakwah mengajak mereka kepada agama islam, menegakan kalimat tauhid dan keadilan. Hukum jihad semacam ini adalah *fardhu kifâyah*. Jika sebagian kaum muslim telah melakukan, maka gugurlah kewajiban sebagian lainnya. Haidar al-Âmulî menyebutkan tujuh (7) faktor yang harus dipenuhi dalam jihad tahapan pertama ini, diantaranya: laki-laki, baligh, sempurna akal nya, sehat, merdeka (bukan budak), orang yang tidak terbebani dengan kehidupan yang lainnya dan adanya seorang khalifah/imam. Menurutnya, jika gugur salah satu persyaratan tersebut, maka gugurlah kewajiban jihad terhadapnya.³⁸

Jihâd ahl ath-tharîqah merupakan *jihâd an-nafs* sebagaimana diriwayatkan bahwa setelah kembali dari salah satu peperangan (*gazwah Tabûk*), Rosulullah saw bersabda:

رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر

“Kita telah kembali (pulang) dari jihad kecil menuju jihad besar”.³⁹

Dalam hadis lainnya, Rosulullah saw bersabda:

³⁷ Nâshir Makârim Syîrâzî, *al-Amtsal fî Tafsiîr Kitâbillâh al-Munazzal*, Qum: Mansyûrât Madrasah al-Imâm ‘Alî Ibn Abî Thâlib, 1421 H, cet. 1, J. 5, hal. 268-269; Thabâthabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsiîr al-Qurân*, J. 9, hal. 208.

³⁸ Haidar al-Âmulî, *Tafsiîr al-Muḥîth al-A'azham wa al-Baḥr al-Khadhm*, Tehran: Muassasah ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr fî Wizârah al-Irsyâd al-Islâmî, 1422 H, cet. 3, J. 4, hal. 293.

³⁹ Az-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf ‘an Ḥaqâiq Gawâmidh at-Tanzîl*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 1407 H, cet. 3, J. 3, hal. 173; al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Gayb*, J. 23, hal. 255; Muḥammad Bâqir Majlisî, *Biḥar al-Anwâr*, Beirut: Dâr Iḥyâ at-Turâts al-‘Arabî, 1403 H, J. 67, hal. 71 (hadis no.: 21, *bâb: marâtib an-nafs..*).

Dalam beberapa riwayat, yang dimaksudkan sebagai *al-jihâd al-akbar* adalah *jihâd al-qalb/ mujâhadatu al-qalbi hawâhû*.

أَعَدَىٰ عَدُوَّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنَيْتِكَ.

“Yang paling memusuhimu adalah dirimu (*nafsuka*), yang terdapat diantara dua sisimu (*qalb*)”.⁴⁰

An-Nafs yang dimaksudkan di sini adalah salah satu tingkatan jiwa yang disebut oleh Al-Quran sebagai *an-nafs al-ammârah*, jiwa yang selalu mengajak kepada keburukan sebagaimana diisyaratkan dalam Q.S. *Yûsuf/ 12: 53*.⁴¹

وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ (53)

“Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.” (Q.S. *Yûsuf/ 12: 53*).

Sedangkan yang dimaksud dengan *jihâd ahl al-ḥaqîqah* adalah tahapan jihad setelah dua tingkatan sebelumnya. Yakni, sebuah usaha melawan *al-‘aql an-nazharî* dalam kerancuan dan keraguan. Tugas dari *jihâd ahl ath-tharîqah* adalah menggiring *an-nafs* mengikuti *al-‘aql*. Maka, selanjutnya pada tahapan *jihâd ahl al-ḥaqîqah*, *al-‘aql* harus mengikuti hakikat. Diharapkan, *al-‘aql an-nazharî* mengikuti *adz-dzauq al-ḥaqîqî* dan *al-‘isyq al-ilâhî* sebagaimana yang diungkapkan oleh wahyu dan *ilhâm*.⁴²

Atas alasan inilah, Ḥaidar al-Âmulî menuturkan, walaupun akal mencukupi untuk menjelaskan realitas *mabda’* dan *ma’âd*, akan tetapi ia tidak mencukupi untuk menjelaskan alasan diturunnya kitab dan diutusnya seorang rosul. Selain logika (*manthiq*), akal membutuhkan perangkat lainnya, yakni *an-nûr al-ilâhî* dan *al-mîzân ar-rabbânî*.⁴³

Uraian Ḥaidar al-Âmulî tentang tingkatan makna jihad tersebut merupakan salah satu bentuk dari penerapan kaidah tafsir sufi. Yakni, penerapan ayat-ayat *afâqiyah* pada ayat-ayat *anfusiah* (*inthibâq al-âyât al-âfaqiah ‘alâ al-âyât al-anfusiah*).⁴⁴ Penerapan ayat *jihâd* pada *jihâd an-nafs*. Ini merupakan salah satu bentuk dari ketercakupan *at-tanzîl* dan

⁴⁰ Muḥammad Bâqir Majlisî, *Biḥar al-Anwâr*, J. 67, hal. 64 (hadis no.: 1, *bâb: Marâtib an-Nafs*...).

⁴¹ Ḥaidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muḥîth al-A’azham wa al-Baḥr al-Khadhm*, J. 4, hal. 295-296.

⁴² Ḥaidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muḥîth al-A’azham wa al-Baḥr al-Khadhm*, J. 4, hal. 300-304.

⁴³ Ḥaidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muḥîth al-A’azham wa al-Baḥr al-Khadhm*, J. 4, hal. 300-304.

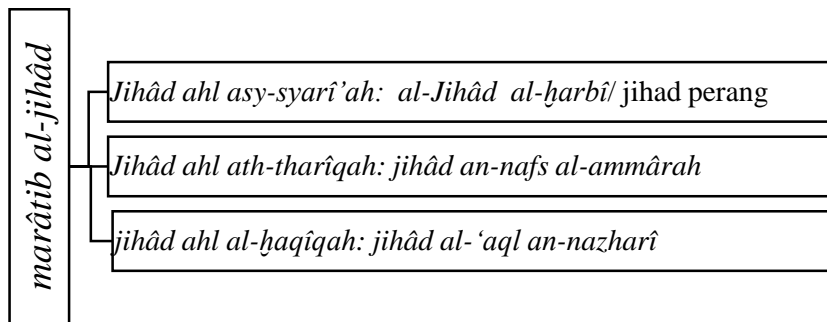
⁴⁴ Kaidah ini merupakan salah satu bentuk aplikasi dari fondasi tafsir esoterik, yang meyakini adanya kesesuaian (*tathâbuq*) antara *kitâb tadwînî* dengan *kitâb takwînî* dalam hakikat batinnya.

at-ta'wîl ayat-ayat Al-Quran sebagaimana diisyaratkan oleh sebuah hadis berikut:

«ما في القرآن آية إلا و لها ظهر و بطن، و ما فيه حرف إلا و له حد و لكل حد مطلع» ما يعني بقوله لها ظهر و بطن قال: ظهره تنزيله و بطنه تأويله، منه ما مضى و منه ما لم يكن بعد، يجري كما يجري الشمس و القمر...

“Tiada saru pun ayat Al-Quran kecuali memiliki zhahir dan batin. zhahirnya (dimensi eksoterik) adalah tanzîl Al-Quran, sementara batin (dimensi esoterik) adalah takwilnya. Diantara batin ini ada yang sudah berlaku, dan ada pula yang belum. Ia akan terus berlaku, sebagaimana Matahari dan Bulan secara terus-menerus beredar...”⁴⁵

Gambar VI.1. Tingkatan jihad dalam pandangan sufi



3. Keberpasangan/ Azwâj (Tafsir Q.S. ar-Rûm/ 30: 20-21)

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ (20) وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (21)

“Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan kamu dari tanah, kemudian tiba-tiba kamu (menjadi) manusia yang berkembang biak. Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu istri-istri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir.” (Q.S. ar-Rûm/ 30: 20-21).

⁴⁵ Muḥammad Ibn Mas'ûd 'Iyâsyî, *Tafsîr al-'Iyâsyî*, J. 1, hal. 11; Faïdh Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfî*, Tehran: Maktabah ash-Shadr, J. 1, hal. 29; M. Ibn Ḥasan ash-Shafâr, *Bashâir ad-Darajât fî Fadhâil Âli Muḥammad*, Qum-Iran: Maktabah Âyatullah al-Mu'isyî an-Najfî, J. 1, hal. 196; M. Bâqir Majlisî, *Biḥar al-Anwâr*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-'Arabî, 1403 H, J. 89, hal. 97, (bab: 8, *anna li al-Qurân zhahran wa bathnan...*, hadis no. 64).

Kandungan umum kedua ayat ini tidak bisa dipisahkan dengan kandungan beberapa ayat sebelum dan sesudahnya. Atau, ayat-ayat yang memiliki kesamaan tema dengannya.

Ungkapan *wa min âyâtihi* dalam kedua ayat ini disebutkan beberapa kali dalam ayat lainnya: pada *Q.S. ar-Rûm/ 30: 22, 23, 24, 25 dan 46*. Ungkapan *wa min âyâtihi*, secara umum, terbagi menjadi dua jenis: *pertama*, berbicara tentang jiwa manusia (*âyât al-anfus*). *Kedua*, berbicara tentang alam secara umum (*âyât al-âfaq*).

Selain dalam surat *ar-Rûm*, kita juga akan menemukan ungkapan *wa min âyâtihi* dalam surat-surat lainnya. Ringkasnya, ungkapan tersebut diulang 11 kali dalam Al-Quran. 7 kali pada surat *ar-Rûm*. Dua kali pada surat *Fushshilat (Q.S. Fushshilat/ 41: 37 dan 39)*. Dan dua kali lagi pada surat *asy-Syûrâ (Q.S. asy-Syûrâ/ 42: 29 dan 32)*. Secara umum, ayat-ayat yang disebutkan ungkapan ini seperti ini menunjukkan keagungan dan kekuasaan Allah swt.

Terkait dengan kedua ayat yang menjadi pembahasan kali ini (*Q.S. ar-Rûm/ 30: 20-21*), lebih tepatnya dimasukkan sebagai bagian dari ayat-ayat yang berbicara tentang jiwa manusia (*âyât al-anfus*). Kedua ayat ini membicarakan tentang manusia (*al-anfus*), sebagai gambaran akan keberpasangan setelah proses ciptaan manusia.

Penjelasan lebih detilnya sebagai berikut:

Pesan penting pertama pada *Q.S. ar-Rûm/ 30: 20* adalah bahwa manusia dicipta dari tanah/ debu (*khalâqakum min at-turâb*). Ungkapan ini mengisyaratkan pada proses awal mula penciptaan manusia, yakni nabi Adam as. Atau, mengisyaratkan pada keseluruhan manusia. Organ manusia tersusun unsur-unsur makanan yang secara umum berasal dari tanah/ debu, baik secara langsung atau tidak.

Ini merupakan proses penciptaan yang begitu mengagumkan karena manusia tercipta dari tanah/ debu. Diketahui bahwa tanah/ debu yang awalnya adalah wujud yang mati, yang tidak memiliki cahaya, unsur padat, menjijikan dan pasif. Akan tetapi, kemudian Allah swt menciptakan dari wujud yang mati semacam ini menjadi makhluk yang hidup dan mengagumkan.⁴⁶

Pesan penting kedua pada *Q.S. ar-Rûm/ 30: 20* adalah begitu banyaknya keturunan Adam; proses keturunan manusia berkembang dengan cepat sebagaimana diisyaratkan dalam *Q.S. an-Nisâ/ 4: 1*).

Dalam ayat lainnya, kita akan menemukan penjelasan serupa.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ..
 “Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan daripadanya Allah

⁴⁶ Nâshir Makârim Syîrâzî, *al-Amtsal*, J. 12, hal. 494.

menciptakan istrinya; dan daripada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak..." (Q.S. *an-Nisâ*/ 4: 1).

Kata *idzâ* dalam Q.S. *ar-Rûm*/ 30: 20 merupakan ungkapan *fajâiah* (tiba-tiba). Ungkapan seperti ini merupakan sebuah isyarat kekuasaan ilahi yang begitu jelas. Dalam tempo yang singkat, Allah swt memenuhi bumi dengan manusia.⁴⁷

Pesan penting dalam ayat setelahnya (Q.S. *ar-Rûm*/ 30: 21) adalah Allah swt menciptakan istri-istrimu dari jenis kamu sendiri, bukan jenis/ makhluk lainnya.⁴⁸ Laki-laki maupun perempuan adalah satu kesatuan, karena berasal dari jenis yang sama. Allah swt telah menciptakan istri-istrimu dari jenismu sendiri.

Menurut *az-Zamakhsharî*, ungkapan *min anfusikum* merupakan sebuah isyarat kepada wanita pertama, Hawâ (istri Adam) yang tercipta dari tulang rusuk Adam. Demikian juga, kaum perempuan setelahnya juga tercipta dari air mani yang tersimpan dalam tulang sulbi laki-laki.⁴⁹

Secara bahasa, kata *anfus* merupakan jamak/ plural dari kata *nafs*, yang memiliki asal makna sebagai keluarnya angin menuju arah tertentu.⁵⁰ Ia juga berarti terbang atau naik ke arah tertentu (*tasyakhkhusy/ taraffu'*). Ia juga dimaknai sebagai ruh.⁵¹ *al-Mushtafawî* menjelaskan tentang ragam *tasyakhkhusy/ taraffu'* sesuai dengan ragam alam dan substansinya. Dalam alam hewan, ia bertajalli sesuai dengan sifat-sifat dan karakteristik syahwat hewani. Pada alam manusia, ia menjadi sifat-sifat ruhani manusia yang baik. Sedangkan pada alam *barzakh* dan kebangkitan, ia menjadi sesuatu hal yang sesuai dengan karakteristik alam ruhani immaterial murni.⁵²

Selain makna-makna kata *anfûs* yang disebutkan oleh sebagian mufasir seperti *az-Zamakhsharî* sebagaimana di atas, penulis sendiri lebih tertarik pada makna kata *anfus* yang terambil dari akar makna bahasanya. Kata *anfus* sebagaimana yang dipaparkan oleh ahli bahasa seperti *al-Mushtafawî*, bisa dipahami bahwa laki-laki (suami) maupun perempuan (istri) memiliki potensi ruhani yang sama. *Min anfusikum*, baik kamu dan istrimu adalah tercipta dari substansi yang sama, dari *nafs/ jiwa* yang sama.

Bagi *Quraish Shihab*, kosakata *azwâj* (jamak dari *zauj*) dalam ayat ini tidak melulu dimaknai dengan karakter feminim bagi perempuan.

⁴⁷ Nâshir Makârim Syîrâzî, *al-Amsal*, J. 12, hal. 494; *az-Zamakhsharî*, *al-Kasysyâf*, J. 3, hal. 472.

⁴⁸ Nâshir Makârim Syîrâzî, *al-Amsal*, J. 12, hal. 494.

⁴⁹ *Az-Zamakhsharî*, *al-Kasysyâf*, J. 3, hal. 472.

⁵⁰ Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., J. 5, hal. 460.

⁵¹ *Al-Mushtafawî*, *at-Taḥqîq fî Kalimat al-Qurân*, J. 12, hal. 219.

⁵² *Al-Mushtafawî*, *at-Taḥqîq fî Kalimat al-Qurân*, J. 12, hal. 220.

Kosakata *azwâj* bisa dinisbatkan bagi perempuan maupun laki-laki. *Azwâj* dimaknai sebagai “apa atau siapa yang menjadikan sesuatu yang tunggal/ satu menjadi dua dengan kehadirannya”.⁵³

Pesan penting lainnya dalam *Q.S. ar-Rûm/ 30: 21* adalah tujuan dari keberpasangan itu sendiri yakni ketenangan jiwa dan ruhani, baik dalam lingkup kecil antara dua personal suami-istri, dan diantara keseluruhan manusia yang lebih luas.

Ungkapan *taskunû* terambil dari kata *sa-ka-na* yang berarti diam dan tenang setelah sebelumnya goncang dan sibuk.⁵⁴ Makna ini bisa diterapkan pada perkara materi maupun imateri/ ruhaniah.⁵⁵ Dalam konteks *Q.S. ar-Rûm/ 30: 21*, lebih tepat dimaknai dengan makna kedua. Yakni, melalui perkawinan akan melahirkan ketenangan jiwa. Oleh karenanya, agama Islam mensyariatkan perkawinan agar kekacauan pikiran dan gejolak jiwa reda. Baik laki-laki/ suami maupun perempuan/ istri mendapatkan ketenangan.⁵⁶

Menurut az-Zamakhsyarî, kata *al-mawaddah* dalam ayat tersebut merupakan *kinâyah* akan hubungan seksual (*al-jimâ'*). Sedangkan kata *ar-raḥmah* merupakan *kinâyah* akan keturunan (*al-walad*).⁵⁷

Laki-laki dan perempuan, secara fitrah, memiliki perangkat/ alat untuk reproduksi. Akan tetapi, masing-masing pihak, laki-laki maupun perempuan, memiliki kekurangan, dan membutuhkan pihak lainnya untuk melengkapi kekurangannya tersebut. Kekurangan tersebut akan terisi jika saling melengkapi.

Selanjutnya, *Q.S. ar-Rûm/ 30: 21* ditutup dengan ungkapan *li âyâtin li qawmin yatafakkarûn*. Ungkapan ini mengajak kita untuk mentafakuri fenomena alam tentang adanya jenis kelamin laki-laki dan perempuan. Kecenderungan seksual baik pada jenis kelamin laki-laki maupun perempuan yang merasa tidak lengkap jika tidak saling mengisi. Laki-laki butuh kehangatan perempuan. Demikian juga perempuan membutuhkan laki-laki. Yang selanjutnya, kondisi demikian menuntut dua jiwa untuk membentuk bangunan keluarga yang berfondasikan pada cinta dan kasih sayang. Melalui sunnah/ tradisi seperti ini maka terpeliharalah spesies manusia guna menuju kesempurnaan hidup duniawi dan ukrawi. Ini merupakan salah satu tanda-tanda keajaiban ilahi yang telah menciptakan manusia sesuai dengan fitrahnya. Melalui kecenderungan seksual antar lawan jenis, terpeliharalah spesies manusia.

⁵³ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, J. 11, hal. 34.

⁵⁴ Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., J. 3, hal. 88.

⁵⁵ Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimat al-Qurân*, J. 5, hal. 198.

⁵⁶ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, J. 11, hal. 35.

⁵⁷ Az-Zamakhsyarî, *al-Kasyshâf*, J. 3, hal. 473.

Begitu pentingnya hubungan suami istri semacam ini, Al-Quran menjelaskannya dengan beragam ungkapan dalam beberapa ayat. Misalnya, dalam *Q.S. al-Baqarah/ 2: 187*, hubungan suami istri disebut sebagai pakaian (*libâs*).

أَجَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِيَابِسَ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَابِسَ لَهُنَّ ...

“Dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan Puasa bercampur dengan istri-istri kamu; mereka itu adalah pakaian bagimu, dan kamu pun adalah pakaian bagi mereka...” (*Q.S. al-Baqarah/ 2: 187*).

Ungkapan pakaian (*libâs*) secara umum dipahami bahwa manusia menggunakan pakaian untuk menutupi badannya.

Menurut Thabâthabâ'î, ungkapan *hunna libâsun lakum wa antum libâsun lahunna* merupakan sebuah *isti'âroh*.⁵⁸ Yakni, masing-masing pihak (suami atau istri) dilarang untuk mengikuti tindakan asusila (*al-fujûr*). Selain itu, ibarat pakaian maka masing-masing pihak harus menutupi keburukan dan cacat/ aib pasangannya. Karena suami dan istri disebut sebagai pakaian (*libâs*), maka diperbolehkan untuk bercampur (*ar-rafats*) dan melakukan hubungan seksualitas diperbolehkan.

Makna asli dari kata *ar-rafats* adalah sebuah pernyataan cabul (*qawl al-fahsy*), yang tidak layak disebutkan dalam seksualitas (*jimâ*). Kemudian digunakan sebagai *kinâyah* bagi aktifitas seksualitas (*jimâ*).⁵⁹ *al-Ashl al-wâhid* dari materi kata ini adalah kecenderungan kepada wanita yang memiliki tahapan-tahapan seperti senda gurau, rayuan, ciuman, sentuhan dan pelukan.⁶⁰

Berangkat dari akar makna yang dijelaskan oleh pakar bahasa tentang makna *ar-rafats*, maka sudah selayaknya hubungan seksualitas antar suami –istri dipersiapkan dengan baik melalui beberapa tahapan seperti senda gurau, rayuan, ciuman, sentuhan, pelukan dan seksualitas. Kualitas seksualitas akan melahirkan cinta kasih dan ketenangan jiwa dan ruhani. Perasaan tenang (*as-sakînah*), cinta kasih (*mawaddah wa rahmah*) merupakan tujuan dari pernikahan sebagaimana diisyaratkan oleh *Q.S. ar-Rûm/ 30: 21*.

Di tempat lainnya, dalam *Q.S. al-Baqarah/ 2: 223*, para istri disebut sebagai *harts* (tempat bercocok tanam).

نِسَائِكُمْ حَزْتٌ لَكُمْ فَاتُوا حَزْتَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَ قَدِمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْمَلُوا لَكُمْ مَلَأَقُوهُ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ
(223)

⁵⁸ Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 2, hal. 44.

⁵⁹ Ar-Râgib al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qurân*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 2009 M/ 1430 H, cet. 1, hal. 359-360 (*mâddah: ra-fa-tsa*); al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 4, hal. 187 (*mâddah: ra-fa-tsa*).

⁶⁰ Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 4, hal. 187 (*mâddah: ra-fa-tsa*).

“Istri-istrimu adalah (seperti) tanah tempat kamu bercocok-tanam, maka datangilah tanah tempat bercocok-tanammu itu bagaimana saja kamu kehendaki. Dan kerjakanlah (amal yang baik) untuk dirimu, dan bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa kamu kelak akan menemui-Nya. Dan berilah kabar gembira orang-orang yang beriman.” (Q.S. *al-Baqarah/ 2: 223*).

Kata *ha-ra-tsa* memiliki dua akar makna. Salah satunya adalah mengumpulkan dan berusaha (*al-jam' wa al-kasb*). Makna lainnya, menggetarkan sesuatu (*yuhzilu asy-syai*). Seseorang petani disebut sebagai *hâris az-zar'a* berarti karena berusaha mengumpulkan dan menanam tanaman. Demikian juga, perempuan disebut juga sebagai *harts az-zauj* karena berperan sebagai tempat menanam benih anak. Ini merupakan salah satu bentuk *tasybîh*.⁶¹

Dalam Q.S. *al-Baqarah/ 2: 223*, wanita diperumpamakan (*syubbiha*) sebagai ladang (*al-mazra'ah*); *nisâukum hartsun lakum*. Selanjutnya, mungkin akan terbersit dalam benak kita atas dasar alasan apa Allah swt memperumpamakan wanita (istri)- yang jumlahnya setengah dari spesies manusia- dengan ladang (*al-mazra'ah*)?

Nashir Makârîm asy-Syîrâzî dalam tafsirnya menjelaskan bahwa ungkapan tersebut merupakan sebuah isyarat tentang urgenitas eksistensi wanita dalam masyarakat. Melalui ungkapan semacam ini, maka wanita tidak dimaksudkan sebagai wahana menyalurkan syahwat semata. Akan tetapi, mereka berperan sebagai penjaga kehidupan spesies manusia.

Sedangkan ungkapan *fa'tû hartsukum annâ syi'tum* menunjukkan sebuah keringanan (*rukhsah*) dalam waktu dan tempat. Yakni, diperbolehkan kapan saja, baik malam maupun siang atau dimana saja bagi suami untuk melakukan *jimâ'* dengan pasangannya.

Bagi Thabâthabâ'î, walaupun ungkapan *annâ syi'tum* menunjukkan kemutlakan dalam tempat (*ithlâq makânî*), akan tetapi ia, menurutnya, tidak menunjukkan kemutlakan dalam waktu (*ithlâq jamânî*) karena dibatasi (*at-ta'yîd*) oleh ayat sebelumnya (Q.S. *al-Baqarah/ 2: 222*).⁶²

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٌّ فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ (222)

“Mereka bertanya kepadamu tentang haid. Katakanlah: "Haid itu adalah kotoran". Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haid; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah

⁶¹ Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 2, hal. 218 (*mâddah: ḥa-ra-tsa*).

⁶² Thabâthabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 2, hal. 212.

menyukai orang-orang yang tobat dan menyukai orang-orang yang menyucikan diri.” (Q.S. al-Baqarah/ 2: 222).

Sebagaimana ladang, petani saat menanam suatu tanaman bertujuan untuk memanen buahnya. Demikian juga, tujuan akhir dari aktifitas seksual (*jimâ'*) dalam perspektif Al-Quran adalah bukan kenikmatan seksual itu sendiri. Akan tetapi menghasilkan keturunan yang sholeh. Keturunan yang sholeh dihasilkan melalui proses pendidikan yang benar dan tepat. Sebagaimana diisyaratkan dalam ungkapan *waqddimû li anfusikum/ dan kerjakanlah (amal yang baik) untuk dirimu.* Untuk mencapai tujuan tersebut maka Al-Quran menekankan untuk memilih istri secara teliti agar pernikahan tersebut menghasilkan anak-anak yang shalih.

Dalam sebuah hadis disebutkan sebagai berikut:

قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ عِلْمٍ يَنْتَفَعُ بِهِ أَوْ صَدَقَةٍ تَجْرِي لَهُ أَوْ وَالدِّ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ.

*“Nabi saw bersabda: seseorang ketika meninggal dunia maka terputus amalnya kecuali tiga hal: ilmu yang bermanfaat, shodaqah atau anak shalih yang mendo'akannya”.*⁶³

Penjelasan-penjelasan singkat di atas menunjukkan begitu luar biasanya dimana Allah swt menyatukan hati dua insan dengan sebuah ikatan cinta kasih dan kasih sayang, padahal sebelumnya, berkemungkinan besar, keduanya tidak saling mengenal.

Dorongan seksualitas ketika ditempatkan pada tempatnya menjadi suatu potensi besar dan menjadi wahana untuk membangun suatu peradaban manusia yang beradab. Seseorang yang awalnya hanya memikirkan dirinya, setelah berkeluarga, ia mau menepis ego pribadinya demi terciptanya kesejahteraan keluarga. Dari keluarga, selanjutnya, berubah menjadi suatu kumpulan masyarakat dan dari masyarakat berubah menjadi suatu bangsa atau negara. Kemajuan suatu negara/ bangsa yang maju dimulai dari kemajuan keluarga. Karena pesan sentral Al-Quran adalah ketauhidan, maka ketika hendak menciptakan suatu bangsa dan negara yang maju maka harus dimulai dengan membangun pribadi-pribadi dan keluarga-keluarga yang seluruh orientasi hidupnya adalah kepada Tuhan (Allah swt).

Jelas bahwa kecenderungan seksualitas manusia jika tidak disalurkan pada tempatnya bisa mengakibatkan kerusakan begitu besar, dari ranah lingkup personal hingga masyarakat atau suatu bangsa. Kita

⁶³ Muḥammad Bâqir al-Majlisî, *Biḥâr al-Anwâr al-Jâmi'ah li Durar Akhbâr al-'A'immah al-Aththâr*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-'Arabî, 1403 H, cet. 2, J. 2, hal. 23 (hadis no.: 70, bâb: *Tsawâb al-Hidâyah wa at-Ta'lim...*).

saksikan, budaya *free sex* yang terjadi di belahan dunia barat telah menggerogoti budaya bangsa kita, yang mengakibatkan kerusakan moral sedemikian rupa. Oleh karenanya, Al-Quran menyebut tindakan demikian sebagai *fâhisyah*.

وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجِيَّ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا (32)

“Dan janganlah kamu mendekati zina; sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji dan suatu jalan yang buruk.” (Q.S. *al-Isrâ*/ 17: 32).

Dalam beberapa tempat, Al-Quran memberikan informasi tentang adzab Allah yang diberikan kepada suatu kaum yang mengalami kerusakan moral seperti ini. Kaum Sodom/ kaum nabi Luth misalnya. Sebuah kaum yang menyimpang orientasi seksualnya.

وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ (80) إِنَّمَا لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ (81)

“Dan (Kami juga telah mengutus) Lut (kepada kaumnya). (Ingatlah) tatkala dia berkata kepada kaumnya: "Mengapa kamu mengerjakan perbuatan *fâhisyah* itu, yang belum pernah dikerjakan oleh seorang pun (di dunia ini) sebelumnya?" Sesungguhnya kamu mendatangi lelaki untuk melepaskan nafsumu (kepada mereka), bukan kepada wanita, malah kamu ini adalah kaum yang melampaui batas.” (Q.S. *al-A'raf*: 80-81)

Dari kedua ayat tersebut diketahui bahwa kaum Luth telah melakukan suatu tindakan yang begitu buruk. Bahkan, Al-Quran mengkabarkan bahwa tidak ada satu umatpun (sebelumnya) yang melakukan hal yang serupa dengan mereka. Dosa yang begitu buruk tersebut adalah mendatangi dan melampiaskan nafsu seksual kepada sesama jenis, bukan pada lawan jenis kelaminnya. Ketika kelakuan semacam ini menjadi sunnah/ tradisi bersama, maka kaum semacam ini tinggal menunggu ajalnya. Kaum Luth telah melampaui batas (*al-isrâf*), melewati batas-batas fitrah penciptaannya. Berdasarkan fitrahnya, manusia dan seluruh elemen eksistensi alam diciptakan secara berpasang-pasangan sebagaimana diisyaratkan dalam Q.S. *adz-Dzâriyât*/ 51: 49.

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (49)

“Dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan supaya kamu mengingat akan kebesaran Allah.” (Q.S. *adz-Dzâriyât*/ 51: 49).

Tabel VI.2. Kandungan makna keberpasangan (*azwâj*) dalam *Q.S. ar-Rûm/ 30: 20-21*

1.	Segala sesuatu diciptakan sebagai secara berpasang-pasangan.
2.	Suami maupun istri tercipta dari substansi yang sama; dari <i>turâb/ debu/ tanah</i> .
3.	Melalui keperpasangan, maka akan tertutupi kekurangan; antara suami dan istri saling melengkapi. Suami menutupi kekurangan istri, demikian juga sebaliknya.
4.	Melalui keberpasangan, maka akan tercipta ketenangan, cinta kasih dan rahmat.
5.	Melalui keberpasangan, spesies manusia akan terjaga; wanita bukan wahana penyaluran syahwat. Akan tetapi sebagai penjaga kehidupan spesies manusia.
6.	Rumah tangga sebagai wahana mendidik generasi yang sholih.
7.	Ibarat pakaian (<i>libâs</i>), maka baik suami maupun istri harus menjaga kehormatan pasangannya.

B. Penerapan Metode Tafsir Esoeklektik secara Tematik

1. Konsep Bintang (*an-Najm*) dalam Al-Quran

Kata *an-najm* diulang dalam Al-Quran sebanyak 13 kali. 4 kali dalam bentuk singular (*mufrad*) dan 9 kali dalam bentuk plural (*jama'*).⁶⁴

Dalam bentuk *mufrad*, selain pada *Q.S. an-Najm/ 53: 1*, kita bisa melihatnya pada ayat-ayat berikut: *Q.S. an-Nahl/ 16: 16*, *Q.S. ar-Rahmân/ 55: 6* dan *Q.S. ath-Thâriq/ 86: 3*.

Sedangkan dalam bentuk *jama'*, kita akan temukan pada ayat-ayat berikut: *Q.S. al-An'âm/ 6: 97*, *Q.S. al-A'râf/ 7: 54*, *Q.S. an-Nahl/ 16: 12*, *Q.S. al-Ĥajj/ 22: 18*, *Q.S. ash-Shaffât/ 37: 88*, *Q.S. ath-Thûr/ 52: 49*, *Q.S. al-Wâqiah/ 56: 75*, *Q.S. al-Mursalât/ 77: 8* dan *Q.S. at-Takwîr/ 81: 2*.⁶⁵

a. Makna Bahasa Kata *an-Najm*

Kata *an-najm* berasal dari akar kata *na-ji-ma* yang berarti muncul (*thulû'*) dan tampak (*zhuhûr*). Maka ketika kita mengatakan "*najima as-sinnu wa al-qarnu*" berarti gigi dan tanduk sedang tumbuh dan tampak. Kata *an-najm* merefer pada beragam jenis bintang seperti: *ats-tsurayâ* dan *al-kaukab*. Kata tersebut juga merefer kepada tunas tanaman yang sedang tumbuh (*an-nabât*).⁶⁶

⁶⁴ Muḥammad Zakî Muḥammad Khazhar, *Mu'jam Kalimât al-Qurân al-Karîm*, hal. 210.

⁶⁵ Muḥammad Fu'âd Abdulbâqî, *al-Mu'jam al-Mufarras li Alfâdh al-Qurân al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Ĥadîts, 1364 H, hal. 688-689.

⁶⁶ Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., J. 5, hal. 396-397 (*mâddah: na-ja-ma*).

Ibn Mandhûr menuturkan, setiap sesuatu yang muncul (*thala'a*) dan tampak (*zhahara*), maka berarti ia telah *najama*.⁶⁷

Sebagaimana ungkapan ar-Ragib, makna inti (*al-ashl*) dari kata *an-najm* adalah bintang kosmik yang sedang tampak (*al-kawkab ath-thâli'*). Demikian juga, kata tersebut mengungkapkan nampaknya tanaman dari tanah, nampaknya gigi dari gusi dan jelasnya suatu teori tertentu dari benak manusia.⁶⁸ Memperhatikan beberapa kemungkinan makna tersebut, diketahui secara bahasa bahwa kemunculan atau nampaknya sesuatu (*ath-thulu' wa azh-zhuhûr*) merupakan ungkapan dari kata *an-najm*.

Bagi al-Mushtafawî, *al-ashl al-wâhid* dari akar kata tersebut adalah sesuatu yang muncul dan nampak ke arah atas (yang lebih tinggi). Oleh karenanya, kita bisa menyematkan kata tersebut pada beberapa referen (*mashâdîq*) berikut: bintang-bintang yang nampak tinggi di atas kepala kita, tanaman yang sedang tumbuh di atas bumi, gigi maupun tanduk yang sedang tumbuh, lahirnya pemyair, kematangan sesuatu dan sebagainya.⁶⁹ Tuturnya, kata ini tidak hanya digunakan untuk perkara-perkara yang bersifat material (*al-mâddiyât*), akan tetapi juga untuk hal-hal yang bersifat maknawiah (*al-ma'nawiyât*).⁷⁰

Dari uraian tersebut dapat ditarik sebuah sintesa bahwa kata *an-najm* secara bahasa berarti muncul (*thulû'*) dan tampak (*zhuhûr*). Segala sesuatu yang sedang tumbuh, tampak dan muncul bisa disebut sebagai *an-najm*. Dan sebagaimana diungkapkan oleh al-Mushtafawî, kata *an-najm* dan derivasinya memiliki konsep *al-ashl al-wâhid* yang sama, yakni menunjukkan sesuatu yang tampak dan tumbuh ke arah tingkatan yang lebih tinggi. Oleh karenanya, kata ini dapat digunakan untuk menunjukkan objek-objek (*al-mashâdîq*) segala sesuatu memiliki nilai dan mengandung unsur ketinggian, baik yang bersifat material maupun maknawi (imateri). Oleh karenanya, konsep umum tentang *an-najm* tersebut sangat memungkinkan untuk diperluas medan semantiknya.

⁶⁷ Ibn Mandhûr, *Lisân al-'Arab*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, hal. 4357 (*mâddah: na-ji-ma*)

⁶⁸ ar-Ragîb al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qurân*, hal. 791-792 (*mâddah: na-ji-ma*).

⁶⁹ al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât Râgîb al-Qurân*, J. 12, hal. 44.

⁷⁰ al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 12, hal. 44.

b. Beragam Kandungan Makna *an-Najm* dan *an-Nujûm* dalam Al-Quran

1. *an-Najm* dalam Q.S. *an-Najm/ 53: 1*

وَ النَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ (1) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ (2)

“Demi bintang ketika terbenam, kawanmu (Muhammad) tidak sesat dan tidak pula keliru” (Q.S. *an-Najm/ 53: 1-2*).

Az-Zamkhsyarî saat menjelaskan makna *an-najm* dalam Q.S. *an-Najm/ 53: 1* menyebutkan tiga kemungkinan makna sebagai berikut: *Pertama*, *an-najm* sebagai bintang fisik saat terbenam seperti seperti: *ats-tsurayâ* dan *al-kaukab*. *Kedua*, *an-najm* sebagai tahapan turunnya Al-Quran. *Ketiga*, *an-najm* sebagai tanaman yang tumbuh di atas tanah.⁷¹ Tiga makna tersebut merupakan makna zhahir yang sudah disepakati oleh ahli bahasa dan mufasir secara jumbuh.

Makna pertama yang disebutkan oleh az-Zamkhsyarî tersebut selaras dengan pandangan mayoritas ulama karena secara literal ayat, makna bintang fisik yang berupa *ats-tsurayâ* atau bintang langit yang bercahaya dan nampak bagi kita yang tinggal di bumi adalah yang paling dekat dengan daya pikir dan pemahaman mayoritas manusia. Sebagaimana tutur al-Fakhr ar-Râzî, *ats-tsurayâ* merupakan salah satu jenis bintang yang paling terang, yang dapat dilihat setiap orang di bumi.⁷²

Pemaknaan semacam ini sangatlah tepat karena dalam Al-Quran kita akan banyak menemukan ayat-ayat yang mana Allah swt bersumpah dengan beragam benda-benda langit lainnya seperti matahari,⁷³ bulan⁷⁴ dan lain sebagainya.⁷⁵ Dalam konteks ini, maka yang dimaksud sebagai terbenamnya bintang (*hawâ an-nujûm*) adalah terbenamnya bintang di arah Barat (dalam penglihatan kita).

Makârîm Syîrâzî dalam konteks ayat ini menyebutkan alasan Allah swt bersumpah dengan *an-najm* sebagai bintang fisik (*ats-tsurayâ*). *ats-Tsurayâ* memiliki sifat muncul dan tenggelam. Muncul dan tenggelam merupakan tanda baru (*hudûts*) dan tidak tetap (*baqâ*). Dengan demikian, *ats-tsurayâ* tunduk pada aturan kosmik, beredar pada ikatan orbitnya. Sesuatu yang memiliki sifat-sifat

⁷¹ Az-Zamkhsyarî, *al-Kasasyâf ‘an Haqâiq Gawâmizh at-Tanzîl*, Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 1407 H, cet. 3, J. 4, hal. 417.

⁷² Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîh al-Gayb*, J. 28, hal. 233.

⁷³ وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا (1)

“Demi matahari dan cahayanya di pagi hari” (Q.S. *asy-Syams/ 91: 1*).

⁷⁴ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ حُسْبَانِ (5)

“Matahari dan bulan (beredar) menurut perhitungan.” (Q.S. *ar-Rahmân/ 55: 5*).

⁷⁵ وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ (1)

“Demi langit yang mempunyai gugusan bintang” (Q.S. *al-Burûj/ 85: 1*).

semacam ini tentu bukanlah tuhan yang layak disembah. Ungkapan seperti ini sebagai bantahan terhadap keyakinan sebagian orang (dahulu) yang menuhankan (mendewakan) bintang.⁷⁶

Pada makna kedua, penggunaan kata *an-najm* sebagai tanaman yang tumbuh di atas tanah sebagaimana disampaikan oleh az-Zamakhsyarî bagi penulis terasa kurang tepat. Dalam konteks ayat ini, penulis tidak menemukan indikator (*qarînah*) yang memungkinkan kata *an-najm* dalam *Q.S. an-Najm/ 53: 1* diartikan sebagai tanaman yang tumbuh. Walaupun, sangat memungkinkan pada ayat lainnya. Misalnya dalam *Q.S. ar-Rahmân/ 55: 6*.⁷⁷

Sedangkan pada makna ketiga yang disebutkan oleh az-Zamakhsyarî, bagi penulis, penafsiran semacam ini sangat memungkinkan diterima karena memiliki kesesuaian dengan konteks pembahasan dalam surat ini, yakni tentang proses turunnya wahyu. Orang arab juga menggunakan kata *an-nujûm* untuk mengungkapkan suatu tahapan (*marâhil*) tertentu. Sebagaimana diketahui bahwa Al-Quran diturunkan tidak dalam satu tahap, tapi beberapa tahapan selama 23 tahun. Apalagi, ungkapan *idzâ hawâ* dapat menjadi inikator (*qarînah*) dan isyarat proses diturunkannya Al-Quran dari alam yang tinggi ke dalam diri (*qalb*) nabi Muhammad saw.

Selain dimaknai sebagai terbenamnya bintang, *Q.S. an-Najm/ 53: 1* juga mengisyaratkan aspek ketinggian dan kerendahan. *an-Najm* merepresentasikan dari aspek ketinggian (*al-'uluwî*) dan (*hawâ*) merepresentasikan lawannya; aspek kerendahan. Tinggi dan rendah merupakan oposisi biner, sesuatu disebut tinggi karena ada yang rendah.

Secara bahasa, menurut ar-Râgîb, kata *hawâ* dalam ayat tersebut selain dimaknai sebagai cenderungnya jiwa kepada syahwat, juga bisa dimaknai sebagai proses jatuhnya sesuatu dari tingkatan yang lebih tinggi ke arah yang lebih rendah (*suqûth min 'ulwin ilâ suflin*).⁷⁸

Selain tiga makna yang disajikan oleh az-Zamakhsyarî tersebut, mufasir besar lainnya seperti al-Fakhr ar-Râzî menambahkan kemungkinan makna lainnya, yakni: *an-najm* sebagai diri nabi Muhammad saw. Menurutnya, terdapat sifat-sifat yang memiliki kesesuaian (*al-musyabahah*) antara diri nabi dan bintang langit. Jika

⁷⁶ Makârîm Syîrâzî, *al-Amtsal fî Tafîsîr Kitâbillâh al-Munzil*, Qum: Mansyûrât Madrasah Imam 'Alî Ibn Abî Thâlib, 1421 H, cet. 1, J. 17, hal. 207.

⁷⁷ والنجم والشجر يسجدان

“Dan tumbuh-tumbuhan dan pohon-pohonan kedua-duanya tunduk kepada-Nya.” (*Q.S. ar-Rahmân/ 55: 6*)

⁷⁸ Ar- Ragîb al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qurân*, hal. 849 (*mâddah: ha-wa-ya*).

bintang langit bermanfaat bagi manusia sebagai juru tunjuk dalam kegelapan malam, demikian juga diri nabi Muhammad dan Al-Quran sebagai petunjuk (*al-hidâyah*) bagi manusia. Jika bintang langit berguna untuk menjauhkan syetan dari penghuni langit, maka para nabi menjauhkan para syetan dari penduduk bumi.⁷⁹

Penafsiran kata *an-najm* dalam *Q.S. an-Najm/ 53: 1* dengan diri nabi Muhammad, merupakan penafsiran secara *bâthînî*, karena telah keluar dari makna aslinya (makna lugawî-nya).

Penafsiran semacam ini, bagi penulis, masih sangat memungkinkan diterima dan juga tidak keluar dari konteks pembahasan dalam surat ini. Ini merupakan salah satu jenis penafsiran *mishdâqî*. Yakni, nabi Muhammad saw merupakan referen sempurna (*al-mishdaq al-atam*) dari seluruh sifat-sifat ketinggian sebagaimana sifat-sifat sempurna pada bintang (*an-najm*).

Isyarat tafsir semacam ini dengan mudah akan kita temukan dalam beberapa riwayat. Salah satunya adalah sebuah riwayat dari jalur syiah yang menyebutkan bahwa kalimat *an-najm idzâ hawâ* merupakan diri nabi Muhammad saw.

عن الرضا عليه السلام: ان النجم رسول الله صلى الله عليه و آله.

“Dari *ar-Ridhâ as*, mengatakan: bintang (*an-najm*) adalah Rosulullah saw”.⁸⁰

Selain itu, surat ini secara global menggambarkan capaian spiritual nabi Muhammad saw dimana wahyu yang diterima nabi diajarkan oleh Allah swt melalui malaikat Jibril yang sangat kuat (*Q.S. an-Najm/ 53: 4-5*). Tidak hanya itu, nabi menempati posisi ufuk yang tinggi (*Q.S. an-Najm/ 53: 7*). Bahkan, nabi saw mencapai posisi kedekatan ilahi sedemikian rupa seakan tidak ada jarak antara Tuhan dan hamba (*Q.S. an-Najm/ 53: 8-9*).

Ungkapan *an-najmi idzâ hawâ* dalam *Q.S. an-Najm/ 53: 1* bisa dimaknai sebagai gambaran jiwa nabi Muhammad saw yang turun dari maqam yang tinggi (martabat ketuhanan) menuju maqam yang lebih rendah (makhluk) dengan membawa risalah yang dapat mengantarkan manusia pada petunjuk. Dan selanjutnya, risalah yang dibawah nabi telah dianggap oleh orang keruh hatinya sebagai kesesatan sebagaimana diisyaratkan dalam *Q.S. an-Najm/ 53: 2*.

Jika dikaitkan dengan sumpah, maka sudah seharusnya Allah swt bersumpah dengan keagungan diri nabi Muhammad sebagai manifestasi ciptaannya yang paling sempurna. Sebagai bintang yang

⁷⁹ Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîh al-Gayb*, J. 28, hal. 233.

⁸⁰ Al-Faydh al-Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfi*, Tehran: Mansyûrât ash-Shadr, 1415 H, cet. 2, J. 5, hal. 84.

bersinar terang, nabi Muhammad saw membawa risalah dan ajaran suci yang bisa mengantarkan manusia pada kebahagiaan sejati.

Penafsiran semacam ini akan semakin kuat jika dihubungkan dengan ayat setelahnya (*Q.S. an-Najm/ 53: 2*).

مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى (2)

"Kawanmu (Muhammad) tidak sesat dan tidak pula keliru".

Kata *ash-shâhib* dalam *Q.S. an-Najm/ 53: 2* berarti kawan setia (*ash-shadîq*) dan kekasih (*al-muhib*). ar-Râgib menuturkan, secara 'urfî (adat arab), bahwa kata *ash-shâhib* digunakan untuk mengungkapkan bagi seseorang yang memiliki ikatan khusus karena banyaknya interaksi. Seseorang disebut sebagai kawannya seorang penguasa (*shâhibu al-mâlik*) karena ia memiliki hak pengaturan atas raja.⁸¹ ar-Râgib juga menjelaskan bahwa perkawanan (*al-mushâhabah*) berbeda dengan perkumpulan (*al-ijtimâ'*). Setiap (*al-mushâhabah*) adalah perkumpulan (*al-ijtimâ'*), dan tidak sebaliknya.⁸²

Dhalâl berarti keluar dari jalan yang lurus (*al-'udûl min ash-shirâth al-mustaqîm*).⁸³ Sedangkan, *al-gayî* berarti ketidaktahuan (*al-jahl*) dalam keyakinan (akidah) yang fasid (*al-jahl min I'tiqâdin fâsidin*).⁸⁴ Karena ketidaktahuan tersebut, sebagaimana dituturkan oleh ar-Ragîb, bisa jadi tidak disertai kepercayaan (keyakinan) yang benar atau keliru (*fâsid*).⁸⁵ Menurut Thabâthabaî, Bila disertai dengan keyakinan maka disebut sebagai *al-gayî*.⁸⁶

Menurut al-mushtafawî, *al-Ashl al-wâhid* dari materi kata *dhalla* atau *dhalâl* adalah tiada atau hilangnya hidayah, baik secara material maupun maknawi. Kata ini sering dilawankan dari hidayah (*al-ihtidâ*).⁸⁷ Demikian juga, *al-ashl al-wâhid* dari materi kata *gawâ* atau *al-gayî* adalah lawan dari petunjuk (*ar-rusyd*). Jika *ar-rusyd* merupakan *dilâlah* menunjukan kepada kebaikan (*al-khair*) dan perbaikan (*ash-shalâh*), maka sebaliknya, *al-gayî* merupakan *dilâlah* yang menunjukan keburukan (*syar*) dan kerusakan (*fasâd*).⁸⁸

Yang dimaksud sebagai *as-shâhib* dalam ayat tersebut – sebagaimana disepakati oleh para mufasir- adalah nabi Muhammad

⁸¹ Ar-Ragîb al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qurân*, hal. 475-476 (*mâddah: sha-ḥa-ba*).

⁸² Ar-Ragîb al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qurân*, hal. 476 (*mâddah: sha-ḥa-ba*).

⁸³ Ar-Ragîb al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qurân*, hal. 509 (*mâddah: dhalla*).

⁸⁴ Ar-Ragîb al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qurân*, hal. 620 (*mâddah: ga-wa-ya*).

⁸⁵ Ar-Ragîb al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qurân*, hal. 620 (*mâddah: ga-wa-ya*).

⁸⁶ Thabâthabaî, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 19, hal. 27.

⁸⁷ Al-Mushtafawî, *at-Tahqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 7, hal. 40 (*mâddah: dhalla*).

⁸⁸ Al-Mushtafawî, *at-Tahqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 7, hal. 349 (*mâddah: ga-wa-ya*).

saw. Nabi Muhammad merupakan seseorang yang sudah begitu dikenal oleh orang Arab, khususnya suku Quraisyi. Seseorang sudah dikenal keluruhan akhlak dan kejujurannya.

Maksud lainnya, Muhammad- sebagai kawanmu (orang Arab Quraisyi)- selalu berjalan pada jalan kebenaran. Baik tutur dan perilakunya tidaklah menyimpang. Ayat *Q.S. an-Najm/ 53: 2* mengisyaratkan bahwa kawanmu, Muhammad, tidak membawamu pada ajaran kesesatan. Ajaran dan agama yang dibawah (disampaikan)-nya adalah suatu kebenaran. Ajaran dan agama yang lurus dan *hanîf*, sebagaimana ajaran dan agama leluhur orangmu (Arab), nabi Ibrahim dan Ismail as (*Q.S. al-Baqarah/ 2: 135*⁸⁹).

Penggunaan kata kawan (*ash-shâhib*) dalam ayat ini semakin memperkuat pendapat beberapa mufasir yang menggolongkan surat *an-Najm* sebagai surat Makki. Quraish shihab menyebutkan bahwa surat *an-Najm* merupakan salah satu surat yang seluruh ayat-ayatnya diturunkan sebelum hijrah ke Madinah, bahkan ia dinilai sebagai salah satu surat pertama kepada nabi, turun sesudah surat al-ikhâlâsh dan at-takwîr.⁹⁰

2. *an-Najm* dalam *Q.S. ar-Rahmân/ 55: 6*

وَالنَّجْمِ وَالشَّجَرِ يَسْجُدَانِ.

“Dan tumbuh-tumbuhan dan pohon-pohonan kedua-duanya tunduk kepada-Nya.” (*Q.S. ar-Rahmân/ 55: 6*)

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya kata *an-najm* terkadang dimaknai sebagai bintang fisik (*ats-tsurayâ* atau *al-kawkab*), bisa juga sebagai tanaman (*an-nabât*). Karena ada *qarînah* kata *asy-syajar* dalam ayat tersebut, maka yang dimaksudkan adalah makna kedua. Perbedaan diantara dua istilah dalam ayat tersebut: *an-najm* merupakan tanaman yang baru bertunas, sedangkan *asy-syajar* adalah tanaman yang sudah memiliki batang.

Secara zhahir, ayat tersebut menjelaskan bahwa *an-najm* dan *asy-syajar* bersujud. Pertanyaan selanjutnya adalah bagaimana hakikat sujudnya *an-najam*? dan apa perbedaan antara sujudnya manusia dengan *an-najam*?

Secara bahasa *sa-ja-da* berarti segala sesuatu yang rendah (*kullu syain dzalla*).⁹¹ *al-Ashl al-wâhid* kata ini adalah sempurnanya

⁸⁹ ... قُلْ بَلْ مَلَأَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيْفًا وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (135)

“Katakanlah: "Tidak, bahkan (kami mengikuti) agama Ibrahim yang lurus. Dan bukanlah dia (Ibrahim) dari golongan orang musyrik". (*Q.S. al-Baqarah/ 2: 135*)

⁹⁰ Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, Jakarta, Lentera Hati, 2002, cet. 3, J. 13, hal. 405.

⁹¹ Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 5, hal. 60 (*mâddah: sa-ja-da*).

ketundukan sehingga tidak tersisa bagi dirinya sebuah ego (*kamâl al-khudhû' bi haitsu lâ yabqâ atsarun min al-anâniyah*).⁹²

Ungkapan *yasjudân* dalam ayat tersebut merupakan sebuah isyarat ketundukan seluruh makhluk, termasuk di dalamnya adalah *an-najm* dan *asy-syajar* terhadap kuasa ilahi dan hukum-hukum ciptaan (*sunnatullâh*). Sebagaimana diisyaratkan oleh al-Mushtafawî tentang makna dasar dari kata ini, sujud merupakan simbol penafian ego.

Dalam hal ini, Makârim Syîrâzî dan Thabâthabâ'î menjelaskan dua model sujud, yaitu: *pertama*, sujud *takwînî*.⁹³ *Kedua*, sujud *tasyrî'î*.

Sujud *at-takwînî* merupakan ketundukan dan kepasrahan (*at-taslîm*) terhadap kehendak ilahi. Seluruh makhluk dari hal yang paling kecil seperti atom hingga makhluk seperti manusia yang memiliki sel-sel otak yang berpotensi menjadi para pengingkar untuk bersujud kepada Allah secara *takwînî*.⁹⁴

Sedangkan sujud *at-tasyrî'î* merupakan ketundukan secara khusus bagi makhluk yang memiliki akal seperti Manusia, jin dan malaikat.⁹⁵ Sujudnya para malaikat digolongkan sebagai sujud *at-tasyrî'î* karena mereka seperti manusia dan jin yang memiliki perasaan, pengetahuan dan kehendak (*irâdah*). Sujud dan ketundukan mereka sesuai dengan kehendak (*irâdah*) dan kesadaran (*wa'yî*) mereka. Malaikat memiliki pengetahuan dan kesadaran sempurna sehingga mencegah mereka dari sikap ketidaktundukan (*Q.S. at-Tahrîm/ 66: 6*⁹⁶). Demikian juga manusia yang telah mencapai pengetahuan sempurna seperti para nabi. Mereka patuh dan tunduk pada seluruh ketentuan ilahi.

Oleh karenanya, ketundukan tumbuhan yang diisyaratkan dalam *Q.S. ar-Rahmân/ 55: 6* bisa dikategorikan sebagai ketundukan *takwînî*, bukan ketundukan *tasyrî'î* atau *ikhtiyârî* sebagaimana dimiliki oleh manusia. Yakni, tanaman ditundukan oleh Allah swt bagi keperluan manusia. Diketahui bahwa tanaman merupakan

⁹² Al-Mushtafawî, *at-Tahqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 5, hal. 61 (*mâddah: sa-ja-da*).

⁹³ Selain *sujûd*, terdapat tiga konsep penting lainnya seperti: *tasbîh*, *tahmîd* dan *shalât* yang berlaku secara umum bagi seluruh makhluk. Al-Quran dalam beberapa tempat menegaskan bahwa empat macam ibadah tersebut tidak hanya khusus untuk manusia saja, akan tetapi berlaku juga bagi seluruh eksistensi (*maujûdât*).

⁹⁴ Makârim Syîrâzî, *al-Amsal fî Tafsîr Kitâbillâh al-Munzil*, J. 10, hal. 307.

⁹⁵ Makârim Syîrâzî, *al-Amsal fî Tafsîr Kitâbillâh al-Munzil*, J. 10, hal. 307-308; Thabâthabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 14, hal. 359-360.

⁹⁶ لا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَتَّبِعُونَ مَا يُؤْمَرُونَ

“... Yang tidak mendurhakai Allah terhadap apa yang diperintahkan-Nya kepada mereka dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan.” (*Q.S. at-Tahrîm/ 66: 6*).

sumber utama makanan bagi manusia, baik secara langsung maupun tidak.⁹⁷

Ayat lainnya seperti *Q.S. al-Hajj/ 22: 18* juga menunjukkan bahwa seluruh eksisten baik di bumi maupun dilangit bersujud kepada Allah, termasuk di dalamnya adalah bintang.

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ
وَالشَّجَرُ وَالنَّوَابُثُ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُحِى اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ
اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ (18)

“Apakah kamu tiada mengetahui, bahwa kepada Allah bersujud apa yang ada di langit, di bumi, matahari, bulan, bintang, gunung, pohon-pohonan, binatang-binatang yang melata dan sebagian besar daripada manusia? Dan banyak di antara manusia yang telah ditetapkan adzab atasnya. Dan barang siapa yang dihinakan Allah maka tidak seorang pun yang memuliakannya. Sesungguhnya Allah berbuat apa yang Dia kehendaki.” (*Q.S. al-Hajj/ 22: 18*).

Dalam konteks yang sama, Allah swt memerintahkan seluruh makhluk bersujud kepada Adam.

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (34)

“Dan (ingatlah) ketika Kami berfirman kepada para malaikat: "Sujudlah kamu kepada Adam," maka sujudlah mereka kecuali Iblis; ia enggan dan takabur dan adalah ia termasuk golongan orang-orang yang kafir.” (*Q.S. al-Baqarah/ 2: 34*).

Yakni, seluruh makhluk diperintahkan untuk tunduk dan patuh bagi kepentingan keturunan Adam. Atau bisa dimaknai dengan pesan lainnya, yaitu: Allah swt berkehendak menjadikan Adam sebagai Kiblat menuju Allah swt, yang dalam konteks ini, Iblis mengingkari perintah tersebut.

3. *an-Najm* dalam *Q.S. ath-Thâriq/ 86: 3*

وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ (1) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ (2) النَّجْمُ الثَّاقِبُ (3)

“Demi langit dan yang datang pada malam hari, tahukah kamu apakah yang datang pada malam hari itu? (yaitu) bintang yang cahayanya menembus,” (*Q.S. ath-Thâriq/ 86: 1-3*).

Kata *an-najm ats-tsâqib* dalam *Q.S. ath-Thâriq/ 86: 3* merupakan penjelasan dari kata *ath-thâriq* dalam dua ayat sebelumnya (*Q.S. ath-Thâriq/ 86: 1 dan 2*).

Kata *ats-tsâqib* merupakan sebuah gambaran tentang bintang yang memiliki ciri khas. Yakni, sebuah bintang yang memiliki sinar (cahaya) yang kuat dan panas seperti pada Matahari.⁹⁸

⁹⁷ Makârîm Syîrâzî, *al-Amsal fî Tafîsîr Kitâbillâh al-Munzil*, J. 17, hal. 369.

⁹⁸ Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 6, hal. 61.

Kata *an-najm ats-tsâqib* jika dikaitkan dengan konteks bahasa (*siyâq lugawî*) pada dua ayat sebelumnya (ayat 1 dan 2), maka mengisyatkan pada jenis bintang yang memiliki cahaya yang sangat kuat seperti Matahari. Bintang yang memiliki cahaya panas (yang bersumber dari dirinya sendiri) dan beredar pada orbitnya.

Akan tetapi, jika yang dimaksudkan adalah langit ruhani sebagaimana pandangan beberapa sufi, maka kata *an-najm ats-tsâqib* sangat memungkinkan untuk dimaknai secara esoterik, yakni sebagai jiwa/ ruh sempurna (*an-nafs ar-rûhânî an-nûrânî al-kâmil*).⁹⁹ Karena adanya kesamaan sifat-sifat (*al-musyâbahah*) antara *an-najm ats-tsâqib* atau yang disebut sebagai *ath-thâriq* dengan ruh sempurna (*an-nafs ar-rûhânî an-nûrânî al-kâmil*). Jika cahaya yang terang dan panas yang dimiliki oleh *an-najm ats-tsâqib* (misalnya: Matahari) sangat bermanfaat bagi yang lainnya seperti menghidupkan tanaman dan sebagainya. Demikian juga, seseorang yang memiliki ruh sempurna seperti nabi Muhammad dapat memberikan cahaya hidayah dan menghidupkan jiwa-jiwa manusia yang telah kering dan mati.

Penafsiran seperti itu bersandar pada pembagian makna tentang apa yang dimaksud dengan langit (*samâ*). Kata *samâ* (langit) dan derivasinya memiliki kesatuan akar makna yang menunjukkan sesuatu yang memiliki unsur ketinggian dan meliputi yang lainnya. Al-Mushtafawî menjelaskan bahwa kata ini bisa dinisbatkan kepada sesuatu yang material (inderawi) dan maknawi.

Penggunaan kata *samâ* dengan makna langit material (inderawi), misalnya, dapat kita lihat pada *Q.S. al-Baqarah/ 2: 22*.

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُتْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (22)

“Dialah Yang menjadikan bumi sebagai hamparan bagimu dan langit sebagai atap, dan Dia menurunkan air (hujan) dari langit, lalu Dia menghasilkan dengan hujan itu segala buah-buahan sebagai rezeki untukmu; karena itu janganlah kamu mengadakan sekutu-sekutu bagi Allah, padahal kamu mengetahui.” (*Q.S. al-Baqarah/ 2: 22*).

Sedangkan secara maknawi, misalnya, dapat kita lihat dalam *Q.S. Jin/ 72: 8*.

وَأَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مَلِيئًا حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهْبًا (8)

“Dan sesungguhnya kami telah mencoba mengetahui (rahasia) langit, maka kami mendapatinya penuh dengan penjagaan yang kuat dan panah-panah api,” (*Q.S. Jin/ 72: 8*).

⁹⁹ Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fi Kalimât al-Qurân*, J. 7, hal. 85.

Sebagian besar mufasir menafsirkan kata *as-samâ* dalam *Q.S. al-Jin/ 72: 8* sebagai langit material. Suatu langit yang dijaga dengan kuat sehingga jin tidak mampu memasukinya untuk mencuri informasi. Jin yang berusaha mencuri informasi langit, akan dilempari dengan panah api yang membara yang disebut oleh Al-Quran sebagai *syihâban rashadan (Q.S. al-Jin/ 72: 9)*.

Sebagian mufasir seperti al-Mushtafawî memaknainya secara maknawi. Yakni, sebagai sebuah tingkatan langit yang disebut sebagai *âlam lâhût* yang tinggi. Alam yang berfungsi untuk mengatur tingkatan alam di bawahnya; alam materi dan alam ruhani lainnya. Sentuhan jin (*lams al-jin*), tutur al-Mushtafawî, terdapat pada alam *barzah*, bukan pada langit material.¹⁰⁰

Demikian juga, mufasir seperti Thabâthabâ'î cenderung pada pandangan minor seperti ini. Kronologi dimana jin dilempar (*ar-rajm*) dengan panah api (*syihâb*) tidak terjadi pada langit material yang kita tangkap dengan indera kita.¹⁰¹ Tandasnya, penjelasan terkait dengan ayat-ayat yang semacam ini merupakan permisalan (*al-amtsâl*) yang menggambarkan tentang hakikat Al-Quran. Hakikat-hakikat eksternal (*al-haqâiq al-khârijiyah*) yang imaterial diungkapkan dengan ungkapan-ungkapan yang berupa forma-forma inderawi. Hal ini berguna untuk mendekatkan sesuatu yang intelektual dengan sesuatu yang inderawi.¹⁰² Sesuatu yang inderawi akan lebih muda ditangkap benak kita (*Q.S. al- 'Ankabût/ 29: 43*).¹⁰³

4. *an-Nujûm* dalam *Q.S. al- An'âm/ 6: 97*

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ.

“Dan Dialah yang menjadikan bintang-bintang bagimu, agar kamu menjadikannya petunjuk dalam kegelapan di darat dan di laut.” (*Q.S. al- An'âm/ 6: 97*).

Secara zhahir, ayat ini menggambarkan bahwa bintang merupakan salah satu wahana terbaik untuk mengetahui arah dalam perjalanan (*safar*), baik di darat maupun di laut. Akan tetapi bagi sebagian sufi seperti al-Qusyairî menafsirkan ayat ini secara esoterik, sebagai *nujûm al-qulûb*.¹⁰⁴ Bintang langit (*nujûm as-samâ*) dianggap

¹⁰⁰ Al-Mushtafawî, *at-Tahqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 5, hal. 268.

¹⁰¹ Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 19, hal. 351; Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 20, hal. 44.

¹⁰² Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 17, hal 124.

¹⁰³ وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ

“Dan perumpamaan-perumpamaan ini Kami buat untuk manusia; dan tiada yang memahaminya kecuali orang-orang yang berilmu.” (*Q.S. al- 'Ankabût/ 29: 43*).

¹⁰⁴ Al-Qusyairî, *Lathâif al-Isyârât*, Mesir: al-Haiyah al-Mishriah al-Âmmah li al-Kitâb, t.th., cet. 3, J. 1, hal. 491.

sebagai gambaran (*tamtsil*) hakikat lainnya, hakikat perjalanan spiritual seorang *sâlik*.

Penafsiran semacam ini, bagi penulis, sangat memungkinkan untuk diterima karena adanya sebuah *qarînah* kalimat *liyahtadû*, “agar kamu menjadikannya (bintang) sebagai petunjuk”. *Nujûm as-samâ* dijadikan sebagai juru tunjuk bagi seseorang dalam perjalanan (darat maupun laut), sedangkan *nujûm al-qulûb* sebagai juru tunjuk dalam mengenali pencipta bumi dan langit.

5. an-Nujûm dalam Q.S. al-A'râf/ 7: 54 dan Q.S. an-Nahl/ 16: 12, 16

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (54)

“*Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah yang telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, lalu Dia bersemayam di atas Arasy. Dia menutupkan malam kepada siang yang mengikutinya dengan cepat, dan (diciptakan-Nya pula) matahari, bulan dan bintang-bintang (masing-masing) tunduk kepada perintah-Nya. Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah. Maha Suci Allah, Tuhan semesta alam.*” (Q.S. al-A'râf/ 7: 54).

وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (12)

“*Dan Dia menundukkan malam dan siang, matahari dan bulan untukmu. Dan bintang-bintang itu ditundukkan (untukmu) dengan perintah-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar ada tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang memahami (nya),*” (Q.S. an-Nahl/ 16: 12).

Secara zahir tampak bahwa Allah swt telah penundukan (*at-taskhîr*) eksisten-eksisten alam seperti siang, malam, matahari, bulan dan bintang-bintang kepada manusia. Penundukan (*at-taskhîr*) seperti ini karena eksisten-eksisten semacam ini memiliki manfaat. Misalnya, waktu siang dapat dimanfaatkan oleh manusia untuk mencari rizki sedangkan waktu malam untuk istirahat. Matahari dan bulan sudah begitu jelasnya manfaatnya untuk seluruh makhluk, khususnya manusia. Bintang-bintang (*an-nujûm*) berguna sebagai petunjuk arah dalam perjalanan di darat maupun di laut. Ungkapan dalam ayat ini menjadi pengingat (*tadzkirah*) agar manusia tidak lupa (*gaflah*) akan seluruh kenikmatan yang dianugerahkan kepada manusia.

Selain itu, ayat-ayat yang menjelaskan penundukan seluruh makhluk kepada manusia (*taskhîr al-maujûdât li al-insân bi amrillâh*) semacam ini juga mengisyaratkan kepada suatu pesan penting. Yakni, menunjukkan bahwa agama Islam dan Al-Quran memberikan derajat begitu tinggi kepada manusia. Manusia menempati maqam sebagai khalifah Allah sehingga seluruh eksistens diperintahkan untuk bersujud dan tunduk kepada manusia.¹⁰⁵

Sebagai khalifah Allah, maka manusia haruslah meneladani sifat-sifat Allah dalam pengaturan alam sebagaimana diisyaratkan oleh sebuah riwayat berikut:

قال ص: تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ

“Rosulullah saw bersabda: Berakhlak-lah dengan akhlak Allah swt”.¹⁰⁶

Alam adalah sesuatu yang suci dan bagian dari diri kita. Bahkan diri kita secara ontologis, tidak bisa dipisahkan dari alam. Sebagian sufi seperti Ibn ‘Arabi menyebut manusia sebagai alam kecil, *al-‘âlam ash-shagîr* (mikrokosmos).¹⁰⁷

Manusia dan alam adalah tanda-tanda (*‘alamât*) menuju Allah swt sebagaimana diisyaratkan oleh Q.S. *an-Nahl*/ 16: 16.

وَ عَلَامَاتٍ وَ بِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ (16)

“Dan (Dia ciptakan) tanda-tanda (penunjuk jalan). Dan dengan bintang-bintang itulah mereka mendapat petunjuk.” (Q.S. *an-Nahl*/ 16: 16).

Sebagian sufi seperti al-Qusyairî dan Ruzbihân Baqlî menafsirkan lebih jauh. Memasukan para wali (*al-awliyâ*) dan ulama sebagai referen-referen (*mashâdîq*) maknawi dari kata *an-najm* dalam Q.S. *an-Nahl*/ 16: 16.

Secara zhahir, *al-kawâkib* sebagai bintang langit yang berfungsi sebagai alat pelempar bagi para syetan yang sedang mencuri berita langit. Sedangkan para wali dan ulama sebagai bintang di bumi yang berfungsi sebagai rujukan dalam ketauhidan, sebagai alat pelempar orang kafir dan *mulhidîn* yang menjerumuskan manusia dari jalan kebenaran (*ash-shirât al-mustaqîm*) menuju kesesatan (*adh-dhalâl*).¹⁰⁸

¹⁰⁵ Makârîm Syîrâzî, *al-Amsal fî Tafsîr Kitâbillâh al-Munzil*, J. 8, hal. 143.

¹⁰⁶ Haidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muḥith al-A’zham*, Tehran: Markaz Wizârah at-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Islâmî, 1422 H, cet. 3, J. 1, hal. 255; al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Gayb*, J. 7, hal. 58; Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 3, hal. 191.

¹⁰⁷ Muḥyiddîn Ibn ‘Arabî, *al-Futuḥat al-Makkiyah*, Beirut: Dâr ash-Shâdir, t.th., cet. 1, J. 3, hal. 11.

¹⁰⁸ Al-Qusyairî, *Lathâif al-Isyârât*, hal. 289; Ruzbihân Baqlî, *Arâis al-Bayân fî ḥaqâiq al-Qurân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2008 M, cet. 1, J. 2, hal. 313.

Bagi penulis, penafsiran al-Qusyairî tidaklah keluar dari konteks ayat dikarenakan adanya sebuah *qarînah*, yakni kalimat *yahtadûn* dalam *Q.S. an-Nahl/ 16: 16*. Keduanya, baik bintang materi maupun maknawi menjadi wahana petunjuk bagi manusia menuju Allah swt. Mengikuti petunjuk bintang langit, maka kita akan terhindar dari kesesatan (*dhalâl*) gelapnya malam saat dalam bahtera laut maupun perjalanan dalam padang sahara. Sedangkan mengikuti petunjuk bintang maknawi (para nabi, wali dan ulama) kita akan terhindar dari kesesatan akidah, bujuk dan rayuan syetan.

Kata *ihtidâ* memiliki kesamaan akar kata dengan *hudâ* atau *hidâyah*. Secara bahasa, *hidâyah* dimaknai sebagai lawan kata dari *dhalâlah*. Makna *hidâyah* bisa diterapkan pada sesuatu yang bersifat material maupun maknawi.¹⁰⁹

Contoh penerapan hidayah secara material, kita bisa melihat pada *Q.S. an-Nahl/ 16: 15*.

وَأَلْتَمِسْ فِي الْأَرْضِ رَوَاسِي أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَاراً وَسُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

“Dan Dia menancapkan gunung-gunung di bumi supaya bumi itu tidak guncang bersama kamu, (dan Dia menciptakan) sungai-sungai dan jalan-jalan agar kamu mendapat petunjuk,” (*Q.S. an-Nahl/ 16: 15*).

Sedangkan contoh hidayah maknawi, kita bisa melihat pada *Q.S. al-Anbiyâ/ 21: 73*.

وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَحْكُمُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ

“Kami telah menjadikan mereka itu sebagai pemimpin-pemimpin yang memberi petunjuk dengan perintah Kami dan telah Kami wahyukan kepada mereka mengerjakan kebajikan, mendirikan shalat, menunaikan zakat, dan hanya kepada Kami lah mereka selalu menyembah,” (*Q.S. al-Anbiyâ/ 21: 73*).

Selain ayat-ayat Al-Quran tersebut, ada sebuah riwayat dari jalur ahl sunnah yang menjadi dalil pendukung (*syahîd*) bagi penafsiran esoterik tersebut, misalnya:

قال ص: «أصحابي كالنجوم بأهم اقتديتم اهتديتم»

“Nabi saw bersabda: para sahabatku seperti bintang-bintang. Siapapun diantara mereka yang kamu ikuti, maka kamu akan mendapatkan petunjuk”.¹¹⁰

Demikian juga, Riwayat yang bersumber dari jalur syiah menunjukkan spirit yang sama. Salah satu diantaranya:

¹⁰⁹ Al-Mushtafawî, *at-Tahqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 11, hal. 270.

¹¹⁰ Ruzbihân Baqlî, *‘Arâis al-Bayân fî haqâiq al-Qurân*, J. 2, hal. 313.

قال ص : «النجوم أمان لأهل الأرض من الغرق و أهل بيتي أمان لأمتي من الاختلاف في الدين»
 “Nabi saw bersabda: bintang-bintang merupakan pelindung (pengaman) dari ketertenggelaman (dalam laut), sedangkan Ahl bayt-ku merupakan pelindung (pengaman) bagi umatku dari perdebatan dalam agama”¹¹¹

6. *an-Nujûm* dalam *Q.S. ash-Shaffât/ 37: 88*

فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ (88) فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ (89)

“Lalu ia memandang sekali pandang ke bintang-bintang. Kemudian ia berkata: "Sesungguhnya aku sakit".” (*Q.S. ash-Shaffât/ 37: 88-89*).

Untuk mengetahui salah satu kandungan *Q.S. ash-Shaffât/ 37: 88*, kita harus memahami terlebih dahulu tentang keyakinan dan tradisi orang Babilonia di jaman nabi Ibrahim. Berdasarkan pada sebuah keterangan, diketahui bahwa mereka mendewakan bintang dan menganggap berhala-berhala yang mereka miliki merupakan prototipe bintang-bintang tersebut. Selain itu, mereka memiliki tradisi berkumpul bersama dalam perayaan tertentu untuk melihat bintang-bintang; melakukan induksi (*istiqrâ*) terhadap bintang-bintang yang bertendar di langit guna mencari jawaban tentang nasib dan masa depan mereka. Karena mereka meyakini bahwa bintang-bintang tersebut memberikan pengaruh pada nasib mereka maka mereka memohon kebaikan kepada bintang-bintang tersebut terkait dengan nasib dan masa depan mereka.

Quraish shihab menjelaskan bahwa setelah mengecam sesembahan kaumnya nabi Ibrahim memandang sekali pandang ke bintang-bintang (*Q.S. ash-Shaffât/ 37: 88*). Hal ini dilakukan oleh Ibrahim karena kaumnya mengajaknya untuk ikut serta dalam perayaan ritual keagamaan kaum pagan. Setelah memandang, Ibrahim as mengatakan kepada kaumnya: “Sesungguhnya aku sakit” (*Q.S. ash-Shaffât/ 37: 89*). Ungkapan seperti ini, menurut Quraish shihab, sebagai alasan untuk tidak mengikuti ritual tersebut.¹¹²

Kata *saqîm* dalam *Q.S. ash-Shaffât/ 37: 89* berasal dari akar kata *sa-qa-ma* yang berarti sakit (*maradh*), yang biasanya digunakan untuk jenis penyakit yang berkaitan dengan badan.¹¹³ Oleh karenanya, sebagian mufasir seperti Quraish Shihab meyakini bahwa ungkapan nabi Ibrahim tersebut merupakan ungkapan *tauriyah*. *Tauriyah*

¹¹¹ Hadis ini diriwayatkan dengan beragam redaksi. Lihat: Muḥammad Bâqir al-Majlisî, *Bihâr al-Anwâr al-Jâmi'ah*, Beirut: Dâr Iḥyâ at-Turâts al-'Arabî, 1110 H, cet. 2, J. 23, hal. 123 (*bâb: Fadhâil Ahl bayt*, hadis no. 47); J. 27, hal. 309 (*bâb: annhum amânun ahl ardhî min al-'Adzâb*, hadis no. 2, 3 dan 4).

¹¹² Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, J. 12, hal. 55-56.

¹¹³ Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 5, hal. 187.

merupakan ungkapan yang mengandung dua makna. Yang pertama adalah makna yang dimaksudkan oleh pengucap. Sedangkan makna kedua merupakan makna yang biasa dipahami oleh mitra bicara (*mukhâtab*).¹¹⁴ Yang dimaksudkan oleh nabi Ibrahim adalah sakit karena melihat kerusakan kaumnya. Sedangkan yang dipahami oleh mitra bicara nabi Ibrahim adalah penyakit jasmani yang menghalangi nabi Ibrahim untuk bergabung dalam ritual pagan kaum Babilonia. Karena dianggap sedang sakit badan (jasmani)-nya, maka kaumnya meninggalkan nabi Ibrahim (*Q.S. ash-Shaffât/ 37: 90*).

Berbeda dengan Quraish Shihab, mufasir lainnya seperti Thabâthabâ'î tidak menganggap ungkapan tersebut sebagai *tauriyah*, akan tetapi menunjukkan makna hakiki. Ayat tersebut memberikan informasi bahwa nabi Ibrahim sedang dalam kondisi sakit jasmaninya saat diajak untuk mengikuti ritual tersebut.

Pendapat Thabâthabâ'î berlandaskan pada prinsip tidak mungkin seorang nabi menggunakan ungkapan *tauriyah*. *Tauriyah* sebagai salah satu bentuk kebohongan.¹¹⁵ Menurutnya, tidak ada alasan yang menghalangi seorang nabi mengalami sakit jasmani sebagaimana diungkapkan oleh *Q.S. asy-Syu'arâ/ 26:80* (“*Dan apabila aku sakit, Dialah Yang menyembuhkan aku*”).¹¹⁶

Di luar konteks boleh tidaknya seorang nabi menggunakan ungkapan *tauriyah*, *Q.S. ash-Shaffât/ 37: 89* menunjukkan bahwa secara zhahir saat ritual keagamaan tersebut, nabi Ibrahim sedang mengalami sakit. Sakit tersebut bisa berupa sakit jasmani sebagaimana pendapat Thabâthabâ'î maupun sakit psikis karena melihat fenomena kerusakan akidah kaum Babilonia.

7. *an-Nujûm* dalam *Q.S. ath-Thûr/ 52: 49*

وَ مِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَإِدْبَارَ النُّجُومِ (49)

“*Dan bertasbihlah kepada-Nya pada beberapa saat di malam hari dan di waktu terbenam bintang-bintang (di waktu fajar).*” (*Q.S. ath-Thûr/ 52: 49*).

Mufasir menafsirkan *idbâr an-nujûm* dalam *Q.S. ath-Thûr/ 52: 49* dengan sholat *nâfilah* sebelum subuh. Terdapat beberapa riwayat yang bersumber dari ahl Sunnah maupun syiah yang menjelaskan

¹¹⁴ Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, J. 12, hal. 57.

¹¹⁵ Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 17, hal. 148-149.

¹¹⁶ Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 17, hal. 148-149.

maksud *idbâr an-nujûm*. *Idbâr an-nujûm* merupakan dua rakaat sebelum fajar.¹¹⁷

Idbâr merupakan bentuk plural (*jama'*) dari kata *ad-dubr* (belakang), sebagai antonim kata dari *al-qubl* (depan). Sesuatu disebut sebagai *ad-dubr* karena ia datang lebih akhir dibandingkan yang lainnya.

Secara zhahir, *Q.S. ath-Thûr/ 52: 49* menjelaskan bahwa kita diperintahkan untuk banyak bertasbih, khususnya pada waktu-waktu khusus seperti waktu tengah malam dan waktu sebelum fajar. Ayat tersebut juga mengisyaratkan agar kita selalu mengingat Allah (*dzikrullâh*) setiap saat.¹¹⁸

Makna lain yang mungkin bisa ditangkap diantaranya sebagaimana diisyaratkan oleh Ibn 'Arabî: tenggelamnya bintang (*idbâr an-nujûm*) menunjukkan terbitnya fajar. Terbitnya fajar berarti nampaknya cahaya matahari yang terang. Cahaya matahari yang terang merupakan awal mula *musyâhadah*.¹¹⁹

Jika bintang terbagi menjadi dua bagian: bintang materi dan bintang maknawi. Demikian juga, kita bisa membagi cahaya yang terang menjadi dua bagian. Cahaya materi merupakan sinar matahari yang dapat kita saksikan dengan indera kita, sedangkan cahaya maknawi bisa berupa cahaya *qulûb al-ârifîn*.

Penafsiran sebagian sufi seperti Ibn 'Arabî akan lebih muda kita terima jika mengaitkannya dengan kata *at-tasbîh* dalam ayat tersebut. Secara bahasa, kata *sa-ba-ha* memiliki dua akar kata. Salah satunya sebagai salah satu jenis ibadah. Dan yang lainnya sebagai bagian dari proses pencarian sesuatu (*as-sa'yu*). *at-Tasbîh* berarti *at-tanzîh* Allah dari segala keburukan. *at-Tanzîh* sendiri bermakna menjauhkan (*at-tab'îd*).¹²⁰ Tentu *at-tasbîh* yang dimaksudkan dalam *Q.S. ath-Thûr/ 52: 49* adalah makna pertama, bukan kedua.

Terkait dengan makna *at-tasbîh* ini, Ibn 'Arabî menyebutkan bahwa *at-tasbîh* merupakan *at-tanzîh* dari segala perserikatan dan kelemahan (*at-tanzîh 'an asy-syarîk wa al-'ujz wa an-naqsh*).¹²¹ Sebagaimana dijelaskan oleh Mullâ Shadrâ, kata *sabbîh* dalam ayat-ayat Al-Quran (misalnya dalam *Q.S. al-'alâ/ 87: 1*) tidak hanya

¹¹⁷ As-Suyûthî, *ad-Dur al-Mantsûr fî Tafîsîr al-Matsûr*, Qum: Maktabah Ayâtullâh al-Mu'isyî an-Najfî, 1400 H, cet. 1, J. 6, hal. 161; al-Faydh al-Kâsyânî, *Tafîsîr ash-Shâfî*, Tehran: Mansyûrât ash-Shadr, 1415 H, cet. 2, J. 5, hal. 83.

¹¹⁸ Al-Qusyairî, *Lathâif al-Isyârât*, J. 3, hal. 479; at-Tustarî, *Tafîsîr at-Tustarî*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1423 H, cet. 1, J. 1, hal. 155.

¹¹⁹ Ibn 'Arabî, *Tafîsîr Ibn 'Arabî (Ta'wilât 'Abdurrazzâk)*, J. 2, hal. 291.

¹²⁰ Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 5, hal. 22 (*mâddah: sa-ba-ha*)

¹²¹ Ibn 'Arabî, *Tafîsîr Ibn 'Arabî (Ta'wilât 'Abdurrazzâk)*, J. 1, hal. 26.

dimaksudkan sebagai perintah untuk *mengatakan subhâna rabbiya al-'alâ* atau *subhâna rabbiya al-'azhîm*. Akan tetapi, inti dari pesan-pesan tersebut adalah tercapainya suatu pengetahuan (*ma'rifah*) terhadap pencucian Allah (*at-tanzîh*). *at-Tanzîh* terhadap segala sesuatu yang tidak layak dilekatkan kepada Allah swt.¹²²

Dalam beberapa tempat, Al-Quran juga menjelaskan bahwa seluruh entitas eksistensi, baik di langit maupun di bumi bertasbih kepada Allah swt. Misalnya, dalam *Q.S. al-ḥadîd/ 57: 1*.

سَبِّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (1)

“Semua yang berada di langit dan yang berada di bumi bertasbih kepada Allah (menyatakan kebesaran Allah). Dan Dialah Yang Maha Kuasa atas segala sesuatu.” (*Q.S. al-ḥadîd/ 57: 1*).

Dari beberapa penjelasan tersebut, sebagaimana pada pembagian sujud, maka tasbih dalam tinjauan Al-Quran dapat juga dibagi menjadi dua model: *pertama, tasbîḥ takwînî* dan *kedua, tasbîḥ tasyrî'î*.

Mullâ Shadrâ dalam kitab tafsirnya menyebut *tasbîḥ* jenis pertama dengan *tasbîḥ fithrî* yang muncul karena secara esensial (*dzâtî*) pada setiap makhluk yang Allah swt ciptakan. Karena segala sesuatu merupakan *tajallî* Allah swt, maka secara esensial seluruh makhluk mencintai dan patuh kepada Allah swt tanpa perlu adanya beban syariat (*talkîf*).

Selain ayat-ayat Al-Quran, beberapa riwayat juga menunjukkan adanya *tasbîḥ takwînî*, salah satu contohnya adalah:

روي عن ابن مسعود إنه قال: كنت مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بمكة فخرجنا في بعض نواحيها، فما استقبله حجر ولا شجر إلا ويقول السّلام عليك يا رسول الله

“Diriwayatkan dari Ibn Mas'ûd, ia menceritakan bahwa saya bersama Rosulullah saw di Mekkah, kemudian kami keluar ke wilayah sekitarnya. Tidaklah kami menjumpai batu maupun pohon, kecuali mereka mengucapkan: “*as-Salâmu 'alaikum yâ Rosulullâh..*”¹²³

Berdasarkan *mukâsyafah* para sufi, seluruh unsur alam, termasuk di dalamnya batu dan tanaman memiliki daya persepsi dan ruh.¹²⁴ persepsi tersebut hanya dapat ditangkap dengan persepsi daya batin, bukan persepsi inderawi kita.

Berdasarkan beberapa penjelasan tersebut menjadi jelas bahwa seseorang yang benar-benar bisa mengaktualkan *at-tasbîḥ* yang sesungguhnya hanyalah orang-orang yang Allah swt telah bukakan

¹²² Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 7, hal. 373.

¹²³ Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 6, hal. 147.

¹²⁴ Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 6, hal. 148.

mata batinnya. Yakni, seseorang yang telah mendapatkan nikmat *mukâsyafah*. Orang-orang yang dirinya telah menjadi bintang (*an-nujûm*), mereka yang memiliki jiwa sempurna.

8. *an-Nujûm* dalam *Q.S. al-Wâqiah/ 56: 75*

فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ (75) وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ (76) إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (77) فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ (78) لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (79)

“Maka Aku bersumpah dengan tempat beredarnya bintang-bintang. Sesungguhnya sumpah itu adalah sumpah yang besar kalau kamu mengetahui, sesungguhnya Al Qur'an ini adalah bacaan yang sangat mulia, pada kitab yang terpelihara (*Lohmahfuz*), tidak menyentuhnya kecuali hamba-hamba yang disucikan.” (*Q.S. al-Wâqiah/ 56: 75-79*).

Mawâqi' merupakan bentuk plural (*jama'*) dari kata *mawqi'* yang berarti tempat jatuh (*al-mahâl*). Hal ini berarti, Allah swt bersumpah dengan tempat beredarnya bintang-bintang. Atau tempat terbenamnya bintang-bintang. Dan, jika kata *mawqi'* dianggap sebagai *masdar mîmî*, maka ia bisa dimaknai sebagai keterjatuhan (*as-suqûth*), yang mengisyaratkan pada beberapa makna, diantaranya: (1). jatuhnya bintang saat kiamat tiba, (2). atau jatuhnya panah api untuk melempar syetan, dan (3) tempat tenggelamnya bintang di arah barat.¹²⁵

Setelah bersumpah dengan *mawâqi'* *an-nujûm* pada *Q.S. al-Wâqiah/ 56: 75*, ayat setelahnya (*Q.S. al-Wâqiah/ 56: 76*) menjelaskan sifat sumpah tersebut sebagai sumpah yang agung. Jelas bahwa Allah swt telah mengagungkan langit beserta segala sesuatu yang terdapat di dalamnya. Termasuk di dalamnya adalah *al-kawâkib* atau *ats-tsurayâ*.

Demikian juga, beberapa ayat setelahnya, Allah swt melukiskan keagungan Al-Quran (*Q.S. al-Wâqiah/ 56: 77-79*). Keagungan Al-Quran yang terjaga dalam *kitâb makhnûn*. Yakni, tersimpan dalam alam gaib. Tidak dapat menyentuhnya kecuali bagi hamba-hamba Allah yang disucikan (seperti para malaikat dan para nabi).

Telah dijelaskan sebelumnya bahwa kata *an-nujûm* selain bisa dimaknai secara material, ia juga bisa dimaknai secara maknawi. Terdapat sifat-sifat yang menyerupai (*al-musyâbahah*) antara *an-nujûm azh-zhâhîrî* dan *an-nujûm al-ma'nawî*. Jika *an-nujûm azh-zhâhîrî* seperti matahari (*asy-syams*) atau bintang yang cahayanya menembus (*ath-thârîq*) memiliki cahaya yang terang dan tunduk pada sunnah ilahi, maka demikian juga jiwa para manusia suci yang telah

¹²⁵ Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, J. 19, hal. 136.

teriluminasi cahaya ilahi sehingga menjadi terang, tercerahkan, tunduk dan patuh pada ketentuan (hukum) ilahi. Ketentuan dan ketundukan inilah yang membuat jiwa-jiwa tersebut mampu berkoneksi dengan hakikat Al-Quran yang tersimpan dalam *lauh mahfûzh* atau *kitâb maknûn*.

Oleh sebab itu, sufi seperti Ibn ‘Arabî menafsirkan *mawâqi’ an-nujûm* secara batini, sebagai waktu tersambungannya *an-nafs al-muhammadiyah al-muqaddasah* dengan *rûh al-quds*, yakni: waktu turunnya Al-Quran.¹²⁶ Dalam konteks ini, *an-nujûm* disebut oleh para sufi sebagai jiwa-jiwa yang bercahaya (*an-nufûs al-munawwarah*). Sedangkan bagi teosof seperti Mullâ Shadrâ menyebutnya sebagai akal kosmos universal (*al-‘aql al-fa’âl*).¹²⁷

9. *an-Nujûm* dalam *Q.S. al-Mursalât/ 77: 8* dan *Q.S. at-Takwîr/ 81: 2*

فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ (8)

“Maka apabila bintang-bintang telah dihapuskan,” (*Q.S. al-Mursalât/ 77: 8*).

Thumisat berasal dari akar kata *tha-ma-sa*, yang berarti sentuhan kuat yang menyebabkan hilangnya suatu bentuk atau aturan tertentu.¹²⁸ Kalimat *an-nujûm thumisat* dalam konteks *Q.S. al-Mursalât/ 77: 8* merupakan tanda-tanda hari kiamat. Saat dimana hari yang dijanjikan telah datang, maka bintang-bintang tersebut akan mati dan terhapus (berguguran).

Ayat lainnya yang menjelaskan konteks yang sama adalah *Q.S. at-Takwîr/ 81: 2*.

وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ (2)

“Dan apabila bintang-bintang berjatuhan,” (*Q.S. at-Takwîr/ 81: 2*).

Kata *al-inkidâr* berasal dari akar kata *ka-da-ra* yang dimaknai sebagai lawan dari kemurnian sesuatu, baik secara materi maupun maknawi. *al-Inkidâr* berarti keluar dari jalan natural atau keluar dari kondisi kemurnian.¹²⁹

Al-Inkidâr dalam konteks *Q.S. at-Takwîr/ 81: 2* berarti terurainya seluruh potensi yang terdapat pada bintang tersebut, misalnya: gerakan, aturan, cahaya dan kemurniannya. Hal-hal semacam ini merupakan terurainya seluruh perkara di alam materi, rusaknya aturan kehidupan dunia sebagai persiapan untuk menuju alam akhirat; persiapan menuju alam di balik alam materi.

¹²⁶ Ibn ‘Arabî, *Tafsîr Ibn ‘Arabî (Ta’wîlât ‘Abdurrazzâk)*, J. 2, hal. 315.

¹²⁷ Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 7, hal. 106.

¹²⁸ Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 7, hal. 139.

¹²⁹ Al-Mushtafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurân*, J. 10, hal. 32.

Selain secara zhahir, ayat-ayat semacam ini di tangan para sufi berkemungkinan besar dimaknai secara batini. Jika secara zhahir dimaknai sebagai terurainya seluruh elemen alam saat kiamat kubro, maka secara batini menunjukkan makna terurainya seluruh fakultas manusia saat kiamat sugro (kematian fisik).¹³⁰

Dalam konteks ini, ada sebuah hadis yang menjelaskan sebagai berikut:

قال صلى الله عليه و آله: «من مات فقد قامت قيامته».

“Nabi saw bersabda: “Barang siapa yang meninggal, maka telah tegak kiamatnya”.¹³¹

Penafsiran-penafsiran secara batini semacam ini merupakan tradisi para sufi karena mereka meyakini posisi biner dalam Al-Quran. Selain aspek zhahir dan batin, Al-Quran diyakini dua aspek lainnya,¹³² yakni: aspek *anfusî* dan *ufuqî* sebagaimana diisyaratkan dalam Q.S. *Fushshilat/ 41: 53*.

سَنُرْجِمُ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (53)

“Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap ufuk dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Al Qur'an itu adalah benar. Dan apakah Tuhanmu tidak cukup (bagi kamu) bahwa sesungguhnya Dia menyaksikan segala sesuatu?” (Q.S. *Fushshilat/ 41: 53*).

Selanjutnya, dari penjelasan-penjelasan di atas, beberapa kemungkinan makna batin *an-najm* dapat disederhanakan dalam tabel berikut:

Tabel VI. 3. Kandungan makna kosakata *an-najm* dan *an-nujûm* dalam Al-Quran

	<i>Posisi Ayat</i>	<i>Makna Zhahir</i>	<i>Kemungkinan Makna Batin</i>
<i>النجم</i>	Q.S. <i>an-Najm/ 53: 1</i>	Bintang fisik (<i>ats-tsurayâ</i> atau <i>al-kawkab</i>) Tahapan turunnya Al-Quran	Nabi Muhammad saw
	Q.S. <i>ar-Rahmân/ 55: 6</i>	Tunas tanaman (<i>an-nabât</i>)	Sujud <i>at-takwînî</i> dan sujud <i>at-tasyrî'î</i>

¹³⁰ Ibn ‘Arabî, *Tafsîr Ibn ‘Arabî (Ta’wilât ‘Abdurrazzâk)*, J. 2, 410.

¹³¹ Al-Bukhârî, *ash-Shahîh al-Bukhârî*, Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 1987 M/ 1407 H, J. 5, hal. 2387 (hadits no.: 6146, *bâb: Sakarât al-Maut*); Bâqir al-Majlisî, *Bihâr al-Anwâr*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî, 1403 H, cet. 2, J. 70, hal. 67 (hadist no.: 33, *bâb: Hubb ad-Dunyâ wa Dammuhâ wa Bayânu Fanâihâ..*).

¹³² Haidar al-Âmulî, *Tafsîr al-Muḥith al-A’zham wa al-Baḥr al-Khodm*, J. 1, hal. 207.

النجوم

<i>Q.S. ath-Thâriq/</i> 86: 3	bintang yang memiliki sinar (cahaya) yang kuat dan panas seperti pada Matahari	Ruh sempurna seperti ruh nabi Muhammad saw
<i>Q.S. an-Nahl/</i> 16: 16	<i>ats-tsuraya/ kawkab</i> sebagai juru tunjuk	Para nabi, wali dan ulama sebagai rujukan dalam ketauhidan dan persoalan agama
<i>Q.S. al-An'âm/</i> 6: 97	<i>ats-Tsuraya/ kawkab</i> sebagai penunjuk jalan darat dan laut	<i>Nujûm al-qulûb</i> sebagai pembimbing ma'rifatullâh
<i>Q.S. al-A'râf/</i> 7: 54	Allah swt telah penundukan (<i>at-taskhîr</i>) eksistensi-eksistensi alam, termasuk di dalamnya: bintang (<i>an-najm</i>)	Manusia menempati maqam sebagai khalifah Allah sehingga seluruh eksistensi diperintahkan untuk bersujud dan tunduk kepada manusia
<i>Q.S. an-Nahl/</i> 16: 12	Allah swt telah penundukan (<i>at-taskhîr</i>) eksistensi-eksistensi alam	Manusia menempati maqam sebagai khalifah Allah sehingga seluruh eksistensi diperintahkan untuk bersujud dan tunduk kepada manusia
<i>Q.S. al-Hajj/</i> 22: 18	Allah swt telah penundukan (<i>at-taskhîr</i>) eksistensi-eksistensi alam	Manusia menempati maqam sebagai khalifah Allah sehingga seluruh eksistensi diperintahkan untuk bersujud dan tunduk kepada manusia
<i>Q.S. ash-Shaffât/</i> 37: 88	nabi Ibrahim memandang sekali pandang ke bintang-bintang	Nabi Ibrahim melihat kerusakan (penyakit) moral dan akidah kaum Babilonia
<i>Q.S. ath-Thûr/</i> 52: 49	Perintah untuk banyak bertasbih, khususnya pada waktu-waktu khusus seperti waktu tengah malam dan waktu sebelum fajar.	Selalu mengingat Allah (<i>dzikrullâh</i>) setiap saat, khususnya saat <i>musyâhadah</i> .
<i>Q.S. al-Wâqiah/</i> 56: 75	Tempat (saat) tenggelamnya bintang di arah barat	Waktu tersambungannya <i>an-nafs al-muhammadiyah al-muqaddasah</i> dengan <i>rûh al-quds</i>
<i>Q.S. al-Mursalât/</i> 77: 8	Tanda-tanda kiamat kubro	Tanda-tanda kiamat sugro
<i>Q.S. at-Takwîr/</i> 81: 2	Tanda-tanda kiamat kubro	Tanda-tanda kiamat sugro

c. Kandungan Esoterik Bintang (*an-Najm* dan *an-Nujûm*) dalam Al-Quran

Dari tabel tersebut diketahui bahwa, secara zhahir, kata *an-najm* dalam Al-Quran menunjukkan tiga makna penting, yaitu: pertama, *an-najm* sebagai bintang fisik (*ats-tsurayâ* atau *al-kawkab*). Kedua, *an-najm*

sebagai tunas tanaman (*an-nabât*). Ketiga, *an-najm* sebagai tahapan turunnya Al-Quran (*nuzûl al-Qurân munajjaman*).

Sedangkan secara batin, kata *an-najm* sangat memungkinkan untuk dimaknai dengan referen-referen baru di luar dari referen yang sudah disepakati ahli bahasa. Sebagian mufasir sufi seperti al-Qusyairî dan Ruzbihân Baqlî, menafsirkan kata *an-najm* maupun *an-nujûm* sebagai *dilâlah* bagi eksisten-eksisten sempurna seperti: diri nabi Muhammad saw, para nabi secara umum, para wali dan ulama (sebagai pewaris ajaran nabi).

Sebagian lainnya mengembangkan medan semantiknya sehingga ayat-ayat yang tampak secara zhahir sebagai *dilâlah* bagi bintang-bintang langit (*nujûm as-samâ*) menjadi simbol (*ar-ramz*) bagi bintang-bintang hati (*nujûm al-qulûb*), sebagai simbol perjalanan psikologi sufi (*qulûb al-ârifîn*).

Ibn ‘Arabî memaknai kata *an-nujûm* dalam *Q.S. al-Wâqiah/ 56: 75* sebagai jiwa-jiwa yang bercahaya (*an-nufûs al-munawwarah*). Demikian juga, al-Mushtafawî menafsirkan kata *an-najm ats-tsâqib* dalam *Q.S. ath-Thâriq/ 86: 3* sebagai jiwa/ ruh sempurna (*an-nafs ar-rûhânî an-nûrânî al-kâmil*).

Sedikit berbeda dengan para sufi tersebut, Mulla Shadrâ menafsirkan kata *an-nujûm* dalam *Q.S. al-Wâqiah/ 56: 75* secara filsosofis sebagai referen akal universal alam (*al-‘aql al-fa’âl*).

Bagi penulis, penafsiran para sufi tersebut masih sangat memungkinkan untuk diterima karena dua alasan.

Pertama, makna sekunder tidak keluar dari makna primer. Makna sekunder masih diikat oleh ruh makna kata *an-najm* itu sendiri, selain dukungan beberapa *qarînah*, baik ‘*aqlî* maupun *naqli* (al-Quran dan hadist).

Al-Ashl al-wâhid akar kata *an-najm* adalah sesuatu yang muncul dan nampak ke arah atas (yang lebih tinggi). Maka, sangat memungkinkan bagi kita untuk mengembangkan medan semantiknya pada beberapa referen yang baru (*al-mashâdîq al-jadîdah*), baik untuk perkara-perkara yang bersifat material (*al-mâddiyât*) maupun maknawiah (*al-ma’awiyât*). Ini merupakan salah satu rahasia Al-Quran yang selalu segar dan memunculkan makna baru seperti peredaran Matahari dan Bulan. Sebuah hadis yang menyatakan bahwa: “Zhahirnya (dimensi eksoteris) adalah *tanzîl* Al-Quran, sementara batin (dimensi esoteris) adalah takwil-nya. Diantara batin ini ada yang sudah berlaku, dan ada pula yang belum. Ia akan terus berlaku, sebagaimana Matahari dan Bulan secara terus-menerus beredar...”¹³³

¹³³ ظهره تنزيهه و بطنه تأويله، منه ما مضى و منه ما لم يكن بعد، يجري كما يجري الشمس و القمر...

Kedua, makna batin yang disajikan oleh sebagian sufi tersebut tidak keluar dari tujuan Al-Quran itu sendiri (*maqâshid al-Qurân*).

Salah satu tujuan sentral mentadaburi ayat-ayat Al-Quran, khususnya terkait dengan bintang (*an-najm*), adalah mendapatkan hidayah dan menyadari keagungan Allah swt. Memahami keagungan sang pencipta (sebab) melalui ciptaan (akibat-akibatnya). Dalam filsafat, hal semacam ini disebut sebagai *burhân innî* (argumentasi yang bergerak dari akibat menuju sebab).¹³⁴ Baik bintang-bintang material seperti *ats-tsuraya* maupun bintang-bintang maknawi seperti jiwa-jiwa suci (para nabi dan wali) merupakan tanda-tanda keagungan ilahi. Mereka adalah contoh referen-referen sempurna (*al-mashâdiq al-atam*) yang telah meneladankan kesempurnaan sifat-sifat mulia. Mereka tunduk (*at-taskhîr*) pada ketentuan ilahi. Manifestasi hamba yang selalu sujud (*as-sujûd*) dan bertasbih (*at-tasbîh*) hanya semata kepada Allah swt.

Lihat: M. Ibn Mas'ûd 'Iyâsyî, *Tafsîr al-'Iyâsyî*, J. 1, hal. 11; Faidh Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfi*, Tehran: Maktabah ash-Shadr, J. 1, hal. 29; M. Ibn Hasan ash-Shafâr, *Bashâir ad-Darajât fî Fadhâil Âli Muḥammad*, Qum-Iran: Maktabah Âyatullah al-Mu'isyî an-Najfî, J. 1, hal. 196; Muḥammad Bâqir Majlisî, *Biḥar al-Anwâr*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-'Arabî, 1403 H, J. 89, hal. 97, (bab: 8, *anna li al-Qurân zhahran wa bathnan...*, hadis no. 64).

¹³⁴ Salah satu teosof seperti Mullâ Shadrâ banyak menggunakan argumentasi semacam ini dalam kitab tafsirnya, khususnya tafsir *Q.S. al-A'alâ*. Misalnya saat ia mengajukan argumentasi (*istidlâl*) atas ketinggian, kemuliaan dan kesucian *Dzât* dan sifat-sifat Allah swt melalui pemaparan ciptaan hewan dan jiwa tumbuhan. Lihat: Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, J. 7, hal. 366-372.

BAB VII PENUTUP

A. Kesimpulan

Dalam keseluruhan disertasi ini, penulis berusaha mengkaji dan merumuskan sebuah metode dan pendekatan esoterik dalam memahami dan menafsirkan Al-Quran. Metode dan pendekatan tafsir ini penulis sebut sebagai metode tafsir esoelektik. Sebuah metode dan pendekatan untuk memahami dan menjelaskan kandungan batin (makna esoterik) Al-Quran dengan menggunakan sejumlah metode tafsir muktabar- yang memungkinkan untuk diterapkan- sehingga membentuk sebuah penafsiran yang lebih utuh dan komprehensif.

Esoelektik merupakan gabungan dari dua terma, “esoterik” dan “eklektik”. Terma “esoterik” sebagai pengganti dari terjemahan istilah “*at-tafsîr al-bâthinî ash-shahîh*”. Sedangkan terma “eklektik” sebagai pengganti dari terjemahan istilah “*manhaj at-tafsîr al-jâmi*”.

Tafsir esoterik yang penulis maksudkan pada disertasi ini adalah “*at-tafsîr al-bâthinî ash-shahîh*”. Pemilihan istilah ini dimaksudkan untuk membedakan dengan istilah lainnya, “*at-tafsîr al-bâthinî al-mardûd*”; sebuah panafsiran yang dilakukan oleh sebagian kelompok *bâthinî* yang mengambil makna batin dan membuang makna zhahir atau sebagian dari jenis *at-tafsîr al-isyârî* yang tidak memenuhi persyaratan validitas kesahihan metode.

Pemilihan istilah *at-tafsîr al-bâthinî ash-shahîh*, bukan *at-tafsîr al-isyârî* bagi tafsir esoterik memiliki implikasi terhadap sejumlah pembatasan pada perumusan definisi tafsir esoterik sebagai berikut:

Pertama, tafsir esoterik berbeda dengan *at-tafsîr al-isyârî* yang tercakup di dalamnya sesuatu yang sesuai maupun yang bersebrangan

dengan dengan zhahir teks. Tafsir esoterik merupakan penafsiran batin Al-Quran yang tidak menyalahi/ bertentangan dengan zhahirnya.

Kedua, tafsir esoterik juga tidak harus dihasilkan dari proses *asy-syuhûd* atau *mukasyâfah* seorang sufi sebagaimana dalam *at-tafsîr al-isyârî*. Penulis tafsir esoterik tidak harus seseorang yang mengklaim dirinya sebagai seorang sufi. Apapun latar belakangnya, selama ia menggunakan metode yang dibenarkan dalam menjelaskan makna esotik Al-Quran, maka tafsirnya bisa disebut sebagai tafsir esoterik.

Ketiga, relasi antara tafsir esoterik dengan *at-tafsîr al-isyârî* adalah relasi umum dan khusus secara mutlak (*al-‘âm wa al-khâsh al-muthlaq*). *at-Tafsîr al-isyârî* merupakan bagian dari tafsir esoterik. Maka, dua jenis tafsir isyari seperti *at-tafsîr ash-shûfî an-nazharî* dan *at-tafsîr ash-shûfî al-faidhî* tercakup di dalamnya.

Keempat, *at-tafsîr al-‘ilmî* sangat memungkinkan menjadi bagian dari tafsir esoterik, jika sebagian pakar tafsir seperti adz-Dzahabî, Hâdî Ma’rifah dan ‘Alî ar-Ridhâ’î mengeluarkannya dari *at-tafsîr al-isyârî*. Dan sebaliknya, al-Gazâlî dan ‘Abdurrahmân al-‘Ak memasukannya sebagai salah satu bagian dari *at-tafsîr al-isyârî*.

Karena *manhaj at-tafsîr al-jâmi’* (metode tafsir eklektik) merupakan gabungan dari sejumlah metode tafsir yang sah (muktabar) seperti *tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*, *bi al-matsûr* (*hadîts, aqwâl ash-shahâbah aw tâbi’în*), *bi al-‘aql*, *bi ilmî* dan *bi al-isyârah*- selain *tafsîr bi ar-ra’yî* (*al-madzmûm*), maka metode tafsir esoelektik dapat didefinisikan sebagai berikut: “Sebuah metode dimana seorang mufasir menggunakan sejumlah metode tafsir yang sah (muktabar) untuk menggali, memahami dan menjelaskan makna batin Al-Quran”. Dan, makna batin, yang penulis maksudkan di sini, adalah makna batin yang dibenarkan (*at-tafsîr al-bâthinî ash-shahîh*), bukan makna batin yang keluar dari konteks tujuan sentral diturunkannya Al-Quran (*maqâshîd al-Qurân*). Peran sentral metode tafsir eklektik (*manhaj at-tafsîr al-jâmi’*) dalam konteks ini adalah berfungsi sebagai sumber, penyingkapan dan penjelasan kandungan batin (esoterik) ayat-ayat Al-Quran.

Karena menggunakan sejumlah metode yang muktabar, maka metode tafsir esoelektik dapat menjadi pen jembatan bagi beberapa persoalan mendasar dalam *at-tafsîr al-bâthinî* secara umum dan *at-tafsîr al-isyârî* secara khusus, seperti: persoalan penyingkapan dan penjelasan makna. Metode sebagaimana metode, dengan segala kelebihan dan kekurangannya, ia merupakan perangkat epistemologis yang dapat digunakan untuk menggali, memahami sekaligus menjelaskan makna yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Quran, baik pada sisi zhahir maupun batinnya.

Dalam konteks ini, berdasarkan beberapa isyarat ayat-ayat Al-Quran, sunnah dan argumentasi rasional maka aspek zhahir (eksoterik) maupun

batin (esoterik) Al-Quran merupakan satu kesatuan integral, yang tidak bisa dipisahkan. Penafsiran dengan menggunakan pendekatan zhahir (eksoterik) maupun batin (esoterik) memiliki urgensi yang sama. Jika penggalian, pemahaman dan penjelasan kandungan makna zhahir (eksoterik) dapat dilakukan dengan menggunakan seperangkat metode yang dianggap sah (muktabar), maka demikian juga berlaku pada kandungan makna batin (esoterik)-nya. Sangat memungkinkan bagi mufasir untuk menggunakan beberapa indikator seperti: indikator konteks bahasa (*as-siyâq al-lugawî*), dalil *'aqlî* maupun *naqlî* untuk menggali, memahami dan menjelaskan kandungan makna zhahir (eksoterik) dan batin (esoterik) ayat-ayat Al-Quran secara bersamaan.

Dengan sebuah metode yang sama, akan tetapi dengan horizon dan wawasan yang berbeda akan menghasilkan penafsiran yang berbeda. Oleh karenanya, penerimaan terhadap tafsir esoterik secara umum dan segala jenis ragam tafsir isyari, dibutuhkan penerimaan terhadap sejumlah kaidah, fondasi dan prinsip dasar tafsir esoterik yang penulis paparkan pada bab-bab sebelumnya. Oleh karenanya, penulis meyakini, metode tafsir esoelektik sangat memungkinkan menjadi salah satu penjematan relasi antara zhahir (eksoterik) dan batin (esoterik) Al-Quran; sebagai salah satu cara terbaik dalam pembacaan teks Al-Quran dan penjelasan kandungan maknanya, baik aspek zhahir (eksoterik) maupun aspek batin (esoterik)-nya.

Melalui metode tafsir esoelektik ini, mufasir secara bebas dapat menggunakan beragam metode, tanpa diikat dengan satu metode. Seandainya penulis tidak menemukan makna esoterik (batin) melalui *manhaj at-tafsîr bi al-matsûr*, besar kemungkinan ia akan menemukan makna-makna esoterik melalui sejumlah metode tafsir lainnya: *manhaj at-tafsîr bi al-ijtihâd (al-'aql)*, *bi al-'ilmî* maupun *bi al-isyârî*.

Selain itu, metode tafsir esoelektik memuat seluruh perangkat epistemologi (pengetahuan) manusia, baik *bayâni* (berupa: Al-Quran maupun riwayat), *burhâni* (berupa: prinsip-prinsip rasional dan filosofis) maupun *irfânî* (berupa: *mukasyâfah* atau *syuhûd*). Ketiga epistemologi tersebut terintegrasi menjadi sekumpulan metode tafsir yang penulis sebut sebagai metode tafsir eklektik (*manhaj at-tafsîr al-jâmi'*).

Telah dijelaskan bahwa tafsir esoelektik merupakan bentuk lain dari metode tafsir eklektik (*manhaj at-tafsîr al-jâmi'*) maka relasi antara tafsir esoelektik dengan metode tafsir lainnya merupakan relasi antara keseluruhan dengan sebagian; antara *al-kullî* dengan *al-juz'î*. Salah satu metode tafsir (misalnya: *at-tafsîr al-isyârî*) tidak perlu dipertentangkan dengan metode tafsir lainnya. Antara satu metode dengan metode lainnya merupakan hubungan yang saling melengkapi dan menyempurnakan menuju penyingkapan dan penjelasan makna batin Al-Quran yang lebih

luas dan holistik. Untuk itu, pada disertasi ini, penulis menawarkan dua model/ pola asosiasi antar metode dalam metode tafsir esoelektik sebagai berikut: *pertama*, asosiasi korespondensi terhadap suatu metode utama (tertentu). *Kedua*, asosiasi proses menuju sebuah kesatuan metodis.

Pada *pola pertama* (asosiasi korespondensi), mufasir harus meyakini adanya suatu metode tertentu yang menjadi parameter utama (misalnya: *manhaj at-tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*) dan metode-metode lainnya hanyalah sebatas penguat (data pendukung) dari metode utama tersebut. Seorang mufasir tidak perlu memaksakan untuk menggunakan semua metode. Ia cukup menggunakan beberapa metode yang sekiranya mungkin untuk diterapkan.

Sedangkan pada *pola kedua* (asosiasi proses), mufasir tidak perlu mengasumsikan adanya hirarki kualitas metode. Masing-masing metode memiliki kedudukan yang sama dan sejajar. Sehingga, sebuah metode (tertentu) tidak perlu melayani metode lainnya. Mufasir secara bebas dapat memilih dan menggunakan metode yang memungkinkan untuk dioperasionalkan sesuai dengan ayat terkait.

Dalam tatanan teoritis, metode tafsir esoelektik ini merupakan dukungan terhadap *at-tafsîr al-isyârî* dan seluruh pengembangannya. Penulis berbeda pandangan dengan sebagian pakar tafsir seperti asy-Syuyûthî, az-Zarkasyî, Ibn Shalâh, Ibn Taimiyah dan az-Zanzanî yang menolak secara mutlak *at-tafsîr al-isyârî*, yang menganggapnya sebagai ajaran aliran *bâthiniah* yang dibungkus dengan ujaran para sufi. Demikian juga, penulis berbeda pandangan dengan sebagian pendukung *at-tafsîr al-isyârî* secara mutlak, seperti: at-Taftazânî, Ibn Aththâ', Hasan Abbâs Zakkî, al-Gazâlî dan Imâm Khomeini. Bagi penulis, penulisan kitab-kitab tafsir isyari, khususnya *at-tafsîr ash-shûfî al-faidhî* dan *at-tafsîr ash-shûfî an-nazharî*, perlu mendapatkan perhatian dan penyempurnaan baik pada tatanan metode (*al-manhaj*) maupun sistematika pemaparan (*uslûb*)-nya.

Penulis setuju dengan pandangan Thabâthabâ'î, Hâdî Ma'rifah, Kamâl al-Ḥaidarî dan 'Alî ar-Ridhâ'î yang memisahkan antara persoalan batin Al-Quran dengan *at-tafsîr al-isyârî*. Tafsir apapun bentuknya, seharusnya menggunakan perangkat epistemologi tafsir yang dapat ditangkap dan diterima oleh akal manusia secara umum. Bagi penulis, aspek batin (esoterik) Al-Quran- sebagaimana pada aspek zhahir (eksoterik)-nya- dapat disingkap dan dituangkan melalui seluruh perangkat epistemologi tafsir yang dimiliki manusia yang tercakup dalam metode tafsir esoelektik.

Terkait dengan *at-tafsîr ash-shûfî an-nazharî*, penulis berbeda pandangan dengan adz-Dzahabî, Hâdî Ma'rifah dan 'Alî ar-Ridhâ'î yang mengkategorikannya sebagai *tahmîl*; sebagai salah satu bentuk dari *tafsîr bi al-ra'yî*; *at-tafsîr al-bâthinî al-mardûd*.

Penulis menganggap *at-tafsîr ash-shûfî an-nazharî* sebagai salah satu bentuk dari *at-tafsîr al-isyârî* yang dituangkan melalui *manhaj at-tafsîr al-'aqlî*. *at-Tafsîr al-isyârî* yang menggunakan ilmu-ilmu irfan seperti irfan teoritis (*al-'irfân an-nazharî*) maupun irfan praktis (*al-'irfân al-'amalî*) sebagai sumber tafsir memiliki kedekatan dengan *manhaj at-tafsîr al-'aqlî*, dan sangat layak untuk dipertimbangkan sebagai indikator-indikator eksternal dalam penafsiran ayat-ayat Al-Quran. Sebagaimana diisyaratkan oleh Jawâdî Âmulî tentang definisi *manhaj at-tafsîr al-'aqlî*, maka pandangan dunia yang dibangun oleh akal demonstratif (*al-'aql al-burhânî*) lebih layak untuk diterima sebagai sumber tafsir daripada pandangan dunia yang dibangun berdasarkan akal umum dialektis.

Sedangkan pada tatanan praktis, tafsir esoelektik dapat dituangkan dalam dua model gaya penulisan tafsir (*al-asâlîb at-tafsîriah*), baik secara partikular ayat (*at-tafsîr at-tajjî'î*) maupun secara tematik (*at-tafsîr al-maudhû'î*).

Secara ringkas, penulisan tafsir esoelektik secara partikular ayat (*at-tafsîr at-tajjî'î*) dapat disusun berdasarkan pada tiga langkah berikut:

Pertama, analisa internal ayat. Analisa semacam ini dapat disebut sebagai kajian konteks bahasa (*as-siyâq al-lugawî*) yang terdapat dalam internal ayat. Pada tahapan ini, mufasir dapat menggunakan dua model indikator internal ayat, baik indikator internal bahasa (*al-qarînah al-lafzhiah al-muttashilah*) yang terdapat dalam teks (ayat Al-Quran) tertentu, maupun indikator internal non bahasa seperti: *asbâb nuzûl*, *bi'ah nuzûl* dan *al-qarâin al-'aqliah*.

Kedua, analisa eksternal ayat. Analisa eksternal ayat ini dapat juga disebut sebagai penfasiran dengan menggunakan indikator eksternal ayat (*al-qarînah al-munfashilah*). Pada tahapan ini, mufasir dapat memilih dua model/ pola asosiasi antar metode yang penulis tawarkan sebelumnya (asosiasi korespondensi atau asosiasi proses). Sangat memungkinkan bagi mufasir untuk menggunakan beberapa metode tafsir yang muktabar seperti: *manhaj tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*, *manhaj at-tafsîr ar-riwâ'î*, *manhaj at-tafsîr al-ijtihâdî* (*al-'aqlî*), *manhaj at-tafsîr al-'ilmî* dan *manhaj at-tafsîr al-isyârî*.

Ketiga, kesimpulan. Pada tahapan ini, mufasir dapat mempresentasikan beberapa kandungan dan kemungkinan makna esoterik terkait dengan ayat yang ditafsirkan (selain makna eksoteriknya).

Sedangkan, secara tematik (*at-tafsîr madhû'î*), tafsir esoelektik dapat disusun berdasarkan pada enam tahapan berikut: (1). Mendeskripsikan konsep dan realitas tema, (2). Melakukan penelusuran seluruh ayat Al-Quran dan menentukan padanan-padanan istilah sesuai dengan tema penelitian/ penafsiran, (3). Melakukan klasifikasi pembahasan dan pembacaan konteks historis ayat, (4). Kajian konteks bahasa (*as-siyâq*

al-lugawî) kosakata-kosakata kunci, (5). Analisa *munâsabah* ayat dengan memperhatikan indikator-indikator (internal maupun eksternal) sebagaimana yang berlaku pada penafsiran secara partikular ayat (*at-tafsîr at-tajjî'î*), dan (6). Mempresentasi pandangan Qur'ani yang komprehensif tentang makna-makna esoterik terkait dengan tema yang dipilih.

Dalam tafsir tematik (*at-tafsîr madhû'î*), selain enam tahapan tersebut, mufasir juga harus memperhatikan beberapa kaidah tafsir terkait dengan tafsir tematik, seperti: (1). Memperhatikan *at-tafsîr at-tajjî'î/ at-tafsîr at-tartîbî* sebelum memulai analisis secara tematik (*at-tafsîr al-mudhû'î*), (2). Menjaga makna semantik beberapa kosakata dan ungkapan (*al-ibârah*) yang diungkapkan oleh dalam tafsir tematik, baik secara jelas maupun hanya secara isyarat, dan (3). Menjaga *manhaj at-tafsîr al-Qurân bi al-Qurân*.

B. Saran-Saran

Kajian metode tafsir esoelektik seperti ini diharapkan dapat menyegarkan dan meningkatkan penelitian selanjutnya terhadap beberapa aspek Al-Quran, khususnya terhadap tafsir esoterik dan segala bentuk metode tafsir yang digunakannya. Sejauh ini, belum ditemukan penjelasan yang memadai untuk menggambarkan metode tafsir ini. Selain itu, diskursus terhadap aspek batin (esoterik) Al-Quran bisa dikatakan relatif lebih sedikit dibandingkan dengan aspek eksoterik (zhahir)-nya.

Hal yang perlu dilakukan lebih jauh lagi adalah penerapan metode tafsir esoelektik secara luas pada keseluruhan ayat-ayat Al-Quran. Kebutuhan terhadap penafsiran Al-Quran secara esoteris semakin hari semakin dibutuhkan. Penulis meyakini bahwa solusi sebagian besar persoalan negeri ini (Indonesia) dapat dimulai dari menghadirkan penafsiran-penafsiran Al-Quran secara esoteris kepada publik. Diharapkan, ke depan lahir sejumlah mufasir esoterik Nusantara, yang ikut mewarnai diskursus dan dinamika kajian tafsir dunia.

Hemat penulis, masih terdapat ruang kosong untuk diselami lebih dalam tentang tafsir esoterik. Misalnya tentang kaidah-kaidah tafsir esoterik, fondasi-fondasi tafsir esoterik, persamaan dan perbedaan sumber tafsir esoterik dalam literatur Sunni dan Syiah, keterpengaruhannya tafsir esoterik syiah terhadap sunni atau sebaliknya, peta perkembangan tafsir esoterik di sunni dan syiah, dan sebagainya.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Quran al-Karim

‘Abduh, Muḥammad & Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr*, Kairo: Dâr al-Manâr, 1947 M/ 1366 H, cet. 2

Abdulbâqî, Muḥammad Fu’âd, *al-Mu’jam al-Mufarras li Alfâdh al-Qurân al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 1364 H

Abdullah, Muhammad Amin, *Antara al-Ghazali dan Kant : Filsafat Etika Islam*, Bandung: Mizan, 2002

-----, “*al-Ta’wîl al-‘ilmî: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci,*” dalam: *al-Jâmi’ah*, Vol. 39, No. 2, Juli- Desember 2001

Abdullah, Taufik (edit.), *Metodologi Penelitian Agama: Suatu Pengantar*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2004, cet. 2

Al-‘Abûd, Alî ‘Abdullâh, *Durûs Ushûliyah (Syarḥ Kitâb al-ḥalaqah al-ulâ li as-Sayyid ash-Shadr)*, Qum: al-Mâs, 1434 H, cet. 1

- Al-‘Ajîbah, Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn, *al-Baḥru al-Madîd fî Tafsîr al-Qur’ân al-Majîd*, Kairo: ad-Duktûr Ḥasan ‘Abbâs Zakî, 1419 H, cet. 1
- Al-‘Ak, Khâlîd Abdurrahmân, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawa’iduhû*, Beirut: Dâr an-Nafâis, 1986, cet. 2
- Alba, Cecep, “Corak Tafsir Al-Quran Ibnu Arabi,” dalam: *Jurnal Sosioteknologi*, Edisi 2, Tahun 9, Desember 2010
- Al-Âlûsî, Maḥmûd, *Rûḥ al-Ma’ânî fî Tafsîr al-Qur’ân al-‘Adhîm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiah, 1415 H, cet. 1
- Al Amin, Habibi, “Membangun Epistemologi Tafsir Sufi: Intervensi Psikologi Mufasir,” dalam <https://www.researchgate.net>
- , “Membangun Epistemologi Tafsir Sufi: Intervensi Psikologi Mufasir,” dalam: *An-Nuha*, Vol. 2, No. 2, Desember 2015
- , “Tafsir Sufi Lataif al-Isyarat Karya al-Qusyairi: Perspektif Tasawuf dan Psikologi,” dalam: *Suhuf*, Vol. 9, No. 1, Juni 2016
- Al-Âmulî, as-Sayyid Ḥaidar, *Tafsîr al-Muḥith al-A’dham wa al-Baḥr al-Hadhm fî Ta’wîl Kitâbillâh al-‘Azîz al-Muḥkam*, Tehran: Muassasah ath-Thibâ’ah fî Wizârah al-Irsyâd al-Islâmî, 1422 H, cet. 3
- Âmulî, Jawâdî, *Jamâl al-Mar’ah wa Jalâluhâ*, Beirut: Dâr al-Hâdî, 1994 M/ 1415 H, cet. 1
- , *Nazhariah al-Ma’rifah fî al-Qurân*, Beirut: Dâr ash-Shafwah, 1996 M/ 1417 H
- , *Tafsîr Tasnûm fî Tafsîr al-Qurân*, Beirut: Dâr al-Isrâ li an-Nashr, 2011 M/ 1432 H
- Al-Andalusî, Abû ḥayyân, *al-Baḥr al-Muḥith fî Tafsîr*, Dâr al-Fikr, 1420 H, cet. 1
- Anwar, Rosihon, *Menelusuri Ruang Batin Al-Quran: Belajar Tafsir Batini pada Allâmah Thabâthabâ’î*, (Penerbit Erlangga, 2010).

- ‘Arabî, Muḥyiddîn Ibn, *al-Futûḥât al-Makkiyah*, Beirut: Dâr ash-Shâdir, cet. 1
- , *Fushûsh al-Ḥikam*, Kairo: Dâr Iḥyâ al-Kutub al-‘Arabiah, 1946, cet. 1
- , *Raḥmatun min ar-Raḥmân fî Tafsîr wa Isyârât al-Qurân*, Damaskus: Mathba’ an-Nashr, 1410 H, cet. 1
- , *Tafsîr Ibn ‘Arabî*, Beirut: Dâr Iḥyâ at-Turâts al-‘Arabî, 1422 H, cet. 1
- Al-As’ad, asy-Syaikh ‘Abdullah, *Buḥûts fî ‘Ilmi an-Nafs al-Falsafî Taqrîran lidurûs Sayyidunâ al-Ustâdz Kamâl al-Ḥaidarî*, Dâr Farâqid, 2003 M/ 1424 H, cet. 1
- Ash-Ashfahânî, ar-Râgib, *Mufradât Alfâzh al-Qur’ân*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 1430 H/ 2009 M, cet. 4
- Ash-Ashfahânî, Muḥammad ‘Alî Ridhâ’î, *Manâhij at-Tafsîr wa al-Ittijâtuḥû: Dirâsah Muqâranah fî Manâhij Tafsîr al-Qurân*, Beirut: Markaz al-Ḥadharah li Tanmiyah al-Fikr al-Islâmî, 2011, cet. 3
- , “Adillatu Wujûdi Buthûni al-Qurân,” dalam: *Ma’rifatu al-Mabânî wa al-Qawâ’id at-Tafsîriyah, ad-Dars 11*, al-Mushtafâ Open University, www.ou.miu.ac.ir
- Ats-Atsîr, Majduddîn Muḥammad Ibn, *Jâmi’ al-Ushûl fî Aḥâdîts ar-Rosûl*, Maktabah Dâr al-Bayân, 1970 M/ 1390 H, cet. 1
- Al-Azraqî, Aḥmad Zabûn, *Manhaj Fahm al-Qurân ‘Inda asy-Syahîd ash-Shadr*, Qum: Mansyûrât al-Muḥibbîn, 2011 M/ 1432 H, cet. 2
- Azwarfajri, “Metode Sufistik dalam Penafsiran al-Quran,” dalam: *al-Mu’ashirah*, Vol. 9, No. 2, Juli 2012.
- Al-Bâqî, Muḥammad Fu’âd ‘Abd, *al-Mu’jam al-Mufarras li al-Fâzh al-Qur’ân al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 1364 H.
- Baqlî, Ruzbihân, *‘Arâis al-Bayân fî Ḥaqâiq al-Qurân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2008, cet. 1

- Al-Barwaswî, Ismâ'il Ḥaqqî, *Tafsîr Rûḥ al-Bayân*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Bisyûnî, Ibrâhîm, “*Muqaddimah Tafsîr Lathâif al-Isyârât*” dalam al-Qusyairî, *Lathâif al-Isyârât*, Mesir: al-Haiâh al-Mishriah al-‘Âmmah lil al-Kitâb, t.th.
- Bleicher, Joseph, *Contemporary Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London: Routledge and Kegan Paul, 1980
- Al-Bukhârî, Muḥammad Ibn Ismâ'il, *ash-Shahîḥ al-Bukhârî*, Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 1987 M/ 1407 H
- Ad-Dârimî, ‘Abdullâh Ibn ‘Abdurrahmân, *Sunan ad-Dârimî*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 1407 H
- Ad-Dâwuri, al-Ḥâfîz Syamsu ad-Dîn Muhammad Ibnu ‘Alî Ibn Ahmad, *Tabaqât al-Mufasssîrîn*, Beirut: Dâr Kutub al-Ilmi’ah, 1983.
- Adz-Dzahabî, Muḥammad Husein, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Kairo: Maktabah Wahabiah, t.th.
- Fanârî, Hamzah, *Mishbâḥ al-Uns*, Intisyârât Maulâ, t.th.
- Fâris, Ibn, *Mu’jam Maqâyîs al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Fikr. t.th.
- Febriani, Nur Arfiyah, *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Quran*, Bandung: Mizan, 2014.
- Al-Gazâlî, Abû Ḥâmid, *Ihyâ ‘Ulûmuddîn*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, cet. 1
- , *Jawâhir al-Qurân*, Beirut: Dâr al-Âfaq al-Jadîdah, 1981 M/ 1401 H
- , *Tafsîr al-Imâm al-Gazâlî*, Kairo: Dâr as-Salâm, 2010
- Goldziher, Ignaz, *Madzâhib at-Tafsîr al-Islâmî*, Kairo: Maktabah al-Khânijî, 1955 M/ 1374 H

- Al-Gurâb, Maḥmûd, *Syarḥ Kalimât ash-Shûfiyah ar-rad 'alâ Ibn Taimiah min Kalâm asy-Syaikh al-Akbar Muḥyiddîn Ibn 'Arabî*, Damaskus: Dâr al-Katâib al-'Arabî, 1427 H, cet. 3
- Al-Gurâbî, Ridhâ, *Madkhal fî an-Nizhâm al-Ma'rifi li Âliyati Fahmi al-Qurân: Qirâ'ah min abḥâts as-Sayyid Kamâl al-Ḥaidarî*, Bagdâd: Irâq, Maktabah al-Qâ'im, 2013
- , *Mafâtiḥ Fahmi al-Qurân: Min Abḥâts as-Sayyid Kamâl al-Ḥaidarî*, Qûm- Iran: Dâr al-Farâqid, t.th.
- Al-Ḥaidarî, Kamâl, *al-Lubâb fî Tafsîr al-Kitâb (al-Juz al-Awwal: Tafsîr Sûrah al-Ḥamd)*, Qûm- Irân: Dâr al-Farâqid, 2010.
- , *at-Tarbiyah ar-Rûhiyah: Buḥûth fî Jihâd an-Nafs*. Qûm- Irân: Dâr al-Farâqid, t.th.
- , *Durûs fî al-Ḥikmah al-Muta'aliyah: Syarḥ Kitâb Bidâyah al-Ḥikmah*, Qum: Dâr Farâqid, 2002 M/ 1422 H, cet. 2
- , *Madkhal ilâ Manâhij al-Ma'rifah Inda al-Islâmiyîn*, Qûm- Irân: Dâr al-Farâqid, 1426 H.
- , *Ta'wîl al-Qurân: an-Nazhariyah wa al-Mu'thiyah*, Qûm- Irân: Dâr al-Farâqid, 2006.
- , *Ushûl at-Tafsîr wa at-Ta'wîl: Muqâranah Manhajjiah Bayna Ârâ'i ath-Thabâthabâ'i wa Abrâzi al-Mufasssîrîn*, Qûm- Iran: Dâr al-Farâqid, 2006 (Jilid 1-2).
- Hakîm, Muḥammad Bâqir, *Ulumul Quran*, Jakarta: Al-Huda, 2012
- Ḥambal, Aḥmad Ibn, *Musnad Aḥmad*, Muassasah ar-Risâlah, 1999 M/ 1420 H, cet. 2
- Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Singapura: Pustaka Nasional, 2003, cet. 5
- Hanbal, Aḥmad Ibn Hanbal, *al-Musnad*, Riyâdh: Bait al-Afkâr ad-Dawliyyah, 1998 M/ 1419 H
- Al-Ḥasan, Thalâl, *al-Manhaj al-Tafsîrî Indâ al-'Allâmah al-Ḥaidarî*, Qûm- Iran: Dâr al-Farâqid, 2010

- , *ar-Ramziah wa al-Mutsûl fî an-Nash al-Qurânî: Min Abhâts as-Sayyid Kamâl al-Haidarî*, Qûm – Irân: Dâr al-Farâqid, t.th.
- , *Manâhij al-Tafsîr al-Qurân: Min Abhâts as-Sayyid Kamâl al-Haidarî*, Qûm - Iran: Dâr al-Farâqid, t.th.
- , *Manthiq Fahmi al-Qurân: al-Ushus al-Manhajjiah li al-Tafsîr wa al Ta'wîl fî Dha'i al-Âyah al-Kursî*, Qûm- Iran: Dâr al-Farâqid, 2012. (Jilid 1-3).
- Ḥayyân, Muḥammad Ibn Yûsuf Abû, *al-Baḥru al-Muḥith fî al-Tafsîr*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1420 H, cet. 1
- Ḥibbân, Muḥammad Ibn, *Shaḥîḥ Ibn Ḥibbân*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1933 M/ 1414 H
- Humaidi, *Paradigma Sains Integratif Al-Farabi: Pendasaran Filosofis bagi Relasi Sains, Filsafat dan Agama*, Jakarta: Sadra Press, 2015
- Husnan, Muhammad Ulinnuha, “Tafsir Esoterik: sebuah model Penafsiran Elit yang terlupakan,” dalam: *Suhuf*, Vol. 3, No. 1, 2010
- Al-Ḥuwaizî, al-‘Arûsî, *Tafsîr Nûr ats-Tsaqalain*, Qum: Mansyûrât Ismî’îliyyât, 1415 H, cet. 4
- Al-‘Ibâdî, ‘Alî Maḥmûd, *Syarḥ Nihâyah al-Ḥikmah: Min Abhâts as-Sayyid Kamâl al-Haidarî*, Qum: Dâr al-Farâqid, 1430 H, cet. 1
- ‘Ilmalhudâ, Jamîlah, *an-Nazhariah al-Islâmiah fî at-Tarbiah wa at-Ta’lim*, Beirut: Center of Civilization for the Development of Islamic Thought, 2011
- Iskandar, “Penafsiran Sufistik Surat Al-Fatihah dalam Tafsîr Tâj al-Muslimîn dan Tafsîr al-Iklîl Karya KH. Misbah Musthafa,” dalam: *FENOMENA*, Vol. 7, No. 2, 2015
- Iswahyudi, “Rekonsruksi Metodologi Studi Islam (MSI): Merubah Nalar dan Bertindak Kosmopolitan,” dalam: *Rangkuman Mata Kuliah MSI Program Doktor Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya dibawah bimbingan Prof. Dr. Amin Abdullah, M.A.*

- Al-‘Iyâsyî, Muḥammad Ibn Mas’ûd, *Tafsîr al-Iyâsyî*, Tehran: al-Mathba’ah al-‘Ilmiah
- Janâbadî, Sulthân Muḥammad, *Tafsîr Bayân as-Sa’âdah fî Maqâmât al-‘Ibâdah*, Beirut: Muassasah al-a’lamî lil Mathbû’ât, 1408 H, cet. 2
- Jauharî, Thanthâwî, *al-Jawâhir fî Tafsîr al-Qurân al-Karîm*, Mesir: Mushtafâ al-Bâbî al-Ḥalbî wa Awlâdihî, 1350 H, cet. 2
- Al-Jaylânî, ‘Abdulqâdir, *Tafsîr al-Jaylânî*, Istanbul: Markaz al-Jaylânî li al-Buḥûts al-‘Ilmiyyah, 2009.
- Al-Jiyâsyî, Maḥmûd, *Yûsuf ash-Shiddîq: Ru’yah Qurâniyah*, Qum: Dâr Farâqid, 1428 H, cet. 2
- Jum’ah, al-‘Arûsî Ibn, *Tafsîr Nûr ats-Tsaqalain*, Qum: Mansyûrât Ismâ’iliyât, 1415 H, cet. 4
- Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif bidang filsafat: Paradigma Bagi Pengembangan Penelitian Interdisipliner Bidang Filsafat, Budaya, Sosial, Semiotika, Sastra, Hukum dan Seni*, Yogyakarta: Penerbit Paradigma, 2005
- Al-Kallabadzî, Abu Bakr, *at-Ta’arruf li Madzhab Ahl at-Tashawwuf*, Kairo: Maktabah ats-Tsaqâfah ad-Dîniyyah, 2004
- Kamus Besar Bahasa Indonesia*
- Kanâbadî, as-Sulthân Muḥammad, *Tafsîr Bayân as-Sa’âdah fî Maqâmât al-‘Ibâdah*, Beirut: Muassasah al-A’lamî, 1408 H, cet. 2
- Al-Kâsyânî, ‘Abdurrazâq, *Ta’wilât al-Kâsyânî (Tafsîr Ibn ‘Arabî)*, Beirut: Dâr Iḥyâ’ al-Turâts al-‘Arabî, 2001
- Al-Kâsyânî, al-Faidh, *Tafsîr ash-Shâfi*, Tehran: Mansyûrât ash-Shadr, 1415 H, cet. 2
- Katsîr, Ibn, *Tafsîr al-Qurân al-‘Adhîm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiah, 1419 H, cet. 1

- Kerwanto, 'Manusia dan Kesempurnaannya (Telaah Psikologi Transendental Mullâ Shadrâ)' dalam *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism*, vol. 5, no. 2, Desember 2015
- Khadhar, Muḥammad Zakî Muḥammad, *Mu'jam Kalimât al-Qur'ân al-Karîm*, 2012
- Khaldûn, Ibn, *al-Muqaddimah*, Kairo: Lajnah al-Bayân al-'Arabî, 1960 M/ 1379 H, cet. 1
- Khalîfah, Ḥâjî, *Kasyf azh-Zhunûn 'an Asâmi al-Kutub wa al-Funûn*, Beirut: Dâr Iḥyâ Turâts al-'Arabî , t,th.
- Khamenei, Muḥammad (edit.), *Mulla Sadra and Transcendent Philosophy: Islam-West Philosophical Dialogue*, Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute, 1999.
- Khamenei, Muḥammad, "Exegesis Fundamentals and Qur'anics for Mullâ Shadrâ," dalam: *SIPRI@Mullâ Shadrâ* .org. Diakses tanggal 20 Januari 2017
- Khamenei, Muḥammad, *the Qur'anic Hermeneutics of Mullâ Shadrâ*, Tehran: SIPRI Publications, 2006 = 1385
- Al-Khomeinî, al-Imâm, *Âdâb ash-Shalâh*, Tehran: Muassasah Tanzhîm wa Nasyr Turâts al-Imâm al-Khomeinî, 2003, cet. 5
- , *Mishbâh al-Hidâyah ilâ al-Khilâfah wa al-Wilâyah*, Beirut: Mansyûrât Mu'assasah al-'A'lamî lil Mathbû'ât, 2006, cet. ke-1
- , *Tafsîr Sûrah al-Ḥamd*, Beirut: Dâr al-Walâ, 2010
- Khomsîn, Hâsyim Abû, *Madkhal Ilâ 'Ilm Tafsîr: Durûs Manhajjiah*, Shiabooks.net
- Al-Khû'î, As-Sayyed Abû al-Qâsim, *al-Bayân fî Tafsîr al-Qurân (Tafsîr Sûrah al-Fâtihah)*, Qum: Muassasah Ihyâ Âtsâr al-Imâm al-Khû'î, t.th., cet.1,
- Killer, Annabel, *Introduction to the Translation* dalam Sahl b. 'Abdallah at-Tustarî, *Tafsîr Tustarî: Great Commentaries on the*

Holy Quran, Amman, Jordan: Royal Aal Al Bayt Institute for Islamic Thought, 2011.

Kisâr, Jawâd ‘Alî, *Fahm al-Qurân: Dirâsah ‘alâ Zhau’ al-Madrasah al-‘Irfâniyah*, Beirut: Markaz al-Ḥazhârah Li Tanmiyah al-Fikr al-Islâmî (Center of Civilization for the Development of Islamic Thoughts), 2010, cet. 2

Al-Kulainî, Muḥammad Ibn Ya’kûb Ibn Ishâq, *al-Kâfi*, Tehran: Dâr al-Kutub al-Islâmiah, 1407 H, cet. 4

Lubis, Akhyar Yusuf, *Kajian Seri Filsafat: Filsafat Ilmu dan Metodologi Posmodernis*, Bogor: AkaDemia, 2004

Ma’rifah, Muḥammad Hâdi, *al-Taysîr fî at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Iran: al Munazhamah al-Âlamiyyah li al-Ḥauzât wa al-madâris al-Islâmiyyah, 2007

-----, *at-Ta’wîl fî Mukhtalaf al-Madzâhib wa al-ârâ*, Tehran: al-Majma’ al-âlamî li at-Taqrîb baina al-Madzâhib al-Islâmiah, 2006, cet. 1

-----, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî Tsaubihî al-Qasyîb*, Iran: al-Jâmi’ah ar-Ridhawiyah li al-‘Ulûm al-Islâmiyyah, t.th.

-----, *at-Tamhîd fî Ulûm al-Qurân*, Qûm: Mansyurât Dzawî al-Qurbâ, 2009, cet. 2

Al-Majlisî, Muḥammad Bâqir, *Biḥâr al-Anwâr li Durar Akhbâr al-A’immah al-Athhâr*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî, 1983 M/1403 H

-----, *Biḥâr al-Anwâr*, Beirut: Muassasah al-Wafâ, 1403 H, cet. 2

Manzhûr, Ibn, *Lisân al-‘Arab*, Kairo: Dâr al-Ma’ârif, t.th.

Al-Marâghî, Aḥmad Ibn Mushtafâ, *Tafsîr al-Marâghî*, Beirut: Ihyâ’ at-Turâts al-‘Arabî, t.th., cet. 1.

Al-Mîbadî, Muḥammad Fâkir, *Qawâid at-Tafsîr Lidî Syi’ah wa Sunnah*, Irân- Tehran: al-Mu’âwaniah ats-Tsaqafiyyah, 2007.

- Al-Muḥammadî, Nâshir Rafî'î, *Durûs fî Wadh' al-Ḥadîts*, Almustafa Open University
- Mulyono, Edi, dkk., *Belajar Hermeneutika dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies*, Jogjakarta: IRCiSoD, 2013, Cet. ke-2.
- Musadad, Asep Nahrul, "Tafsir Sufistik dalam Tradisi Penafsiran Al-Quran (Sejarah Perkembangan dan Konstruksi Hermeneutis)," dalam: *Farabi*, Vol. 12, No. 1, Juni 2015.
- Al-Mûsawî, Fakhâr Ibn Ma'ad, *Îmân Abî Thâlib*, Qum: Dâr Sayyid asy-Syuhadâ li an-Nasyr, 1410 H, cet. 1
- Al-Mushtafawî, Ḥasan, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân al-Karîm*, Tehran: Markaz Nasyr Âtsâr al-'Allâmah al-Mushtafawî, cet. 1
- Muslim, Musthafâ, *Mabâḥith fî at-Tafsîr al-Maudhû'î*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 2000.
- Al-Muthahharî, Murtadhâ, *al-Manthiq*, Beirut: Dâr al-Walâ', 2011 M/ 1432 H, cet. 2
- , *al-Kalâm- al-'Irfân- al-Ḥikmah al-'Amaliah*, Qum: Dâr al-Kutub al-Islâmî, 2001, cet. 1
- , *Muḥâdhârât fî Falsafah Islâmiah Islâmiyah*, Dâr al-Kitâb al-Islâmî
- An-Naisaburî, al-Ḥâkim, *al-Mustadrak alâ ash-Shahîḥain*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990 M/ 1411 H, cet. 1
- An-Naisaburî, Muslim Ibn Hajjâj, *Shahîh Muslim*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1993 M/ 1414 H
- An-Nasâ'î, 'Abdurrahmân Ibn Ahmad, *Sunan an-Nasâ'î*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1999 M/ 1420 H
- Nasab, Muḥammad 'Alî Asadi, *al-Manâhij at-Tafsîriyah 'Inda as-Sunnah wa asy-Syî'ah*, Tehran: al-Majmâ' al-'Âlamî li at-Taqrîb Bayna al-Madzâhib al-Islâmiyah, 2010

- Nâshif, Ḥafnî, dkk., *Durûs al-Balâgah*, al-Kuwait: Maktabah Ahl al-Atsar, 2004 M/ 1425 H, cet. 1
- An-Nawawî, Muḥammad Ibn ‘Umar al-Jâwî, *Marâḥ al-Labîd Likasyfi Maknâ al-Qur’ân al-Majîd*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1417 H. cet. 1
- Nia, Muḥammad Reza Irsyâdi, *Antara Filsafat & Penafsiran Teks-Teks Agama: Pengaruh dan Relasinya dalam Pemikiran Imam Khomeini*, Jakarta: Sadra Press, 2012
- Noer, Kautsar Azari, “Hermeneutika Sufi: Sebuah Kajian atas Pandangan Ibnu Arabi tentang Takwil al-Quran,” dalam: *Kanz Philosophia*, Vol. 2, NO. 2, Desember 2012
- Nur, Muhammad, ‘Takwil dalam Pandangan Mullâ Shadrâ’ dalam *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism*, Vo. 2, No. 2, Desember 2012
- Nurdin, Asep, “Karakteristik Tafsir Sufi (Telaah atas Metodologi al-Quran Sufi),” dalam: *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Quran dan Hadis*, Vol. 3, No. 2, Januari 2003
- Palmer, Richard E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969
- Poespoprojo, W., *Hermeneutika*, Bandung: Penerbit Pustaka Setia, 2004
- Al-Qaisharî, Dâwud, *Syarḥ Fushush al-Ḥikam*, Tehran: asy-Syirkah al-‘Ilmiah wa ats-Tsaqâfah li an-Nasyr, 1375 H
- Al-Qazwinî, Abû ‘Abdillah Muhammad Ibn Yazîd, *Sunan Ibn Mâjah*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2001 M/ 1421 H
- Al-Qummî, ‘Alî Ibn Ibrâhîm, *Tafsîr al-Qummî*, Qum: Dâr al-Kutub, 1403 H, cet. 3
- Al-Qunawî, Shadruddîn, *I’jâz al-Bayân fî Tafsîr Umm al-Qur’ân*, Qûm: Mu’assasah Busthân Kutub, 1423 H

- Al-Qurthûbî, Muḥammad Ibn Aḥmad, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qurân*, Tehran: Mansyûrât Nâshir Khasrû, 1406 H, cet. 1
- Al-Qusyairî, Abû al-Qâsim, *ar-Risâlah al-Qusyairiyyah*, Kairo: Dâr Jawâmi' al-Kalim, t.th.
- , *Lathâ'if al-Isyârât*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007
- Rahman, Fazlur, *Major Themes of the Quran*, Chicago: Bibliotheca Islamica, 1988
- Rahtikawati, Yayan & Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir Al Quran: Strukturalisme, Semantik, Semiotik & Hermeneutik*, Bandung: Penerbit Pustaka Setia, 2013
- Rahtikawati, Yayan dkk., *Metode Tafsir Al-Quran: Strukturalisme, Semantik, Semiotik dan Hermeneutik*, Bandung: Pustaka Setia, November 2013
- Razak, Khalîl, *al-'irfân asy-Syî'î*, Qum: al-Muassasah al-Imâm al-Jawwâd li al-Fikr wa ats-Tsaqâfah, 1429 H
- , *Falsafah Shadr al-Muta'alihîn: Qirâah fî Murtakizât al-Ḥikmah al-Muta'âliyah*, Qum: Dâr Farâqid, 1430 H
- , *al-'Irfân asy-Syî'î: Min Abḥâts as-Sayyid Kamâl al-Ḥaydarî.*, Qûm- Irân: Dâr al-Farâqid, t.th.
- , *Falsafatu Shadri al-Muta'alihîn: Qirâ'ah fî Murtakizâti al-Ḥikmah al-Muta'âliyah, Muḥâdharât as-Sayyid Kamâl al-Ḥaydarî*, Qûm: Dâr al-Farâqid, 1430 H
- Ar-Râzî, al-Fakhr, *Mafâtiḥ al-Gaib*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-'Arabî, 1420 H, cet. 3
- Ricoeur, Paul, *Hermeneutics & the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, UK: Cambridge University Press, 2016.
- , *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus Meaning*, USA: The Texas Christian University Press, 1976

- Risywânî, Sâmîr ‘Abdurrahmân, *Manhaj at-Tafsîr al-Maudhû’î li al-Qurân al-Karîm*, Suriah: Dâr al-Multaqâ, 2009 M/ 1430 H, cet. 1
- Riyanto, Waryani Fajar, “Antisyononimitas Tafsir Sufi Kontemporer,” dalam: *Epistemé*, Vol. 9, No. 1, Juni 2014
- Rustom, Mohammed, “*Qur’anic Exegesis in Later Islamic Philosophy: Mullâ Shadrâ’s Tafsîr Surah al-Fâtîhah*,” Disertasi di Department of Near and Middle Eastern Civilization University of Toronto, 2009
- Ruzbihânbaqlî, Ibnu Abî Nashr, ‘*Arâ’is al-Bayân fî haqâ’iq al-Qur’ân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2008, cet.1
- As-Sa’îd, Abd as-Sattâr Fath, *al-Madkhal Ilâ at-Tafsîr al-Maudhû’î*, Kairo: Dâr al-Tauzî’ wa an-Nashr al-Islâmiyah, 1991
- As-Sabt, Khâlîd Ibn ‘Usmân, *Qawâ’id Tafsîr Jam’an wa Dirâsatan*, Dâr Ibn Affân, t.th.
- Saeed, Abdullah, *Al-Quran abad 21: Tafsir Kontekstual*, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015
- As-Sajadî, Dhiyâ’ ad-Dîn, *Muqaddimât Ta’sîsiyah fî at-Tashawwuf wa al-‘Irfân wa al-Ḥaqîqah al-Muhammadiyah*, Beirut: Dâr al-Hâdî, 2002.
- As-Sajistani, Abu Dawud Sulaiman Ibn Ash’ath, *Sunan Abî Dâwud*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1421 H/2001 M.
- As-Salbî, Hind, *at-Tafsîr al-‘Ilmî li al-Qurân Baina an-Nazhariah wa at-Tathbîq*, Tunisia: al-Mosaham, 1985 M/ 1406 H
- As-Sâlim, Alâ, *ad-Durûs (Ushûl al-Fiqh): Abḥâts Âyatullâh as-Sayyid Kamâl al-Ḥaidarî*. Qum: Dâr Farâqid, 1428 H, cet. 1
- Ash-Shadr, Muḥammad Bâqir, *al-Madrasah al-Qurâniyah: Muḥâdharât Samâḥah al-Imâm Muḥammad bâqir ash-Shadr*
- Shadrâ, Mullâ, *asy-Syawâhid ar-Rubûbiyah fî al-Manâhi as-Sulukiah*, Masyhad: al-Markaz al-Jâmi’î li an-Nasyr, 1401 H

- , *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī as-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Beirut: Dār Iḥyâ' at-Turats al-'Arabî, 2002
- , *al-Mazâhir al-Ilâhiyah fī Asrâr al-'Ulûm al-Kamâliyah*, Tehran: Bonyad Hikmat Sadra Publishers
- , *Asrâr al-'Ayât*, Tehran: Theosophy Philosophy Association, 1981
- , *Mafâtiḥ al-Gayb*, Tehran: Cultural Researches Institution, 1982
- , *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Qum: *Intisyârât Bîdâr*, 1344 H
- Ash-Shafâr, Muḥammad Ibn Ḥasan, *Bashâir ad-Darajât fī Fadḥâil Âli Muḥammad*, Qum-Iran: Maktabah Âyatullah al-Mu'isyî an-Najfî
- Ash-Shagîr, Muḥammad Ḥusein 'Alî, *al-Mabâdi al-'Âmmah lî Tafsîr al-Qurân al-Karîm Baina an-Nadhariah wa at-Tathbîq*, Beirut: Dâr al-Muarrikh al-'Arabî, 2000 M/ 1420 H
- Shihab, Muhammad Quraish, *Kaidah Tafsir*, Tangerang Selatan: Lantera Hati, 2013.
- , *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, Cet. 4.
- Ash-Shîmirî, 'Ammâr Gâlî Salmân, *ad-Dilâlâh al-Qurâniyah fī Fikr as-Sayyid Kamâl al-Ḥaidarî*, Bagdâd: Muassasah Imâm al-Jawâd, 2010 M/ 1436 H
- Sînâ, Ḥusein Ibn 'Abdillâh Ibn, *asy-Syifâ (al-Manthiq): al-Burhân*, Qum: Maktabahh Âyatullâh al-Mar'asyî, 1414 H
- Siswanto, "Perspektif Amin Abdullah tentang Integrasi Interkoneksi dalam Kajian Al-Quran," dalam: *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 3, No. 3, Desember 2013
- As-Subḥânî, Ja'far, *al-Manâhiḥ at-Tafsîriyah fī 'Ulûm al-Qurân*, Qum: Nasyr Muassasah al-Imâm ash-Shâdiq, 1384 HS, cet. 3

- Suratman, Junizar, "Pendekatan Penafsiran al-Quran yang Didasarkan pada Instrumen Riwayat, Nalar dan Isyarat Batin," dalam: *Intizar*, Vol. 20, No. 1, 2014.
- As-Suyûthî, Jalâluddîn, *ad-Dur al-Mantsûr fî Tafsîr al-Matsûr*, Qum: Maktabah Ayatullah al-Mar'asyî an-Najfî, 1400 H, cet. 1
- , *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Madinah: Majma' Malik Fahd, 1426 H
- Syahâtah, 'Abdullâh, *'Ulûm at-Tafsîr*, Kairo: Dâr asy-Syurûq, 2001 M/ 1421 H
- Syakîr, asy-Syaikh Muḥammad, *Nazhariyah al-Ma'rifah 'Inda Shadr al-Mutaalihîn asy-Syîràzî*, Beirut: Dâr al-Hâdî, 2001
- Syakîr, Muḥammad, *Nazhariah al-Ma'rifah Inda Shadr al-Muta'âlihîn asy-Syîràzî*, Beirut: Dâr al-Hâdî, 2001 M/ 1421 H, cet. 1
- Asy-Syinqîthî, Muḥammad Al-Amîn Ibn Muḥammad al-Mukhtâr al-Juknî, *Adhwâ' al-Bayân fî 'Idhâḥ al-Qur'ân bi al-Qur'ân*, Jeddah: Dâr 'Ilmi al-Fawâ'id, t.th.
- Asy-Syîràzî, Nâshir Makârim, *Nafahât al-Qurân: Uslûb Jadîd fî at-Tafsîr al-Mauhû'î*, Qum: Madrasah al-Imâm 'Alî Ibn Abî Thâlib, 1426 H, cet. 1
- , *al-Amtsal fî Tafsîr Kitâbillâh al-Munazzal*, Qum: Mansyûrât Madrasah al-Imâm 'Alî Ibn Abî Thâlib, 1421 H, cet. 1
- Tafsir Tematik dan Tafsir Ilmi*, LPMA Kemenag RI.
- Taimiyah, Taqiyuddîn Ibn, *at-Tafsîr al-Kabîr*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiah, t.th.
- , *Muqaddimah fî Ushûl at-Tafsîr*, Damaskus: Kulliah Syarâ'ah-Jâmi'ah Dimasq, 1972 M/ 1392 H, cet. 2
- Ath-Thabârî, Muḥammad Ibn Jarîr, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl ây al-Qur'ân*, Kairo: Dâr Hijr, 2001.

- Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qurân*, Qûm: Mu'assasah an-Nasr al-Islâmî, 1417 H, Cet. 5
- , *asy-Syî'ah fî al-Islâm*, Beirut: Bayt al-Kâtib li ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr, 1999, cet. 1
- , *Bidâyah al- Hikmah*, Mu'assasah al-Ma'ârif al-Islâmiyyah, t.th.
- Ath-Thabrasî, al-Fadhl Ibn al-Ḥasan, *Majma' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Tehran: Mansyûrât Nâshir Ḥasrû, 1413 H, Cet. 3.
- Thanhawî, Jawharî, *al-Jawâhir fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Mesir: Mushthafâ al-Bâbî al-Ḥalbî wa Awlâdihî, t.th.
- Ath-Thûsî, Muḥammad Ibn Ḥusein, *at-Tibyân fî Tafsîr al-Qurân*, Beirut: Dâr Iḥyâ at-Tûrâts al-'Arabî, t.th., cet. 1.
- At-Tirmidzî, Muḥammad 'Isâ, *Sunan at-Tirmidhî*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2002 M/1422 H
- At-Turkah, Shâin ad-Dîn 'Alî Ibn Muḥammad Ibn Muḥammad, *at-Tamhîd fî Syarh Qawâ'id at-Tauḥîd*, Beirut: Muassasah Ummu al-Qurâ, 2003, Cet. ke-1.
- At-Tustarî, Abû Muḥammad Sahl Ibn 'Abdullah, *Tafsîr at-Tustarî*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1423 H, Cet. ke- 1.
- Umar, Nasarudin, "Oase Spiritual dari Eksoteris ke Esoteris," dalam: *Kliping Berita Kementerian Agama, Pusat Informasi dan Hubungan Masyarakat*
- Al-'Utsaimin, Muḥammad Ibn Shâliḥ, *Syarḥ Durûs al-Balâgah*, al-Kuwait: Maktabah Ahl al-Atsar, 2004 M/ 1425 H, cet. 1
- Wachid, Abdul, "Hermeneutika Sebagai Sistem Interpretasi Paul Recoeur dalam Memahami Teks-Teks Seni", dalam *Imaji*, Vol. 4, No. 2, Agustus 2006
- Wahid, Abd, "Tafsir Isyari dalam Pandangan Imam Ghazali," dalam: *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XVI, No. 2, Juli, 2010

- Wathani, Syamsul, “Epistemologi Ta’wil al-Quran: Sistem Interpretasi al-Quran menurut Ibn Qutaybah,” dalam: *Journal of Qur’an and Hadith Studies* – Vol. 4, No. 1, 2015
- Yazdânpanâh, Yadullâh, *al-‘Irfân an-Nazharî: Mabâdi’uhû wa Ushûluhû*, Beirut: Intisyârât Mu’assasah Imâm Khameini, 2014
- Yazdanpanah, Yadullâh, *al-‘Irfân an-Nazharî: Mabâdiuhû wa Ushûluhû*, Beirut: Center of Civilization for Development of Islamic Thought, 2014
- Az-Zabîdî, Muḥammad Jawâd, *Maḥmûm asy-Syafâ’ah fî al-Qurân: Muḥâdharât as-Sayyid Kamâl al-Ḥaydarî*, Qûm- Irân: Dâr al-Farâqid, 2005
- Zaid, Nasr Ḥâmid Abû, *Falsafah at-Ta’wîl: Dirâsah fî Ta’wîl ‘Inda Muḥyidîn Ibn ‘Arabî*, al-Markaz ats-Tsaqafî al-‘Arabî, 1998, cet. 4
- Az-Zamakhsyarî, Mahmûd Ibn ‘Umar, *al-Kasysyâf ‘an Ḥaqâiq Gawâmidh at-Tanzîl*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 1407 H
- Az-Zarkasyî, Badruddîn, *al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qurân*, Kairo: Maktabah Dâr at-Turâts, 1984 M/ 1404 H, cet. 1
- Az-Zarqânî, Muḥammad Abdulazhîm, *Manâhilul ‘Irfân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 1995 M/ 1415 H, cet. 1

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



Dr. Kerwanto, M.Ud lahir di Jepara, Jawa Tengah pada tanggal 08 Oktober 1982 dari orang tua, Bapak Sastono dan Ibu Sirotin. Memperistrikan Elicia Syukriati, S. Kep. dan dikaruniai 1 (satu) orang putri cantik, Kyana Fathina Zahra, 2 tahun.

Menempuh Pendidikan Dasar dan Menengah Pertama di daerah asal (MI Muhammadiyah dan SMPN Kedung Jepara). Kemudian melanjutkan pendidikan menengah atas di kota Semarang (SMK Negeri 7 Semarang).

Pada tahun 2000, setelah menyelesaikan pendidikan menengah atas pada Jurusan Teknik (Listrik Tenaga), ia mendalami ilmu-ilmu agama dasar di Pesantren Nurul Huda Surabaya. Pada tahun yang sama, ia melanjutkan kuliah Diploma Dua di Lembaga Pengajaran Bahasa Arab Masjid Agung Sunan Ampel (LPBA MASA) Surabaya. Kemudian, pada tahun 2006 hingga 2010 melanjutkan kuliah Strata Satu (S1) pada Prodi Tafsir & Hadis, Fakultas Ushuluddin, UIN Walisongo Semarang.

Berselang satu tahun pasca lulus kuliah Strata Satu (S1), ia melanjutkan kuliah Strata Dua (S2) pada Prodi Magister Ilmu Agama Islam (Filsafat Islam) di Universitas Paramadina Jakarta (tahun 2011-2014). Selanjutnya, pada tahun 2015 melanjutkan kuliah Program Doktor Ilmu Al-Quran dan Tafsir di Institut PTIQ Jakarta.